

## Zur Grundlegung der Ontologie.

Ausführungen zu dem jüngsten Buche von Nicolai Hartmann.

Von Dr. Joseph Geysler.

(Schluß).

---

### *Zur Frage des idealen Seins.*

Im vierten und letzten Teile des Buches, in dessen Besprechung wir stehen, behandelt Nicolai Hartmann „Problem und Stellung des idealen Seins“ (242—322). Von den drei Abschnitten, in welche auch dieser Teil des Buches zerlegt ist, untersucht der erste „die Gegebenheit des mathematischen Seins (242—266), analysiert der zweite Teil die „Verbundenheit des idealen und realen Seins“ (267—286) und deckt der dritte „das ideale Sein im Realen“ auf (287—322). Um zwei Fragepunkte geht es hauptsächlich: nämlich darum, ob es nicht nur die Weise des realen, sondern auch die andere eines idealen Ansichseins gebe, und sodann darum, worin die ideale Seinsweise bestehe. Für H. bedeutet die Beantwortung dieser beiden Fragen in erster Linie die Aufgabe, die „Gegebenheit“ des idealen Seins nachzuweisen, und hierbei zugleich die Tatsache erklärlich zu machen, daß trotz dieser Gegebenheit das ideale Sein so vielfach nicht erkannt und manchmal sogar gänzlich verkannt wird. Auf die in der wissenschaftlichen Literatur zahlreich vorliegenden, nicht selten scharfsinnigen Erörterungen des idealen Seins geht H., abgesehen von einigen Hinweisen auf die Phänomenologie Husserls, nicht ein. Nach meiner Ansicht hätte wenigstens Bolzanos so einflußreich gewordene Idee der Sätze, Wahrheiten und Vorstellungen „an sich“ ein Anrecht darauf gehabt, kritisch besprochen zu werden.

In der Sphäre des idealen Seins werden von H. vier Reiche unterschieden: nämlich das der mathematischen Gegenstände, das der Wesenheiten, das des Logischen und das der Werte. Von diesen hält unser Philosoph das erste für das durchsichtigste und das letzte für das verborgenste.

Bei einer Lehre, die so sehr und nach so verschiedenen Richtungen umstritten ist wie die vom „idealen Sein“, bedarf es ganz besonders des Achtens auf klare und eindeutige Begriffe und Behauptungen. Wenn ich darum im Folgenden wiederholt hierauf Gewicht lege, so möge man das mir nicht als kleinliche Pedanterie auslegen. Die erste Bedingung für den Anspruch einer Behauptung auf Wahrheit und Gewißheit und ihre entsprechende Beurteilung ist und bleibt die eindeutige Bestimmtheit der bei ihr benutzten begrifflichen Termini.

Es gilt, vor allen Dingen zunächst die Anschauungen H's über das ideale Sein kennen zu lernen. Bei ihrer Darstellung lassen sich kritische Zwischenausführungen im Interesse klaren Sehens nicht ganz vermeiden. Die eigentlichen kritisch-positiven Erörterungen sollen aber nachfolgen.

Während die Lehre von den „Ideen“ zu den ältesten Beständen der abendländischen Philosophie gehört, ist die Lehre vom „idealen Sein“ verhältnismäßig jungen Datums. Sie steht in einem Zusammenhang mit der Unterscheidung von Sein und Gelten, insofern hierbei der Begriff des Seins auf das reale Sein beschränkt wird. Unter „idealem Sein“ versteht man nun nicht einfach ‚Sosein‘ oder ‚Wesenheit‘ (essentia), sondern ein den Wesenheiten in ihrer Reinheit eigentümliches, nämlich von der Weise des realen Daseins spezifisch verschiedenes Dasein. Konsequent schreibt man unserem Geiste auch ein besonderes Erkenntnisvermögen dieser „idealen Gegenstände“ zu: nämlich eine vom abstrahierenden Denken unabhängige unmittelbare Schau (Intuition). Wir werden sehen, daß H. gegenüber diesem Platonismus eine eigenartige Zwischenstellung einzunehmen sucht, die freilich unseres Erachtens nicht haltbar ist, die sich aber daraus erklärt, daß H. nicht den Schritt in die Metaphysik tun will, die ja nach ihm die Sphäre der unlösbaren Probleme darstellt.

### *Vom idealen Sein der mathematischen Gegenstände.*

#### XXVII.

Das „ideale Sein“ bedeutet für H. eine den Gegenständen der Idealerkenntnis, z. B. der Mathematik und der Logik, eigentümliche Daseinsweise. Sie ist, gleich dem Dasein des Realen, ein Ansichsein, bildet aber eine von der realen verschiedene Daseinsweise. Von ihr unterscheidet sie sich namentlich durch Zeitlosigkeit und dadurch, daß das ideal Seiende kein tätiges Seiendes ist, dabei jedoch das reale

Sein und Tun bestimmend durchdringt. Letzteres vermöchte das ideale Sein nicht, wenn es, wie manche meinen, bloß ein mögliches Sein wäre; es ist vielmehr ein „wirklich Seiendes.“ Darum ist es auch kein „bloß immanenter, intentionaler Erkenntnisgegenstand“, sondern bildet den Gegenstand eines „transzendenten Aktes.“ Hiermit ist der erste Problempunkt gegeben. Es gilt für H. sicherzustellen, daß die idealen Erkenntnisgegenstände trotz ihrer Irrealität nicht bloße Gedankendinge, sondern ein den Bewußtseinsakten gegenüberstehendes Seiendes sind, daß sie m. a. W. Ansichsein besitzen.

Während, so beginnt H., das reale Sein jedem natürlichen Bewußtsein bekannt ist, läßt sich dies vom idealen Sein nicht sagen. Vielmehr offenbart der ideale Gegenstand sich nur der wissenschaftlichen Erkenntnis als ein Seiendes. Dies darum, weil er kein reales Sein besitzt und deshalb im Menschen nicht, wie dies das Reale tut, emotional-transzendente Erlebnisse hervorruft, durch die er sein Dasein dem Bewußtsein fühlbar kundgäbe (242 ff.)

Dennoch fehlt dem idealen Sein nicht jede ‚Gegebenheit‘. Sie ist am faßbarsten in der mathematischen Erkenntnis. In den Urteilen dieser Wissenschaft wird nämlich ausgesagt, daß das und das ist, nicht aber, daß es so gedacht werde oder gedacht werden müsse. Diese Urteile „sagen also ein Sein aus, und nicht ein Denken. Vom Denken ist hier gar nicht die Rede“ (245). Ein mathematisches Urteil kann irrtümlich sein. Dies beweist, daß seine Gegenstände keine bloßen Gedankengebilde, sondern etwas sind, das da ist. Freilich existieren diese Gegenstände nicht als ein Reales. Aber gerade dies lehrt uns, daß es noch ein Sein anderer Art als das reale gibt (246 f.) Nur suche man dieses andere Sein nicht in gedanklichen Gebilden; denn obzwar das mathematische Urteil Begriffe, z. B. den des Vielecks, als Subjekt hat, bezieht sich seine Aussage doch nicht auf die Begriffe selbst, sondern auf deren Gegenstände. „Ein Begriff hat keine Winkelsumme, er hat auch keine Winkel, er ist überhaupt kein räumliches Gebilde“ (248). Die Begriffe können sich ändern; am Sosein selbst aber, z. B. dem des Vielecks, wird durch „alles so oder anders denken“, nichts geändert (ebda.). Es gibt demnach außer dem realen „noch ein anderes Ansichsein, ein irreales, das aber weit entfernt ist, bloße Abstraktion zu sein. Dieses ist das im geometrischen Urteil gemeinte“ (249). Weshalb kommt diesen Gegenständen Ansichsein zu? Deshalb, weil sie unabhängig vom Erkennen bestehen. „Am gnoseologischen Gegenstandscharakter hängt die Uebergegenständlichkeit und das Ansichsein“ (267).

Die ontologischen Folgerungen, die H. aus der Mathematik zieht, setzen eine bestimmte Auffassung von der Natur dieser Wissenschaft voraus. Diese Auffassung aber ist keine allgemeine. Gewisse mathematische Theorien deuten das selbständige Sein der mathematischen Gegenstände als täuschenden Schein. Das tut ganz besonders der mathematische Subjektivismus. Nach ihm wäre die Welt des Mathematischen nur ein Gedankensystem, das sich nach dem Grundsatz des ausgeschlossenen Widerspruchs auf zweckmäßig angesetzte Definitionen und Axiome und anschließende Operationen aufbaute. Weniger extrem urteilt der mathematische Intuitivismus, insofern er die Axiome und Definitionen nicht Sache einer Wahl sein läßt, sondern als erste Gegebenheiten ansieht, wobei er dann aber den Irrtum begeht, diese Gegebenheiten statt für solche des Seins für Bewußtseinsphänomene mit Evidenzcharakter zu halten (251 ff.).

In seiner Kritik bemerkt H., beide Theorien machten aus den mathematischen Gegenständen Bewußtseinsinhalte und aus der mathematischen Gesetzlichkeit eine solche des Bewußtseins des Mathematischen. Darin stecke die Verwechslung des „Erfassens“ von Gegenständen mit dem „Haben von Bewußtseinsinhalten.“ Letztere fehlten freilich bei jenem Erfassen nicht, würden selbst aber ebendarum hierbei nicht „erkannt“ oder „erfaßt“. Sie können, meint H., weil sie als Bewußtseinsinhalte kein ‚Ansichsein‘ besitzen, überhaupt nicht ‚erfaßt‘ werden, nicht Objekt eines ‚transzendenten‘ Aktes sein (253 ff.) Verzichtet man, um diesen Einwendungen die Spitze abzuberechen, darauf, der Mathematik den Charakter der Erkenntnis beizulegen, „so ist sie auch keine Wissenschaft, sondern ein exakt geformtes Phantasiespiel. Das wird der Mathematiker am wenigsten zugeben“ (256). „Sie wäre ein nichtssagendes Unterfangen; nichtssagend nämlich, weil sie gegenstandslos bliebe“ (257).

Was die Mathematik erkennt, sind mithin feststehende Gegenstände, nicht aber Bewußtseinsschöpfungen. Wenigstens werden sie in der Mathematik als solche aufgefaßt. Ist aber die Mathematik dazu auch berechtigt? Dafür spricht namentlich die Tatsache, daß die mathematischen Sätze, werden sie nur genügend klar gedacht, jedermann einleuchten und sich als Notwendigkeit zeigen. Es ist selbstverständlich, daß diese „intersubjektive Allgemeinheit“ einen Grund haben muß, der sie erklärt. Ein solcher ist nun ohne weiteres gegeben, wenn die mathematischen Erkenntnisse auf der Schau eines transzendenten Gegenstandes beruhen; denn ein solcher muß allen ihn schauenden Subjekten „als der gleiche einleuchten, weil er an sich sein bestimmtes Sosein hat, und dieses von jedem, der

es überhaupt in Sicht bekommt, nur so gesehen werden kann, wie es ist“ (258). Allein, entscheidend ist diese Erwägung doch nicht; denn die intersubjektive Gültigkeit der Mathematik könnte auch einen anderen Grund haben, so daß sie für sich noch kein Beweis ist für das Ansichsein der mathematischen Gegenstände. Eine weit verbreitete Erklärung führt die Gegebenheit der intersubjektiven Gültigkeit der Mathematik darauf zurück, daß die mathematischen Erkenntnisse apriorische und notwendige, nicht aber empirische und bloß tatsächliche sind. Jedoch könnte eine solche Notwendigkeit auch auf einen intersubjektiven, immanenten Vorstellungs- und Denkwang zurückgehen. Auch ist ‚apriorisch‘ nicht nur die „transzendente Apriorität, d. h. die Einsicht in das Wesen eines Seienden“ (259), sondern alle Bewußtseinsinhalte sind apriorisch, die nicht aus der Erfahrung stammen; z. B. „freie Erfindung, Konstruktion, Einbildung, irrige Annahmen, Voraussetzungen, Meinungen, Vorurteile“ (258). Darum läßt es sich auch dem Inhalt der apriorischen Vorstellungen, Begriffe und Urteile niemals unmittelbar ansehen, ob ihre Apriorität eine subjektiv-immanente, oder aber eine seinstranszendente sei.

Mit dem eben Gesagten will H. nicht bestreiten, daß im mathematischen Denken der Eindruck eines ‚Vorfindens‘ der Gegenstände und eines ‚Bestimmtheits‘ durch die ‚Sache‘ selbst bestehe. Was er sagen will, ist vielmehr, dieser Sachverhalt könne auch einen subjektiven Ursprung haben, nämlich daraus hervorgehen, daß „das Subjekt unter unwandelbarer, intersubjektiv identischer Gesetzmäßigkeit stehe“ (261). H. meint, wenn der Mensch diese Möglichkeit nicht beachte, könne er leicht dazu verleitet werden, den erfahrenen Denkwang irrigerweise auf Seinsnotwendigkeit zurückzuführen (ebda.).

H. hat sich also redlich bemüht, eine skeptische Haltung gegenüber der Auffassung eines „Ansichseins“ der mathematischen Erkenntnisgegenstände zu wecken. Er denkt aber nicht daran, sie als das letzte Wort in dieser Frage zu betrachten. Im Gegenteil stellt er die skeptischen Argumente nur darum so stark in den Vordergrund, weil er überzeugt ist, bessere Argumente als die besprochenen für die ontische Natur des Mathematischen, d. h. für seine Unabhängigkeit vom Denken, anführen zu können. Den Schlüssel zu diesen Argumenten sucht er darin, daß die Idealerkenntnis in Beziehung gesetzt wird zur Realerkenntnis, da für diese das Ansichsein des Realen bereits vollkommen gesichert sei (261 f.) Folgen wir ihm.

Der „strenge Beweis dafür, daß es sich in den mathematischen Gebilden . . . um Ansichseiendes im vollen Sinne des Wortes

handelt“, ist, erklärt H., in jenem „Grundphänomen“ zu erblicken, das „als das eigentlich Wunderbare im Reiche der Idealerkenntnis gelten darf“, nämlich „daß überhaupt sich Vorgänge der Natur mathematisch fassen und vorausberechnen lassen“ (262 ff.)

Die Naturwissenschaften haben ergeben, daß „die mathematische Gesetzlichkeit, die unser Rechnen beherrscht und sich in rein innerer Schau erfassen läßt, auf die Verhältnisse der dinglich-realen Welt zutrifft“ (263). Nun aber werden die Naturverhältnisse ursprünglich durch Beobachtung festgestellt, nicht aber durch das Denken und Rechnen gesetzt. Also ist die mathematische Gesetzlichkeit in ihnen unabhängig vom Denken vorhanden; sie besteht von Haus aus und bildet mithin „wenigstens mittelbar auch eine Gesetzlichkeit des Realen.“ Andererseits ist sie in der reinen Mathematik unabhängig von den Realverhältnissen erkennbar. Deshalb kann sie nicht von ihrem Walten in der Realsphäre abhängig sein. Aus diesem Grunde bildet sie einen „selbständigen Gegenstand“. Diese Selbständigkeit der mathematischen Gesetzlichkeit besagt, daß letztere einer sich nach ihr richtenden realen Welt nicht bedarf, um zu bestehen. Sie verhält sich darin umgekehrt wie das reale Sein. Die Realität bedarf der mathematischen Gesetzlichkeiten für die raumzeitlichen Verhältnisse in ihr. Eine solche Gesetzlichkeit nun „kann unmöglich eine bloß subjektive oder Aktgesetzlichkeit des Bewußtseins sein. Sie muß vielmehr eine Gesetzlichkeit der Gegenstände und zwar in dem vollen Sinne übergegenständlicher Erkenntnisgegenstände — sein; d. h. sie muß von Hause aus reine Seinsgesetzlichkeit sein“ (263). Es wäre darum höchstensfalls erwägbar, ob die mathematische Gesetzlichkeit, da ihr Sein in den Naturphänomenen angetroffen wird, nicht direkt in Realgesetzlichkeit bestünde (264). Durch das Gesagte ist für H. der Ursprung der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Mathematik geklärt. Sie hat diese Eigenschaften, weil sie auf „transzendenter Apriorität“ beruht. Der Gedanke eines apriorischen Schauens der mathematischen Grundgebilde erweist sich damit als richtig. Es ist in der reinen Mathematik „ein wirkliches Sich-Zeigen ansichseiender Gegenstände, das in allem echten Hinschauen auf die Sache sich vollzieht“ und durch die Identität des Gegenstandes die Verständigung unter den Subjekten, die Mathematik treiben, ermöglicht (265).

Alles bisher von H. Gesagte galt nur dem Nachweis, daß die mathematischen Erkenntnisgegenstände ein Seiendes sind, m. a. W. „Ansichsein“ besitzen. H. selbst sagt ganz klar, was nunmehr noch weiter nachzuweisen sei. Mit der Berufung auf das Enthalten-

sein des Mathematischen im Realen ist „nur erwiesen, daß die mathematischen Gegenstände überhaupt Seinscharakter haben, nicht daß dieser ein besonderes »ideales« Sein ist“ (266). Das muß demnach nunmehr gezeigt werden. Hierbei ist zu beachten, daß auch offenbar gemacht werden muß, worin die Natur der idealen Daseinsweise bestehe; denn »ideal« bedeutet nicht einfach »irreal«, weil manches, z. B. ein Traum, irreal ist und doch kein »ideales« Sein hat. Eine von der realen wesensverschiedene »ideale« Seinsweise hat der mathematische Gegenstand dann, wenn sein Gegebensein für das Erkennen von seinem Vorkommen im Realen nicht abhängt, und es somit eine eigene Sphäre desselben gibt. Darüber handelt bei H. der Abschnitt auf S. 267—286.

Es ist eine Tatsache, daß von vielen den idealen Gegenständen eigenes Sein abgestritten wird. Es muß also, da sich bei den realen Gegenständen Gleiches nicht zeigt, etwas Besonderes sein um dieses „ideale Sein“. Dieses muß sich leicht dem Blick verbergen und muß, wird es doch irgendwie gesehen, Anlaß geben, es in der einen oder anderen Richtung zu mißdeuten. Aus solchen Erwägungen heraus sucht H. zunächst nach Gründen für das Nichtsehen des idealen Seins. Den ersten Grund erblickt er in der notwendigen Angewiesenheit der reinen Mathematik auf die Denkformen von Begriff und Urteil. Zu ihrer Bildung ist geistige Arbeit erforderlich. Darum fallen sie auf und erwecken dadurch den irrigen Anschein<sup>1)</sup>, als ob sie, die in Wirklichkeit bloß das Mittel der mathematischen Erkenntnis sind, ihr Gegenstand selbst seien.

Zwar wirkt auch bei der natürlichen Realerkenntnis ein subjektives Erkenntnismittel mit.<sup>2)</sup> Doch besteht dieses nicht in dem eigens erarbeiteten Begriff, sondern in der flüchtigen, unscharfen, von selbst sich einstellenden Vorstellung. Deshalb bleibt diese unbemerkt und fällt der innere Blick geraden Weges auf den transzendenten Gegenstand der Realität (267—73).

Ein zweiter Grund für das Uebersehen des Seins der idealen Erkenntnisgegenstände ist ihre „eigenartige Zwischenstellung zwischen dem Erkenntnisgebilde und dem Realen“ (273). Das ideale Sein steht dem Subjekt weit näher als das Reale; denn, wie schon

<sup>1)</sup> Nach H. liegt nicht eigentlich ein „Irrtum“, als vielmehr eine dem Phänomen unvermeidlich anhaftende „Täuschung“ vor (276).

<sup>2)</sup> Man beachte die Ansicht H.s: „Das Erkennen der Gegenstände besteht eben darin, daß das Bewußtsein eine Vorstellung von ihnen gewinnt“: ein „Bild, sei es nun in Form eines Begriffs vom Gegenstande, einer Meinung über ihn oder auch nur eines Wahrnehmungsbildes von ihm“ (270).

erwähnt wurde, wird es bei entsprechender Besinnung auf dasselbe, was uns gegenüber dem Realen niemals möglich ist, in „direktem Zugang“, unmittelbar, „in innerer Schau“, kurz durch Intuition erfaßt (273 ff.)

Folgenreich ist das Schauen besonders für die Auffassung der Wesenheiten, der *essentiae*. Man bemerkt die Wesenheiten in Verbindung mit der Erkenntnis des Realen. Das führt die einen, die Nominalisten, dazu, die Wesenheiten für reine Gedankengebilde zu halten, weil sie das Sein nur beim Realen bemerken (*universalia post rem*). Die scholastischen Realisten aber erkennen darin einen Widerspruch zu dem Phänomen des Enthaltenseins der Wesenheiten in den realen Gebilden. Beim Versuch, diesem Phänomen zu genügen, teilen sie sich nun in zwei Richtungen, von denen aber nach H. keine befriedigt. Nach der ersten haben die Wesenheiten nur im Realen Dasein. Damit ist aber das Selbständige der idealen Wesenheiten, ihr Besitz eigenen Seins, verkannt. Nach der zweiten Ansicht — sie geht auf Plato zurück — besitzen umgekehrt die idealen Wesenheiten allein eigentliches Dasein, zu dem sich das Reale als bloßes Abbild und Schein verhält. Dieses geht dadurch seines selbständigen Daseins verlustig, das man nur entweder in der Ideenwelt oder in den Gedanken Gottes vorhanden glaubt. Alle drei Auffassungen erweisen sich mithin nach dem Urteil H.'s als Extreme. Sie erliegen der mit dem Phänomen der Idealerkenntnis verbundenen Täuschung, die man wohl durch Erkenntnis unschädlich machen, aber nicht aufheben kann (273—76).

Nach dieser Vorbereitung macht sich H. an seine Aufgabe selbst heran, die Idealität des den idealen Gegenständen angehörigen Ansichseins nachzuweisen und ihre Natur klarzustellen. Dieser hochwichtigen Aufgabe dienen die Ausführungen des Kapitels 44 mit der Ueberschrift: „Relative Selbständigkeit des idealen Seins“ (277—282). H. versucht hier seine Auffassung des „idealen Seins“ gegen einen heute wieder stark in Gunst stehenden Platonismus abzugrenzen. Weil die wirklich wichtigen Ausführungen nicht ganz durchsichtig sind, sei der Gedankengang etwas eingehender auseinandergelegt.

Die Verhältnisse des mathematischen Gegenstandes sind für H. ein Spezialfall derjenigen der Wesenheiten überhaupt, so daß, was von dem einen, auch von den anderen gilt. Vom Sosein dieser Gegenstände unterscheidet H. als Momente das Sein und die Idealität. Er macht außerdem, was im Auge zu behalten ist, beim ‚Sein‘ des Mathematischen und der Wesenheiten einen Unterschied zwischen ‚Ansichsein‘ und ‚Fürsichbestehen‘ (279, 282).

Nachzuweisen ist von H., daß das den mathematischen Gegenständen eigentümliche Dasein eine wesentlich andere Weise des Seins ist als das reale Sein. Er sieht diesen Beweis erbracht, wenn sich zeigen läßt, daß das Mathematische nicht an sich und von Hause aus auf das Enthaltensein im Realen angewiesen ist, „sondern auch ohne Realität an sich zurecht besteht“ (277). Für diesen Nachweis stellt H. drei Argumente in seinen Dienst. Das erste bezeichnet er als das des Apriorismus.

Alle Erkenntnisse der mathematischen und sonstigen Wesenheitsverhältnisse haben allgemeine und notwendige Geltung. Dies darum, weil sie apriorische sind, d. h. nicht durch Erfahrung von Einzelfällen begründet werden, sondern durch die Wesenheiten selbst. Diese Erkenntnisse verhalten sich darum zur Erfahrung der Realfälle nicht sowohl empfangend, als vielmehr bestimmend, insofern aus ihnen folgt, daß in allen wirklichen und möglichen Realfällen dieser apriorischen Wesenheiten die Verhältnisse mit Wesensnotwendigkeit ihnen entsprechen müssen.

Von den Folgerungen H.'s betrachten wir zunächst jene, welche die Voraussetzung der angestellten Argumentation aufdeckt. Es ist die Voraussetzung, daß die Wesenheitsverhältnisse gekannt sind, und zwar nicht mittels der Erfahrung. Daher wird man zum Gedanken der Schau greifen müssen, was H. denn, wie schon früher, auch jetzt wiederum ohne Bedenken tut. Man könnte „auf ideale mathematische Verhältnisse“ nicht „hinschauen“, wenn diese „kein selbständiger Gegenstand der Schau“ wären, und zwar „gerade diesseits der Besonderung in den Realfällen.“ „Und in der Tat gibt es diese Anschaulichkeit. So ist das Dreieck, der Kreis, die Zahl  $e$  u. s. f. durchaus in sich selbst anschaulich, und zwar in dem charakteristischen Singular der idealen Wesensstruktur, diesseits aller Mannigfaltigkeit des Realen“ (278). Einige Seiten später wird von H. Gleiches mit den Worten behauptet: „Es ist unmöglich, aus der Beobachtung von Realfällen allein . . . die einfachen mathematischen Gesetze des Quantitativen zu abstrahieren, obgleich sie in den Fällen enthalten sind; man kann sie . . . immer nur gewinnen in der reinen Schau der einfachen Grundverhältnisse selbst. Man kann sie exakt nur am idealen Sein gewinnen“ (284). Als bemerkenswert sei hinzugefügt, daß nach H. die Gewißheit der Wesensschau zuletzt einzig auf „der »Evidenz« der Schau selbst“ beruht, daß diese aber keineswegs „absolut irrumsfrei ist“ (294). Das ist Wasser auf die Mühle der Skeptiker.

Die Lehre von einem „idealen“ Ansichsein der mathematischen und sonstigen idealen Wesenheiten ist somit verknüpft mit der An-

nahme einer auf unmittelbarer Schau beruhenden, d. h. apriorischen Kenntnis derselben. Sehen wir nunmehr zu, wie die weiteren Folgerungen H.'s lauten. Das Gefüge dieser Folgerungen stellt sich folgendermaßen dar. Zunächst die Grundlage: „Was am mathematischen Gegenstande mathematisch einzusehen ist, wird durchaus unabhängig von aller Gegebenheit oder Nichtgegebenheit der Realfälle . . . eingesehen“ (278). Dies ist ermöglicht durch das Hinschauen auf die idealen Wesenheiten, was hinwiederum nur dadurch möglich ist, daß sie „ein selbständiger Gegenstand der Schau“, sind. Darum „geht es nicht an, das ideale Sein ganz in reales aufzulösen“ (278).

Reflektierend werden wir fortfahren: Wenn das Wesenhafte, Allgemeine und Notwendige, das den mathematischen und Wesenheitsverhältnissen anhaftet, ihre „Selbständigkeit“ als Gegenstand schauenden Erkennens beweist, so scheint, daß man das von H. diesen Wesenheiten beigelegte ‚Sein‘ als ein von ihrem Dasein in den Realfällen verschiedenes und getrenntes Dasein aufzufassen habe. Doch wehrt sich H. gegen die Berechtigung dieser Folgerung. „Es liegt kein Grund vor, die a priori einsichtigen idealen Verhältnisse für etwas zu halten, was isoliert für sich bestünde und gleichsam neben der Welt der Realfälle eine zweite Welt ausmache“ (279). Das bedeutet eine entschiedene Absage an den Platonismus. Die Isolierung der Verhältnisse in der Schau des Idealen könne vielmehr, meint H., sehr wohl zusammenbestehen mit ihrem ontischen Versenktsein in das Reale (ebda.) „Gegenständlichkeit ist nicht Sein; und was als Gegenstand bestimmter Einsicht isoliert auftritt, braucht an sich nicht isoliert zu bestehen“ (279). Dieser Satz ist an sich richtig. Nur wäre zu ihm zu sagen, daß es sehr verschiedene Arten gibt, wie zwei unterscheidbare Gegenständlichkeiten „nicht isoliert voneinander bestehen.“ Je nachdem ist ihr Verbundensein ein inneres oder äußeres, engeres oder weniger enges. An welche Art der Verbindung H. in unserem Falle denkt, bleibt aber auch in folgender Ueberlegung offen: Obwohl durch die Isolierbarkeit des Allgemeinen und Wesenhaften bei seiner Erfassung seine „höchst eigenartige Seinsweise“ in der Welt bezeugt ist, darf deswegen doch nicht dieses Sein „aus dem Gefüge des Realen herausgerissen“ werden, d. h. aus seiner festen Verbindung mit einem Etwas von heterogener Seinsweise (ebda.)

Mit dem „idealen Ansichsein“ scheint nach den vernommenen Ausführungen nur gesagt werden zu sollen, daß die ‚idealen Gegen-

stände' von dem sie schauenden Akt<sup>1)</sup> unabhängig sind.<sup>1)</sup> Dazu ist nun aber, meine ich, nicht notwendig, daß die Gegenstände, deren Sachverhalte geschaut werden, kein Erzeugnis unseres Denkens seien. Doch ist H. der Ansicht, diese Möglichkeit sei in der gegenwärtigen Frage dadurch ausgeschlossen, daß die betreffenden Verhältnisse das Reale beherrschen und daran als solche erkannt werden, welche ‚sind‘, nicht aber bloß vorgestellt und gedacht werden.

Soweit ist jetzt alles klar. Nunmehr erheben sich aber Fragen. Wenn es das Sein des Idealen im Realen ist, wodurch man überhaupt legitimiert wird, von einem ‚Sein‘ der idealen Gegenstände zu sprechen, wie soll dann dieses ‚Sein‘ des Idealen eine vom ‚Sein‘ des Realen verschiedene Weise des Seins besitzen, ohne nicht zugleich ein, bei allem Verbundensein mit letzterem, zweites Dasein zu bilden? Und warum soll nicht die ‚Selbständigkeit‘ der Erfassung der idealen Wesenheiten die Folge eines gewissen isolierenden Aktes gegenüber dem erlebten Realen sein? Es ist ja möglich, daß der hierdurch vom wahrgenommenen Ganzen isolierte Bestandteil Momente zeigt, zu deren Sosein die Verwirklichung in einem Realen nicht notwendig ist. Sehen wir zu, was sich zu diesen Fragen den Ausführungen H.'s entnehmen läßt. H. bringt gewisse Erläuterungen über das Verhältnis von idealem und realem Sein. Das reale Sein ist in seiner Wesensstruktur, nicht auch in seinem Dasein, abhängig von den idealen und allgemeinen Wesensverhältnissen, indem es von ihnen wesensnotwendig durchformt ist.<sup>2)</sup> Umgekehrt ist „das ideale Sein seinerseits nicht durch das reale bedingt, ist an die Existenz von etwas Realem nicht gebunden“ (280). Darin sieht H. den Grund dafür, daß es „gerade im Absehen vom Realen rein erfassbar ist“, ferner dafür, daß es ideale Verhältnisse gibt, die, wie die imaginären Zahlen oder die Vielzahl geometrischer Räume, nirgendwo reales Dasein haben, so daß es den idealen Verhältnissen niemals abzu-sehen ist, ob sie und welche aus ihnen im Realen vorkommen (ebda). Kurz gesagt: Während reales Sein niemals indifferent gegen ideales Sein dasteht, verhält ideales Sein sich indifferent gegen reales.

Bestehen diese Ansichten vom realen Sein zurecht, so muß — diese Folgerung scheint mir nicht zu umgehen zu sein — in logischer

<sup>1)</sup> Das ‚Ansichsein‘ der Wesensstruktur bedeutet „nicht Isolierung, nicht Fürsichsein, nicht Abgelöstsein vom Realen, wohl aber Selbständigkeit gegen den erfassenden Akt“ (292).

<sup>2)</sup> Warum für das Reale die Wesensnotwendigkeit des Beherrschtseins von idealen Grundstrukturen bestehe, begründet H. nirgends. Auch läßt er das Reale keineswegs durchgehend und völlig von Strukturen des Idealen beherrscht sein (312).

Konsequenz den mathematischen und übrigen idealen Wesenheiten irgendein vom Dasein im Realen verschiedenes und unabhängiges Dasein zuerkannt werden; denn sagt nicht H. selbst, daß das ideale Sein „an die Existenz von etwas Realem nicht gebunden ist“, und daß gewisse Idealverhältnisse „in keiner Realität enthalten“ sind? Soll etwa darum von diesem Idealen geurteilt werden müssen, daß es dasselbe nicht »gibt«? Das wird H. gewiß nicht meinen. Wo aber und wie gäbe es einen Ausweg aus diesen verschiedenen Annahmen ohne die weitere Annahme eines „Fürsichbestehens“ der reinen idealen Wesenheiten, auf das ja auch die angenommene Schau derselben deutlich hinweist? <sup>1)</sup>

Die Fragen, die wir formulierten, sind H. nicht unbekannt gewesen. Er suchte nach dem Schlüssel zu ihrer Beantwortung und glaubte ihn gefunden zu haben im Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen. Freilich stellt gerade dieses Verhältnis, wie jeder, der einmal ernstlich um seine Klärung bemüht war, bei sich erfahren haben dürfte, besonders viele und besonders schwierige Fragen.

Allgemeines und Individuelles „steckt in der einen gemeinsamen Welt ineinander.“ Im Allgemeinen steckt die Unbestimmtheit der besonderen und einzelnen Realfälle; diese verhalten sich zu ihm als seine „Möglichkeiten“ und stellen in ihrer Individualität vom Allgemeinen aus gesehen ein „Zufälliges“ dar (281). Der „Stellung des Allgemeinen in der Mannigfaltigkeit der Fälle“ entspricht die Seinsweise des Idealen in seinem Verhältnis zum Realen. Das Wesentliche dieses Verhältnisses ist „das Ineingeschaltetsein des Idealen und des Realen“; „die Seinsweise des Idealen ist durchaus keine vom Realen abgelöste, wohl aber eine solche von relativer Selbstständigkeit, und deswegen auch von selbständiger Erfäßbarkeit“ (ebda).

Erläutert wird diese Bestimmung von H. durch folgende Gedanken. Das Allgemeine besteht weder für sich selbst vor den einzelnen Fällen (ante res), noch auch lediglich in dem es von den Einzelfällen abstrahierenden Geiste (nur in mente). Vielmehr besteht

---

<sup>1)</sup> Auch folgende Sätze weisen in diese Richtung: „Die Alternative »entweder real oder bloß gedacht«, erweist sich als Irrtum. Es ist nicht wahr, daß nur dinglich reale Vielecke, oder auch gezeichnete, an sich sind. Es gibt noch ein anderes Ansichsein, ein irrales, das aber weit entfernt ist, bloße Abstraktion zu sein. Dieses ist das im geometrischen Urteil gemeinte“ (249). Ferner: „Im allgemeinen ist es überhaupt so: die mathematischen Verhältnisse werden zunächst rein in sich selbst, streng a priori, erschaut, und erst hinterher wird das am Idealen Erschaute auf das Reale »angewandt«“ (285).

es „durchaus in rebus“. Weil sein Inhalt jedoch mehr als die Besonderheit der Realfälle umfaßt, darf seine Seinsweise nicht mit der des Gemeinsamen in den Realfällen identifiziert werden. „Nur im Sinne dieses Hinausragens über die Realsphäre ist es berechtigt, von einer eigenen Seinsweise des Idealen zu sprechen“; dieser Unterschied „vom Sein der Realfälle“ ist allein das, was mit der Rede vom »Ansichsein« des Idealen gemeint ist. Es darf aber daraus „nicht ein verselbständigtes oder gar substantialisiertes Fürsich-Bestehen“ gemacht werden (282). Dem Allgemeinen darf daher auch nur in formaler, nicht jedoch in ontologischer Hinsicht ein früheres oder höheres Sein als dem Individuellen und Realen zugesprochen werden.<sup>1)</sup> „Wie ontologisch das Allgemeine stets nur ein Moment im real-Individuellen und als solches etwas Untergeordnetes ist, so muß vom idealen Sein gelten, daß es vielmehr die niedere und gleichsam unvollständige Seinsweise ist, das reale aber erst die vollständige“ (ebda).<sup>2)</sup>

In manchem von dem eben Gehörten werden wir an aristotelische Auffassungen erinnert. Zugleich aber treten bei genauerem Ueberdenken wichtige Unstimmigkeiten zutage. Damit sie noch deutlicher werden, als es im Bisherigen der Fall war, müssen wir uns kurz mit eigenen Worten vor Augen führen, was H. in seinen von uns wiedergegebenen Ausführungen hat sagen wollen.

Es liegt H. daran zu begründen, daß die Gegenstände der reinen Mathematik und die sonstigen für die wissenschaftliche Bestimmung des Realen grundlegenden allgemeinen Wesenheiten im Besitz des Ansichseins sind, und zwar in der Form einer von der Weise, wie das Reale Dasein hat, verschiedenen, demnach eigenen und eigenartigen „Seinsweise“. Er nennt sie kurz die „ideale Seinsweise“ oder auch „ideales Ansichsein“. Erschwert wird aber das sichere Erfassen des von H. Gemeinten dadurch, daß er durchgängig den Ausdruck ‚Sein‘ verwendet; denn, weil darunter anundfür-

<sup>1)</sup> „Das ideale Sein ist, verglichen mit dem Realen, das geringere Sein. . . In sich genommen, bringt es die Konkretion niemals bis zur wirklichen Individualität. . . . Eine Wissenschaft wie die Mathematik, die es zum ausschließlichen Gegenstande hat, ist nicht . . . höchste Wissenschaft, sondern viel eher niederste Wissenschaft. . . Sie ist eben Wissenschaft vom niedersten Sein“ (316).

<sup>2)</sup> Ich verweise in diesem Zusammenhang auf mein Buch: „Aus dem Kampffelde der Logik“ (Freiburg 1926), wo ich das „Vorrangsverhältnis des Besonderen vor dem Allgemeinen“ behandle und unter anderm schreibe: „In der Natur des Besonderen liegt der Notwendigkeitsgrund des Allgemeinen, und zwar nicht nur in der Erkenntnis-, sondern auch in der Seins- und Wesensordnung“ (117.)

sich ebensowohl Sosein wie Dasein verstanden werden kann, so läßt sich bei dem Ausdruck ‚ideale Seinsweise‘ sowohl an eine besondere Weise des Soseins als auch an eine besondere Weise des Daseins denken. Nimmt man den Ausdruck im Sinne von Soseinsweise, so macht es keine Schwierigkeit, sich darüber klarzuwerden, daß die Weise des allgemeinen Soseins sich von der des einzelbestimmten Soseins, also des für alles Reale als solches charakteristischen Soseins, spezifisch unterscheidet. Jenes Sosein ist grundsätzlich das Subjekt weiterer Bestimmbarkeit, für dieses hingegen fällt grundsätzlich die Möglichkeit einer differenzierenden Determinierung fort. Nun aber denkt H. bei seiner Behauptung von der besonderen Seinsweise der idealen Erkenntnisgegenstände offenbar nicht sowohl an Sosein, als vielmehr an Dasein.<sup>1)</sup> Darum wäre es auch ohne Frage zweckmäßiger gewesen, wenn er klar und deutlich von ‚idealer Daseinsweise‘ gesprochen hätte. Aber auch diese Behauptung, daß die Weise des Daseins beim Idealen eine von der Weise des Daseins, die wir beim Realen antreffen, spezifisch verschiedene sei, würde keine direkte Schwierigkeit mit sich führen, wenn sie sich mit der Annahme verbände, das Dasein des Idealen und Allgemeinen sei nicht identisch mit dem Dasein des Realen. Freilich ist keine Möglichkeit abzusehen, wie dies lehrbar wäre, ohne daß nicht eo ipso auch dem Allgemeinen irgendeine Form des „Fürsichbestehens“ zuerkannt würde. Entweder fällt das Dasein des Allgemeinen mit dem des Individuellen und Realen zusammen, und dann kann das eine keine andere Daseinsweise haben als das andere, oder aber das eine Dasein ist nicht das andere. In diesem Falle könnte ihre Daseinsweise sehr wohl eine verschiedene sein, auch wenn das eine der beiden nicht anders sollte dasein können als in Verbindung mit dem anderen Daseinenden. Wie stellt sich hierzu H.s Lehre?

An erster Stelle lehrt H. mit allem Nachdruck, durch das Enthaltensein des Ideal-Allgemeinen im Realen sei bezeugt, daß es „Sein“ besitze. Er charakterisiert dieses Sein genauer als „Ansichsein“, und will dadurch ausdrücken, daß das Ideale und Allgemeine nicht durch sein Gedachtwerden entstehe und bestehe. Könnte es doch in diesem Falle das Reale nicht apriorisch bestimmen. Nun folgt ein zweiter Schritt. Der ersten Erwägung wäre auch dann schon genügt, wenn jemand das Ansichsein des Allgemeinen in eben seinem Enthaltensein

<sup>1)</sup> „Ideales und reales Sein unterscheiden sich durch die Art und Weise des Daseins . . . Reales Dasein ist das ungleich gewichtigere, gleichsam verdichtete Dasein, die Existenz im engeren Sinne . . . Das ideale Dasein dagegen ist etwas Gewichtsloses, kaum Greifbares“ (120).

im Realen und insofern im Dasein des Realen selbst suchen wollte. H. bemerkt dazu, das sei eine Auffassung, die aus der Identifizierung des Allgemeinen und der Wesenheiten mit dem „Gemeinsamen der Realfälle“ entspringe. Sein an bekannte Auffassungen Husserls erinnernder Gedanke — er wird von ihm erst im nächsten Abschnitt ausführlicher entwickelt — ist hierbei, jenes ‚Allgemeine‘, das aus gegebenen Realfällen abstrahiert werde, erhebe sich infolge dieses seines Ursprunges nicht über den Charakter eines diesen und gleichartigen Realfällen gemeinsamen Momentes. Ein solches Allgemeines nötigt nicht dazu, ihm ein von dem Dasein des Realen, in dem es ist, verschiedenes Dasein zuzuschreiben. Nun hängt aber, fährt H. positiv fort, das echte Allgemeine überhaupt nicht vom Vorkommen von Realfällen ab, in denen es verwirklicht ist, und bleibt daher in seinem Ansichsein unangetastet, sollte es auch nirgendwo realisiert sein. Seine ‚Seinsweise‘ muß konsequent in einer anderen als der realen bestehen.

Zu dieser Folgerung meine ich, sie liege nicht auf dem geraden Wege. Auf diesem nämlich würde man den Satz treffen: „Also muß das echt Allgemeine ein Dasein (Ansichsein) haben, das mit dem Dasein der Fälle, in denen es realisiert ist, nicht zusammenfällt.“ Ob nun dieses dem Allgemeinen eigentümliche Dasein dieselbe Seinsweise besitze wie das reale Dasein oder nicht, das ist eine neue Frage, zu deren Beantwortung auch neue Gründe notwendig sind.

Wir wenden demnach gegen H. ein: Besitzt ein Allgemeines auch ohne Enthaltensein in einem Realen ein gewisses Dasein, so kann dieses sein Dasein nicht identisch sein mit dem Dasein von Realem. Soll ferner dieses sein Dasein nicht zusammenfallen mit seinem Gedachtsein in irgendeinem Geiste, vor allem dem göttlichen, so muß es als eine Weise des Fürsichbestehens aufgefaßt werden. Es geht aber logisch nicht an, die Prämissen dieser Ueberlegung zu bejahen und zugleich die Folgerung zu bestreiten. Soll vielmehr die letztere wegfallen, muß eine der Prämissen weichen. Eine Aussicht darauf ist mit der Frage gegeben, ob nicht die reine Soseinsauffassung des Idealen und Allgemeinen zur Erklärung der von H. für das „ideale Ansichsein“ dieser Erkenntnisgegenstände angerufenen Gründe ausreichend sei. Diese Frage scheint mir, was ich später zeigen werde, zu bejahen zu sein.

Es ist auch noch anderes in den Ausführungen H.s, das Wünsche und Bedenken weckt. Einmal dies, daß H. nicht der Frage nachgeht, an was es liege, daß die mathematischen und sonstigen idealen Wesen-

heiten über den Bereich wirklicher und möglicher Realfälle hinausgreifen. Für das Erfassen der Natur des Idealen und des Apriorischen muß die Beantwortung dieser Frage wesentlich fördernd sein. Sodann bedarf es der Klärung des Verhältnisses zwischen dem ‚Gemeinsamen‘ in den Realfällen und dem ‚Allgemeinen‘, von dem sie beherrscht werden. Mit diesem Punkt hängt die Frage zusammen, wie sich das zum Wissen vom Gemeinsamen der Realfälle führende abstrahierende Denken verhalte zu der Schau des Allgemeinen und Wesenhaften. Ist die eine dieser beiden Erkenntnisweisen abhängig von der anderen, und welche ist die abhängige? Eine ontologisch und metaphysisch gleich bedeutsame Frage ist ferner jene nach dem Grunde des Beherrschtseins des Realen durch ideal Allgemeines und nach dem Wie dieser Herrschaft des Idealen.<sup>1)</sup> Die nächste und für die Grundauffassung des „idealen Seins“ vordringlichste Frage aber bleibt die von mir schon genauer entwickelte: Muß dem Idealen und Allgemeinen ein von seinem Wirklichwerden sowohl im denkenden Geiste als auch in der realen Welt unabhängiges Dasein („ideales Ansichsein“) zuerkannt werden, und wie ist ein solches möglich, ohne eine Weise des „Für-sich-bestehens“ zu bilden?

Ein lautes Wort für ein vom Realen unabhängiges Bestehen der idealen Wesenheiten spricht ihre Indifferenz gegenüber Wirklich- oder Nichtwirklichsein in einem Realen. Ist doch der Träger dieser Indifferenz notwendig entweder reines oder ein irgendwie bestehendes (daseiendes) Sosein. Wer sich für die erste Möglichkeit nicht glaubt entscheiden zu können, hat keine andere Wahl als die zweite. Entschließt er sich zu ihr, so muß er, wie es scheint, das Dasein des idealen Soseins irgendwie außerhalb des Realen unterbringen. H. selbst scheint dies freilich nicht notwendig zu sein (284 ff.). Wohl gehört es für ihn zum Wesen des idealen Seins, gegen Sein oder Nichtsein im Realen indifferent zu sein, nicht jedoch auch zum Wesen des realen Seins, sich indifferent zu verhalten zum Enthalten oder Nicht-Enthalten idealer Seinsstrukturen.<sup>2)</sup> Daraus folgert H., daß das Ideale in seinem Ansichsein am Realen festgehalten ist. Dieses Ansichsein „bedeutet nicht Abgelöstheit oder Jenseitigkeit, nicht ein ontisches Schweben der idealen Seinssphäre als einer für sich bestehenden Welt“, sondern nur „Indifferenz gegen die Besonderheit und Existenz der Realfälle“. Im „ontologischen Grundphänomen“ des

<sup>1)</sup> Es genügt nicht zu behaupten: „Es liegt im Wesen des realen Seins, die Struktur des Idealen an sich zu haben und somit Realisation eines Idealen zu sein“ (285). Warum?

<sup>2)</sup> Vgl. aber S. 312 f.

Blickes der *intentio recta* steht die ideale Wesenheit da „als das im Realen enthaltene Allgemeine“. <sup>1)</sup> „Nicht auf seine Verselbständigung läuft die Phänomenkette seiner Gegebenheit hinaus — weder ein schwebendes Ideenreich noch auch eine bloß mentale Abgelöstheit der idealen Gebilde folgt aus ihr —, sondern lediglich die Gleichgültigkeit gegen Zahl, Besonderung und Existenz der Realfälle“ (286). Zu dieser „Gleichgültigkeit“ bedarf es aber, bemerke ich dazu, als Trägers keines seienden Soseins, sondern bloß des Soseins selbst. Im übrigen ist das Allgemeine durchaus nicht gleichgültig gegen seine Besonderungen, legt vielmehr durch seinen Inhalt deren Möglichkeit und Notwendigkeit fest. Im Allgemeinen als solchem sind die es besondernden Bestimmtheiten bei der Bestimmung der Gegenstände lediglich außer Ansatz gestellt.

*Von den Wesenheiten, der Wesensschau und ihrer „Evidenz“.*

### XXX.

Im Verfolg der Erörterungen H.s über die „Verbundenheit des idealen und realen Seins“ stießen wir auf eine Reihe sich notwendig ergebender, aber ihrer Lösung durch unsern Philosophen noch harrender Probleme. Außerdem bezog H. seine Behauptungen auf das ideale Sein überhaupt, entwickelte und begründete sie aber an einer besonderen Art der idealen Erkenntnisgegenstände, nämlich den mathematischen. Die Wahl gerade dieses Idealen wurde H. dadurch nahe gelegt, daß am Mathematischen der Charakter der Idealität, d. h. der Unabhängigkeit seiner Erkenntnis von den Verhältnissen beim Realen, besonders auffällig ist. Es mußte dabei aber von H. mit in den Kauf genommen werden, daß zugleich umgekehrt die Natur des Ansichseins unter den idealen Gegenständen beim Mathematischen, eben wegen dessen sich vordrängender Indifferenz gegen das Realsein, am wenigsten in die Erscheinung tritt. So fehlt es unserem Ontologen nicht an Stoff für einen „Dritten Abschnitt“ seiner Untersuchungen zu „Problem und Stellung des idealen Seins“. Der Inhalt dieses Abschnitts ist angedeutet durch den Titel: „Das ideale Sein im Realen (287—322).“

H. geht in diesem Abschnitt zur Erörterung solchen „idealen Seins“ über, das nicht zum mathematischen Sein zählt. Da es aber, obwohl

<sup>1)</sup> Wie reimt sich damit der Satz zusammen, daß es unmöglich sei, die einfachen mathematischen Gesetze des Quantitativen empirisch zu gewinnen, „sondern immer nur in der reinen Schau der einfachen Grundverhältnisse selbst“ (284). Ist diese „reine Schau“ keine *intentio recta*, sondern reflektierendes Denken, da doch immer wieder gerade ihre Unmittelbarkeit und Apriorität betont wird?

es kein mathematisches Gebilde oder Verhältnis ist, doch mit diesem den Besitz idealen Seins teilt, so muß bei ihm auch die ontologische Natur dieses Seins zu finden sein. Diese aber ist gemäß den vorangegangenen Darlegungen durch zweierlei gekennzeichnet. Zum Wesen des idealen Seins gehört erstens, daß es im Realen wirklich ist, und zweitens, daß es sich trotzdem gegen die Besonderheit der Realfälle, in denen es vorkommt, indifferent verhält. Durch das erste Moment ist sein Ansichsein, d. h. sein ‚Nicht-bloß-Gedacht-sein‘ gesichert, durch das zweite seine Idealität, d. h. der Unterschied seiner Weise des Ansichseins von der Weise des realen Daseins. Diese beiden Kriterien bewahrheiten sich nun nach dem Urteil H.s außer an den mathematischen auch noch an manchen anderen Gegenständen unserer Erkenntnis.

Unter den anderen Erkenntnisgegenständen dieser Art stehen die Wesenheiten der realen Dinge und Geschehnisse obenan. Das erste der beiden vorhin aufgezählten Merkmale, das Vorhandensein im Realen, ist bei diesen Wesenheiten ohne weiteres gegeben. Weniger deutlich tritt bei ihnen das zweite Merkmal hervor, und muß daher eigens ans Licht gezogen werden. Die Hauptsache aber, füge ich hinzu, ist, daß es die allgemeinen Wesenheiten wirklich gibt, daß m. a. W. das, was man so nennt, nicht bloß in unsern Begriffen und Vorstellungen besteht, mittels deren wir das viele einzelne reale Sein und Geschehen bestimmen, um es überschauen und ordnen zu können. Wie aber hier die Dinge liegen, ist keineswegs jedermann ohne weiteres klar, deutlich und gewiß. Im Gegenteil handelt es sich bei dieser Frage um ein sehr verwickeltes und schwieriges Problem sowohl nach der ontologischen als nach der erkenntnistheoretischen Seite. Läßt sich doch schon allein die Frage nicht leicht und rasch beantworten, worin die „Wesenheit“, die Usia der Dinge bestehe. Treffen wir sie unter den mannigfachen Gegebenheiten selbst an, die wir auf dem Wege der Wahrnehmung von dem äußeren und inneren Sein verschiedenster Art empfangen? Oder aber besitzen alle diese Gegebenheiten bloß die Natur von „Akzidentien“ der Dinge, d. h. von Bestimmtheiten, die in diesen Dingen nicht deren Wesenheit selbst bilden, sondern zu ihr hinzutreten, indem sie teils „aus ihr folgen“, teils durch andere Kräfte synthetisch zu ihr hinzugefügt werden?

Eine weitere Frage ist, in welchem Begriff sich die „allgemeine Wesenheit“ eines Dinges enthülle. Tut sie es im Artbegriff oder in einem der diesem übergeordneten Gattungsbegriffe? Man wird dem „Artbegriff“ diese Rolle zuweisen. Wodurch aber legitimiert dieser sich als solcher, der das „Wesen“ der betreffenden Dinge wirklich

getroffen hat? Ist z. B. die „Wesenheit“ in allen Menschen die gleiche, oder in den verschiedenen Rassen eine verschiedene? Man beachte bei dieser Frage, daß von der „allgemeinen Wesenheit“ der Dinge behauptet wird, sie bestehe an sich selbst, d. h. sie sei etwas von der Begriffsbildung Unabhängiges.

Mir scheint, daß die Lösung der von mir namhaft gemachten Probleme H. weniger schwierig vorkommt als mir. Nicht nur weist er überhaupt nicht auf ihre Schwierigkeit hin, sondern bietet auch bestimmte Lösungen derselben in einer Weise dar, als verstünde ihre Richtigkeit sich fast sozusagen von selbst. H. muß wohl den Boden, auf dem er hierbei steht, für ein ganz festes Terrain halten: es ist die von Husserl entwickelte Theorie der phänomenologischen Wesensschau. An ihr hat H. in diesem Zusammenhang eigentlich nur auszusetzen, daß sie das Wahrheitszeugnis der Evidenz überschätze, wenigstens in ihren negativen Behauptungen. „Der Irrtum des Phänomenologen setzt in der Regel dort ein, wo er sagt »das gibt es nicht«; wo er etwas sieht und sagt »das gibt es«, pflegt er sich nicht zu irren. Und das ist wohl verständlich, denn alles eigentliche Erschauen ist affirmativ“ (297).

Weil H. mit Husserl unserm Geiste das Schauen der allgemeinen Wesenheiten des Realen zuerkennt, ließe sich gegen das vorhin von mir über die Allgemeinbegriffe Gesagte einwenden, es berühre H. überhaupt nicht, weil ich eben von Begriffen, H. aber von geschauten allgemeinen Wesenheiten spreche. Dieser Einwand dürfte jedoch angesichts folgender Sätze H.s in sich zusammenfallen. Man darf unter der Wesenheit nicht den durch Abstraktion gebildeten Bewußtseinsinhalt des Begriffes verstehen. „Dieses Abstraktionsprodukt ist als solches natürlich bloß uneigentlicher Gegenstand, aktgetragener oder intentionaler Gegenstand, nicht Erkenntnisgegenstand. Erkenntnis aber ist auch die Schau nur, sofern sie nicht produziert, sondern »erfaßt«. Und das heißt: sie ist es nur, sofern das Aktprodukt (der Begriff oder das herausgehobene Allgemeine) mit der Wesenheit der Sache, wie sie an sich ist und wie sie im Realen als »seine« Struktur enthalten ist, übereinstimmt“ (298). An der Erkenntnis der allgemeinen Wesenheiten sind demnach gemäß H. außer dem Schauen derselben auch vom Geiste produzierte abstrakt allgemeine Begriffe beteiligt. Freilich wird die Sachlage der Erkenntnis der Wesenheiten hierdurch naturgemäß weit verwickelter und weniger durchsichtig, als sie wäre, wenn das Schauen allein zu dieser Erkenntnis führte. Aber diese Verwickeltheit der Theorie muß hingenommen werden, wenn die tatsächlichen Verhältnisse unsers Er-

kennens sie fordern. Und diese Verhältnisse stellen sich H. so dar, daß seine vorhin wiedergegebene Anschauung sich daraus erklärt.

Hören wir zunächst, was H. unter der ‚Wesenheit‘ der Dinge versteht. Das, „was die Wesenheit ist“, umschreibt H. mit den Worten: „die ideale Struktur der Sache“ (298). Sie ist ihm also etwas im Realen selbst. Das, was sie nach ihm in diesem ist, bezeichnet er als ihre ideale Struktur. Recht klar finde ich diese Bestimmung nicht. In welcher „Struktur“ bestünde z. B. die Wesenheit der Farbe oder des Tones? Aber H. äußert sich auch noch in anderen Wendungen über die Wesenheiten. Ihrem Erfassen am Realfall geht die Einsicht voran, „daß bestimmte Momente des Falles das Wesensallgemeine in ihm sind“ (287). Bald darauf verwendet H. für diese „Momente“ wieder den Ausdruck „Wesensstrukturen des Realen“ (288).<sup>1)</sup> Obwohl, heißt es an anderer Stelle, das Allgemeine „in keinem Besonderen oder Einzelnen aufgehen kann“, ist es „dennoch inhaltlich ganz und ungeschmälert in ihm enthalten“. Diese „Realität des Allgemeinen in den Realfällen selbst . . . besteht in nichts anderem als darin, daß diese in aller Verschiedenheit einen gewissen Bestand von Grundzügen gemein haben“ (289). Andererseits gilt nun doch nicht alles Gemeinsame und Allgemeine von Realfällen H. als deren „Wesensstruktur“; denn er schreibt: „Es ist nicht so, daß man etwa an einem gegebenen Fall beliebig abstrahieren könnte, wovon man will; freilich kann man das machen, aber dann kommt man nicht auf die Wesensstruktur“ (291). Gut! Aber um so mehr ist zu fragen: Wann, wie, wodurch gelangt denn unser Geist zum Erfassen jener Momente eines Realfalles, die seine „Wesensstruktur“ sind?

Erwähnt sei noch, daß H. den verschiedenen Wesenheiten des Realen in ontologischer Hinsicht die gleiche Exaktheit zuschreibt wie den Erkenntnisgegenständen der Mathematik.<sup>2)</sup> Gnoseologisch gesehen sei aber unserm Erfassen der Wesenheiten die für die Mathematik charakteristische Exaktheit versagt. Er meint: „Die Einrichtung unserer Erkenntnis läßt sie nicht zu; sie hat kein Organ, andere als logische und mathematische Verhältnisse exakt zu fassen. Ihr das Organ zu schaffen, hat der Mensch die Macht nicht“ (293). Ueber diesen Satz muß ich mich einigermaßen wundern bei einem Philosophen, der uns die Fähigkeit zuschreibt, die ansichseienden allgemeinen Wesenheiten der Dinge in ihrem leibhaften Sein zu „schauen“.

<sup>1)</sup> So spricht H. auch von der „Durchformtheit“ alles Realen durch in ihm funktionierende „ideale Grundstrukturen“ (280).

<sup>2)</sup> Aehnlich sagt ein scholastisches Axiom: *In formis substantialibus non datur plus et minus.*

Hat denn nicht H. selbst den Satz geschrieben, daß jeder Gegenstand „sein bestimmtes Sosein hat und dieses von jedem, der es überhaupt in Sicht bekommt, nur so gesehen werden kann, wie es ist, nicht aber, wie es nicht ist“ (258)?

Das Eine scheint mir aus den Angaben H.s über die Natur der Wesenheiten des Realen klar hervorzugehen, daß er das Reale nicht, wie in der scholastischen Auffassung der Substanzen der Natur, sozusagen zerlegt in ein eigentliches, aber unserer Erfahrung verborgenes Inneres, in dem die spezifische, das Wesen und die innere Einheit der Dinge schaffende Usia ihren Sitz hat, und ein dieses Zentrum umgebendes und von ihm getragenes Aeußeres mannigfaltiger Akzidentien. Verstehe ich H. recht, so sucht er die Wesenheiten des Realen unter eben dem Mannigfaltigen, das wir von diesem Realen erfahren. Ich halte diesen Standpunkt für richtig und bekenne mich schon seit langem in meinen ontologischen Anschauungen zu ihm. Nur ziehe ich es vor, das Wesenhafte weniger in der Struktur als in der grundlegenden Gesetzlichkeit der synthetischen Natureinheiten zu suchen.

Heißt aber alles dieses Reden über allgemeine Wesenheiten des Realen nicht vielleicht, sich zum tafeln an einen Tisch zu setzen, auf dem die Speisen fehlen? Sind die sogen. allgemeinen Wesenheiten wirklich mehr als Schöpfungen des menschlichen Geistes? Bestehen solche allgemeine Wesenheiten in dem so mannigfaltigen realen Sein und Geschehen, von dem die Welt erfüllt ist? Diese Frage fordert eine gewisse sofortige Klärung. Sie kann nämlich verschieden verstanden werden. Am nächsten liegt es, ihr und der vorangegangenen Frage den Sinn zu geben, ob, wie auf der einen Seite einzelbestimmtes Reales existiere, so auf der anderen Seite außerdem allgemeine Wesenheiten existieren, die zu jenem Realen in einem es bestimmenden Verhältnis stehen. Man kennt diese Auffassung als Platonismus und Ultrarealismus. Von der aristotelischen Scholastik ist trotz ihres Glaubens an allgemeine Wesenheiten diese Auffassung des Seins derselben klar abgelehnt worden. Für sie haben die Wesenheiten ihr Dasein im Realen selbst. Insofern sie dieses Dasein haben, sind sie keine allgemeinen, sondern individuell bestimmte Wesenheiten. Zu allgemeinen Wesenheiten werden sie nur durch eine gewisse Ablösung von den sie in jedem Realen, in dem sie sind, individuell bestimmenden Momenten, und diese Ablösung wird ihnen nur zuteil durch den sie erfassenden und denkenden Geist und nur in den entsprechenden Gebilden in diesem.

In wesentlichen Punkten stimmt die Auffassung H.s mit dieser aristotelisch-scholastischen überein. Lesen wir doch bei ihm: „Das

Verfahren der Ablösung besteht allerdings nur in mente; realiter läßt sich vom Wirklichen nichts ablösen. Was es in sich hat, bleibt in ihm. Aber diese Gebundenheit ist nur dem Realen wesentlich, dem Idealen ist sie äußerlich . . . Die Möglichkeit, das Ideale in mente vom Realen abzulösen, beruht eben darauf, daß das Ideale von sich aus indifferent gegen das Reale ist“ (291). Die Auffassung, die diesen Worten zugrundeliegt, ist jedoch nicht ganz dieselbe wie die scholastische. Wohl stimmen beide Auffassungen darin überein, daß reales Dasein den Wesenheiten nur zukommt, insofern sie entweder im Realen als ein Moment desselben oder aber in einem Geiste als Gedanken (Ideen) existieren. Spricht aber die Scholastik von einer Ablösung der Wesenheiten vom Realen durch den Geist und ihrer dadurch bewerkstelligten Gestaltung zu ‚allgemeinen‘ Wesenheiten, so meint sie ihre Umformung aus seienden in gedachte Wesenheiten, sei es im nachbildenden menschlichen oder im vorbildenden göttlichen Geiste. H. hingegen betrachtet auch die vom Realen „abgelösten“ Wesenheiten als seiende Wesenheiten und nicht als gedachte. Ihre „Ablösung“ bedeutet ihm die Erkenntnis der Idealität der allgemeinen Wesenheiten, d. h. ihrer Indifferenz gegen alles besondere Reale, ja gegen das Realsein überhaupt. Doch fehlt der näheren Ausführung dieser Anschauung und ihrer Beurteilung der Boden, solange wir uns nicht über H.s Auffassung der Wesensschau unterrichtet haben.

## XXXI.

Der überzeugendste Beweis dafür, daß die Wesenheiten nicht bloß gedacht werden, sondern ‚sind‘ und ‚angetroffen‘ werden, ist offenbar die Schau derselben, falls wir wirklich eine solche besitzen. Hiervon ist H. mit Husserl überzeugt. Bemerkenswert ist aber seine Unterscheidung zweier Arten unserer Wesensschau, indem er „in der Weise, wie ideales Sein gegeben ist und Gegenstand wird“ zwischen freier und anhangender Idealität unterscheidet (290).<sup>1)</sup> Von diesen beiden Formen der Idealität findet H. die erste in der Sphäre des Mathematischen. Die für diese „freie“ Idealität charakteristische Erkenntnisweise ist, daß die ideale Wesenheit „unmittelbar in sich selbst zur Anschauung gebracht werden kann“, während ihre Erscheinung im Realen verdunkelt ist (ebda). „Anhangende“ Idealität liegt dagegen vor, wo von uns eine Wesenheit nicht ‚unmittelbar‘ geschaut werden kann, sondern es zu diesem Schauen der Vermittlung

<sup>1)</sup> Eingeführt hat H. diese Unterscheidung in seiner *Metaphysik der Erkenntnis*, 2. Aufl. 1925. T. V, Kap. 62.

durch Realfälle bedarf, in denen jene Wesenheit enthalten ist, so daß diese Idealität „losgelöst vom Realfall nicht faßbar ist“. „Diese zweite Form des Idealen kommt nur als Wesenheit eines Realen vor“ (290). Der Unterschied der beiden Arten der Schau ist demnach dieser: „Die mathematische Wesensschau kann sich frei im Idealen bewegen, die übrige Wesensschau im allgemeinen nicht. Diese bleibt mit ihrem Erschauen an die empirischen Anlässe gebunden, jene kann ihrer entraten, sie findet unmittelbare Zugänge zum idealen Sein“ (292 f.). Da wir gegenwärtig es mit den allgemeinen Wesenheiten des Realen zu tun haben, so hat uns jetzt auch nur die sogen. ‚anhangende‘ Wesensschau näher zu interessieren.

Von der Schau der allgemeinen Wesenheiten des realen Seins und Geschehens lehrt H., wie eben gesehen, daß sie durch die Bewußtseinsgegebenheit von Realfällen der betreffenden Wesenheiten bedingt ist. Er macht sich damit, nebenbei bemerkt, einen wichtigen Lehrsatz der aristotelischen Erkenntnislehre zu eigen. Mit dieser allgemeinen Behauptung ist aber trotz ihrer Wichtigkeit doch für das Verständnis der „Wesensschau“ zunächst nur sehr wenig gewonnen. Gewinn erwächst vielmehr aus ihr erst, wenn gezeigt wird, in welcher Weise durch die Gegebenheit von Realfällen das Schauen der in ihnen enthaltenen Wesenheiten vermittelt wird. Suchen wir also hierüber bei H. Belehrung.

Erfahren wird das ideale Sein zunächst „in der Besonderung des Einzelfalles“. Darauf wird es aus ihm „durch ein besonderes Verfahren“ für sich (rein) »herausgehoben«. „Solches Herausheben geschieht durch bewußtes Absehen vom Besonderen des Realfalles“ (287). Dies ist nun offenbar der kritische Punkt; denn es fragt sich jetzt, wie und wodurch von uns am gegebenen Gegenstandsinhalt das Besondere vom Allgemeinen, und zwar vom Allgemeinen im Sinne der Wesenheit des gegebenen Realen, unterschieden werde. Diese Unterscheidung wäre leicht verständlich, wenn — zunächst einerlei wie dies geschehe — das Erfahren des Einzelfalles ein Schauen der in ihm steckenden allgemeinen Wesenheit auslöste. Denn durch das mit diesem Schauen gegebene Bewußtsein der allgemeinen Wesenheit jenes Falles wäre die Basis geschaffen für ein Vergleichen des gegebenen Falles mit seiner ebenfalls dem Bewußtsein gegebenen allgemeinen Wesenheit; durch diese Vergleichung ließe sich dann feststellen, durch welche Momente in diesem Realen das allgemeine Wesen besondert sei. Aber auch der umgekehrte Erkenntnisweg ist in Erwägung zu ziehen: nämlich die Möglichkeit, daß das Bewußtsein durch das vorangehende Unterscheiden der Be-

sonderheiten des Einzelfalles zum Erfassen dessen gelangt, was an ihm allgemein ist und seine Wesenheit ausmacht.

Ein Vergleich der beiden denkbaren Möglichkeiten miteinander hat besonders unter dem Gesichtspunkt der Frage zu stehen, welchen Beitrag bestimmte nachweisbare seelische Akte zu dem Bewußtwerden und Erfassen der allgemeinen Wesenheiten leisten. Diese Frage wäre verhältnismäßig leicht und rasch zu beantworten, wenn durch innere Beobachtung das Vorhandensein eines besonderen spezifischen Geistesaktes des Schauens von Wesenheiten unter den übrigen Akten unsers Bewußtseins klar und sicher feststellbar wäre. Ein solcher besonderer seelischer Akt in uns ist aber zum mindesten nicht einfach und leicht durch Beobachtung festzustellen, weil er dann nicht so umstritten sein könnte, wie er es tatsächlich ist. Im Gegensatz zu diesem Akt des Schauens sind andere bei der sogen. Wesensschau in der einen oder anderen Weise mitspielende Akte ohne große Mühe erkennbar. Zu ihnen zählen das Bewußthaben von äußeren und inneren Gegebenheiten mannigfaltigster Art, das Aufmerken auf sie, das sich daraus entwickelnde Bemerken derselben und ihrer Beziehungen untereinander, das an dem so Bemerkten ausgeübte Vergleichen und Unterscheiden, das Zusammenfassen zu Einheiten und Ganzheiten bezw. Zerlegen in Teile, Stücke, Momente, die in etwas enthalten oder an ihm unterscheidbar sind. Auch das „Abstrahieren“ ist einer dieser Akte, über dessen Natur nachher noch einiges zu sagen ist.

Vor allem aber bilden Beziehungserfassungen mit auf sie aufgebauten Urteils- und Folgerungsakten einen wesentlichen Bestandteil im System unsrer geistigen Akte. Die Frage ist nun die, ob außer diesem System von theoretischen Akten unserer Seele noch ein besonderer Akt der geistigen Schau angesetzt werden müsse, um jene Form des Erfassens allgemeiner Wesenheiten, die in uns nachweisbar ist, erklären zu können. Bejaht man diese Frage, so erklärt man sich damit für die erste der beiden vorhin unterschiedenen Möglichkeiten des Wesensbewußtseins, verneint man sie, so stellt man sich auf die Seite der zweiten Möglichkeit. Jene, die das erste tun, brauchen selbstverständlich nicht so weit zu gehen, jedes Beteiligtsein der aufgezählten geistigen Akte am Zustandekommen der Wesenheitserfassung zu bestreiten; sie können aber dieser Beteiligung nur eine mehr oder minder äußere Bedeutung für den Eintritt der Wesensschau zuerkennen, und haben diese natürlich genauer zu belegen und zu bestimmen. Die Möglichkeiten, zwischen denen eine Entscheidung zu treffen ist, lassen sich kurz auf die folgende Frage bringen: Schaffen die Denkakte durch ihre Arbeit am

Material der äußeren und inneren Erfahrung unsere Wesenserfassungen, oder aber leisten sie nur eine gewisse Mithilfe dabei, während die eigentliche Quelle dieser Wesenserfassungen in einem apriorischen Akt des Schauens zu suchen ist? Im Lichte dieser Fragen und Erörterungen nehmen wir nunmehr Kenntnis von der Auffassung, die H. von der Natur der Wesensschau als die seinige vorträgt.

Grundlegend ist, daß H. die unlösliche Gebundenheit der Wesensschau an die Gegebenheit von Realfällen der zu schauenden Wesenheit anerkennt. Durch das bewußte Absehen von den Besonderheiten des gegebenen Realfalles wird aus diesem die allgemeine Wesenheit herausgehoben. Wie aber kommt es zu jenem Absehen? Was sodann der Realfall für das Zustandekommen der Wesensschau bedeutet, ob er ihr Ursprung, ihr Orientierungspunkt oder noch etwas anderes sei, ist bei der vorigen Anerkenntnis noch ganz offen. H. kennzeichnet dieses Verhältnis durch den Begriff des Anlasses. Der Realfall „veranlaßt“ die apriorische Einsicht in die Wesenheit (288). Der Einzelfall „bietet der apriorischen Besinnung auf das allgemeine Wesen . . . den Anlaß dar“ (290). Die nichtmathematische Wesensschau „bleibt mit ihrem Erschauen an die empirischen Anlässe gebunden“ (293). Einmal heißt es statt dessen auch: Das Erfassen der Wesensstruktur findet am empirisch Gegebenen „seine Ansätze“ (292). Auch für Plato waren die Erfahrungen nur der Anlaß für das Erfassen der allgemeinen Wesenheiten, während sie für Aristoteles die Quelle bildeten, aus der diese Wesenheiten durch den intellectus agens herausgehoben wurden. Der Wahl dieses Ausdrucks ‚Anlaß‘ durch H. kommt daher sachliche Bedeutung zu. Sie liegt namentlich darin, daß H. das Verhältnis der Gegebenheit des Realfalles zur Wesensschau als ein solches des bloßen „Anlasses“ deuten muß, um die Wesensschau als eine „apriorische“ Erkenntnis der Wesenheit auffassen zu können.

Die Realfälle geben demnach zufolge H. dadurch, daß sie Wesensstrukturen in sich enthalten, Anlaß zu der Schau dieser Wesenheiten. Wecken sie nun diese Schau unmittelbar, d. h. einfach durch ihre Anwesenheit im Bewußtsein, oder aber führen sie zu ihr erst über dem Wege gewisser anderer Betätigungen der Seele an den Realgegebenheiten? Von solchen Betätigungen ist in erster Linie die Abstraktion in Betracht zu ziehen, da sie nach bekannter aristotelisch-scholastischer Auffassung das wesentlichste Erkenntnismittel des Allgemeinen am Einzelnen ist. Mit Husserl spricht jedoch H. der Abstraktion diesen Rang ab. Das Verfahren, schreibt er, durch das vom Besonderen des Falles das Wesenhafte herausgehoben wird,

„ist nicht Abstraktion. Durch Abstraktion käme man niemals zu einem streng Allgemeinen“ (288). Das streng Allgemeine wird nämlich nicht unmittelbar an den Realfällen gewonnen, sondern „an der Wesenheit durchschaut“, die als solche nicht bloß für die wirklichen, sondern auch für alle möglichen Realfälle gilt und als solche gegen die Zahl, Besonderheit und Existenz der einzelnen Fälle indifferent ist. Im Erfassen der Wesenheit wird also über den Einzelfall hinausgegriffen und verwunderlicherweise „an ihm mehr eingesehen, als in ihm als solchem ist“ (289). Dazu ist eine „apriorische“ Erkenntnisleistung notwendig; „die Abstraktion . . . als solche bringt das nicht zuwege“ (289). Abstrahieren läßt sich ja am Realfall von Beliebigem; dieser Weg führt aber nicht „auf die Wesensstruktur“ (291). Außerdem ist das Eigentliche beim Erkennen der Wesenheiten „eben nicht Abstraktion — d. h. ein Negatives —, sondern die positive Schau, oder das Erfassen der Wesensstruktur“ (291). Zu diesem Erfassen bedarf es daher eines anderen und vollkommeneren Verfahrens als der Abstraktion. „Sie bleibt nur die Hinführung auf Einsicht anderer und unmittelbarer Art, die Wesenseinsicht, die ebenda, wo jene aufhört, erst beginnt, dann aber ein neuartiges und selbständiges Eindringen bedeutet“ (289).<sup>1)</sup>

## XXXII.

Alles, was H. gegen die Fähigkeit der Abstraktion, aus dem Bewußtsein von Einzelfällen der Realität das ihrer allgemeinen Wesenheit hervorzubringen, geltend macht, hat seine volle Berechtigung, wenn man unter ‚Abstraktion‘ ein Verfahren versteht, das rein als solches und allein durch sich selbst das Erfassen der Wesenheiten erzeugen soll. Aber das ist nicht die Auffassung der Scholastiker von der Abstraktion. Für sie ist die Abstraktion bei der Wesenserkenntnis überhaupt nicht sowohl ein „Verfahren“, als vielmehr ein Ergebnis bestimmten Verfahrens der Aktivität des denkenden Geistes. Dieses Ergebnis besteht darin, daß an solchem, das unmittelbar als Einzelnes erfahren und vorgestellt wird, ein gewisses Inhaltmoment unterschieden wird, dem man auch in anderem Einzelnen ebenso begegnet, und über das sich, nachdem es Gegenstand des Wissens geworden ist, in der Weise Urteile fällen lassen, daß die übrigen je an diesen Einzelgegenständen bemerkbaren besonderen Bestimmtheiten derselben für diese Urteile nicht als Subjekt

<sup>1)</sup> Gerade diese Darlegung entspricht der Charakterisierung der Gegebenheit der Realfälle als bloßen „Anlasses“ der Wesensschau.

der prädikativen Bestimmungen in Betracht kommen. Dieses letztere Verhältnis ist das, was der Name ‚Abstraktion‘ im Auge hat. Das zum Erfassen eines Allgemeinen gehörende ‚Abstrahieren‘ besteht im ‚Absehen‘, d. h. im ‚Nicht-in-Rechnung-Stellen‘ aller in den Realfällen jenes Allgemeinen dieses besondernden und vereinzelnenden Bestimmtheiten. Das Verfahren aber, aus dem dieses Abstrahieren als Endergebnis entspringt, ist ein Aufeinanderbauen und Ineinandergreifen mannigfaltiger seelischer Funktionen. Ihm geht voraus der ganze Mechanismus des seelischen Wahrnehmungs-, Erinnerungs- und Vorstellungslebens der Seele, durch den unter dem ursprünglich Gegebenen unwillkürliche Assimilations-, Apperzeptions-, Verbindungs-, Trennungsprozesse u. s. w. geschehen und eine gewisse erste Aufteilung und Ordnung der ursprünglichen Gegebenheitsmannigfaltigkeit zuwegebringen. Der jeweilige Gesamtinhalt des Bewußtseins gewinnt durch diesen Mechanismus die Form einer Mannigfaltigkeit von mehr oder minder klar gegeneinander abgesetzten komplexen Gegenstands- und Geschehenseinheiten, zwischen denen Ähnlichkeit, Gleichheit, Verschiedenheit und sonstige Beziehungen bemerkt werden. Diese Einheiten stellen nun jene Realfälle der Erfahrung dar, an denen das Denken sich aktiv betätigt. Vor allem gehört zu dieser Beschäftigung des Denkens mit dem ihm als Stoff seiner Tätigkeit Gegebenen das Vergleichen der wahrgenommenen Komplexeinheiten miteinander und das daraus hervorgehende Unterscheiden der verschiedenen Bestandteile und Momente innerhalb der Einheiten selbst. Dazu gesellt sich alsdann das Urteilen über die zwischen dem Unterschiedenen bemerkbaren Beziehungen, von denen die wichtigste in dem Verhältnis von Grund und Folge besteht. Dieses Erfassen des Verhältnisses von Grund und Folge unter den unterschiedenen Bestandteilen und Momenten eines Einheitlichen und Ganzen ist das wichtigste Verfahren zum Erkennen, ob gewisses an bestimmtem Einzelnen unterscheidbares Allgemeines für dasselbe Wesenscharakter besitze oder nicht; denn selbstverständlich bildet eine Bestimmtheit nicht schon dadurch allein die Wesenheit eines gewissen Realen, daß es eine ihm mit anderem Realen gemeinsame Bestimmtheit ist.

Das eigentliche Ergebnis der von uns kurz im Umriß beschriebenen geistigen Arbeit an den dem Bewußtsein gegebenen äußeren und inneren Erfahrungen ist nicht die ‚Abstraktion‘, d. h. das Absehen von den Besonderheiten der einzelnen Erfahrungsgegebenheiten, sondern ist positiver Art: besteht nämlich in der Geburt des Wissens um die in dem Einzelnen enthaltenen allgemeinen und

wesenhaften Momente, die es formen. Nicht als ob diese Momente im Bewußtseinsinhalt von den in der Anschauung vorgestellten Einzelobjekten abgetrennt und zu einem für sich neben diesen bestehenden inneren Schauobjekt gemacht würden. Vielmehr wird das Allgemeine mittels der verschiedenen Denkopoperationen am Einzelfall selbst erfaßt: dadurch nämlich, daß von ihm gewußt wird, in den und den an ihm unterscheidbaren Bestimmtheiten liege der Träger und Grund der und der anderen an ihm unterscheidbaren Bestimmtheiten, und diese Bestimmtheiten verhielten sich so, daß dieselben Verhältnisse auch in anderen Einzelgegenständen außer ihm angetroffen werden. Weil wir nun von den Einzelfällen Kenntnis durch unser Schauen derselben haben, und weil ferner, wie eben gesagt, ihr Allgemeines und Wesenhaftes von uns an diesen Einzelgegenständen erfaßt wird, mag man dieses Erfassen als Wesensschau bezeichnen. Behält man dabei die geschilderten Verhältnisse im Blick, so besteht nicht die Gefahr, daß man durch den Ausdruck ‚Wesensschau‘ dazu verleitet werde, sie für eine unserm sogenannten sinnlichen Schauen zwar analoge, im übrigen aber von ihm getrennte, zweite und höhere Art des unmittelbaren Schauens eigener Objekte zu halten. Wie ich die ‚Wesensschau‘ beschrieben habe, erfüllt sich in ihr auf eine von aller Mystik und Irrationalität freie Art, d. h. in psychologisch vollkommen durchschaubarer und zugleich nicht bloß äußerlicher Weise, das bekannte scholastische Axiom: *intellectus nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata.*<sup>2)</sup>

Nun zurück zu H. Das Verfahren, durch das der menschliche Geist „zu einem streng Allgemeinen kommt“, wird von ihm nach dem Vorgang Husserls im Gegensatz zur ‚Abstraktion‘ als „Analyse“ gekennzeichnet. Beschrieben wird freilich diese „Analyse“ lediglich durch die Angabe, das Besondere des Falles werde durch sie in Klammer gesetzt und dadurch das Allgemeine vor die Klammer gehoben (287 f.).<sup>1)</sup> Ich glaube, daß auch die von mir gegebene Beschreibung des Verfahrens der Wesenserfassung als Analyse bezeichnet werden darf, dabei aber den Vorzug hat, nicht bei bildhaften Umschreibungen stehen zu bleiben. Die Hauptsache aber ist

<sup>1)</sup> Gemäß Aristoteles, *De an.* III. 7. 431 b, z: τὰ εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ. Vgl. das Folgende u. Kap. 8. — Auch: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ. 431 a, 16.

<sup>2)</sup> „Indem die Analyse am Realfall alles einklammert, was diesem in seiner Besonderheit angehört, stößt sie auf das Allgemeine in seiner Idealität. Sie erkennt es daran, daß sie sich auf seine Wesentlichkeit für alle möglichen Realfälle besinnt“ (289).

eine andere. H. führt noch einen besonderen Faktor in den Prozeß der Wesenserfassung ein.

Das Herausheben des Idealen und Allgemeinen aus dem Realfall geschieht, erklärt H., durch „ein bewußtes Absehen vom Besonderen“ desselben. Für diesen Akt ist „die Einsicht vorausgesetzt, daß bestimmte Momente des Falles das Wesensallgemeine in ihm sind. Einsicht dieser Art aber ist bereits eine apriorische“ (287). Soweit verläuft der Prozeß der Wesenserkenntnis für H. in folgender Reihenfolge. Ein Realfall ist dem Bewußtsein gegeben. Dieser enthält, wie alles Reale, ein ideal Allgemeines, eine Wesenheit, in sich. Darauf werden an ihm verschiedene Momente unterschieden. Gewisse derselben werden nunmehr durch apriorische Einsicht als das Wesensallgemeine in diesem Realen erfaßt. Auf Grund hiervon werden die übrigen Momente des Falles als Besonderheiten desselben erkannt, worauf von ihnen „abgesehen“ wird, oder worauf sie „in Klammer gesetzt werden.“ Der Drehpunkt vom Einzelnen zum Wesensallgemeinen liegt demnach bei der „apriorischen Einsicht.“ Was nun versteht H. unter ihr? Er setzt dem, was die Abstraktion leisten kann, die Hinführung zur Erkenntnis der streng allgemeinen Geltung des abstrahierten Gemeinsamen als „die Leistung des „Apriorischen“ entgegen und charakterisiert sie als eine „Einsicht anderer und unmittelbarer Art, die Wesenseinsicht“, die „ein neuartiges und selbständiges Eindringen“ in das Reale bedeutet (289). Sie ist „ein Einsehen am Realfall“, das zugleich ein Absehen von ihm und „ein Hindurchsehen gleichsam durch ihn auf ideale Wesenheit“ ist (ebda.).<sup>1)</sup> Der Einzelfall wird durch diese Einsicht zum Repräsentanten aller möglichen Fälle dieser Wesenheit. Statt „Einsicht“ gebraucht H. auch den Ausdruck „apriorische Besinnung auf das allgemeine Wesen“ (290). Durch sie wird nach ihm das ideal Allgemeine „zur Anschauung gebracht“ (ebda.). Entsprechend nennt er „das Erfassen der Wesensstruktur“ auch eine „positive Schau“ (291).

Weiteren Aufschluß über das, was H. meint, geben seine Ausführungen über „Wesensschau und Evidenz“ (293—98). Man sollte erwarten, daß die auf apriorischer Einsicht und Schau beruhende Wesenserfassung der Realfälle nicht anders als wahr und gewiß sein könne, was bekanntlich auch die Ansicht der aristotelischen Scholastik vom Erfassen der *essentiae rerum* ist. H. aber urteilt darüber ganz anders; und gerade der Grund, warum er dies tut, ist lehrreich für seine Auffassung der Verhältnisse. Die Gewißheit der Wesensschau

<sup>1)</sup> „Das Wunder der apriorischen Erkenntnis ist eben gerade, daß sie ohne direkte Beziehung auf gegebene Fälle ein Ansichseiendes erfaßt“ (319).

hat ihr letztes Fundament in der „Evidenz der Schau selbst“. Es handelt sich also — das muß uns hier zum Verständnis H.s klar sein — für ihn darum, ob durch die mit dem Schauen einer Wesenheit an einem Realen verbundene ‚Evidenz‘ die Wahrheit dieser Schau objektiv gewiß sei: also dies, daß die betreffende Wesenheit tatsächlich dem betreffenden Realen zugehöre. Dies nun verneint H. Nach ihm vermag nämlich weder die subjektive noch auch die sogen. objektive Evidenz jemals mehr zu sein als persönliche Ueberzeugtheit des jeweils schauenden und urteilenden Subjekts. Daher rechnet H. auch ernstlich mit der Möglichkeit, daß eine ‚evidente‘ Wesensschau trotz des Evidenzerlebnisses eine Täuschung sei. Das fordert aber, wie sich von selbst versteht, die Frage heraus, unter welcher Voraussetzung bei der sogen. Wesensschau eine Täuschung unterlaufen könne.

Ein Schauen, in dem und durch das nicht etwas geschaut würde, ist ‚evident‘ ein Unding, ob es sich um ein sinnliches oder ein geistiges Schauen handle. Ebenso evident ist das bei einer ‚Wesensschau‘ Geschaute ein ‚Wesen‘. Sonst würde in ihr überhaupt nichts geschaut, und wäre mithin sie selbst nicht. Wie kann nun die Schau eines Wesens — die ja gerade nicht eine sinnliche und empirische Schau sein soll — eine Täuschung enthalten? Von einer solchen läßt sich unmöglich reden in der Beziehung zwischen dem schauenden Bewußthaben einerseits und dem hierbei Geschauten andererseits; denn zwischen diesen beiden Polen steht ja nichts in der Mitte; sie sind ganz unmittelbar, d. h. ohne ein ihre Beziehung vermittelndes Zwischenglied, aufeinander bezogen, und zwar gemäß der spezifischen Beziehung von Schauen und Geschautsein. Für eine Täuschung ergibt sich Raum erst, wenn zu dem Zweierverhältnis von vorhin noch ein Drittes hinzutritt, und wenn dieses nunmehrige Drittenverhältnis so ist, daß das neue Dritte weder durch das Schauen noch durch das Geschaute geschaffen und gesetzt wird. Wird nämlich in einem solchen Falle angenommen und behauptet, das neue Dritte stimme in seinem Inhalt mit dem geschauten Inhalt überein, es sei durch ihn bestimmt, besitze ein diesem Inhalt entsprechendes Wesen, so kann dieses Urteil zutreffen und nicht zutreffen, weil das, was in ihm ausgesagt wird, etwas ist, über dessen Sein nicht Schauen und Wollen des urteilenden Subjekts entscheiden, sondern allein der an dem Dritten haftende objektive Sachverhalt selbst. Die mögliche Täuschung betrifft demnach nicht das im Schauen bewußtgehabte allgemeine Wesen selbst, sondern allein die Unterordnung gegebener Gegenstände unter dieses Wesen. Diese Unterordnung nun geschieht nicht in einer Wesensschau, sondern einem Wesensurteil.

Es wäre ein Mißbrauch des Wortes, wollte man auch dieses urteilende Erfassen des Wesens eines Gegenstandes als ‚Schau seines Wesens‘ bezeichnen, da ihm ja gerade das ‚Wesentliche‘ der ‚Schau‘, die Unmittelbarkeit der Bewußtseinsbeziehung, abgeht.

Einwenden läßt sich, da doch gerade gegebene Gegenstände den Stoff bildeten, an dem die allgemeinen Wesenheiten bewußt werden, so sei damit die Unmittelbarkeit des Bewußtseins der Wesenheiten hergestellt und das Recht, dieses Bewußtsein als Wesensschau zu bezeichnen, begründet. Ich antworte: Soweit sich dies in unsern Wesenserkenntnissen erfüllt, ist auch eine Täuschung in diesen Erkenntnissen unmöglich. Denn wie könnte ein Allgemeines eben jenen Gegenständen nicht zukommen, an denen es doch gerade gefunden und uns bewußt wird? Sollte dieses Wesen aber in diesen Gegenständen, auf die das Schauen und Finden desselben sich aufbaut, nicht enthalten sein, so möge man mir doch klar machen, woher dann in diesem Falle das Schauen dieses Wesens herkommen könne. Ist es etwa eine Schöpfung aus nichts? <sup>1)</sup>

Alles nimmt ein anderes Gesicht an, wenn das in der Wesensschau unserm Bewußtsein direkt Gegenwärtige nicht die im Realen existierende allgemeine Wesenheit unmittelbar selbst ist, sondern ein in uns und durch uns entstandenes geistiges ‚Bild‘ derselben, sodaß wir die im Realen anwesende Wesenheit durch das urteilsartige Denken erfassen, dieses Reale trage eine solche Wesenheit in sich, wie sie uns in dem betreffenden Inhalt bewußt ist.

Was H. hierzu sagen wird, braucht nicht erst erraten zu werden, da es den Sätzen, die er geschrieben, direkt zu entnehmen ist. Wohl ist, so lauten seine Ausführungen, die Ansicht weit verbreitet, in der Erkenntnis des idealen Seins sei eine Täuschung unmöglich, weil sich die Wesensschau unmittelbar auf ihren Gegenstand richte. Hierbei verkennt man aber ebensosehr das ideale Sein wie „den echten Erkenntnischarakter der Wesensschau“. Womit begründet H. diese Behauptung? Jene Meinung, erklärt er, glaubt, in der Wesensschau „gebe es nur den inneren, intentionalen Gegenstand“. Aber, so meint er hierzu, „dann darf man auch nicht von Intuition, Schauen, Erfassen solcher Gegenstände sprechen, darf die Beschäftigung mit ihnen nicht für Wissenschaft ausgeben. Denn Wesensschau ist dann nur ein Spiel der Vorstellung . . . Man vergißt, daß ebendieselben Wesenheiten, die man erfaßt, auch Wesenheiten des Realen sind und in ihm jedenfalls Ansichsein haben“ (296).

<sup>1)</sup> Diese Fragen bilden zugleich ein klares Beispiel für objektive Evidenz und widerlegen damit die extreme Skepsis H.s.

Diese Worte H.s richten sich gegen alle jene Philosophen, welche die objektive Evidenz für ein sicheres Kriterium der Wahrheit halten, und die zugleich die objektive Evidenz des Bewußtseins eines Sachverhaltes dann für vorliegend erachten, wenn dieser Sachverhalt unmittelbar in seinem Selbst dem Bewußtsein gegenwärtig ist. Gegenwärtig sind nun unserm Bewußtsein in dieser Weise vor allem bestimmte innere Beziehungen, und zwar dann, wenn die diese Beziehungen durch ihren Inhalt begründenden Träger uns unmittelbar gegenwärtig und bekannt sind. So erfassen wir z. B. die Verhältnisse zwischen dem Ganzen und seinen Teilen unmittelbar in unserm Wissen des Sinnes der Begriffe ‚Ganzes‘ und ‚Teil‘; ebenso erfassen (‚erschauen‘) wir das Vorhandensein der numerischen Gleichheit zwischen der Summe ‚ $7 + 5$ ‘ und der Zahl ‚ $12$ ‘ unmittelbar im Sinn dieser beiden Träger. Halten wir nun daran fest, so bleibt zu fragen, wo im Bereich der ‚Wesensschau‘ Platz sei für die Anwendung der Begriffe ‚Erkenntnis‘ und ‚objektive Evidenz‘.

Für die Beantwortung der aufgeworfenen wichtigen Frage lege ich meine Darlegungen über den komplexen Bewußtseinsprozeß zugrunde, an dessen Ende die sogen. Wesensschau steht. Diese Wesensschau besteht im unmittelbaren Bewußthaben eines begrifflichen Bewußtseinsinhaltes, der eine bestimmte Wesensform des irgendwie Seienden darstellt; z. B. das Wesen der Ganzheit oder der Einheit oder der Freiheit u. s. w. Im Bewußtsein dieser Wesenheiten als solcher — ich meine nicht ihrer sprachlichen Bezeichnungen, sondern nur ihres Sinninhaltes für sich genommen — ist ein Irrtum unmöglich, weil zu ihm überhaupt kein beziehendes Vorstellen oder Denken gehört. Man wird daher dieses reine Bewußthaben von Wesenheiten auch nicht als eigentliches ‚Erkennen‘ der letzteren, sondern mehr als ein Denken von Wesenheiten auffassen und bezeichnen. Diese Sachlage ändert sich, sobald über die im Denkinhalt dargestellte Wesenheit irgend etwas behauptet wird. Das ist bereits der Fall, wenn von ihr angenommen wird, sie bestehe als Wesenheit in jenen gegenständlichen Gegebenheiten, von denen der Abstraktionsprozeß, der zu ihrem Bewußtsein führte, seinen Ausgang genommen; denn diese Annahme enthält ja ein bewußtes Hinbeziehen der gedachten Wesenheit auf ein Zweites, einen gewissen Gegenstand. Jetzt stehen wir darum auch in der Sphäre des Erkennens. Diesem Erkennen eignet keineswegs immer und ohne weiteres objektive Evidenz, weil durch die große Zusammengesetztheit des Prozesses dieser Erkenntnis der Inhalt jener Annahme nicht durch die objektiven Ausgangsgegen-

heiten allein, sondern auch durch subjektive Zwischenfaktoren bestimmt wird.<sup>1)</sup>

Erst recht gilt das eben Gesagte, wenn einfache Wesenheiten synthetisch zu komplexen Wesenheiten zusammengefügt und in dieser Zusammenfügtheit bestimmten realen Gegenständen als ihre Wesenheit zugeschrieben werden. Auch die Erkenntnis, daß gewisse aus einer Anzahl gegebener Realfälle abstrahierte Gemeinsamkeiten die spezifische allgemeine Wesenheit dieser Gattung von Realem bilde, entbehrt in der Regel der objektiven Evidenz, und kann irrtümlich sein.

Unsere Auffassung der ‚Wesensschau‘ führt daher in gerader innerer Konsequenz zu dem Satze, den H. niedergeschrieben, und auf den wir schon einmal verwiesen haben: „Erkenntnis ist . . . die Schau nur, sofern sie nicht produziert, sondern »erfaßt«. Und das heißt: sie ist es nur, sofern das Aktprodukt (der Begriff oder das herausgehobene Allgemeine) mit der Wesenheit der Sache, wie sie an sich ist und wie sie im Realen als »seine« Struktur enthalten ist, übereinstimmt“ (298). Praktischen Nutzen können diese Sätze H.s aber nur gewinnen, wenn darauf verzichtet wird, die sogen. Wesensschau zu betrachten als ein gewisses unmittelbares Hindurchschauen geheimnisvoller Art durch gegebene transzendente Einzelfälle auf empirisch unzugängliche in ihnen steckende Wesenheiten. Auch daran sei mir zu erinnern gestattet, daß die Uebereinstimmung des durch unsere Akte produzierten Begriffes einer Wesenheit mit der Wesenheit, wie sie in dem transzendenten Realen, auf das wir diesen Begriff anwenden, selbst ist, zwar sehr leicht und sicher festzustellen wäre, wenn wir diese real ‚ansichseiende‘ Wesenheit selbst ‚schauten‘, daß uns aber dennoch diese Aussicht nicht dazu verleiten darf, uns eine Form der ‚Wesensschau‘ zuzuerkennen, wie sie uns nun einmal nicht verliehen worden ist.

### XXXIII.

Was von uns im Bisherigen ausgeführt wurde, war der Versuch einer gewissen Klärung des Erkenntnismittels der vielberufenen Wesensschau. Uebrig ist noch die ontologische Charakterisierung der vom menschlichen Geiste erkannten allgemeinen Wesenheiten des Seins und Geschehens. Wir können hier kurz sein, weil H.s Anschauungen darüber mit seiner Lehre vom idealen Ansichsein der mathematischen Gegenstände übereinstimmen. Er selber be-

<sup>1)</sup> Hierdurch erklärt sich für uns ohne weiteres die von H. erwähnte Tatsache in der Praxis der Wesensschau, daß das Geschaute verschiedener Individuen nicht selten voneinander differiert (295).

zeichnet seine Theorie als eine Synthese der Auffassungen von Platon und Aristoteles, die je nur eine Seite des ganzen Verhältnisses ins Auge faßten (290).

Dadurch, daß von uns das Reich der Wesenheiten, im Unterschied vom Mathematischen, nur durch Vermittlung von Realfällen gefunden wird, ist das Ansichsein derselben, d. h. ihre Unabhängigkeit von unserm Vorstellen, Denken und Erkennen, ad oculos demonstriert. Nur weil die allgemeinen Wesensstrukturen in dem gegebenen Realen enthalten und so mitgegeben sind, können sie von uns aus dem Besonderen der Realfälle für sich herausgehoben werden (294). „Es gibt somit eine Realität des Allgemeinen in den Realfällen selbst; sie besteht in nichts anderem als darin, daß diese in aller Verschiedenheit einen gewissen Bestand von Grundzügen gemein haben. Gemeinsamkeit solcher Art ist also in der Tat eine reale“ (289).<sup>1)</sup> Diese Angabe über das Wie des Realseins der allgemeinen Wesenheiten im existierenden Einzelnen ist freilich recht dürftig und ziemlich äußerlich. Sie bedarf noch einer erheblichen Vertiefung, die hier jedoch nicht in Angriff genommen werden kann.

Ist die im Realen daseiende Wesenheit so, wie sie in ihm real ist, eine allgemeine? H. distanziert sich ausdrücklich von diesem Universalienrealismus. Die Wesenheit ist nach ihm nur insofern eine allgemeine und ideale, als sie an sich selbst und von Haus dagegen indifferent ist, in dem einzelnen und besonderen Realfall zu existieren. Dies ermöglicht, daß sie von den besonderen Realfällen abgelöst wird; es geschieht aber diese Ablösung „nur in mente“ (291). Es darf einer derartigen abgelösten allgemeinen Wesenheit keine „Pseudoexistenz“ zugeschrieben werden. Andererseits aber will H. ihr doch ein ‚Sein‘ zuerkennen: nämlich ein Sein von der Weise der Idealität, d. h. ein Sein, das vom Realsein verschieden und unabhängig ist. „Nicht Isolierung bedeutet das, nicht Fürsichsein, nicht Abgelöstsein vom Realen, wohl aber Selbständigkeit gegen den erfassenden Akt. Denn das Erfassen ist transzendenter Akt“ (292). H. begründet diese Behauptung damit, daß die Wesensstruktur auch ohne das besondere Reale, an dem sie erkannt wird, »etwas ist«, d. h. „etwas, das zurecht besteht und sich in sich selbst erschauen läßt. Dieses »Etwas-Sein« — nicht in Abgelöstheit vom Realen überhaupt, wohl aber von der Besonderheit und Existenz des bestimmten Realfalles — ist das ideale Ansichsein“ (292). Die Idealität

<sup>1)</sup> „Die Realität des Allgemeinen besteht einfach in der Gemeinsamkeit gewisser Bestimmtheiten an der Vielheit der Einzelfälle“ (314). Was heißt „Gemeinsamkeit“?

des Ansichseins der allgemeinen Wesenheiten wird somit, was man wohl beachten möge, von H nicht in der Unabhängigkeit derselben von unserm Vorstellen, Denken und Erkennen gesucht; d. h. sie besagt für ihn nicht, wie man leicht annehmen könnte, daß unser Geist diese Wesenheiten nicht erschaffe, sondern vorfinde. Dies wird vielmehr nach ihm ausgedrückt durch den Begriff ihres Ansichseins. Ein ideales aber ist dieses Ansichsein wegen seiner „Indifferenz gegen das Realsein der Fälle“, wegen, anders gesagt, der Aeüßerlichkeit der Existenz und Besonderheit der Realfälle für seinen eigenen Bestand (294).

In den soeben von H. betonten Gedanken der „Aeüßerlichkeit“ der Wesenheiten gegen die Realfälle wird jedoch von ihm selbst dadurch eine Bresche gelegt, daß er auf der anderen Seite, wie sich vorhin in seinen Sätzen zeigte, nicht auch das Realsein überhaupt für diese Wesenheiten als indifferent erklärt. Offenbar fürchtet H., daß, wenn er diesen Schritt tue, er den Wesenheiten, auch wenn sie überhaupt in keinem Realen anwesend wären, ein Dasein zuerkennen müsse, und er dann notwendig ihnen auch ein gewisses Fürsichbestehen zuzuschreiben habe, um vermeiden zu können, in ihnen Ideen des intellectus divinus zu erblicken.

### *Vom Reich und den Gesetzen des Logischen.*

#### XXXIV.

Als dritte Sphäre des idealen Seins betrachtet H. das Reich des Logischen und seine Gesetze. Er widmet diesem Sein nur wenige Seiten (298—305). Aber auf diesen Seiten berührt er eine Fülle tiefster Probleme. Um sie alle aufzurollen und genauer zu verfolgen, wie es ihrer Wichtigkeit entspräche, fehlt es hier am nötigen Raum. Ich muß mich daher auf Andeutungen beschränken.

Unter dem „Logischen“ versteht H. eine Sphäre von Strukturformen und Gesetzen der Zusammenhänge unter den Inhalten der Gedanken. Kommt diesen logischen Formen und Gesetzen Ansichsein zu, so ist es ideales Sein. Die Gegebenheit des Logischen ist, wie die der mathematischen Sphäre, eine unmittelbare. Dieses Sein wird in sich erfaßt; es braucht nicht erst, gleich den Wesenheiten, aus dem Realen herausgehoben zu werden. Besitzt es doch überhaupt keinen konkreten Inhalt, sondern ist reine (leere) Form (299). Dieses so unmittelbar erfaßbare Logische hat nun nach zwei Seiten Beziehungen: einmal zum Denken und zum andern zum realen Sein. Die letztere Beziehung ist die sinnbestimmende und grundlegende.

Unter dem Denken versteht H. den psychischen Denkvorgang samt den durch ihn hervorgebrachten Bewußtseinsgebilden. Die Gesetze dieses Denkens sind ‚subjektive‘, insofern sie zur Natur des menschlichen Denkvermögens gehören und dementsprechend den Denkvorgang und die Denkfolge, das Kommen, Gehen und Sichverbinden der Gedanken determinieren. Als typisches Beispiel dieser dem Denken als Vorgang eigentümlichen Gesetze nennt H. die Assoziationsgesetze. Dasselbe Denken steht aber außerdem noch unter der ihm „gänzlich heterogenen“ logischen Gesetzlichkeit. Allbekannt ist die Erscheinung der vom Denken begangenen sogen. logischen Fehler. Sie wären nicht möglich, wenn die logische Gesetzlichkeit das Denken wirklich beherrschte und eigentliche Denkgesetzlichkeit wäre (299). Wohl aber richtet unser Denken sich nach ihnen und tritt gleichsam unter sie als Norm seiner inneren Richtigkeit (300).

Es hätte nicht geschadet, wenn H. genauer dargelegt hätte, wie das Denken durch die ihm „heterogenen“ logischen Formen und Gesetze bestimmt wird; denn da dort, wo sie im wirklich vollzogenen Denken mit im Spiel sind, dieses Denken sich nach Form und Inhalt real anders gestaltet, als es ohne jenen Einfluß sich gestaltet haben würde, so ist dieser Einfluß notwendig nicht bloß ein idealer, sondern auch ein auf irgendeine Weise realer und kausaler. Darüber eine bestimmte Ansicht zu erfahren, wäre für die Beurteilung der ganzen Sachlage höchst erwünscht.

Worauf H. Gewicht legt, ist, daß das, was am wirklich vollzogenen Denken und seinen Bewußtseinsprodukten eine der in der formalen Logik entwickelten Formen besitzt und demgemäß nach Gesetzen der Logik auf seine Richtigkeit oder Nicht-Richtigkeit hin beurteilt wird, diese Form nicht von der angeborenen Organisation und Naturgesetzlichkeit des psychischen Denkvermögens empfangen hat. Würde sich nämlich in den logischen Formen der durch den Denkvorgang gesetzten Gedanken eine Naturgesetzlichkeit der menschlichen Seele aussprechen, so wäre der Zweck des menschlichen Denkens, durch seine logischen Formen die Welt des realen Seins zu erfassen, grundsätzlich unerreichbar. Die Formen der Zusammenhänge und der Folge unter dem realen Sein und Geschehen sind nämlich durch ihre eigene Gesetzlichkeit, nicht aber durch die Naturgesetzlichkeit unserer menschlichen Seele und ihrer verschiedenen Funktionen eindeutig geordnet und bestimmt. Das Reale den logischen Formen unterordnen zu wollen, um es zu erkennen, d. h. zu erfassen, wäre darum gleichbedeutend mit „einer Vergewaltigung durch ein tyrannisches Denken“, ja bildete „ein Ding

der Unmöglichkeit“, wenn die logischen Formen in einer ursprünglichen Denkgesetzlichkeit wurzelten (301 ff.).

In dem Logischen offenbart sich uns also eine Sphäre allgemeinsten Formen und Gesetze von Zusammenhängen und Folgen, die unabhängig ist vom menschlichen Denken und seiner Gesetzlichkeit. Sie tritt aber in eine die Gedanken bestimmende Beziehung zu dem Denken, durch die es diesem ermöglicht wird, die reale Natur zu überschauen, sie nach Allgemeinheit und Besonderheit zu ordnen und die kommende Folge der Ereignisse sicher und richtig vorauszubestimmen. Selbstverständlich legt sich nun H. die Frage vor, ob diese Erkennbarkeit des Realen durch das Mittel der logischen Formen und Gesetze nicht noch eine weitere Voraussetzung habe. Seine Antwort lautet: Gewiß; diese Erkennbarkeit hat zur unerläßlichen Voraussetzung noch, daß dieselbe logische Sphäre, die die Gedankenwelt bestimmt, zugleich auch die allgemeine Form des realen Seins und Geschehens beherrscht. Aus dieser Zweiseitigkeit der von der logischen Sphäre ausgehenden Herrschaft, nach der einen Seite über das Denken, nach der anderen über das Reale, folgert schließlich H., daß das der logischen Sphäre eigene ‚Ansichsein‘ ein ideales Sein sei, nicht ein reales, d. h. an das Reale gebundenes.

Die Notwendigkeit dieser Folgerung leuchtet jedoch nicht ohne weiteres ein. Nehmen wir nämlich an, daß die Parallelität und Identität der unser Denken bestimmenden logischen Formen- und Gesetzessphäre einerseits und der das reale Sein und Geschehen durchziehenden Formen- und Gesetzessphäre andererseits wirklich in der Weise und dem Umfange bestehe, wie dies von H. in seinen Ausführungen immer wieder betont wird, so ist nicht einzusehen, warum von uns diese logischen Formen und Gesetze nicht an dem realen Sein aufgefunden und erschaut werden könnten, ein dritter Platz dafür also unnötig sei. Jedenfalls ist Aristoteles, auf den H. zurückweist, dieser Auffassung gewesen. Gewiß spiegelt sich nach dem Stagiriten in den logischen Grundgesetzen eine ontologische Grundgesetzlichkeit. Aber weder galten ihm deshalb diese beiden Gesetzlichkeiten als eine einzige, noch suchte er die ontologische Grundgesetzlichkeit anderswo als unmittelbar im Realen. Abweichend hiervon behauptet H. zwar, die logische Sphäre werde von uns unmittelbar in sich selbst erfaßt, erläutert aber nicht, wie er sich dies denkt.

Ich leugne nicht, daß das Verhältnis von Denken und Sein wissenschaftlich zu bestimmen, zu den ältesten und umstrittensten Problemen der Philosophie zählt. Auch wenn man Realist ist, bleibt einem nicht die Frage erspart, was uns zu der Gewißheit berechtige, daß die

allgemeinen Gesetze, nach denen wir unsere Gedankengebilde über das reale Sein ordnen, und die dem Zusammenhang und der Folge des von uns Gedachten objektive Notwendigkeit auferlegen, noch in eine andere Richtung weisen, nämlich Gesetzen entsprechen, die in der realen Welt in aller Strenge herrschen. Was mir H. an die Hand gibt, um diese entscheidungsvolle Frage zu beantworten, kann mich keineswegs befriedigen. Bei ihm hat dieses Verhältnis einen geheimnisvollen, fast möchte ich sagen mystischen Hintergrund. „Die Identität der logischen Gesetzlichkeit in der Heterogenität der Bewußtseinssphäre und der Realsphäre ist und bleibt hierbei etwas Erstaunliches. Sie gehört zu jener langen Kette von »Wundern«, auf denen das Phänomen der Erkenntnis beruht“ (304). Ich bin der Ansicht, daß, wenn man diesem ‚Phänomen‘ ernstlich zu Leibe geht, indem man namentlich dem Ursprung unserer Begriffe und unsern Beziehungserfassungen bis zum Ende nachforscht, indem man außerdem unser Erkennen der Natur so weit und so tief, als es eben gelingen will, analysiert, daß man dann doch noch eine bessere Antwort wird geben können als die vorhin gehörte.

Um spezieller zu sprechen, nur ein Beispiel. H. erwähnt unter anderem die syllogistische Folgerung im Modus Barbara (303 f.). Jemand weiß nicht, ob  $S a P$  gilt, wohl aber, daß  $M a P$  und  $S a M$  gelten. Ich frage zunächst, wie hier die Lage in der logischen Sphäre sei. Sie ist die, daß im Inhalt der beiden Prämissen der Satz  $S a P$  mitgesetzt ist. Wenn nämlich jene zutreffen, muß auch dieser es. Warum? Weil sonst das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs verletzt würde.<sup>1)</sup> Es ist unmöglich, daß, wenn alle Menschen sterblich sind, einer aus dieser Allheit nicht sterblich wäre. Wie verwendet aber H. unsern Syllogismus? Er schreibt: „Man weiß nicht, ob  $S a P$  gilt; man weiß nur, daß  $M a P$  gilt und daß  $S a M$  gilt. Die Folge  $S a P$  kann nur dann im Denken auftauchen, wenn das Denken unter dem Gesetz der Folge, d. h. des Modus, steht“. Dies ist nun offenbar eine psychologische Beschreibung. Zu ihr zu sagen, daß zum „Auf-tauchen“ von  $S a P$  im Bewußtsein das Gesetz des Modus nicht nötig ist. Nur wenn das Urteil  $S a P$  nicht bloß gedacht, sondern auch

---

<sup>1)</sup> Man beachte hierbei H.s Auffassung der obersten Gesetze des Denk-inhaltes. „Auf logischem Gebiet sind die obersten Gesetze mit deutlich greifbarem Einschlag von Irrationalität behaftet. Sie leuchten bei näherem Zusehen weder aus sich selbst noch aus anderem ein . . . Der Satz der Identität besagt Identität des Verschiedenen . . . also von Nichtidentischem. Er ist also ein Satz, der den Widerspruch einschließt“ (321). Diese Auslegung des Identitätsprinzips ist durchaus abzulehnen.

als Folgesatz erkannt werden soll, muß im Bewußtsein der entsprechende Syllogismus vollzogen werden. Hierbei ‚folgt‘ der Schlußsatz nicht nur ‚aus‘ den Prämissen, sondern auch ‚auf‘ sie, was weder in der logischen noch in der realen Sphäre der Fall ist. Doch die Hauptsache bei diesem Beispiel ist für H. die Parallelität des Folgeverhältnisses in der logischen und der realen Sphäre. In der logischen Sphäre ist die Folge durch die Prämissen als eine notwendige gesetzt. „Aber auf das reale S kann sie nur zutreffen, wenn auch von vorneherein das Realverhältnis von S, M und P der gleichen Folge unterliegt. Unterläge es ihr nicht, so wären alle unsere Schlüsse im Modus Barbara . . . in bezug auf das Reale Fehlschlüsse“ (303 f.).

Sprechen wir konkret. Durch die Prämissen: ‚Alle Menschen sind sterblich‘ und ‚C ist ein Mensch‘, ist mit Notwendigkeit gesetzt: ‚Also ist C sterblich‘. Soweit befinden wir uns noch in der Gedanken-sphäre. Nehme ich nun an, daß beide Prämissen in der Wirklichkeit zutreffen, so fragt sich, ob hier auch das Sterblichsein des C notwendig zutreffe. H. antwortet mit Ja, weil dieses Zutreffen die Voraussetzung dafür sei, daß mein Syllogismus kein Fehlschluß ist. Woher aber weiß ich — das ist die Frage, um die sich alles dreht —, daß mein Syllogismus tatsächlich kein Fehlschluß ist, d. h. daß in der Wirklichkeit selbst zwischen dem, was meine Prämissen besagen, und dem Inhalt meines Schlußsatzes das Realverhältnis notwendiger Folge bestehe? H. gibt zur Antwort: das muß darum angenommen werden, weil sonst unser Denken im Sinne des Cartesischen deus malignus gezwungen wäre, indem es in sich folgerichtig denkt, in bezug auf die Erkenntnis des Realen irrtümlich zu denken (304). Allein, eine logisch zureichende Begründung für die Annahme, daß z. B. das Widerspruchsprinzip in der realen Welt als Gesetz herrsche, liefert diese Ueberlegung mit nichten.<sup>1)</sup> Beruft man sich aber auf die an den Realfällen gemachten Erfahrungen, so klammert man sich an eine Stütze, die zu schwach ist, festen und sicheren Halt zu gewähren. So vermag z. B. die Erfahrung, daß bisher alle Menschen gestorben sind, keineswegs durch sich die Annahme sicherzustellen, daß auch in Zukunft

<sup>1)</sup> Ein echtes Gesetz gilt ausnahmslos; eine Regel, die nicht ausnahmslos gilt, ist kein Gesetz. Nun lese man die Sätze H.s: „Wie weit das Reale den logischen Gesetzen entspricht, läßt sich nicht mit Gewißheit angeben. Das Auftreten der Antinomien in gewissen Problemrichtungen macht es sehr unwahrscheinlich, daß sich das Seiende dem Gesetz des Widerspruchs restlos fügt. Enthält es aber den Widerspruch in sich . . ., so sind die Antinomien unlösbar“. (173 f.) „Das Reale ragt inhaltlich über die Grenzen des Idealen hinaus — mit allem Alogischen, das in ihm ist, allem real Widersprechenden (Realantinomien) und allem Wertwidrigen“ (314).

alle Menschen sterben werden, und vermag, allgemeiner gesprochen, die Erfahrung, daß bisher die logische Gesetzlichkeit sich auch im Realen erfüllte, nicht die Zuversicht zu gewährleisten, daß wirklich das Logische eine Gesetzlichkeit des realen Ansichseins bilde. Nach meinem Dafürhalten bedürfen also die Ausführungen H.s über Reich und Gesetze des Logischen noch mancher Ergänzungen und Vertiefungen.

*Von der Wertsphäre.*

XXXV.

Dem vierten Gebiet des Idealen gilt das von H. im 49. Kapitel behandelte Thema: „Das Reich der Werte und seine Seinsweise“ (305—311). H. selbst merkt an, daß die meisten Fragen dieses Gebietes nicht sowohl in die Ontologie als vielmehr in die Werttheorie fallen. Die Werttheorie hat einen ungemein problemreichen Inhalt. Selbstverständlich kann H. in seinem Kapitel auf diese werttheoretischen Probleme im einzelnen nicht eingehen.<sup>1)</sup> Er erwähnt von seinen Anschauungen in diesen Fragen nur jene, aus denen er bestimmte ontologische Schlüsse ziehen zu können glaubt. Manche dieser Anschauungen muß ich an dieser Stelle auf sich beruhen lassen und bespreche nur die für die ontologischen Folgerungen entscheidenden.

Eines der allgemeinsten Probleme der Werttheorie bezieht sich darauf, ob die Werte zum Seienden gehören oder ein eigenes Reich neben dem Seienden bilden. Für H. haben die Werte Sein, aber ein ideales, nicht ein reales. In diesem Sinne lehrt er „das Bestehen der Werte als eines zweiten Gegenstandsgebietes neben dem der Realobjekte (der Personen)“ (308).

In der Auffassung der Werte schließt H. sich an Plato an. Wie diesem, so erscheinen auch ihm die Werte als Ideen, „d. h. als Urbilder, die weder aus der Erfahrung geschöpft noch vom Menschen erdacht, wohl aber ihm in der reinen Schau zugänglich sind“ (305). Die Momente des Ansichseins und der Idealität der Werte sind in dieser Beschreibung angedeutet. Die nähere Erklärung und alles weitere ist bei H. ganz abgestimmt auf die Klasse der sittlichen Werte. Zur Sphäre der Werte rechnet dabei H. nur die positiven und guten Werte, nicht aber auch die sogen. Unwerte wie Feigheit, Untreue. Er kennt also keinen neutralen Begriff des Wertigen (Werthhaften), sondern identifiziert das Werthafte mit dem ‚Wertvollen‘, dem er das ‚Wertwidrige‘ entgegensetzt.

<sup>1)</sup> Man vgl. H.s *Ethik*. 2. Aufl. Berlin 1935.

Das Verhältnis der Werte zum Realen ist ein ganz anderes als das der Wesenheiten. Während es unmöglich ist, daß ein Reales der Wesenheit, zu deren Art es gehört, nicht gemäß sei, kann das Reale einem bestimmten Wert entsprechen oder widersprechen, und ist demgemäß im ersten Fall »wertvoll«, im zweiten »wertwidrig«. Das bei den sittlichen Werten in Betracht kommende Reale besteht in dem menschlichen Wollen und Handeln. Was H. über das Verhältnis der Werte zum Wollen und Handeln sagt, kommt auf den Gedanken hinaus: Die Werte verhalten sich zum konkreten Sein des Wollens und Handelns nicht als Ursachen, sondern als regelnde Vorschriften; sich nach diesen auch zu richten, das ist in des Menschen eigene Hand gegeben. Die Werte sind darum unabhängig von ihrer Verwirklichung im Wollen und Handeln. Kann ja doch einerseits der Mensch sein Verhalten sowohl so einrichten, wie es sein soll, als auch so, wie es nicht sein soll, und besteht andererseits dabei der in Frage stehende Wert selbst im zweiten Fall um nichts weniger als im ersten.<sup>1)</sup> So zeigt sich eine gewisse Unabhängigkeit sowohl des Seins vom Sollen als auch des Sollens vom Sein, oder es zeigt sich m. a. W. das Bestehen zweier Sphären: einer ersten des Realen mit den sein Sein bewirkenden Ursachen und einer zweiten der Werte mit ihrem Vorschreiben, welche Form das Sein und Geschehen haben solle.

Ganz richtig leitet H. aus der Möglichkeit, daß das menschliche Verhalten die ihm von den Werten vorgeschriebene Form haben, aber auch nicht haben kann, die Folgerung ab, die Werte seien nicht durch ein Herausheben aus gegebenen Realfällen erfaßbar, vielmehr müsse man bereits von ihnen wissen, um urteilen zu können, ob sie in einem gegebenen Verhalten verwirklicht seien oder nicht (306).

Aus dieser Erkenntnis erwächst naturnotwendig die theoretisch wie praktisch gleich bedeutungsvolle Frage nach dem Sein der Werte und dem Ursprung unseres Bewußtseins der Werte. Sind die Werte vielleicht Normen des menschlichen Verhaltens, die vom menschlichen Geiste selbst, etwa gemäß volklichen und geschichtlichen Lebensbedürfnissen, geschaffen werden, und daher nach Ort und Zeit wandelbar sind? Oder aber sind sie eine Art ewiger, in sich fest bestimmter, keiner Veränderung zugänglicher Wesenheiten, für deren Inhalt und Bestehen es nebensächlich und zufällig ist, ob, wann,

<sup>1)</sup> Hierzu bringt H. jedoch später eine wichtige Einschränkung. „Es ist vom Wertreich aus gesehen so, daß Realisation eines Wertes selbst wertvoll ist, ja daß alles eigentliche Wertvollsein das Wertvollsein eines Realen ist; der Wert als solcher in seiner Idealität ist eben gar nicht das Wertvolle, sondern nur allgemeiner Maßstab des Wertvollseins“ (317).

wo, wie u.s.w. Menschen ihr Verhalten ihnen anpassen oder dies nicht tun? H. ist dieser zweiten Ansicht. Bei ihr stellen die Werte ohne Frage etwas weit »Wertvolleres« dar als bei der ersten Ansicht. Ja, sie sind, so gesehen, in gewissem Sinne absolute, d. h. ‚vollkommene‘ Werte. Nur bildet dies noch keinen Beweis dafür, daß die Auffassung von der Absolutheit der Werte auf Wahrheit und Gewißheit Anspruch habe. Es muß daher bei der großen Wichtigkeit dieses Problems unser ganz besonderes Interesse erregen, wie H. diesen Beweis führt.

Für H. bildet es keine Frage, daß unsere Kenntnis der verschiedenen Werte auf einer unmittelbaren Schau derselben beruhe. Ja er ist der Ansicht, „daß der Apriorismus des Wertbewußtseins ein strengerer und absoluterer ist als der der Wesensschau; die Wert-erkenntnis ist in ganz anderem Maße auf sich selbst gestellt als anderweitige Wesenserkenntnis“ (306). Die „Wesensschau der Werte ist echte Schau eines ideal Ansichseienden“ (308). Es ist nun klar, daß, wenn der Mensch die Werte dadurch erkennt, daß er sie schaut, diese nicht von ihm geschaffen sein können, sondern ein von seinem Willen und Handeln unabhängig Bestehendes sind. Aber wie früher erhebt sich auch diesmal die Frage, ob unser Geist eine solche Wertschau wirklich besitze. H. sucht sie dadurch nachzuweisen, daß er den Vorgang der Wertschau analysiert.

Hält man sich an H.s Feststellung, daß sich aus Dasein und Sosein des menschlichen Verhaltens nicht entnehmen lasse, ob dieses Verhalten mit einem Wertakzent behaftet sei oder nicht, so sollte man erwarten, das Schauen der Werte hänge überhaupt nicht vom Bewußtsein um das menschliche Verhalten ab, vielmehr schreite unser Bewußtsein erst, nachdem sich unserm geistigen Blick die Werte gezeigt hätten, zu einem Werten unserer Absichten und Handlungen. Soweit geht H. jedoch nicht. „Dennoch“ — so schreibt er — „werden Werte keineswegs im Wertschauen vom Realen erfaßt, sondern gerade im Hinschauen auf »sein« Wertvollsein und Wertwidrigsein“ (307). Das könnte zunächst überraschen, erklärt sich aber durch die Ueberlegung, daß „die Werte als solche nicht als gesonderte Objekte auftreten, sondern nur als akzentgebender Hintergrund der Realobjekte (des menschlichen Verhaltens) mitgegeben sind. Erst die bewußte Wertschau hebt sie aus dem tatsächlichen Aktestand der Wertreaktionen heraus“ (308). Dieses ‚Akzentgeben‘, das von den Werten auf das menschliche Verhalten ausstrahlt, erblickt H. in dem Phänomen des Wertgefühls. „Sofern dieses ungerufen in ihm aufsteigt“, „erfährt“ der Mensch in ihm die Werte und wird durch dasselbe zu einer Stellungnahme seines Verhaltens,

zu Zustimmung und Ablehnung angeregt (310). Das Wertgefühl „ist weniger ein Erfassen des Wertes als ein Erfastsein von ihm. Es ist vielmehr der unmittelbare Anzeiger des Wertes im Bewußtsein“ (308).

Unter dem ‚Wertgefühl‘ versteht somit H. „eine spontane Gefühlsreaktion“ auf ein menschliches Verhalten, durch welche dieses Verhalten als wertvoll bzw. wertwidrig bewußt wird. Als solche Antwort auf das erlebte Verhalten ist die emotionale Reaktion „bereits die Fühlung mit dem Werte selbst. Darum kann die innere . . . Wertschau im unmittelbaren Anschluß an die Wertantwort auch den Wert selbst erfassen. Sie erfäßt ihn dann in seiner Reinheit und Allgemeinheit“ (307). Jemand ist z. B. Zeuge einer ungerechten Handlung. Dadurch, daß sein sittliches Gefühl sich dagegen empört, erfäßt er das Wertwidrigsein dieser Handlung, „und dadurch erfäßt man mittelbar auch den Wert selbst“; nämlich wegen seines Fehlens in dem betreffenden Realfall (ebda).

Bei der Würdigung dieser Anschauungen H.s ist zu beachten, daß nach ihnen das einzige, was jemandem ein von ihm bei sich oder anderen beobachtetes Verhalten als ein wertwidriges oder wertvolles erscheinen läßt, in einem durch diese Beobachtung in seinem Bewußtsein ausgelösten Gefühlserlebnis besteht. Es sind nach dieser Auffassung nicht Erkenntnisse von Beziehungen und Verhältnissen des betreffenden Verhaltens und auch sonst keine Erkenntnisse, in denen das Bewußtsein von Wert und Werten entspringt. Vielmehr sind es Gefühlsreaktionen auf wahrgenommene Verhaltensweisen, in denen diese sich uns offenbaren als positiv bzw. negativ bezogen auf gewisse Werte und als dadurch im Besitz des Charakters von etwas Wertvollem bzw. Wertwidrigen befindlich. H. sucht also den Wert bzw. Unwert der betreffenden Verhaltensweisen keineswegs in den durch ihr Bewußtwerden in uns ausgelösten Gefühlen selbst.<sup>1)</sup> Sondern diese Gefühle gelten ihm nur als Anzeiger der in jenen Verhaltensweisen verwirklichten bzw. verletzten Werte. An der Hand dieser Anzeige geschieht spontan die unmittelbare Schau des jeweiligen Wertes.

Es wird sich nicht in Abrede stellen lassen, daß trotz dieser Analyse des Werterfassens an der behaupteten Wertschau etwas Geheimnisvolles und Rätselhaftes haften bleibt. Man sieht auch gar keinen Grund und Sinn dieser sogen. Werte, und fragt sich ferner, wie es zur Unterscheidung der verschiedenen Arten sittlicher Werte und zum klaren Wissen der Natur der einzelnen Werte komme.

<sup>1)</sup> Dadurch unterscheidet die Auffassung H.s sich von der Auffassung Lotzes, mit der sie manche Verwandtschaft hat.

Gewiß schreibt H. bezüglich des ‚Erfahrens‘ der Werte in den emotionalen Wertreaktionen: „Nur ist solches Erfahren nicht in allen Menschen das gleiche, und nicht zu allen Zeiten. Es nimmt zu mit der Reife, mit der persönlichen wie mit der geschichtlichen“ (310 f.). Solche Worte lassen uns fragen, ob denn H. einen inhaltlichen Zusammenhang der Wertschau mit den Gefühlsreaktionen annehme, d. h. ein Schöpfen des Wertes aus ihnen nicht durch unmittelbare Schau des betreffenden Wertes, sondern durch reflektierende Akte. In diesem Falle könnte ich die vorausgeschickten Sätze verstehen, sonst nicht.

Sind es die Wertgefühle, die uns den Zugang zur unmittelbaren Schau der Werte öffnen, und sind letztere, wie dies H. lehrt, etwas Eindeutiges und Unwandelbares, so darf es in der Sphäre des Wert- erfassens keine über den Wert bzw. Unwert einer bestimmten Verhaltensweise uns täuschende Gefühlsreaktion geben. Nie darf dann m. a. W. unser Gefühl ein Verhalten als wertvoll erscheinen lassen, das in Wahrheit, und dies heißt immer und für jedermann, wertwidrig ist. H. ist sich des Ernstes dieser Schwierigkeit für seine Auffassung voll bewußt. Nicht weniger ist ihm klar, was dazu Anlaß geben kann zu glauben, daß Wertgefühle manchmal täuschen. Er nennt als den Grund dieser Meinung die Tatsache, daß die Werte in der Schätzung der Menschen einem geschichtlichen Wandel unterliegen, oder daß m. a. W. die Wertreaktionen „inkonstant, relativ, variabel“ sind. Dennoch folgt, so urteilt H., aus dieser Tatsache nicht eine Inkonstanz und Variabilität der Werte selbst. Nur dann würde dies folgen, „wenn die Variabilität des Wertbewußtseins und der Wertreaktionen eigentliche Werttäuschung oder Irrtum einschlosse, also wenn es möglich wäre, etwas, was wertvoll ist, gerade in dieser selben Bestimmtheit auch als wertwidrig zu empfinden“; man müßte z. B. Feigheit, die als Feigheit erkannt ist, „auch als wertvoll empfinden können“. Jedoch finden wir solches „an keinem Wertbewußtsein; so weit entfernt sich Wertgefühl und Wertgefühl niemals voneinander, auch das noch so verschieden geartete nicht“ (311). Das wertfühlende Bewußtsein ist, wo es überhaupt anspricht, „unbeirrbar“ und „untrüglich“; es begeht keine Täuschung; wohl aber kann es für gewisse vorliegende Werte blind sein, d. h. auf das betreffende Verhalten nicht reagieren, nicht ansprechen. Darauf allein bezieht sich der Wandel und die Relativität im geschichtlichen Wertbewußtsein der Menschheit (309 ff.).

Nachdem H. den Schritt getan hat, zwischen den vom Gewußtsein durch den Menschen unabhängigen, nämlich ewigen und ansieh-

seienden Werten einerseits und den von und in den Menschen erlebten Wertgefühlen andererseits den geheimnisvollen Zusammenhang anzunehmen, daß diese Wertgefühle durch jene Werte im menschlichen Bewußtsein ausgelöst werden, um sein Verhalten zu bestimmen und zugleich ihn zur Schau dieser Werte zu führen, verlangt die logische Folgerichtigkeit von ihm, die Wertgefühle für durchaus unbeirrbar und untrügliche Anzeiger des wahren Wertcharakters der von ihnen begleiteten Verhaltensweisen anzusehen. Man könnte, wenn diese Auffassung von der Untäuschbarkeit des Wertgefühls richtig ist, dem Menschen keinen besseren und richtigeren Rat geben, als sich in seinem Verhalten immer und überall nach seinen Gefühlen zu richten. Die Streitfrage, ob ein gewisses Verhalten gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht sei u. s. w., müßte entschieden werden durch den Appell an die Reaktion des Gefühls auf dieses Verhalten. Wie aber, wenn nun in verschiedenen Menschen das Gefühl auf dieses Verhalten entgegengesetzt reagiert? Oder läßt sich im Ernste behaupten, daß das überhaupt nicht vorkomme, ja nicht vorkommen könne? Aber woher hätte wohl H. diese Gewißheit? Aus der Erfahrung ist sie doch nicht zu erlangen, und zwar grundsätzlich nicht. Ist es z. B. sittlich erlaubt zu lügen, wenn jemand meint, mit dieser Lüge seinem Vaterland zu nützen? Oder aber widerspricht die Lüge auch in diesem Falle dem Wesen der sittlichen Werte des Guten und der Wahrhaftigkeit? Befragen wir, um diese praktisch sehr ernste Frage beantworten zu können, die Gefühlsreaktionen der Menschen auf die beiden Fälle, so begegnen wir derselben Gefühlswärme bei denen, die auf die erste Frage Ja sagen, wie bei denen, die die zweite bejahen. Und doch muß dieses Ja entweder im ersten oder im zweiten Falle ein Irrtum und eine Täuschung sein.

Das Augenmerk bei dieser Frage muß der Rolle gelten, welche die Gefühle im Wertbewußtsein zu spielen haben. Kann es ihre Aufgabe sein, uns mit der allgemeinen Natur der verschiedenen Werte bekannt zu machen, uns z. B. zu offenbaren, was Gerechtigkeit, Tapferkeit, Demut, Ehre, Frömmigkeit, Wahrheit u. s. w. sei? Das läßt sich gewiß nicht behaupten. Es ist doch nicht eine Verschiedenartigkeit unseres Gefühls, durch die sich uns die Unterschiede offenbaren, die unter den vorhin aufgezählten Werten bestehen. Diese Gefühle haben ja mit dem Inhalt der Werte keinerlei Verwandtschaft. Was vielmehr die sogen. Wertgefühle bestenfalls leisten können, ist das konkrete Werten konkreter Fälle des menschlichen Verhaltens. Und dies ist auch das Feld für die Frage, ob die Gefühle in ihrem Werten irren können, oder ob höchstens ein Nicht-

ansprechen auf gewisse objektiv bestehende Wertverhalte möglich sei. Aber dieses konkrete Werten hat das, wenn auch dunkle, Vorhandensein des Wertbewußtseins selbst und das Unterscheiden verschiedener Arten von Werten zu seiner Voraussetzung.

Eine genauere Bestimmung des allgemeinen Wesens der sittlichen Werte muß ich hier unterlassen. Nach meiner Ansicht wurzelt dieses Wesen in der Natur unserer Vernunft als eines Prinzips der Ordnung. Wertvoll ist unser Wollen und Verhalten, insofern seine Ziele und Mittel den objektiven Ordnungsverhältnissen ihrer jeweiligen Gegenstände entsprechen. Im Vorstellen und Erkennen dieser Beziehungen wurzeln unsere Wertgefühlsreaktionen. Sie können voreilig und irrtümlich sein, wenn, wie so oft, das Vorstellen und Erkennen, dem sie entspringen, ungeklärt und ungehemmt sich in dem Mechanismus der Seele auswirkt. Die eigentliche Aufgabe der Wertgefühle besteht in ihrem positiven bzw. negativen Einfluß auf das praktische Handeln.

### XXXVI.

#### *Abschließende Würdigung.*

Zum Abschluß unseres Beitrags zu den Untersuchungen zur Grundlegung der Ontologie sei der eigentliche Kerngedanke H.s kurz gewürdigt. Bei allem selbständigen Wert, den H. der Ontologie zuerkennt, liegt doch ihre besondere Bedeutung für ihn offenbar in seiner Ueberzeugung, daß die Möglichkeit aller echten Erkenntnis mit der Seinsnatur ihrer Gegenstände steht und fällt; denn nur dadurch — so urteilt er — ist das Erkennen ein ‚Erfassen‘, und nur dadurch, daß es das Erfassen eines irgendwie Seienden ist, eignet ihm Wahrheit und objektive Gültigkeit. Das Erkennen in dieser Weise zu bestimmen erscheint H. darum notwendig, weil es in unsrer Seele eine ganze Reihe von Akten gibt, die, obzwar uns in ihnen auch wie im Erkenntnisakte ein Gegenstand irgendwelchen Inhaltes bewußt ist, dennoch keine Erkenntnisakte sind. Zu diesen Akten, die keine erkennenden sind, zählt H. sämtliche Akte, deren Gegenstände durch die Seele selbst gesetzt werden und deshalb etwas Bewußtseinsimmanentes sind. Auch das formale logische Denken mit seinen Gesetzmäßigkeiten ergäbe zufolge H. keine Erkenntnis des folgerichtig Gedachten, wenn diese Gesetzmäßigkeit in der Natur der denkenden Seele ihren Ursprung hätte. Ihr Ursprung muß vielmehr in einer Sphäre des Seins und seiner Gesetze liegen, die von der Seele unabhängig ist und sowohl sie und ihr Denken als auch die Gegenstandswelt transzendierend beherrscht. H.s philosophische Grundauffassung fällt insofern in die Richtung des Realismus.

Die Grundbedingung für die Möglichkeit von etwas, ein Gegenstand des Erkennens zu sein, ist somit nach H., daß ihm auf eine gewisse Weise Dasein zu eigen sei. Das Wesensmerkmal des Daseins sucht H. in der Unabhängigkeit des ‚Daseienden‘ von dem es erfassenden Akt. Um diese Eigentümlichkeit des ‚Daseins‘ zum Ausdruck zu bringen, bezeichnet er es als Ansichsein. Kenntnis davon, ob und wo ‚Ansichsein‘ vorkommt, läßt H. uns erlangen durch die Gegebenheit von Ansichseiendem. Durch sie haben wir in erster Linie, auf dem Wege über transzendent-emotionale Erlebnisse, die Gewißheit des Ansichseins der realen Gegenstände der Welt, nämlich einerseits der Natur und andererseits unserer Seele mit ihren Akten, Zuständen und sonstigen Regungen. Wir erfassen aber diese Welt mittels einer Reihe von Gebilden und Gesetzmäßigkeiten — mathematische und logische, Wesenheiten und Werte —, die gleich dem von ihnen geformten und mittels ihrer erkannten Realen ebenfalls Ansichsein besitzen, aber in einer von der realen Daseinsweise wesentlich verschiedenen Weise. Sie ist als ideales Sein zu bezeichnen. Das ‚ideale Sein‘ der mathematischen und logischen Gegenstände, der Wesenheiten und der Werte bedeutet jedoch, wie H. unermüdlich betont, obwohl ein Dasein, so doch kein Fürsichbestehen dieser Gebilde; die Idealität dieser Dinge liegt in ihrem Sichindifferentverhalten zur Realisierung in dem Realen und ihrer dadurch ermöglichten gedanklichen Ablösung von den Realfällen.

Diese verschiedenen Gedanken lassen sich in zwei Grundannahmen zusammenfassen. Die erste gipfelt in dem Satze: ‚Erkennbar ist nur solches, das nicht durch die erkennende Seele selbst gesetzt ist‘. Dieser Satz wendet sich hauptsächlich gegen zweierlei: erstens dagegen, daß die Gegenstände einer Erkenntnis in den Begriffen dieser Gegenstände bestehen können; und zweitens dagegen, daß schon die Erfüllung der formal logischen Gesetzmäßigkeiten einem System von Gedanken die Natur der Erkenntnis zu verleihen vermöge. Aus dieser ersten Grundannahme ergibt sich darauf die zweite, daß jeder erkennbare Gegenstand irgendeine Weise des Daseins besitze. Diese ist am offenbarsten bei den realen Erkenntnisgegenständen. Sie muß aber auch bei den idealen Gegenständen angenommen werden, weil diese sonst eben kein Erkenntnisgegenstand sein könnten. Nur ist sie eine andere als die reale Daseinsweise. Drücken, frage ich, alle diese Annahmen notwendige Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis aus? Ich bezweifle dies. Es sei angenommen, in den sogen. logischen Gesetzen der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten u.s.w. äußere sich eine die Natur unseres

Geistes bildende Denkgesetzlichkeit. Würde diese Annahme es grundsätzlich verbieten, dem nach jenen Gesetzen Gedachten den Charakter der Erkenntnis zuzubilligen? Offenbar kann dies nur dann behauptet werden, wenn den durch dieses Denken bestimmten Gegenständen und Sachverhalten ein Sein und Zusammenhang eigen ist, der erstens von der Gesetzmäßigkeit unseres Denkens unabhängig ist, und zu dessen Erfassen zweitens unserm Geiste andere Wege als das Denken zur Verfügung stehen. Das Erste allein würde nicht ausreichen, um dem von uns gemäß den logischen Gesetzen Gedachten abzustreiten, Erkenntnis zu sein, weil dieses Gedachte in dem Sinne objektiv gültig sein würde, daß es allgemeinmenschliches Denken wäre.

Gewiß fehlte in diesem Falle dem menschlichen Geiste das Recht, mit absoluter Gewißheit zu behaupten, daß die Gesetze seines Denkens die Gesetze alles möglichen Denkens überhaupt seien, und daß das ihnen entsprechend Gedachte uns die Wirklichkeit so zeige, wie sie an sich selbst ist. Aber daraus ergibt sich für ihn noch mitnichten schon das Recht dazu, das Gegenteil zu behaupten; dazu müßte er vielmehr erst irgendwoher positiv die Gewißheit haben, daß die Wirklichkeit und das Denken nichtmenschlicher Subjekte einer von der unsern abweichenden Gesetzmäßigkeit unterliegen. Der einzige Weg, der uns ein Anderssein der realen und idealen Gegenstandswelt, wie sie an sich ist, von ihr, wie wir sie nach den logischen Gesetzen denken, offenbaren könnte, wäre die unmittelbare, d. h. nicht durch unser Denken geleitete Schau dieses ‚An-sichs‘ der Welt. Aber ich bestreite, daß unserm Geiste eine Schau gegeben ist, die ihm für eine derartige Diskrepanz zwischen wirklicher und gedachter Welt den Blick öffnete.

Freilich zählt H. die volle subjektive Unabhängigkeit der allgemeinen Gesetze, nach denen wir denken und folgern, zu den „Gegebenheiten“, die allem unserm Erkennen zugrunde liegen. Doch scheidert, wie ich schon ausführte, die durchschlagende Ueberzeugungskraft dieses Hinweises an der großen Unbestimmtheit des Gegebenheitsbegriffes.

Man mißverstehe mich nicht. Keineswegs will ich behaupten, die allgemeinen Gesetze, nach denen wir unsere Urteile und Folgerungen richten, entsprächen nicht den Grundgesetzen des Seienden. Ich behaupte vielmehr nur, daß, wenn sie notwendige Gesetze unsers Geistes seien, sie uns dann zwar nicht das Seiende in seinem Ansich offenbaren, sie aber dennoch unser Denken und Erkennen des Seienden für uns Menschen objektiv binden würden. Es würde also auch dann in der Menschheit von ‚Erkenntnis‘ gesprochen werden müssen,

nämlich von einem den logischen Bedingungen unseres Geistes entsprechenden oder widersprechenden Auffassen des Seienden. Aber gäbe es dann für uns überhaupt ein Seiendes? Träten dann nicht vielmehr an die Stelle der ‚Gegenstände‘ die Vorstellungen und Begriffe, und geriete damit nicht unser ganzes sogen. Erkennen in ein Wissen um Inhalte unsers Bewußtseins statt eines Erfassens transzendenten, d. h. vom Bewußtsein unabhängigen Seins? Immer wieder ist uns bei H. diese Behauptung entgegengetreten. Und wie könnte man ihre Richtigkeit bestreiten, wenn man bedenkt, daß doch z. B. nur das Dreieck selbst, aber nicht auch sein Begriff Ecken und einen Flächeninhalt hat, oder daß es darauf ankommt, die Tugend selbst, nicht bloß ihren Begriff zu besitzen.

Andererseits fehlen aber auch dem Mathematiker nicht die Gründe für seine Ansicht, daß die Gegenstände seiner Wissenschaft begriffliche Setzungen seien. Er kann dafür geltend machen, daß die den Ausgang bildenden Definitionen und Axiome sich ändern lassen, ohne es unmöglich zu machen, logisch einwandfrei ein entsprechendes mathematisches System auf ihnen aufzubauen. H. räumt überdies ein, daß der Mathematiker Gebilde kennt, die, wie die imaginären Zahlen und die nichteuklidischen Räume „irreal sind und bleiben“ (280). Die logischen Gesetze werden bei alledem vom Mathematiker vorausgesetzt und anerkannt. „Sein Kriterium ist allein das der inneren Uebereinstimmung, der Satz des Widerspruchs. Außer dieser vorausgesetzten Gesetzlichkeit beruht alles auf reiner Setzung“ (251).

Gibt es nun, frage ich, in einem derartig aufgebauten Gedankensystem überhaupt keine objektive Bindung und Erkenntnis? Dies läßt sich schon darum nicht behaupten, weil in der Ausführung dieses Systems Irrtümer vorkommen können, insofern es möglich ist, darin Sätze aufzustellen, die aus den Prinzipien des Systems unrichtig gefolgert sind. Einwenden kann man, das seien aber nicht Irrtümer an der Wahrheit der betreffenden Sätze, weil ihre Prinzipien Setzungen, nicht aber Wahrheiten seien. Das ist richtig. Diese Prinzipien sind nicht ‚Wahrheiten‘; aber sie sind ebensowenig Falschheiten oder Irrtümer, sondern etwas, das jenseits von Wahrheit und Irrtum steht, dabei aber durch das Gesetz von Grund und Folge solches begründet, das ihm entweder entspricht oder nicht entspricht, das also entweder wahr oder falsch ist. Wahr ist ja, was seinem Maß, seiner Grundlage entspricht. Der Mathematiker darf gar nicht die Folgesätze inhaltlich so denken, wie er es will oder möchte, sondern nur so, wie sie ihm durch die gewählten Grundlagen und die Gesetze des Denkens vorgeschrieben sind. Nun ist aber gerade dieses Wählen

und Setzen der Grundlagen das, wovon H. behauptet, daß es der Mathematik die Eigenschaft nehme, Erkenntnis zu sein.

Unter einer gewissen Voraussetzung hat H. recht. Wenn der Mathematik die Aufgabe gestellt wird, nicht nur den gewählten Grundlagen und den logischen Gesetzen zu entsprechen, sondern auch auf die Ordnungsverhältnisse in der realen Welt anwendbar zu sein, um diese wissenschaftlich bestimmen zu können, dann dürfen konsequent für die Mathematik nur solche quantitative Verhältnisse als grundlegend gewählt werden, denen die realen Verhältnisse gleichgesetzt oder doch wenigstens gesetzmäßig zugeordnet werden können. Bekanntlich wird dies am meisten von der euklidischen Geometrie erfüllt. Von der angewandten Mathematik muß aber die reine Mathematik unterschieden werden. Für diese besteht nicht die objektive Bindung ihrer Grundlagen an die Realität der Welt. Sie kann daher selbst ihre Grundlagen bestimmen. Doch ist der Begriff der Setzung mehrdeutig.

Ein Gebilde des Bewußtseins, z. B. ein Begriff, hat nicht schon dadurch die Natur einer ‚Setzung‘, daß das Ich seinen Inhalt gewollt und geschaffen hat. Vielmehr ist dieses Schaffen nur dann eine eigentliche Setzung, wenn das Ich diesen Inhalt frei bestimmen darf, wenn ihm m. a. W. nicht etwas gegenübersteht, dem es denselben unterzuordnen und anzugleichen hat, durch das also auch über Richtigkeit oder Unrichtigkeit seines inneren Schaffens entschieden wird. Gemäß diesem Kriterium ist vieles keine reine und eigentliche Setzung, was einen gewissen Setzungscharakter zeigt.

Ein Fall von ‚Setzung‘ liegt vor, wenn gewisse begriffliche Gegenstände in eine bestimmte Relation zueinander gebracht werden. Sie werden dadurch zu entsprechenden Relaten erhoben. Damit dies nun eine eigentliche Setzung sei, ist die notwendige Voraussetzung, daß jene hinzugebrachte Relation sich zur Natur dieser Relate synthetisch verhalte, d. h. nicht aus dieser Natur notwendig folge; denn dann würde sie vom Subjekt nicht gesetzt, sondern vorgefunden und erfaßt. Neben und vor derartigen synthetischen Relationen bestehen aber zwischen ihren Relaten immer schon bestimmte analytisch notwendige Relationen. Ich kann z. B. 9 zu 8 in das Verhältnis der Addition setzen; denn in ihm stehen sie durch ihren eigenen Inhalt noch nicht. Daß aber 9 um 1 größer ist als 8, ergibt sich analytisch notwendig aus ihrem Inhalt. Für das Setzen der synthetischen Relationen bedeuten diese analytischen Relationen eine objektive Bindung; insofern jene Setzung den letzteren nicht widersprechen darf. Aber auch aus Tatsache und Sosein der gesetzten synthetischen Re-

lation selbst ergeben sich Bindungen. Setze ich z. B. zwischen 2 und 3 die Relation „+“, so darf ich nicht denken, sie ergebe Gleichheit mit 6, während ich dies denken muß und nichts anderes denken darf, falls ich zwischen 2 und 3 die Relation „×“ setze. Der Umstand, daß ich die betreffende Relation setze, nimmt meinen Urteilen über sie kein Jota von ihrer objektiven Bindung. Warum dies? Darum, weil diese Urteile sich ausschließlich auf das Sosein dieser Relation, nicht aber auf mein Setzen derselben beziehen.

Außer Relationen können von unserm menschlichen Geiste auch Vorstellungen und Begriffe gesetzt werden. Es sind dies solche Vorstellungen und Begriffe, die nicht gegebenen Anschauungen entnommen, sondern vom Subjekt selbständig gebildet werden. Sind, so fragen wir mit Rücksicht auf die Behauptungen H.s, solche Vorstellungen und Begriffe grundsätzlich unvermögend, echte Erkenntnis zu begründen? Das wäre zu bejahen, wenn ihre Setzung keinerlei objektive Bindung des urteilenden Denkens nach sich zöge. Dies aber kann nur der behaupten, der außer acht läßt, daß die Setzung einer Vorstellung oder eines Begriffes nicht die gesetzte Vorstellung bzw. der gesetzte Begriff selbst ist. Es muß m. a. W. scharf unterschieden werden zwischen dem setzenden Akt und dem durch ihn im Bewußtsein gesetzten Inhalt. Jener gehört mitnichten zum Inhalt dieser Vorstellung oder dieses Begriffes, ist mit ihm nicht identisch. Andererseits kann es ohne einen gesetzten Inhalt keine Setzung geben. Was bedeutet aber der gesetzte Inhalt? Nichts anderes als ein gewisses durch ihn bestimmtes Sosein. Ob nun dieses Sosein ganz oder teilweise von dem es in seinem Bewußtsein als Vorstellungsinhalt setzenden Geiste ausgedacht sei oder nicht, das ist ganz nebensächlich und bedeutungslos dafür, daß dieses Sosein eo ipso objektiv gebundenes, gegenständliches Erkennen begründet. Ein Soseinsinhalt, über den geurteilt wird, mag stammen, woher er wolle, er ist in jedem Falle eben der Soseinsinhalt, der er ist, und kein anderer, und kann auch als kein anderer gemäß dem Prinzip der Identität und des Widerspruchs gedacht werden. Selbst wenn der sogen. ‚Begriff‘, wie in der positivistischen Logistik, inhaltlich in nichts mehr als in der Setzung eines gewissen Zeichens oder Wortes bestehen sollte, so bildete auch dieser ‚Begriff‘ einen bestimmten Inhalt (Gegenstand), der, obzwar das Werk einer Setzung, dennoch nicht diese Setzung selbst ist, und der notwendig eben der Inhalt ist, den er darstellt, und darum auch durch diesen seinen Inhalt die von ihm Sachverhalte aussagenden Urteile objektiv bindet und sie dadurch wahre oder falsche Urteile sein läßt. Wer immer in der Welt

einerlei wodurch er in die Möglichkeit dazu versetzt wird, über diese Inhalte, d. h. dieses durch die Setzung entstandene Sosein, urteilt, muß den Inhalt seines Urteils nach ihm richten und erfaßt somit die Wahrheit oder verfehlt sie. Gleichwohl ist an dem, was H. gegen die Erkenntnisbegründung durch frei gewählte Begriffe sagt, etwas Wahres. Die von jemandem vorgenommene freie Setzung eines gewissen Begriffes und Soseinsinhaltes bindet nämlich selbstverständlich niemanden, diesen Begriff zu dem seinen zu machen, um auf ihn Urteile und Folgerungen aufzubauen. Tut er es aber, so gelten für ihn dieselben Folgerungen aus diesem Begriff wie für den anderen. In diesem Sinne entbehren auch die in freien Begriffen gründenden Erkenntnisse nicht der Gültigkeit für alle. Aktuell kann diese allgemeine Bindung durch den Inhalt eines von jemandem frei gesetzten Begriffes natürlich nur dadurch werden, daß die Menschen von dem Inhalt dieses Begriffes Kenntnis erlangen. Darum erhebt sich hier die Frage, ob überhaupt derartige Begriffe dem Bewußtsein aller Menschen zugänglich sind.

Gemäß ihrem Ursprung in der setzenden Tat eines bestimmten geistigen Ichs gehören diese Vorstellungen und Begriffe zunächst nur zum persönlichen Bewußtsein dieses Ichs, und begründen insofern auch nur ihre Erkenntnismöglichkeit durch dieses eine Subjekt. Nun betrachten aber wir Menschen als eine Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntnis die grundsätzliche Erfäßbarkeit desselben Gegenstandes durch alle Menschen. Wovon hängt die Möglichkeit, diese Bedingungen zu erfüllen, ab? Es ist dafür erforderlich, daß die verschiedenen Menschen dieselben Begriffe zu denken vermögen, und zwar mit dem Bewußtsein dieser Dieseligkeit. Diese bewußte Uebereinstimmung der Menschen in ihren Vorstellungen und Begriffen ist nun nicht möglich, soweit diese Vorstellungen und Begriffe je von den einzelnen Ichen in ihrem Bewußtsein frei und schöpferisch gesetzt werden, weil niemand einen direkten Einblick in das Bewußtsein des anderen hat. Die Tatsache, daß es dennoch ein gemeinsames Denken und Erkennen der Menschen gibt, offenbart uns infolgedessen, daß es etwas gibt, das außerhalb des Bewußtseins der einzelnen Menschen steht und als identisches Etwas das menschliche Bewußtsein zum Setzen entsprechender Vorstellungen und Begriffe bestimmt. Diese Vorstellungen und Begriffe sind demnach, wie sehr auch mannigfache Ichakte an ihrem Entstehen im Bewußtsein beteiligt sind, doch nicht freie, sondern objektiv bestimmte Inhalte des Bewußtseins.

Was unserm Bewußtsein unmittelbar und direkt gegeben wird, sind nicht allgemeine Begriffe, sondern Einzelanschauungen äußeren

und inneren Seins und Geschehens. Aus ihnen gewinnen wir durch mancherlei Akte allgemeine Begriffe, die gemäß diesem Ursprung einen von unserer Setzung unabhängigen und zugleich im Prinzip allen Menschen zugänglichen Inhalt haben. Ihr Inhalt kann von den verschiedenen Menschen je nach Anlage und Entwicklung verschieden klar und deutlich erfaßt werden, kann aber für den einen nicht ein wesentlich anderer sein als für den anderen.<sup>1)</sup> Auf solche Begriffe gehen zuletzt alle unsre Begriffe zurück, auch die aus sogenannter freier Setzung stammenden; denn das uns mögliche freie Setzen von Vorstellungen und Begriffen beschränkt sich auf das ordnende Verbinden und Trennen eines unserer freien Setzung vorangehenden Urmaterials elementarer Verhältnisse, Vorstellungen und Begriffe, während ein eigentliches Erschaffen von Begriffen aus nichts über die Kräfte unserer geistigen Natur geht.

Für die weiteren Erwägungen lasse ich darum die freien Setzungen auf sich beruhen. Sie kommen für den bei weitem größten Teil unserer Erkenntnisse nicht in Frage, sondern nur die sogen. ‚gegebenen‘ Vorstellungen und Begriffe. Auf sie bezieht sich infolge der Behauptungen H.s die Frage, ob sie die Gegenstände unsrer Erkenntnis bilden, oder ob vielmehr diese Gegenstände ein Dasein außer ihnen und ohne sie besitzen.

Vorstellungen und Begriffe sind Inhalte unsers Bewußtseins. Dies besagt, daß sie erstens uns bewußt sind, und daß zweitens in diesem ihrem Uns-bewußt-sein ihr Dasein besteht. Sie werden darum auch von unserm Ich durch unbewußte und bewußte Akte hervorgebracht, entstehen in einem gewissen Zeitpunkt und bestehen in uns eine gewisse Zeit hindurch. Auch können sie durch Erinnerung wiederum Bewußtseinsinhalte in uns werden. Fassen wir nun unsere vorhin formulierte Frage ins Auge, so ist ohne weiteres klar, daß, soweit es reale Gegenstände sind, die wir erkennen, sie nicht zusammenfallen mit den Vorstellungen und Begriffen, mittels deren wir sie bestimmen und so erkennen. Gleichwohl besteht damit noch keinerlei Klarheit über die Rolle, welche die Begriffe bei unserer Erkenntnis des realen Seins und Geschehens spielen.

Vermittelt wird die Erkenntnis transzendenter Gegenstände durch bewußtseinsimmanente Anschauungen und Begriffe. Wie aber geschieht diese Vermittlung? Vollzieht sie sich irgendwie durch das Bewußt-haben und Wissen des Begriffs oder aber so, daß dieser Begriff selbst

---

<sup>1)</sup> Man unterscheide zwischen Begriffen, Begriffswörtern und Namen-erklärungen.

dabei nicht bewußt und gewußt ist? Das letztere ist die klar und bestimmt ausgesprochene Ansicht H.s. „Das Bewußtsein ›hat‹ zwar eine Vorstellung des Gegenstandes ›erfaßt‹ aber nicht sie, sondern nur in ihr und gleichsam durch sie hindurch den Gegenstand selbst, die Vorstellung also bleibt unbemerkt“ (270 f.). Aus diesem Grunde beruht ihm auch das Erkennen der mathematischen Gegenstände auf transzendenter, nicht bloß immanenter Apriorität; und „was in dieser stattfindet, ist ein wirkliches Sich-Zeigen ansichseiender Gegenstände“ (265).

Zu der Ansicht H.s muß ich gestehen, daß seine Ausführungen mir die dem unbemerkten Bewußtseinsinhalt (der Vorstellung oder dem ‚Bilde‘) zugeschriebene Vermittlungsfunktion bei dem „Sich-Zeigen“ der von diesem Inhalt getrennten „ansichseienden Gegenstände“ vollständig dunkel, um nicht zu sagen rätselhaft lassen. Es handelt sich um die Frage, ob die transzendenten Gegenstände von uns irgendwie durch sich selbst, oder vielmehr durch unser Wissen ihres Begriffes erfaßt werden: ob wir sie dadurch erkennen, daß sie sich in ihrem Ansich uns zeigen, oder aber dadurch, daß wir, die wir durch unsere Anschauungen und Begriffe ein Wissen von Sosein und Wesenheiten haben, auf mehr oder weniger klar erfaßte Gründe gestützt urteilen, es gebe von uns unabhängige Gegenstände, denen ein solches Sosein eigen sei. Nur die zweite Auffassung entspricht nach meinem Urteil den wirklichen Verhältnissen, wie ich in der Frage der sogen. Wesensschau und der Realitätserkenntnis näher ausführte.

Nicht alle Gegenstände unserer Erkenntnis haben reales Dasein. Vieles wird ja von uns in Urteilen, die auf Wahrheit und allgemeine Gültigkeit Anspruch erheben, bestimmt, das jedenfalls so, wie es bestimmt und erkannt wird, unter dem Realen nicht vorkommt. Man denke an die allgemeinen Wesenheiten, die reinen Zahlen und Gestalten, die Werte als solche u. s. w. Man bezeichnet darum diese Objekte zum Unterschied von den realen Gegenständen unserer Erkenntnis als ‚ideale‘. Was haben nun bei der Erkenntnis dieser Gegenstände ihre Begriffe zu sagen? Und muß auch diesen idealen Gegenstände ein gewisses Dasein eigen sein, damit es eine Erkenntnis von ihnen geben könne? Was H. auf diese Fragen antwortet, haben wir kennen gelernt. Wir haben uns nunmehr unsere eigene Auffassung zu bilden.

Auf den ersten Blick sieht es so aus, daß ganz wie bei den realen auch bei den idealen Gegenständen der Erkenntnis scharf zwischen diesen selbst und ihren Begriffen unterschieden werden

muß, daß m. a. W. die Erkenntnis dieser Gegenstände nicht in Urteilen über ihre Begriffe besteht, so daß also diesen Gegenständen auch ein von ihren Begriffen unabhängiges Dasein zukommt. Sind ja doch z. B. Kreis und Dreieck räumliche Formen, während ihre Begriffe doch nicht rund und dreieckig sind. Auch sind Kreis und Dreieck etwas Zeitloses und Einziges, wohingegen die Begriffe von Kreis und Dreieck entstehen und vergehen und in verschiedenen Personen verschieden sind.

Eine Prüfung des Gesagten ist nur möglich, wenn wir uns über die Natur des Begriffes klar sind. Suchen wir diese Klarheit an der Hand des Begriffes ‚Dreieck‘. Dieser Begriff tritt vor uns zunächst als ein Wortgebilde. Aber dieses Wort ist nicht selbst der Begriff des Dreiecks, sondern sein Stellvertreter in der Sphäre der sinnfälligen Zeichen und Symbole. Die Wörter bezeichnen, benennen, meinen je einen gewissen ‚Begriff‘. Dieser ist folglich etwas von seiner Wortbezeichnung Verschiedenes. Ein solches vom Wort Dreieck Verschiedenes ist nun gegeben in der Anschauung eines Dreiecks, die eine solche des Auges und der zeichnenden Hand ist, oder auch die innere der Einbildungskraft (Phantasie) sein kann. Jedoch sind alle diese Anschauungsvorstellungen irgendwelche Einzeldreiecke und überdies nur sehr unvollkommene Ausführungen der Natur des Dreiecks, die auch mancherlei, was, wie z. B. Farbe, zu dieser Natur nicht gehört, mitsichführen. Sie fallen darum ebenfalls nicht mit dem Begriff des Dreiecks zusammen, da dieser sich auf ein Allgemeines, Vollkommenes und Ausschließliches bezieht: auf das Dreieck oder wie man sich auch ausdrücken kann: auf das Dreieck überhaupt. Aber jene Anschauungen haben doch, im Gegensatz zu den Wörtern, eine inhaltlich-sachliche Beziehung zum Begriff des Dreiecks. In ihnen ist in einer gewissen Verhüllung jenes Allgemeine verwirklicht, was der Begriff des Dreiecks meint. Dieser selbst besteht in einem Gedanken. Das Wichtige ist nun, daß bei jedem Begriff zu diesem Gedanken zweierlei Momente gehören, die scharf voneinander unterschieden werden müssen. Das eine ist ein psychischer Akt: nämlich das Denken und Bewußthaben, das andere aber ist der Gegenstand, der gedacht und bewußtgehabt wird. Das zweite Moment bildet allein den eigentlichen Begriff. Dieser besteht also in dem durch das Denken gedachten Inhalt des denkenden Bewußtseins.

Was stellt nun dieser Inhalt dar? Ich antworte: Ein gewisses Wesen und Sosein. Im Falle des Begriffes des Dreiecks ist dies ein Sosein, das eine Besonderung des allgemeinen Soseins ‚Räumlichkeit‘ und seiner Bestimmtheit ‚Fläche‘ darstellt. Dieses Sosein wird gedacht in der Form einer allgemeinen Regel, durch die eine ge-

wisse Formung und Begrenztheit der Fläche festgesetzt wird. Diese Regel gibt durch ihre Anweisung die Möglichkeit zu erkennen, ob und wieweit sie in einem Anschauungsgebilde erfüllt ist, und letzteres demgemäß ein etwas vom Sosein des Dreiecks ist; sie läßt auch ersehen, welche Bestandteile, Verhältnisse und Momente des anschaulich gegenwärtigen Dreiecks für sein Sosein als Dreieck außer Rechnung zu stellen sind. Das letztere ist der Sinn dessen, was gewöhnlich als ‚Abstraktion‘ oder als ‚Absehen von‘ bezeichnet wird.

Das Sosein des Dreiecks besteht in dem Sein, das die Form einer begrenzten, drei Winkel enthaltenden Fläche besitzt. Kommt, fragen wir nunmehr, auch dem Begriff des Dreiecks dieses Sosein zu? Findet es sich in ihm als sein Sosein vor? Selbstverständlich ist ein Begriff ein Gedanke, und sind Gedanken weder flächenhaft noch dreieckig. So scheinen unsere Fragen schnell und gründlich erledigt zu sein. Aber vorhin habe ich darum hingewiesen auf die Zusammengesetztheit aller begrifflichen Gedanken aus dem Denkakt und dem durch ihn gedachten und bewußten Inhalt, damit man diese Unterscheidung auch anwende und die nötigen Folgerungen aus ihr ziehe. Daß das Denken, das ein geistiger Akt ist, nicht die Form einer dreieckigen Fläche besitzt, ist eine Binsenwahrheit. Wie aber verhält es sich in dieser Hinsicht mit dem Gedachten? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Was soll denn wohl anderes im Begriff des Dreiecks gedacht werden als das Sosein ‚dreieckige Fläche‘?

Noch eine wichtige Frage ist jetzt zu beantworten. Gedacht wird durch den begrifflichen Denkakt ein gewisses Sosein und Wesen. Ist nun dieses Sosein identisch mit dem im Denkakt gegenwärtigen begrifflichen Bewußtseinsinhalt? Oder aber steht es diesem als ein Transzendentes gegenüber und darum als etwas, das Dasein hat? Das zweite ist sofort insoweit zu bejahen, als in der Natur, der Geschichte und im Menschen Verhältnisse wirklich sind, die sich zu den idealen Gegenständen wie ihr Nachbild und ihre Verwirklichung verhalten. In diesem Sinne begegnet uns ja in der realen Welt die Verwirklichung der mathematischen und logischen Gesetzmäßigkeiten, der allgemeinen Wesenheiten sowie der Werte und Unwerte. Um dieses Dasein der idealen Gegenstände handelt es sich aber in der gegenwärtigen Frage nicht. Vielmehr bezieht diese Frage sich auf die idealen Gegenstände in ihrem reinen Ansich, d. h. in ihrer Abgelöstheit von der Verbindung mit Realem. Muß man ihnen mit H. auch in dieser Form ihres Seins eine Weise des Daseins zuerkennen, um lehren zu dürfen, daß sie von uns ‚erfaßt‘ werden,

und infolgedessen echte Erkenntnisgegenstände bilden? Und ist dieses ihnen zuzusprechende Dasein ein anderes sowohl als jenes Dasein, das sie als Bestimmtheiten des Realen besitzen, wie auch als jenes, das in ihrem Bewußtgehabtsein und Gedachtwerden besteht?

Sicher ist an erster Stelle, daß mit Recht von einem ‚Erfassen‘ der idealen Gegenstände zu sprechen ist. Die Begriffe, in denen wir sie denken, sind nämlich keineswegs willkürliche Setzungen unseres Geistes. Sie haben alle ihren letzten Ursprung in der geistigen Verarbeitung und Ordnung bestimmter Gegebenheiten der Natur, der Seele mit ihrem gesamten Lebensinhalt und der Geschichte. Diese Verarbeitung und Ordnung bedeutet, daß diese Begriffe nichts weniger als einfache Nachbildungen vorgefundener Verhältnisse sind, sondern Umformungen und Veredelungen derselben zu vorbildlichen Formen, die zeigen, wie die wirklichen Verhältnisse sein können und sein sollen.

H. mit vielen anderen geht hier freilich noch weiter. Er schreibt uns ein direktes, eigenes Schauen der idealen Gegenstände zu, wie ich im einzelnen zeigte. Hätten wir es, so müßte es uns leiten bei der Bildung unserer Begriffe dieser Dinge. An ihm müßten wir die Richtigkeit dieser Begriffe messen und prüfen können. Auch würde aus diesem Schauen der idealen Gegenstände gemäß ihrem reinen Ansich ohne weiteres zu folgern sein, daß sie ein Seiendes sind, d. h. Sosein und Dasein besitzen. Aber in Wirklichkeit ist uns ein derartiges Schauen nicht zuteil geworden. Der beste Beweis dafür liegt gerade in der Unmöglichkeit, einerseits ohne Begriffe von diesen Gegenständen ein klares Wissen zu haben, und andererseits diese Begriffe zu prüfen durch ihren Vergleich mit den angeblich von uns unmittelbar geschauten reinen Wesenheiten und Werten selbst. Hieraus ist auch sofort die Bedeutung zu ersehen, welche den Begriffen der idealen Gegenstände für ihre Erkenntnis zukommt.

Diese Begriffe sind selbst der Hauptteil unserer Erkenntnis der idealen Gegenstände; denn in ihnen erfassen wir das Sosein und Wesen derselben, d. h. eben sie selbst. Ist dies aber nicht unmöglich, da doch die Begriffe individuelle, dem Entstehen und Vergehen unterliegende Bewußtseinsinhalte sind, also gerade die entgegengesetzten Eigenschaften haben wie die idealen Gegenstände, die wir durch sie erfassen? Nun, diese Frage ist bald erledigt, wenn wir uns nur dessen erinnern, daß der Begriff nicht in dem Denk- und Bewußtseinsakte des Ichs besteht, durch den er von diesem gebildet und gedacht wird, sondern in jenem Inhalt, der den Gegenstand dieses Denkaktes ausmacht. Ein Bewußtseinsinhalt nämlich kann dieser Inhalt nur insofern heißen, als er von dem Ich gebildet worden und ihm be-

wußt ist. Ebenso ist er auch nur in dieser Hinsicht etwas individuell und zeitlich Bestimmtes: kurz, alle diese Prädikate gelten von ihm nicht, wenn er rein gemäß seinem Inhalt, d. h. gemäß dem durch diesen Inhalt festgelegten Sosein genommen wird, sondern ausschließlich dann, wenn er und soweit als er den ihn bestimmenden Prädikaten nach seinem Dasein, das in seinem Gedachtsein besteht, zugrundegelegt wird. Wird aber der dem Bewußtsein gegenwärtige, ein bestimmtes Sosein und Wesen bestimmende Begriffsinhalt rein für sich selbst, also unter Absehen von seinem Dasein, zum Gegenstand von Prädikaten und Urteilen gemacht, so darf von ihm nicht mehr ausgesagt werden, er sei etwas Zeitliches, Individuelles, Bewußtes u. dgl. Er ist vielmehr als reiner Soseinsgedanke nichts hiervon und bildet aus eben diesem Grunde den Gegenstand allgemein und objektiv gültiger Urteile, stellt also in dieser Form einen echten Erkenntnisgegenstand dar.

Das im begrifflichen Denken idealer Gegenstände gedachte Sosein bildet rein als solches Sosein einen zeitlosen, subjektunabhängigen, für jedermann identischen Gegenstand. Damit wird gesagt: Für die Wahrheit der Urteile über dieses inhaltlich so und so beschaffene Sosein bleiben außer seiner Benennung auch der Zeitpunkt und die Weise seines Daseins, die Person, durch die es gesetzt wird und für deren Bewußtsein es besteht, und überhaupt sein Dasein gänzlich außer betracht. Diese Prädikate kommen lediglich für das aktuelle Denken der Begriffe und das konkrete Urteilen der Menschen über die idealen Gegenstände in Frage, nicht aber für die logische Geltung der Soseinsurteile. Ihr Gegenstand ist überindividuell und zeitlos. Er bedarf, um das zu sein, was er ist, nur sich selbst, d. h. er bedarf dazu nur seines Soseins; denn durch dieses ist er ein solches und nicht ein anderes Etwas. Es bedarf also für diese Erkenntnis keines Ansichseins, keiner Transzendenz dieses Gegenstandes. Vielmehr genügt dazu das ‚Absehen‘ von der mit dem vorgestellten Sosein verbundenen Daseinsseite, das gedankliche Isolieren dieses Soseins in seinem Sosein. Es ist kein Ansich-sein, sondern nur eine Ansichbetrachtung des begrifflich bestimmten Soseins. Damit schwindet von dieser Gegenstandserkenntnis alles Rätselhafte, Unerklärliche, Wunderbare, das ihm bei H. anhaftet.

Noch eine letzte Frage sei kurz berührt. Warum ist zwischen realem und idealem Sein ein Unterschied zu machen, wenn doch auch letzteres zu dem gehört, durch das die wirkliche Welt geformt wird? Der Grund, warum man die mathematischen Gebilde, die allgemeinen Wesenheiten und die Werte als ideales Sein auffaßt,

ist von H. im wesentlichen richtig bestimmt worden. Alle diese Objekte bilden in der Weise den Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnisse, daß es für die logische Geltung und Wahrheit der ihre Sachverhalte bestimmenden Urteile vollkommen einflußlos ist, ob sie in der Welt Dasein und Wirklichkeit haben oder nicht. Wohl ist die Welt tatsächlich in einem gewissen Umfang und Grade nach ihnen geformt und wird auch beständig nach ihnen gestaltet. Aber die Soseinsverhältnisse, die sie begründen, hängen nicht innerlich davon ab, ob und wie weit sie in der Natur und im Menschenleben und seiner Geschichte verwirklicht werden.