

APRIORITÄT UND IDEALITÄT

Vom ontologischen Moment in der apriorischen Erkenntnis

Von Hans Wagner

Erster Teil

Erste Orientierung anhand der Problemgeschichte.

I.

Die Unterscheidung zwischen Apriorität und Aposteriorität ist wenigstens seit Kants Kritik der reinen Vernunft aller Philosophie geläufig. Zwar findet sie sich dem ungefähren Sinne nach schon bei Früheren. Man braucht sich nur an die Leibnizische Gegenüberstellung von *verités éternelles* und *verités de fait*, an die kartesjianische Sonderstellung der *ideae innatae* zu erinnern. Als Vater der Unterscheidung aber ist sicherlich bereits Platon anzusprechen. Im *προειδέειν* hat er das Problem apriorischer Erkenntnis erkannt und gestellt, in der *ἀνάμνησις* hat er es zu lösen versucht.

Wie nun der Dualismus von Apriorität und Aposteriorität eine lange Vorgeschichte hat, so ist seine Erörterung auch nicht bei der kantischen Fassung stehen geblieben. Was Kant nämlich ein ewig-gültiger und beide Momente der Erkenntnis befriedigender Ausgleich zwischen den Rechtsansprüchen geschienen hatte, weil in ihm die gnoseologischen Aporien des Rationalismus zur Lösung kamen, das eben zeigt sich schon in der unmittelbar folgenden Periode als die Ausgangsbasis für den Siegeszug des einen Moments: des Apriorischen. Die nachkantischen Formen des Idealismus, in Ansatz und Ausführung sonst weder gleichförmig noch gleichwertig, waren sich doch darüber einig, daß Kant mit seiner Abgrenzung nur halbe Arbeit geleistet habe. Wie sie das Prinzip der Deduktion der Kategorien loben, in welchem die kantische Philosophie echter Idealismus sei, weil in ihm das Prinzip der Spekulation, die Identität des Subjekts und Objekts aufs bestimmteste ausgesprochen sei, so tadeln sie andererseits aufs schärfste, daß Kant in der Sinnlichkeit eine absolute Aposteriorität habe bestehen lassen, womit er die Identität und Apriorität auf neun reine Denktätigkeiten eingeschränkt habe.¹⁾

Fiel nun so die kantische Grenzziehung (in Form des Dualismus) in erster Linie einem neuen philosophischen Willen, der etwas Mythologisches an sich hat, zum Opfer — im Maße sich nämlich das bei Kant aufgekommene, aber auch in Schranken gehaltene Prinzip des Idealismus zur Totalität durchsetzte —, so lag doch schon in der kritischen Lösung selbst, und zwar auf Grund der überkommenen

¹⁾ Vergl. etwa: Hegel, *Glauben und Wissen*, Ausg. Lasson 1928. charakteristisch besonders S. 3 f.

Problematik, ein Moment, welches das nur als labil anmutende Gleichgewicht stören mußte. Und dies war ein Erbstück des Rationalismus: Die im Laufe seiner Geschichte immer schroffer werdende Gegenüberstellung von Rationalem einerseits und Empirischem anderseits. Wie jenes nämlich als das absolut Gefügte, Vertraute und Durchsichtige erschien (so sehr, daß man keinen Moment an der Identität von Verstandes- und „Seins“-Prinzipien zweifelte), so stand das Empirische von vornherein unter dem Index des Ungefügigen, Dunklen, Chaotischen, Konfusen; noch bei Kant geht es ja in bloßer Mannigfaltigkeit auf. Weil es so das Widerständige war, der Verstand aber (die ratio) es beherrschen konnte und, indem er es beherrschte, allererst auch zum Zugänglichen und Durchsichtigen machte, lag im Rationalismus von Anfang an die Tendenz auf eine fortschreitende Höhergruppierung der ratio und ihres Tuns und eine entsprechende Deklassierung der Sinnlichkeit und ihrer konfusen Daten als eines bloßen Materials für den Verstand.

Insofern nun diese rationalistische Tendenz bei Kant zwar gebändigt, aber nicht überwunden war, blieb die Beständigkeit der kantischen Grenzziehung von vornherein fraglich. Der Anstoß eines neuen philosophischen Wollens mußte das System ins Gleiten bringen.

Nun war es der geschichtliche Gang der Dinge, daß die nach Kant zu Ansehen und Herrschaft kommende Philosophie unter dem Prinzip des Idealismus stand. So sehr, daß höchst fruchtbares anderes Wollen zur Ohnmacht und Verkümmern verurteilt war. Das idealistische Prinzip war nämlich gerade von Kant selbst benutzt worden, um die Grenzziehung und das Gleichgewicht herzustellen: er hatte das Verständige mit dem Apriorischen und dieses mit dem Subjektiven identifiziert, wie er anderseits das Sinnliche dem Aposteriorischen und dieses wiederum mit dem „bloß“ Gegebenen, Subjekt-fremden gleichsetzte. — Jenseits dieser Aufgabe des idealistischen Prinzips wollte Kant freilich von ihm nichts wissen. Das verhinderte aber nicht, daß bei seinen Nachfolgern die oben bezeichnete rationalistische Tendenz sich mit dem neuen Wollen verband und die Einschränkung des idealistischen Prinzips — gerade das also, was die kritische Philosophie ausmachte — zu überwinden sich bestrebte.

Es ist bekannt, daß die volle Durchführung dieses Wollens Hegel gelungen ist. Es ist aber doch bemerkenswert, — um einem auch heute noch anzutreffenden Vorwurf gegen Hegel entgegenzutreten —, wie nun hier der absolute Apriorismus aussieht. War er nämlich tatsächlich nicht ohne das rationalistische Moment entstanden, so hat er es doch in seiner Vollendung gerade überwunden: endet die Tendenz des Rationalismus nämlich bei einer Verschlingung und Vernichtung des Aposteriorischen, Gegebenen und Erfahrenen, so kam der Idealismus mit Hegel gerade umgekehrt zur Heimholung des Mannigfaltigen in die Totalität der Vernunft; und legt man Wert auf derartiges, so läßt sich in solcher „Aufhebung“ des Reichtums der Erfahrung recht wohl ein spezifisch deutsches Merkmal erblicken.

Dem Problem der Unterscheidung der Apriorität und Aposteriorität ist dieser Ausgang aber nicht günstig gewesen. Denn das Apriorische und das Aposteriorische stehen nun offenbar selbst im Verhältnis der Aufhebung. Worauf Kant allen Wert gelegt hatte, auf eine reinliche Scheidung im Sinne eines Nebeneinander, das gerade ist damit wieder gefallen. An seine Stelle ist das Dialektische getreten. Bloße Apriorität wäre nur Reflexion und Verständigkeit, eine daneben liegende Aposteriorität aber stünde unter dem sie verurteilenden Zeichen schlechter Entzweigung und Endlichkeit; das wahre Verhältnis ist vielmehr die dialektische Aufhebung beider Momente in der Totalität absoluter Vernunft.

Man weiß, daß das Problem der Dialektik ungeachtet seiner allerhöchsten Bedeutung nach Hegel einfach fallen gelassen wurde. Wessen es bedurft hätte, eine kritische Erörterung ist bis heute nicht erfolgt. Dies konnte nicht geschehen: Denn die Interessen der nachidealistischen Zeit waren andere und, wie man sich damals zu rühmen begann, bescheidener. Indem sich die Philosophie je länger je mehr auf die erkenntnistheoretischen Probleme beschränkte, mußte ihr der Sinn für das im Idealismus Stehengebliebene verdunkelt werden. An historischer Untersuchung freilich hat es in dem Zeitalter der Philosophiegeschichte nicht gemangelt. So ist zwar vieles aufgehellert worden, aber die Wahrheitsfrage selbst konnte und wollte eben diese historische Forschung nicht geben. Man beschloß, das Problem zu übergehen. Ed. v. Hartmanns vernichtende Arbeit: Ueber die dialektische Methode (¹ 1868, ² 1910) hat dazu vielleicht entscheidend beigetragen.

Literatur:

- J. Kant: Kritik der reinen Vernunft, bes. Einleitung. —
 G. W. Leibniz: Nouveaux essais sur l'entendement humain (veröffl. durch Raspe 1765), Meditationes de cognitione, veritate et ideis. (1864).
 R. Descartes: Principia philosophiae (1644). —
 Platon: Phaidon (bes. 99 D, 65 B ff, 66 D, 75 E, 76 D, 83 A), Kratylos (389 A ff), Phaidros (249 E; 247 C; 250 A ff.), Theaitetos (186 A ff, 176 E), Menon (80 ff). —
 G. W. Fr. Hegel: Wissenschaft der Logik, (bes. I.)

II.

Verknüpfte sich also die erste Erörterung mit dem Problem der Dialektik und ging mit ihr auch zum Ende, so fand die Unterscheidung von Apriorität und Aposteriorität doch bald eine erneute Diskussion, mit jener ersten nur durch den Ausgangspunkt bei Kant verbunden. Dies ist die Philosophie des Neukantianismus.

Wie der Name besagt, ist diese im Einzelnen übrigens durchaus nicht einheitliche Richtung irgendwie eine Erneuerung der kan-

tischen Philosophie. Das hindert aber nicht, daß weder Kant in ihr, noch sie in Kant aufgeht. Ersteres nicht, weil sie nur den Erkenntniskritiker in Kant sieht und auch nur in einem ganz bestimmten Aspekte, letzteres aber aus gar manchem Moment nicht: Hier sei nur dasjenige eines absoluten Szientismus herausgehoben. Sicherlich lagen dafür Ansätze genug im kantischen System, aber ebensosehr entgeht es einer unvoreingenommenen Betrachtung nicht, daß der kantische Begriff der Erkenntnis doch weiter ist als der einer nur wissenschaftlichen, insbesondere gar einer nur naturwissenschaftlichen. Diese standpunktlich bedingte Verengerung aber war es, die das Kantbild sowohl wie das Problem des Apriorischen verschieben und zuletzt gar verfälschen mußte. Immerhin darf aber auch nicht geleugnet werden, daß in der neukantischen Philosophie erhebliche Probleme zum ersten Male gesehen wurden, so daß man hoffen darf, daß eine spätere Generation manches Bleibende aus ihr wird herausheben können.

Es ist verständlich, wie dieser szientistisch eingestellten Richtung zwei eines gewissen Schillerns wirklich nicht entbehrende Begriffe ein Dorn im Auge waren: Das Ding an sich und das sinnliche Datum. Das Ding an sich, da es ein bloßes Relikt aus der vorkritischen Zeit zu sein schien; das sinnliche Datum aber schien noch immer zuviel an Bestimmtheit, Gegenständigkeit und Seinscharakter zu besitzen. Ein zweites Mal glaubte man sagen zu müssen, Kant habe nur halbe Arbeit getan und im Umkreis dieser Philosophie war es ja auch, wo das Wort fiel, Kantianer sein heiße über Kant hinausgehen.

Nun wurde verhängnisvoll, daß der Idealismus einen originären Zugang zur Aesthetik verschüttet hatte.

Er hatte ja selbst ein Interesse daran gehabt, das aposteriorische Moment an der Erfahrung zu vernichten. Nur mittels dieser idealistischen Verfälschung der empirischen Gegebenheit konnte der Neukantianismus darauf kommen, das Mannigfaltige mit dem Chaotischen gleichzusetzen. Er merzte darum die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit aus, in denen das Mannigfaltige gerade eine sehr bestimmte und den Kategorien des Verstandes gegenüber sogar eine absolut vorgegebene Ordnung besessen hatte, bzw. ließ sie, so gut es ging, hinter den übrigen Kategorien verschwinden oder zählte sie diesen zu. Aus dem gleichen Grunde entfernte er das Ding an sich, aber nicht, ohne schnell zuvor den Charakter des *x ignotum* von ihm auf das sinnliche Datum zu übertragen.

Sieht man genau zu, so liegt vielleicht in dieser Manipulation der eigentliche Angelpunkt des Neukantianismus: in ihr hat er sich zu rechtfertigen und zugleich mit der Autorität Kants zu decken versucht. Er benutzte die zweifellos gegebene und zugleich schwer durchschaubare Nahestellung von Ding an sich und empirischem Datum einerseits und die bei Kant gelegentliche Charakterisierung des Dings an sich als *x ignotum* anderseits. Indem er zunächst jenes Moment der Nahestellung zur Identität von Ding an sich und empirischem Datum abändert, gelingt es ihm mit

einem Male, dieses sinnliche Material als *x ignotum* zu bezeichnen. Gleich darauf aber setzt er das Ding an sich vor die Tür, indem er es als dogmatistisches Relikt betrachtet.

Damit nun hat er in seinem Sinne alles gewonnen: Das Sinnliche, die Empfindung, ist jetzt das Chaotische, ja das Unbestimmte in absoluter Weise, eine bloße Aufforderung an das Denken, Setzungen zu vollziehen. Es (sie) ist nur der psychologische Ausdruck der logischen Forderung einer letzten Determination als der des Existierenden, nicht bloß abstrakt „Möglichen“. So gibt es allerwege kein Sein vor der Setzung. Der Gegenstand geht darin auf, das Aufgegebene zu sein; er ist nicht etwa ein Gegebenes, denn er ist das *x ignotum*. Die Frage, aber, was das Sein und der Gegenstand vor solcher Setzung des denkenden Bewußtseins überhaupt sei, hat „keinen angebbaren Sinn“. Vor der Erkenntnis nämlich steht das „in keiner Weise Bestimmte“. Selbst Existenz ist nichts anderes als Bestimmung und Setzung und zwar jene, „die nichts unbestimmt läßt“ („vollständige Determination“). —

Alles Seiende ist somit Setzung, und vor ihr ist es nichts. Setzung aber ist Urteilen, und zwar im strengen wissenschaftlichen Sinne. Wahrnehmung und Anschauung sind so unterschlagen; reiner Szientismus beherrscht das Feld. Das Urteil bewältigt nicht ein Gegebenes, auf das es sich richten würde. Um sich nämlich nach dem Seienden richten zu können, müßte man bereits wissen, was ist, also geurteilt haben, und dann brauchte man kein Urteil mehr. (Rickert.) Es gibt keinen anderen Zugang zum Sein, als den des Urteils, ja es gibt auch kein Sein ohne Urteil.

• Ueberschaut man so das Ganze, so ist der Neukantianismus ein absoluter Apriorismus. Er ist in diesem Zeichen genau so wie der ältere Idealismus über Kant hinausgegangen. Aber doch nicht im gleichen Sinne: Die einseitige Orientierung am wissenschaftlichen Erkennen hat dies begründet. So steht an seiner Vollendung nicht wie im objektiven Idealismus Hegels die absolute Vernunft, in welcher das Wirkliche aufgehoben ist, sondern das Phänomen der Wissenschaft. Hinter diesem ist das Seiende verschwunden. Es scheidet aus der Untersuchung aus, weil es nur Material oder gar nur Aufgegebenes ist. Wissenschaft ist alles.

Literatur:

- H. Cohen: Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1922³; Kants Theorie der reinen Erfahrung, Berlin 1918³;
 P. Natorp: Platons Ideenlehre, Leipzig 1921²; Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig 1921²;
 H. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie, Tübingen 1921⁴ und ⁵;
 E. Lask: Gesammelte Schriften (herausg. d. E. Herrigel), Bd. II, Tübingen 1923 (Die Logik der Philosophie u. die Kategorienlehre; Die Lehre vom Urteil);

- B. Bauch: Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, Leipzig 1923; Die Idee, Leipzig 1926;
- B. Bolzano: Wissenschaftslehre (1837), Meiner-Ausgabe, Leipzig 1929—31.

III.

Der Neukantianismus hätte vielleicht in der bisherig aufgezeigten Form nicht jene Rolle spielen können, wenn sich mit ihm nicht ein zu ihm passendes Moment verbunden hätte: Die vollständige Verachtung eines an sich Seienden hätte ihm allzu leicht gefährlich werden können. Fehlte doch der Theorie streng genommen jegliche Möglichkeit, ein Grundphänomen aller, auch der wissenschaftlichen Erkenntnis voll verständlich zu machen: Das Suchenmüssen nach dem richtigen, die Notwendigkeit des passenden Setzens, oder wie man es sonst kennzeichnen will. Es ist schwer zu sagen, ob der ursprüngliche Neukantianismus damit jemals hätte in befriedigender Weise fertig werden können, wenn ihm nicht von anderer Vorgeschichte her ein anderes Philosophem zu Hilfe gekommen wäre. Mochte nach dieser Ueberzeugung ruhig das Sinnliche, Empirische bloßes Material und als solches „bedeutungs-fremd“, ohne jedes „Gelten“ sein, keinen Sinn haben und so notwendig undeutbar, unverstehbar bleiben, die Erkenntnis richtet sich letztlich sowieso nicht nach diesem, sondern nach dem Transzendenten, nach der Wahrheit.

Freilich bleiben die Theorien dieser Richtung sich weitgehend uneinig in der Frage nach dem Wie dieser Erfassung der Wahrheit. Einmal konnte dem Material als Aposteriorischem doch noch eine wenn auch noch so geringe Rolle in der Erkenntnis zufallen: Als Ausgangspunkt, der irgendwie reflexionslos erlebt wird. Dabei wäre dann dieses Leben im Material „Impression“, und Erkenntnis käme dann erst durch das Logische der als Form hinzukommenden Kategorien zustande. Und dieses Stehen des Materials in kategorialer Form wäre dann „Wahrheit“, wie es denn selbst auch dadurch den Charakter eines Gegenstandes, objektive Gültigkeit und Tatsächlichkeit erhielte (bes. Lask). Ein andermal trat die Rolle des Aposteriorischen vollständig zurück, und die Erkenntnis richtete sich dann auf die transzendente Wahrheit selbst, auf das Reich des Geltens. Die Formulierungen sind im Lauf der Zeit für diesen Gegenstand der Erkenntnis recht viele geworden: Bolzano hatte von „Sätzen an sich“, bzw. von „Wahrheiten an sich“ gesprochen. Der Erkenntnis fiel damit die Aufgabe zu, sich im Urteil nach den „Wahrheiten an sich“ zu richten. Das Urteil wäre dann richtig, wenn sein Satz wahr ist. Aehnlich sprach jetzt Rickert von transzendentem Sinn, Urteilssinn, logischem Urteilsgehalt — oder Lask vom Sinne an sich, transzendentem Ursinn; ihm wäre Wahrheit Ueber-einstimmung des Urteils mit dem Ursinn, den transzendenten Urbildern, deren Stätte „gleichsam am nichtsinnlichen Ort“ wäre. Bauch sprach von möglichen Gedanken, welche wahr, und von wirklichen

Gedanken, welche im Falle der Uebereinstimmung mit dem Möglichen richtig wären.

Einig sind sich aber alle diese Richtungen in der gnoseologischen Entwertung des Aposteriorischen, der Anschauung der empirischen Gegebenheit. Die Erkenntnisrelation spielt zwischen dem Subjekt und einem Reiche logischer Transzendenz, nicht aber einem Reich an sich seiender Gegenstände. Auch hier geht es letztlich um das ideale Phänomen der Wissenschaft. Logik und Gegenstandstheorie stehen im Vordergrund.

Literatur:

wie bei II.

IV.

Glücklich schien demgegenüber der Griff zu sein, mit welchem die Phänomenologie die volle Breite des Erkenntnisphänomens wieder in die Hand bekam. Der Szientismus schlug zunächst in einen erfreulichen Antiszientismus um. Die Welt der Gegenstände wurde wieder größer und weiter. Wie sollte es wundernehmen, daß auch der eigentliche Untersuchungsgegenstand der Phänomenologie, das Wesen, *eidos* gegenständlich erlebt wurde? Wie nun das Wesen, das Allgemeine sichtbar wurde am einzelnen konkreten Beispiel und Akt, so mußte es, als das phänomenologische Apriori, auch der Apriorität einen gegenständlichen Charakter verleihen. Das Eidetische ist frei aus dem Einzelfall heraushebbar — durch Einklammern des Unwesentlichen —, ist aber gerade darum auch für jeden Einzelfall zutreffend, wesentlich, notwendig und gültig: es ist a priori. Dieser gegenständlichen Apriorität entspricht eine apriorische Erkenntnis: Das Erschauen dieses für jeden Einzelfall Zutreffenden, Wesentlichen, Notwendigen, Allgemeingültigen am einmaligen, konkreten Fall. Die Apriorität des Eidos vor dem Einzelfall und die apriorische Erfassung des Eidos an ihm sind nur zwei Momente am selben Grundbestand, und das Wesentliche scheint dabei das zu sein, daß die Apriorität des Eidos noch tiefer liegt als die Apriorität der Erfassung, daß die Apriorität also nicht in der Eigenart der Erkenntnis, sondern in jener des Gegenstandes liegt: und die apriorische Erkenntnis erhält ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit nicht von Gnaden des Subjekts (wie in den bisherigen Formen), sondern aus der Eigenart des Gegenstands: Das Eidos, auf das es sich richtet, eben ist für eine Totalität von Fällen gültig; es kehrt an ihnen notwendig wieder.

Wie freilich diese Ideierung, Wesensschau bzw. ihr Korrelat, die Einklammerung, zustande kommen können, das gelang der Phänomenologie nie recht klar zu legen. Dazu war ihr Wesen viel zu kompliziert, und zu einem ruhigen Ausgleich ihrer Momente ist sie zeit lebens nicht gekommen. Man muß aber sagen, daß sie besser war als ihre Selbstbegründung und der Ruf, den sie bei ihren Gegnern hatte. —

Literatur:

E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. Bd. 1900; II, Bd. 1901.
 1913; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in: *Jahrb. f. Philos. u. phänomenolog. Forschung*, Bd. 1, Teil I, 1913; *Méditations Cartésiennes*, Paris 1931.

V.

Nicolai Hartmann entwarf seine „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“ (1921, 1925) aufgrund des auf ihn überkommenen Problembestands von vornherein so, daß er mit der Tatsache apriorischer Erkenntnis als einem gesicherten Phänomen rechnete. Er stellte sich demnach im analytischen Teil seiner Untersuchung die Aufgabe, es sauber zu erfassen und kam zu dem Ergebnis, daß der Unterschied zwischen a priori und a posteriori primär „ein Unterschied des Erfassens“ ist und zwar dergestalt, daß in der apriorischen Erkenntnis das Erfasste den Einzelfall, selbst wo er vorliegt, inhaltlich überschreitet, daß der in ihr erfasste „Wesenszug“ zur Gegebenheit kommt ohne Rücksicht auf den, ja im Wegschauen vom realen Fall — während umgekehrt die aposteriorische Erkenntnis sich auf den Einzelfall als Gegebenes richtet und ihn erfaßt. Weil nun der Einzelfall das ontologisch Sekundäre und essentielle posterius ist, verdient solche Erkenntnis ihren Namen (a posteriori) in der Tat, wie auch umgekehrt der Name apriorische Erkenntnis darum zu Recht besteht, weil der in ihr erfasste Wesenszug dem Einzelfall gegenüber das ontologisch Primäre und essentielle prius ist. Eine gegenständliche Auffassung lehnt Hartmann ausdrücklich ab: Am Objekt sind alle Bestimmtheiten ohne Unterschied „vor“ dem Erfassen da, sie sind ontologisch in jedem Fall das prius vor der Erkenntnis. Richtet sich so apriorische Erkenntnis sowohl auf reale wie ideale Gegenstände, die aposteriorische aber nur auf die realen (infolge ihres ausschließlichen Charakters, Einzelfälle zu erfassen), so kommen beide Erkenntnistypen doch wieder vollständig in ihrem Transzendenzcharakter überein: Denn das ideale Sein ist nicht weniger an sich seiend als das reale. — Die Hartmannsche Apriorität ist eine „transzendente Apriorität“.

Ernst genommen ist die Aporie der apriorischen Erkenntnis; im Anschluß an Platons *Phaedon* wird gefragt, wie ein solches Anschauen des Wesens der Dinge möglich sein soll, wenn von ihnen gerade weggeschaut wird. — Es ist offenbar nur möglich, wenn die Gesetze des Subjekts irgendwie und in irgendeinem Maße identisch sind mit den Gesetzen des Objekts. Die weitere Untersuchung vermag dieses Grundverhältnis dahin näher zu bestimmen, daß es sich um eine partiale Identität zwischen den Erkenntniskategorien und den Seinskategorien handelt. Das ist nichts anderes als Kants „oberster Grundsatz aller synthetischen Urteile“, nur ohne das „idealistische Vorurteil“, als müßten Seinskategorien vom transzendentalen Subjekte vorgeschrieben werden, wodurch der Grundsatz

eigentlich auf eine Tautologie hinausläuft: Es bleiben auf solchem Standpunkt letztlich nur die Erkenntniskategorien, die Verstandesprinzipien übrig, und die sind freilich mit sich identisch. Wie das Moment der Identität die apriorische Erkenntnis möglich macht, so wird durch jenes der Partialität solchen Identischseins das Phänomen des Irrationalen verständlich: Die Abweichung oder das Fehlen von Erkenntniskategorien gegenüber den Seinsprinzipien macht das betreffende Feld des Seienden unerkennbar. Die Grenzen der transzendenten Identität der Kategorien sind zugleich die Grenzen der Rationalität des Gegenstandes. Ja, bei totaler Identität wäre nicht nur alles erkennbar, sondern sogar a priori erkennbar. Der Sinn einer aposteriorischen Erkenntnis wäre unverständlich, sie wäre zum mindesten überflüssig. —

Eine Untersuchung der aposteriorischen Erkenntnis ergibt aber nicht nur, daß ihr eine deutliche Verschiedenheit von der apriorischen eignet, sondern auch, daß sie ein notwendiges Supplement zu dieser ist. Sie hat den Charakter einer vollwertigen zweiten Erkenntnisinstanz und bewahrt in diesem Zeichen ihre Autonomie gegenüber aller Apriorität. Auf ihr beruht insbesondere alles Realitätsbewußtsein. — Mit Sinnlichkeit ist sie nicht identisch; denn in dieser spielen apriorische Elemente eine wesentliche Rolle; man denke nur an das Moment des Raumes, das selbst wieder ein Komplex ebenso apriorischer Elemente ist (die kategorialen Momente der Dimensionalität, des Ordnungscharakters, der Homogenität, Kontinuität, der wenigstens intensiven [infinitesimalen] Unendlichkeit u. a. m.). Ueberhaupt zeigt sich, daß die Entgegensetzung von Denken und Wahrnehmung (Empfindung) gnoseologisch sekundär ist, während das Verhältnis des Aposteriorischen und Apriorischen ein „fundamentales“ ist. Denn die aposteriorische Erkenntnis setzt eben dort ein, wo die apriorische am Ende ihrer Leistung steht: sie erfaßt die „Außenseite“ des Objekts mit allen ihren „Zufälligkeiten“, das Individuelle des Gegenstands. Und letzteres so sehr, daß ihr noch das an sich Allgemeine (etwa die Sinnesqualitäten: Sauer, Hart usw.) als Individuelles erscheinen, d. h. „nur als im gegebenen Fall vorliegend“.

Nicht wie apriorische Erkenntnis, beruht die aposteriorische auf irgendeiner zum Grunde liegenden kategorialen Identität. Was als etwas Derartiges erscheinen könnte, die feste Zuordnung bestimmter Naturvorgänge und Dingqualitäten zu ebenso bestimmten Bewußtseinsgebilden, d. h. der identische Modulus der Umsetzung (vom Realen ins Bewußtsein), ist nicht eine Relation zwischen Gegenstand und Erkenntnis, sondern lediglich eine solche zwischen den Bewußtseinsymbolen. Und wenn auf diese Weise in der Erkenntnis eine Uebereinstimmung zwischen dem Realen und der Repräsentation zustande kommt, so nicht wie bei der apriorischen aufgrund eines vorausliegenden Identitätsverhältnisses, sondern nur durch die Zuordnung der Elemente vermittelt, d. h. „nachträglich“. Uebereinstimmung steht hier am Ende der Erkenntnis, sie geht erst aus ihr hervor; und dies ist der präzise Sinn von „Aposteriorität“.

Der in der zweiten Auflage der Metaphysik der Erkenntnis angehängte fünfte Teil bringt notwendige und wertvolle Ergänzungen zum Problem der apriorischen Erkenntnis. Sie wird hier wesentlich als die Erkenntnis der idealen Gegenstände gefaßt: „Alle Erkenntnis idealer Gegenstände ist apriorische Erkenntnis“ (S. 548). Der Grund dafür ist ein ontologischer: Die Seinsweise nämlich des Idealen; dies ist wesentlich-allgemein, gleichgültig gegen den realen Einzelfall. Weil es die „Fälle“, d. h. dasjenige, was allein a posteriori gegeben sein kann, im idealen Sein nicht gibt, darum eben gibt es vom Idealen nur apriorische Erkenntnis.

Ein ernstliches Problem erhebt sich aus dieser Tatsache: gibt es ein Wahrheitskriterium in der Idealerkenntnis? Es scheint zunächst, daß ein solches in keiner Form möglich sei. Denn hier eben ist die apriorische Erkenntnis ganz allein auf sich selbst gestellt. Das ist bei der Realerkenntnis anders: in dieser nämlich stehen sich zwei voneinander unabhängige und heterogene Instanzen als gegenseitige Kontrolle gegenüber: die aposteriorische Erkenntnis des hic et nunc und die apriorische Erkenntnis eines Wesenhaften an dem hic et nunc. Und die Übereinstimmung beider Erkenntnisse ist es, welche das Wahrheitskriterium darstellt: ihr Zutreffen auf den einen transzendenten Gegenstand. — In der Idealerkenntnis aber fällt, wie gesagt, die Instanz der Aposteriorität weg; die apriorische Erkenntnis bleibt auf sich selbst angewiesen.

Es ist bekannt, wie wenig mit diesem Problem die Phänomenologie trotz aller Versuche fertig geworden ist. Es ist ihr nie gelungen, die phänomenologische „Evidenz“ (der Wesensschau, Ideation) in ihrem Sinn und ihrer Möglichkeit evident zu machen. Es waren nicht nur standpunktlich so fixierte Denker wie Geuser, die unermüdlich Zweifel gegen diese „Selbstbegründung“ der Phänomenologie anmeldeten und gegen sie polemisierten. Selbst dem System viel näher stehende Denker empfanden die Notwendigkeit, die phänomenologische Intuition neu zu begründen. Und es ist wichtig, daß es gerade das Moment der Isolierung ist, in welcher diese wohlwollenden Kritiker die Schwäche der Theorie sehen. So weist etwa R. Kynast (Grundriß der Logik und Erkenntnistheorie, Berlin 1932) darauf hin, daß das Kriterium der Wahrheit nicht in der „Evidenz“ des Sinnstückes liegt, sondern in ihrem systematischen Zusammenhang: „die Einordnungsmöglichkeit des evidenten Urteilsgehaltes in das Netz des Systems ist es, die über die Wahrheit entscheidet“ und erinnert zugleich daran, daß das tatsächliche Philosophieren der Phänomenologen dies auch praktisch beachtete (a. a. O. S. 90 ff.). —

Daß das Evidenzproblem der Idealerkenntnis solange nicht zu klären sei, als bis in ihr der Charakter der Isolierung des zur Evidenz Gebrachten überwunden sei, das ergibt sich für N. Hartmann schon aus den Untersuchungen über das Wahrheitskriterium in der Realerkenntnis; Wahrheitskriterium und Evidenz bedürfen einer mindestens zweifachen Relationalität zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstand.

Es fragt sich also, ob nicht in der Idealerkenntnis auch etwas derartiges vorhanden ist. Und die Betrachtung ergibt, daß ein Analoges tatsächlich gegeben ist. Neben die Einzelintuition tritt als Ergänzung und Korrektiv die Zusammenchau. Die stigmatische Intuition (auf isolierte Wesenszüge gerichtete Anschauung) hat ihren Widerhalt in der konspektiven Intuition (relationalen Anschauung, Einordnung in die Zusammenhänge des bereits Eingesesehenen), und so gibt es tatsächlich ein „Zweinstanzensystem der Idealerkenntnis“, wenn auch nur „gleichsam verblaßt“ und abgeschwächt. Und darum ist dann die Wesensschau überhaupt „im Grunde gar nicht reine stigmatische Anschauung“. Sie kann dafür nur gelten, wo man sich über ihr komplexes Verfahren nicht klar ist und ihr deswegen eine Einfachheit zuschreibt, die sie gar nicht hat.

Die konspektive Schau ist reines Denken und als solches Einbeziehen des stigmatisch Erschauten in das je größere Gefüge des erfaßten Idealen. Es ist bekannt, daß solches Einbeziehen nach „Denkgesetzen“ erfolgt (den logischen, dialektischen). Es taucht die Frage auf, ob dieses reine Denken recht hat in seinem Tun. Offenbar nur, wenn die Gesetze dieses Einbeziehens zugleich Gesetze des idealen Seins selbst sind, wenn wenigstens eine partielle Identität besteht zwischen den Denkgesetzen (den logischen, dialektischen) und den Prinzipien des idealen Seins.

Wir haben in dieser partialen Identität zwischen den Denkgesetzen und den Prinzipien des Idealen ein strenges Analogon zur partialen Identität zwischen den Seinskategorien und den Erkenntniskategorien überhaupt. Wie durch diese die apriorische Erkenntnis überhaupt möglich wird, so durch jene die konspektive Intuition. Und hier wie dort sind nun die Grenzen der Identität zugleich auch Grenzen der Erkennbarkeit. —

Ein viel ernstlicheres Problem als die konspektive Schau stellt aber die stigmatische Intuition. Man könnte zunächst vermuten, in ihr sei alles ungefähr gleich bestellt wie in der Wahrnehmung. Ja, sie scheint sogar einiges Wesentliche vor ihr voraus zu haben: das Symbolverhältnis — der eigentliche Grund der Aposteriorität — fällt in ihr aus; sie ist nicht wie die Wahrnehmung vermittelte Erkenntnis, sondern unmittelbare. Dazu zeigt ihr Gegenstand eine unlegbare Nahestellung zum Bewußtsein, zu welcher es der reale Gegenstand, das Objekt der Wahrnehmung, niemals bringt. Die Spanne der Transzendenz ist wesentlich kleiner: man könnte es einem „direkten Angrenzen“ vergleichen. —

Aber gerade dieser Vorzug der Unmittelbarkeit erweist sich bei weiterer Ueberlegung als Schein: stigmatische Intuition ist zwar ein unmittelbares Hinschauen, aber auch ein bloßes Hinschauen. Der Gegenstand erscheint als Ganzes, als „Integral“, als „Einfaches“. Dort also, wo sie sich auf komplexe Objekte richtet, schließt sie das „distinkte Erfassen“ aus. Sie durchschaut die Kompliziertheit des Gegenstandes nicht; alles Geflecht, das innere (der kategorialen Struktur) wie das äußere (der Relationen zur Umgebung), entgeht ihr.

Soll nun solche stigmatische Intuition wahr sein, so muß sie auf kategorialer Identität beruhen. Und diese müßte dann sehr weit in die ideale Besonderung herabreichen: denn der Gegenstand der stigmatischen Intuition ist zwar noch — als Ideales — allgemein, aber doch wesenhaft Einzelstruktur, Eidos eines sehr Besonderen (obzwar freilich noch nicht Individuellen). Die Erkenntniskategorien solcher stigmatischen Intuition müßten selbst ebenso weit „herunter“ reichen. Ihr Gegenstand und sie selbst (die Repräsentation des Gegenstandes im stigmatisch anschauenden Subjekt) bedürften geradezu einer durchgehenden Identität der Gesamtstruktur.

Die Wahrheit aber ist, daß diese Frage ins Dunkel führt; es ist ebensowohl möglich, daß stigmatische Intuition tatsächlich auf solch vollständiger Strukturidentität beruht, als auch, daß sie in Wirklichkeit ein „unmittelbares Durchstoßen der Intuition auf den Gegenstand“ ist. Die eine wie die andere Möglichkeit hebt die Heterogenität der konspektiven Schau (des reinen Denkens) und der stigmatischen Intuition nicht auf. Und die Irrationalität des gesamten Phänomens der Idealerkenntnis wird weder von der ersten noch von der zweiten Theorie beseitigt. —

Aber unabhängig von der Art ihrer Möglichkeit ist stigmatische Intuition ein gesichertes Phänomen und bildet mit der konspektiven Ueberschau zusammen die Idealerkenntnis. Diese ist apriorische Erkenntnis; das Ideale ist ihr unmittelbarer Gegenstand; und in den Grenzen idealer Strukturiertheit des Realen geht darum apriorische Erkenntnis auch auf das Reale. Realerkenntnis aber beruht auf zwei Stämmen: der apriorischen Erkenntnis einerseits, der aposteriorischen andererseits. Diese sind es auch, die sich gegenseitig kontrollieren und korrigieren; ihre Uebereinstimmung aber ist das — wenn auch nur relative — Kriterium für die Wahrheit, d. h. das Zutreffen der Realerkenntnis. Von dieser Ueberlegung aber waren wir ausgegangen.

Literatur:

Nic. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin und Leipzig 1925².

VI.

Es ist hier einer Philosophie zu gedenken, deren Bedeutung vor ein paar Jahrzehnten, in Deutschland wenigstens, immerhin zur Erörterung stand, die aber heute mehr oder minder aus der Diskussion ausgeschieden ist. Doch ist es nicht unbedingt so, daß sie in einem wissenschaftlichen Sinne überwunden worden wäre. Eher schon sind einfach ihre älteren Vertreter ausgestorben, ihre jüngeren in andere Lager abgewandert. Ich meine die von der experimentellen Denkpsychologie bestimmten Philosophen, als deren bedeutendste Gestalt etwa Oswald Külpe anzusprechen wäre; seiner Folger oder doch ähnlich gerichteter Denker aber ist eine ganze Anzahl gewesen.

Der Verdacht nämlich, daß hier eine in der Philosophiegeschichte ja nicht seltene Scheinüberwindung von Theorien vorliege, in der nicht auf Grund klarer Einsicht ein verteidigter Standpunkt aufgegeben wird, sondern durch nicht-philosophische Mächte veranlaßt elend verschwindet, liegt gerade bei unserem Falle nicht so fern.

In mehr als einem Punkte nämlich befand sich diese Philosophie in schroffem Gegensatz zur Zeitgenossenschaft. Und zwar nicht nur in ihren Ergebnissen, sondern selbst in ihren grundsätzlichen Methoden. In solcher Fremdheit fand sie nur vereinzelt die Würdigung einer eindringlichen Diskussion bei den Andersgerichteten. So konnte sie sich nicht zur entsprechenden Geltung bringen. Was sie schon früh auch in einigen Mißkredit brachte, das war, daß eine Reihe der Würzburger die Ergebnisse solcher Denkpsychologie mit Setzungen der scholastischen Erkenntnistheorie verbanden, die damals noch mehr als heute als das schwächste Stück des Aristotelothomismus galt. — Das entscheidende Moment aber war die Entwicklung innerhalb der Psychologie selbst; neue Probleme tauchten auf, denen die bisherigen Methoden der Forschung nicht gewachsen schienen. Dazu traten neue Strömungen verschiedenster Art. Im Zeichen des erwachten Totalitätsgedankens wurde die bisherige Psychologie als Elementenpsychologie empfunden. Man entschloß sich, ihre Probleme mehr oder minder aufzugeben; sie sank zur Bedeutung eines Elementarkurses und einer ersten Orientierung herab. — Verhängnisvoll wurde, daß dem Falllassen des bisherigen Gegenstandes auch weithin ein Aufgeben der entwickelten Forschungsmethoden entsprang. Es gelang nicht, die alte Präzision und Exaktheit in die neuen Probleme hinüberzunehmen. In solcher „Krise der Psychologie“ war es doppelt düster, daß die Psychologie sich im Zuge ihrer Entfaltung aus dem Verband der Philosophie gelöst hatte.

Die eigene Entwicklung der Psychologie schien somit auch jenen philosophischen Richtungen recht zu geben, welche von Anfang an dieser psychologisch orientierten Philosophie (Erkenntnistheorie) skeptisch oder ignorierend gegenübergestanden hatten. Wie aus der Philosophie die experimentelle Elementarpsychologie ausschied, so wurde in der Erkenntnistheorie die Diskussion des auf dem Boden solcher Psychologie gewachsenen „kritischen Realismus“ (Külpes „Realisierung“) abgeschlossen.

Der Grundgedanke dieser Philosophie aber war gewesen, die Probleme der Erkenntnistheorie dort zu untersuchen, wo ihr realer Ort war: im Psychischen. Die genaue Einsicht in den Vorgang und Aufbau des Erkennens mußte auch die gesicherte Grundlage für die gnoseologische Erörterung schaffen: nach dem Wahrheitswert derartig verlaufenden und gebauten Erkennens, nach seiner Geltung. —

Unterschlagen war in solchem Forschen das Erkenntnistheoretische also mitnichten. Eine andere Frage bleibt allerdings, ob es tatsächlich in den vorgelegten Ergebnissen zur abschließenden Lösung gekommen ist.

Nur die wichtigsten Setzungen, welche das Problem der Apriorität Die psychologische Forschung ergibt zunächst, daß der sinnliche Gegenstand nicht darin aufgeht, bloße Aufforderung zur Bestimmung und Aposteriorität berühren, können hier kurz wiedergegeben werden: durch das Denken zu sein; d. h. er hat eine Unzahl eindeutig bestimmter, an sich seiender und als solche erfäßbarer Qualitäten. Nicht allerdings sind alle in ihrem Ansichsein identisch mit ihrer Erscheinung, d. i. mit den Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalten. Das Symbolverhältnis wird also wohl durchschaut. Wie die übrigen Bestimmtheiten werden auch Räumlichkeit und Zeitlichkeit als Dingbeschaffenheiten erkannt: wohl ist der primäre, d. h. psychische Raum (das Raumerlebnis) nicht identisch mit dem realen, wie auch die psychische Zeit nicht identisch ist mit der objektiven Zeitordnung. Aber immer liegen dem Erlebnis der reale Raum und die reale Zeit als Ansichseiendes zum Grunde. Sie haben nicht transzendente Idealität, sondern transzendente Realität. — Das Denken ist ein Beziehungsstiften oder eine Beziehungserfassung. Beziehungen werden nicht durch das Subjekt an die Dinge herangebracht, sondern an ihnen abgelesen (erfaßt) bzw. auf Grund eindeutig daraufhinweisender Sachverhalte oder Prozesse gestiftet (z. B. die Kausalbeziehung). So ist das Denken nicht weniger sachgebunden als die Wahrnehmung: das in ihr Erfasste ist ein an sich Seiendes. Auch der Denkgegenstand wird nicht erzeugt und hervorgebracht; das Denken hat eine aktivere Note als die Sinnlichkeit, aber „spontan“ ist es ebensowenig wie diese. Von kategorialer Strukturiertheit des Denkens ist dem Subjekt nichts bekannt. Kategorien werden abgelesen wie alle anderen Relationen und Qualitäten auch. Was also im Erkenntnisgebilde an kategorialer Struktur sich findet, stammt nicht aus dem Subjekt, sondern ist Wiedergabe des Objekts. Darum ist auch keine Identität von Erkenntniskategorien und Seinskategorien vorhanden und auf solcher beruhend auch keine apriorische Erkenntnis.

Das Erkennen richtet sich so auf ansichseiende Gegenstände. Und was an diesen erfaßt wird, ist ebenso ansichseiend, gleichgültig ob Qualität oder Beziehung. Nicht aber richtet sich die Erkenntnis auf das Surrogat (des Seins), auf eine ideale Sphäre des Geltens, der transzendenten Wahrheit, auf ein Reich von Sätzen an sich also oder möglichen Gedanken. Denn was für ein Sein sollten solche Gedanken oder eine solche Wahrheit haben? Gedanken ohne ein denkendes — empirisch-reales — Subjekt sind nichts. Hier also vereinigen sich ontologisch-metaphysische Ueberlegungen (etwa Josef Geysers) mit psychologischer Einstellung. Sie stützen sich gegenseitig. —

Der Gegenständlichkeit des phänomenologischen Apriori steht solche Philosophie grundsätzlich wohlwollend gegenüber: in ihm ja scheint das idealistische Vorurteil weitgehend eingeschränkt; und überall dort, wo diese Philosophie sich mit thomistischen und aristotelischen Gedanken verbindet (das geschieht häufig), begrüßt

man an der Phänomenologie den Treffpunkt im Eidos. Kritischere Köpfe freilich merken sehr bald den Idealismus, der doch noch irgendwo stehen geblieben zu sein schien, und wenden sich gegen diese bloße Intentionalität. Wichtiger als dieses — denn hier kommt nur der Standpunkt dieser Philosophie zur Sprache — ist aber die psychologische Kritik an der Theorie von der Ideation, Intuition und Wesensschau: daß wir nämlich von einer solchen Kunst nichts wissen. (Geysler).

Eine unvoreingenommene Betrachtung kommt vielleicht zu dem Ergebnis, daß in dem psychologischen Ansatz dieser Philosophie ihre unbestreitbare Bedeutung liegt; die Psychologie allein ist es, die uns in die Werkstatt aller Erkenntnis führt. Freilich geht das Erkenntnisproblem in Erkenntnispsychologie nicht auf; das eigentliche Gnoseologische liegt jenseits des Psychologischen. Und es ist auch nicht von vornherein sicher, daß es vom Psychischen allein aus erreichbar ist. Nur eine Weiterführung der aus primär nichtphilosophischen Gründen liegengebliebenen Problematik könnte die Frage ins Reine bringen. Denn was in einer schwierigen Sache nicht alles leistet, das kann doch wenigstens Wichtiges beitragen.

Literatur:

- Osw. Külpe, Die Realisierung, Bd. I, Leipzig 1912; Bd. II und III herausgeg. durch A. Messer, Leipzig 1920—1922;
 K. Bühler, Die Krise der Psychologie, Jena 1927;
 Jos. Geysler, Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie, Münster 1919; Auf dem Kampffeld der Logik, Freiburg i. Br. 1926;
 Max Schelers Phaenomenologie der Religion, Freiburg 1924;
 Neue und alte Wege der Philosophie, Münster 1916.

Zweiter Teil

Diskussion der bisherigen Lösungsversuche. Entlarvung der logisch-idealen Sphäre und des ideellen Gegenstandes.

I.

Das Bild, das sich in der skizzenhaften Betrachtung der Geschichte des Verhältnisses von Apriorität und Aposteriorität ergeben hat, ist kein einheitliches. Es hat für den ersten Ueberblick geradezu etwas Verwirrendes an sich.

Dieses Verwirrende nun hängt nicht so sehr an den Fassungen der Apriorität bzw. Aposteriorität selbst. Hier zeichnet sich doch immerhin eine gewisse Einheitlichkeit ab. Was vielmehr den Eindruck mannigfaltigster Verschiedenheit der Theorien hervorruft, ist die Tatsache, daß das zur eigentlichen Frage stehende Problem immer in Verbindung mit anderen Momenten auftritt, an die es unlösbar ge-

bunden zu sein scheint. Und so bringt der Wechsel seiner Begleitmomente auch in die Geschichte der Apriorität und Aposteriorität selbst etwas Schillerndes hinein.

Um das eigentliche Problem, sofern dies überhaupt möglich sein sollte, rein zu erfassen, ist also ein Blick auf die jeweiligen Begleitmomente zu werfen. Dies ist eine wesentlich analytische Arbeit. In sie treten wir nunmehr ein.

Daß das Problem bei Platon mit der Ideenlehre verknüpft ist, ist allgemein bekannt. Sinnliche Erfahrung bringt es nur zur *δόξα*, zur Meinung. Soll wirkliches Wissen vorhanden sein, so kann es nicht aus dieser Sinnlichkeit stammen. Entscheidend ist, nun, warum es für Platon nicht aus der Sinnlichkeit stammen kann: nicht nämlich die Sinnlichkeit selbst würde ein Wissen unmöglich machen (etwa weil sie bloß Rezeptivität wäre), sondern die Unmöglichkeit hängt am Gegenstande der Sinnlichkeit; die reale Welt ist eine Welt der *γένεσις*. Wissen also muß sich auf eine Welt richten, welche ewig ist. Denn nur ein ewig gültiges Erkennen ist Wissen. Diese Welt des *ἀεὶ ὄν* nun ist das Reich der Ideen: es ist ein *κόσμος ἀσώμκτος*, zugänglich nicht der *αἰσθησις*, sondern der *νόησις*. „Psychologisch“ stellt sie sich als *ἀνάμνησις* dar; die sinnliche Wahrnehmung bietet lediglich den Einzelfall, aus welchem heraus die Seele durch Erinnerung an ihre prä-existente Ideenschau das Eidos wiedererkennt.

Damit also ein Wissen möglich sei, muß es apriorische Erkenntnis (*προ-εἰδέναι*) geben. Aposteriorität liefert nur Meinungen. Der Grund aber für diesen Unterschied ist nicht ein psychologischer (die Struktur etwa der *αἰσθησις*), auch nicht ein gnoseologischer, erkenntnis-metaphysischer (die Rezeptivität der *αἰσθησις*), sondern ein ontologischer: der Gegenstand der Wahrnehmung nämlich ist ein solcher der *γένεσις*. Wissen aber ist ein Erschauen eines *ἀκίνητον, ἀεὶ ὄν*. Es ist *προ-εἰδέναι*, d. h. der Unterschied von Aposteriorität und Apriorität hängt nicht am Subjekt, sondern am Objekt der Erkenntnis. Es gibt zweierlei Erkenntnis, weil es zweierlei Sein gibt: ein *ὄντως ὄν*, das Ideale, und ein *μὴ ὄν*, das Reale. —

Literatur:

Wie zu I. Teil, Kap. I.

II.

Wesentlich anders tritt das Problem bei Kant auf. Das ontologische Moment ist nur negativ vorhanden: daß wir nämlich zum Ding an sich keinen Zugang hätten. Es ist die idealistische Grundthese, hinter welcher das Ontologische zurücktritt und zuletzt verschwindet. Aposteriorität bedeutet Sinnlichkeit. Sie ist Rezeptivität; in ihr werden bloße sinnliche Daten — Empfindungen — gegeben. Alle Gestaltung dieser sinnlichen Daten — der des äußeren Sinnes in Raum und Zeit, der des inneren bloß in der Zeit — ist bereits ein apriorisches Moment; und es beruht nicht auf dem Seienden, sondern auf

den Anschauungsformen des Subjekts, auf der „reinen“ Sinnlichkeit. — Was aus der Rezeptivität, auch nach dem Hinzutreten der reinen Sinnlichkeit, hervorgeht, ist noch nicht Erkenntnis („Erfahrung“), sondern bloß subjektiver Zustand, besser gesagt, der dauernde Wechsel subjektiver Zustände. Erkenntnis kommt erst zustande, wo ein identisches Subjekt einerseits einem Objekte andererseits gegenübersteht. Beides in einem leistet die „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption“; indem die dauernd wechselnden subjektiven Zustände, die Vorstellungen, in solcher ursprünglichen Synthesis untereinander zu einer Einheit verbunden werden, kommt das identische Objekt zustande, ebenso aber auch allererst das identische Subjekt. Die „Bedingungen“ der Synthesis aber sind die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien. Sie machen das zweite und noch wichtigere Moment als Raum und Zeit aus. —

Der Verstand also ist nicht bloß Aktivität, sondern auch Spontaneität; er baut vermittels der Kategorien die Gegenstände auf; sie werden durch ihn „hervorgebracht“. —

Es ist wichtig, die Spontaneität des Verstandes, welche eine solche durch Begriffe ist, in voller Breite und gesamtter Tiefe zu übersehen. Vieles nämlich, was man sich von der modernen Psychologie her als eigene Leistung von Empfindung und Wahrnehmung anzusehen gewöhnt hat, ist in der kantischen Betrachtung Funktion des Verstandes. Alle Bewußtseinsinhalte (modern gesprochen) nämlich sind nichts anderes als „Bestimmungen des inneren Sinnes“, subjektive Zustände des Gemüts. Als solche aber sind sie in dauerndem Wechsel. Ihr Dasein geht in solchem Wechsel, d. h. in bloßer Aufeinanderfolge auf. Es ist Dasein als bloßes Anheben und Verschwinden „und hat niemals die mindeste Größe, d. h. Dauer“ (B 266). Als ausdehnungslose Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft (dies ist der kantische Begriff des „Jetzt“) wäre die Empfindung soviel wie nichts. Soll eine Empfindung als Inhalt eines subjektiven Zustandes im Gemüte behalten werden oder in der Zukunft wieder eintreten, so kann dies nur der Begriff leisten. So ist das Festhalten einer Empfindung (die Apprehension), durch welche Anschauung allererst möglich wird, ebenso wie die Erzeugbarkeit eines gewissen Zustandes in der Zukunft (die Reproduktion) welche die Einbildungskraft ausmacht, die Wirkung einer Synthesis des Verstandes. Das gesamte Feld der Wahrnehmung also, Anschauung, Assoziation, Reproduktion wie Phantasie beruhen auf Begriffen. Und selbst das bloße Festhalten einer Empfindung in der mindesten Zeit noch (die psychische Präsenzzeit modern gesprochen) ist ohne Begriff unmöglich.

Durch das Zusammenwirken dieser Faktoren wird aus der Mannigfaltigkeit und Dauerlosigkeit der Empfindungen allererst ein sinnliches Bild. Bild aber gründet auf Synthesis, auf „figürlicher Synthesis“. Und diese ist eine Leistung des Begriffs.

Wenn nun bereits das sinnliche Bild, die Erfüllung des sinnlichen Bewußtseins nicht ohne Begriff, d. h. ohne Synthesis des Verstandes zustande kommt, so ist es nicht anders als notwendig, daß reine Sinn-

lichkeit, als der Horizont möglicher Erfüllung durch Sinnlichkeit, erst vollends auf Begriffen beruht. Solche Begriffe freilich liegen noch tiefer, als selbst die Kategorien, wie denn auch die Schemata, welche die Konstruktion dieser Begriffe sind, noch tiefer liegen als die apriorischen Schemata (von den empirischen Begriffen und Schemata natürlich ganz zu schweigen). Diese allerersten Schemata — die notwendige Form möglicher (sinnlicher) Anschauung — sind Raum und Zeit. Sie sind nicht bloß Form der Anschauung, sondern auch Anschauung der Form.

Was nun in diesen Horizont möglicher sinnlicher Erfüllung auch fallen mag, fällt nicht ohne figurliche Synthesis, welche auf dem Verstande beruht, in ihn hinein. Trotzdem ist das Produkt solcher Synthesis noch nicht Gegenstand einer Erkenntnis. Zu dem bloßen Zusammenhang nämlich, in welchem das Bild aufgeht, muß erst die Notwendigkeit der Einheit des Wahrgenommenen (der Erscheinung) treten. Dazu aber ist eine Regel erforderlich, und die gibt der Begriff. Er macht die Erscheinung zum Objekte, wodurch allererst Erkenntnis entsteht. Dies ist die „Synthesis der Rekognition im Begriffe“. —

Es ist aber offenbar nicht gleichgültig, welche Begriffe nun zur Synthesis verwendet werden. Genau so wenig kann es daher gleichgültig sein, welche reinen Begriffe zur apriorischen Synthesis (d. i. der ursprünglichen Synthesis der Apperzeption überhaupt) verwendet werden. Wie jene nämlich den einzelnen Gegenstand hervorbringt, so bringt die ursprüngliche Synthesis die Arten möglicher Gegenstände überhaupt hervor. Die Regeln aber, gemäß welchen die Arten möglicher Gegenstände überhaupt hervorgebracht werden, heißen Stammbegriffe, oder Kategorien. Sie sind „reine“ Begriffe und gehören dem „reinen“ Verstande an. Weil es sich in ihnen um Regeln handelt, die allen besonderen Regeln, (welche zur Bildung bestimmter Objekte dienen) vorausgehen und ihnen zugrunde liegen müssen, heißen sie „Grundsätze des reinen Verstandes“. — Insofern sie aber konstruiert werden, oder was dasselbe ist, insofern sie die Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis unterwerfen und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich machen, heißen sie reine oder apriorische Schemata.

Es ist nun wichtig, sich zu überlegen, daß den Kategorien und reinen Schematen damit eine zweifache Aufgabe zufällt: sie machen die Erfahrung von Gegenständen möglich und ermöglichen zugleich die Gegenstände der Erfahrung. Beides aber a priori und in einer und derselben Synthesis. Und dies ist der Sinn des berühmten obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“ — Denn wie sehr auch Kategorien Verstandesbegriffe sein mögen, so sind sie doch auf das Gegebene als das Produkt der Sinnlichkeit bezogen; weshalb sie ja auch notwendig als Schemata fungieren. Und darum ist nicht so

sehr der Verstand als solcher das Organon der kategorialen Synthesis als vielmehr die Urteilkraft, natürlich als reine oder transzendente. Denn dies ist das Wesen der Urteilkraft überhaupt (und somit auch der transzendentalen), die sinnlichen Vorstellungen in Begriffe umzuwandeln (etwas Angeschautes zu verstehen) wie auch die Begriffe auf sinnliche Vorstellungen anzuwenden (sie zu „realisieren“). Und dadurch ist sie das Bindeglied zwischen Sinnlichkeit und Bewußtsein. Durch das erste Vermögen nun bringt die transzendente Urteilkraft die Erfahrung überhaupt, durch das zweite aber die Gegenstände der Erfahrung hervor. Beides aber in einem und durch die nämlichen Kategorien als Bedingungen apriorischer Synthesis.

Die Antwort auf die Grundfrage der Kr. d. r. V., wie synthetische Urteile a priori möglich seien, lautet also: durch apriorische Synthesis. Apriorische Synthesis ist ebensowohl die Bedingung der Erfahrung wie die Bedingung der Gegenstände solcher Erfahrung. Und darum ist apriorische Erkenntnis notwendig und allgemeingültig; in ihr wird der dauernde Wechsel dauerloser Gemütszustände ebenso wie der jenem korrespondierende Wechsel dauerloser Subjekte überwunden. Es werden also in ihr allererst ein identisches Subjekt und ein Objekt (durch Beziehung der einzelnen mannigfaltigen Modifikationen des inneren Sinnes auf ein Identisches) ermöglicht, und zwar das Objekt nicht im Sinne eines Einzelobjektes, sondern als Totalität der Objekte, d. i. als Natur, wie auch das Subjekt, das in ihr konstituiert wird, nicht das empirische Einzelsubjekt ist, sondern gerade Subjekt überhaupt, Bewußtsein überhaupt, jedermann. Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit besagen also: Gültigkeit für mich zu jeder Zeit, Gültigkeit für jedermann, Gültigkeit für ein Objekt überhaupt.

Ueberschaut man nun das Ganze, so zeigt sich, wie sich Erfahrung auf zwei heterogenen Stämmen aufbaut, auf Aposteriorität, welche wesentlich Rezeptivität, d. h. ein Vermögen affiziert zu werden ist, einerseits und andererseits auf Apriorität, welche wesentlich auf Spontaneität des Gemüts beruht. Der Aposteriorität aber, der Mannigfaltigkeit sinnlicher Daten, liegt bereits ein Apriorisches voraus, die figürliche Synthesis, welche die Konstruktion von Urbegriffen darstellt und in Raum und Zeit den Horizont möglicher Sinnlichkeit überhaupt erst entwirft. In ihm nun baut sich der Gegenstand durch Spontaneität des Verstandes auf. Wiederum aber nicht, ohne a priori einen Horizont möglicher Gegenstände zu schaffen; dies geschieht durch den reinen Schematismus, welcher nichts anderes als die Konstruktion der Kategorien ist. In ihm erst kommen die einzelnen empirischen Gegenstände durch Rekognition im Begriffe zustande.

Es liegt also zutage, daß Gegenstände uns nicht gegeben werden, sondern daß wir sie hervorbringen. Wie uns denn schon das Material des Gegenstandes nicht in seinem Ansichsein gegeben ist, sondern nur wie es unserer Sinnlichkeit erscheint. Gegen-

stände sind also nicht gegebenes Ding an sich, sondern unter kategorialer Synthesis stehende Phänomene.

Um dies alles aufzuzeigen, hatte es einer transzendentalen Analytik bedurft. Der empirische Schein nämlich, daß Dinge an sich uns gegeben und Dinge an sich also auch das Material des Verstandes und der Vernunft seien, behält als empirische Realität immer Recht; nur der transzendentalen Betrachtung offenbart er seine Idealität. So ist das System Idealismus.

Nun wird aber dem Eindringenden auch klar, wem zuliebe solcher Idealismus überhaupt entworfen wurde; um nämlich die Antinomik der Vernunft verständlich zu machen, d. h. warum sie bei ihrem wesentlichen Geschäft in notwendige Dunkelheit und Widersprüche gerät.

Dies ist jetzt erklärt: es beruht auf dem transzendentalen Schein, die Begriffe von Gegenständen als Begriffe von Dingen an sich zu nehmen, während es solche von Erscheinungen sind. Ist dieser, obzwar notwendige Schein, einmal durchschaut, so fallen die Antinomien weg; die mathematischen Antinomien im neque-neque, in welcher Kluft These wie Antithese verschwinden — die dynamischen Antinomien in prinzipieller, aber nicht auszumachender Möglichkeit eines et-et: These wie Antithese können wahr sein. —

Die Rechte der Vernunft sind so zwar beschränkt, aber in ihren Schranken (welche die der Erfahrung sind) auch gesichert. Ihr Geschäft ist überall dort erfolgreich, wo der Apriorität der kategorialen Synthesis eine Aposteriorität empirischer (sinnlicher) Daten gegenübersteht. Empirische Daten aber sind vom Ding an sich ausgehende Affektionen, ohne daß darum dieses ihnen zum Grunde liegende Ding an sich selbst gegeben wäre. —

Vergleicht man den Sinn der kantischen Unterscheidung von Aposteriorität und Apriorität mit der platonischen, so befremdet zunächst die bestehende Heterogenität, deren Grund nicht leicht zu durchschauen ist. Der Sinn platonischer Apriorität ist postulatorisch: es muß eine apriorische Erkenntnis geben, denn die *αληθής* hat nur die sinnliche Welt, — die reale —, zum Gegenstand. Und die ist eine Welt des Werdens. Wissen aber ist wesentlich für alle Zeit gültig, muß also auf Bleibendes gehen. So muß es eine Welt des Bleibens geben und irgendeinen Zugang der Erkenntnis zu dieser ewigen Welt. Und solche Erkenntnis wäre dann apriorisch und wäre echtes Wissen, *ἐπιστήμη*.

Die kantische Apriorität aber ist transzendental: es gäbe weder Erfahrung von Gegenständen noch Gegenstände der Erfahrung, wenn wir nur die Rezeptivität der Sinnlichkeit besäßen: unser Bewußtsein zerfiel in dauerlos wechselnde Zustände des Gemüts, wäre also gar nicht Bewußtsein und Subjekt —, hätten wir nicht ein Vermögen der Synthesis, das die Gegenstände der Erfahrung allererst aufbaute und damit Erfahrung von Gegenständen ermöglichte. Der

Welt solcher Gegenstände eignet freilich nur empirische Realität; nur das empirische Bewußtsein findet sie vor. Im transzendentalen Verstande aber ist sie ideal, sie wird vom apriorischen Bewußtsein hervorgebracht. Ding an sich ist sie nicht.

Einige, obzwar zunächst recht vage Gemeinsamkeiten, fallen nun freilich bald in die Augen: die Abwertung der *αἰσθησις*; sie ist nicht Erkenntnis und kann auch ohne das Hinzutreten einer von ihr heterogenen Instanz keine solche werden; auch die „andere“ Instanz hat nun ein gemeinsames Moment: die *ἀνάμνησις* ist so transzendental wie die apriorische Synthesis. Aber auch ein ebenso grundsätzlicher Unterschied klafft sofort auf zwischen Platon und Kant: dort erhält die *αἰσθησις* ihren Mangelcharakter vom Objekte her: dieses ist nämlich in dauerndem Wechsel; hier aber steht ein Objekt der *αἰσθησις* gar nicht in Frage was gegeben ist, sind lediglich Affektionen der Sinnlichkeit, und zwar als bloße, in dauerlosem Fluß begriffene Zustände des Gemüts. — Bei Platon beruht der Charakter des Wissens als Wissen auf der Eigenart des Objekts, die Ideen nämlich sind dauernd und ewig, bei Kant aber beruht das Wissen (die „Erfahrung“) auf dem transzendentalen Vermögen des Subjekts. Idealismus sind beide Systeme, darin kommen sie überein; der Grund des Idealismus ist das Trennende zwischen ihnen: bei Platon liegt er auf der Seite des Gegenstandes, des Seienden also, bei Kant hingegen auf der Seite des Subjekts, des Bewußtseins also; das Seiende als Seiendes ist bei Kant verschwunden.

Das stellt an eine Theorie des Apriorischen die grundsätzliche Frage, ob nicht das ontologische Moment am Problem ein „äußerliches“, d. h. ein unwesentliches ist. Eine bejahende Antwort auf diese Frage scheint auf den ersten Blick gerade bei Platon selbst eine Stütze zu finden: die *ἀνάμνησις*-Theorie, in welcher den geschauten Ideen ein Sein als Uebersein (*ὄντως ὄν*) zukommt, scheint nur ein Bild zu sein. In Wirklichkeit aber weist die Theorie eher auf das Gegenteil hin: Die Seele stellt sich in der Betrachtung auf sich selbst, zieht sich in die *λόγοι* zurück. Und dann gewinnt alles den Anschein, als stünden wir mitten in der kantischen Position des Bewußtseins überhaupt und des transzendentalen Subjekts. Die *λόγοι* des Subjekts sind die *λόγοι* des Objekts von Subjekts Gnaden: denn die Seele bleibt ja im Aufsuchen der *λόγοι* des Objekts bei sich selbst. Die Objektseite der *λόγοι* sinkt im besten Falle auf bloße Identität herab; sie bleibt aber auch dann außer Betracht. —

Einer solchen Deutung der Theorie steht nun freilich eine ganz andere Einschätzung der *ἰδέα* in der platonischen Methode zu philosophieren entgegen: hier ist und bleibt die Idee die Wesensgestalt: „Ist nicht alles Unfromme im Besitze einer bestimmten wiederkehrenden Gestalt (*ἔχον μίαν τινα ἰδέαν*)?“ Sie ist wesentlich etwas Seiendes. Daran hat Platon nie moduliert. Wandlungen betrafen lediglich die Weise solchen Seins: hypostatisches Uebersein (*ὄντως ὄν*) oder aber Strukturmoment am (realen) Seienden (*συμπλοκή* der Spätphiloso-

sophie). Das besagt besonders unzweideutig die Fassung der „höchsten Ideen“ als *μέγιστα γένη του ὄντος*.

Das ontologische Moment ist also aus dem platonischen Begriff der Apriorität nicht ohne Verfälschung des gesamten Systems wegzudenken. Es setzt sich durch wider Willen. — Daß hier der entscheidende Unterschied ist zu Kant, liegt auf der Hand; in der kantischen Theorie der Apriorität kommt das Ontologische nur in Negativität vor: das Ding an sich fungiert als bloße Folie, als das, worauf Erkenntnis nicht geht. Sein positiver Sinn liegt im Felde der Metaphysik (Noumenon im positiven Verstande zu sein) und trägt zur Theorie der Apriorität selbst nichts bei.

Wenn nun die obige platonische Kennzeichnung der apriorischen Erkenntnis als *Retraite* in die *λόγοι* und das ihr entsprechende Bild der *ἀνάμνησις* nicht transzendental gemeint sein kann, so stellt sich die Frage, was es denn dann bedeuten soll. Es bleibt offensichtlich nur die eine Möglichkeit, daß in ihr ein „Psychologisches“ beschrieben werden soll: eine Art Wegschauens vom *αἰσθητόν* und Sichbeschäftigen mit seelischem Besitz. Und der Schluß liegt nahe, daß dieser seelische Besitz nicht selbst sinnlicher Art sein soll, da er als *λόγοι* bezeichnet wird. Ein Moment der *νόησις*, d. i. des Denkens und Wissens, scheint also in ihm zu liegen. Ob er darin aufgeht oder ob, wenn auch als solcher unerkannt, doch daneben Wahrnehmungsbestand als Erfahrungsmaterial mit zum Grunde liegt, ist eine kritische Frage, die in der platonischen Theorie selbst weder gestellt noch beantwortet ist.

Das Doppelproblem eines zutreffenden Wegschauens und für Nichtsubjektives gültigen Arbeitens mit eigenseelischem Besitz ist das Problem der platonischen Apriorität.

Bei Kant ist es einfacher gestellt und ohne Vehikel gelöst: das transzendente Bewußtsein ist es, welches die Gegenstände konstituiert. Es beruht auf der Spontaneität des reinen Denkens, welche im empirischen Denken zwar nur als psychologische Aktivität sich zeigt. Aber diese empirische Aktivität weist doch auf die transzendente Spontaneität zurück und läßt sie verständlich werden. —

Ein letztes Wort ist zum Begriff der Allgemeinheit und Notwendigkeit apriorischer Erkenntnis zu sagen. Auch hier gehen Platon und Kant nicht durchweg einig.

Allgemeingültigkeit der Erkenntnis besagt immer ein Dreifaches: Geltung für alle Subjekte, Geltung für alle Zeit (für mich zu jeder Zeit) und Geltung für sämtliche Objekte, die unter dem (logischen) Subjektbegriff stehen. Erstere überwindet den Subjektivismus, die zweite den Relativismus des *πάντα ἑεῖ* und die letzte die Unzuverlässigkeit der Erfahrung, welche „es nie zu Allgemeinheit und Notwendigkeit bringt“. —

Bei Platon hängt alle Allgemeinheit an der Schau der Ideen (*ἀνάμνησις* und *Retraite* in die *λόγοι*) und es ist der Gegenstand, der sie zu dem macht, was sie ist: die Ideen nämlich (oder die *λόγοι*) haben die Gültigkeit für alle Subjekte an sich; ihnen ist die *γένεσις* und das

πάντα ἔει fremd, sie sind ein ἀπὸ ὄν; und sie gelten für eine Totalität von realen Objekten, weil diese das, was sie sind, nur sind von Gnaden der Ideen: durch μέθεξις.

Bei Kant nun gibt es zwei Arten allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnis: das analytische und das synthetische Urteil a priori. Das analytische beruht auf bloßer Zergliederung des Subjektbegriffs, und seine Notwendigkeit leuchtet als selbstverständlich ein. — Das synthetische Urteil a priori hingegen ist ein echtes Erweiterungs-urteil, nur daß in ihm die Erweiterung nicht wie beim empirischen Urteil a posteriori, d. h. durch Belehrung der Erfahrung, sondern a priori erfolgt.

Es ist oben gesagt worden, apriorisch-synthetische Urteile seien nur möglich durch die apriorische Synthesis der Apperzeption. Jetzt ist die Stelle, wo darauf hinzuweisen erforderlich wird, daß mitnichten alle Erkenntnis, in welcher diese apriorische Synthesis wirksam ist, apriorisch-synthetischen Charakter hat.

Apriorisch-synthetische Erkenntnis gibt es lediglich in zwei Typen, in der mathematischen Erkenntnis und in transzendentalen Sätzen. Jene ist intuitiv und beruht auf der Konstruktion der Begriffe in reiner Anschauung. Die Konstruktion ist also selbst konkret und bringt ein einzelnes Objekt hervor (eine Anschauung nämlich), welches aber eben als Konstruktion (Realisierung) eines Begriffs, d. i. einer allgemeinen Vorstellung, Allgemeingültigkeit für alle möglichen Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrückt. Das heißt: das Exemplarische in der mathematischen Erkenntnis ist zwar selbst empirisch, bringt aber gleichwohl den Begriff in seiner Allgemeinheit zur Geltung: in ihm also wird das Allgemeine im Besonderen, ja im Einzelnen und doch a priori und notwendig vorgestellt. —

Die philosophische Erkenntnis aber ist diskursiv; sie ist Vernunftserkenntnis aus Begriffen. Die korrespondierende Anschauung für die philosophischen Begriffe aber kann nur aus der Erfahrung genommen werden; sie kann niemals apriorisch sein. Soll es aber außer der Mathematik dennoch allgemeingültige Erweiterungsurteile geben, solche also, welche nicht auf empirischer, sondern auf apriorischer Synthesis beruhen, so können es nur die transzendentalen Sätze sein. In ihnen aber wird nicht ein bestimmter Gegenstand (ein Gegenstand wirklicher Erfahrung) bestimmt, sondern nur, was ein Ding überhaupt, ein Gegenstand möglicher Erfahrung notwendigerweise ist. Wirklicher synthetisch apriorischer Erkenntnis also eignet es, diskursiv aus bloßen Begriffen zu sein; ihr korrespondiert keine Anschauung, weder reine noch apriorische, sie ist kein bestimmender synthetischer Satz, sondern vielmehr ein Grundsatz möglicher Synthesis für empirische Erkenntnis überhaupt. Von solcher Art sind die „Grundsätze des reinen Verstandes“ (etwa der Satz der Kausalität) und die daraus abgeleiteten Sätze.

Außer den analytischen und den transzendentalen Sätzen gibt es im Felde der Philosophie keine notwendige und allgemeine Er-

kenntnis. Es gibt also keine Wesenseinsicht von konkreten Gegenständen: ein empirischer Begriff kann schlechtweg nicht definiert werden, er steht, „niemals zwischen sicheren Grenzen“. Das Exemplarische läßt (umgekehrt wie in der Mathematik) hier nur die Vermutung zutreffender Erfassung, nicht aber apodiktische Gewißheit aufkommen. Die nächste Beobachtung kann meinen Begriff zur Erweiterung zwingen. (Eine Ausnahme hiervon machen lediglich die willkürlich gedachten Begriffe; denn hier hängt alles an mir, und da kann ich dann freilich wissen, was in ihnen steckt; das nämlich, was ich habe denken wollen.)

Literatur:

- I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, 1787; aus der 1. Aufl.: Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe Zweiter Abschnitt und Dritter Abschnitt.
- Platon: Phaedon (75 E, 76 D, 83 A), Parmenides (passim), Sophistes (passim, bes. 250 A ff.) —
- Nic. Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin und Leipzig 1925², bes. S. 62 ff. u. 344 ff. Der Aufbau der realen Welt, Berlin 1940, S. 447 ff.; 458 ff.
- P. Natorp: Platons Ideenlehre, Leipzig 1921²;
- H. Heimsoeth: Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus (Kantstudien XXIX, 1924, S. 121 ff.);
- M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929;
- E. Herrigel: Die metaphysische Form, Eine Auseinandersetzung mit Kant. Erster Halbband. Der Mundus sensibilis. Tübingen 1929.

III.

Es wurde bereits im ersten Teil darauf hingewiesen, daß das phänomenologische Apriori von vorneherein eine andere Bedeutung hat als das kantische: bei Kant nämlich ist es transzendental und formal, in der Phänomenologie aber hat es den Charakter von Inhaltlichkeit und Gegenständlichkeit.

Beide Momente sind zunächst genauer zu betrachten, bevor an die eigentliche Frage herangegangen werden kann, was nun von diesem phänomenologischen Apriori wesentlicher Bestandteil des Phänomens selbst ist und was als nur beiläufiges Moment irgendwie hinzutreten ist.

Kant hatte, wie wir sahen, die Apriorität auf das „Formale eingeschränkt, auf Bedingungen der Möglichkeit also, und zwar noch enger auf solche der Möglichkeit von Erfahrungsgegenständen. Husserl betont von vorneherein, daß es nicht bloß Erfahrungsgegenstände gibt, — reale also, — sondern auch ideelle: man müsse nur an die Zahl, überhaupt an das Mathematische denken. Und von derselben

Art ideellen Seins sind auch die logischen Gegenstände, das Urteil. Der Sinn nämlich eines Urteils, seine „Bedeutung“ hat durchaus gegenständlichen Charakter, es hat ein Sein, ein Bestehen, das vom realen Gedachtsein, von Zustimmung, Ablehnung usw., vom psychischen Akte also unabhängig ist und keinesfalls in ihm aufgeht. — Es ist auch falsch, Gegebenheit auf innere und äußere Wahrnehmung einzuschränken. Auch dem Denken nämlich sind Gegenstände wirklich gegeben. Die Verschiedenheit der Seinsweise der Gegenstände steht dem nicht hinderlich entgegen; nicht bloß der reale Gegenstand mit seinem Charakter des *hic et nunc* läßt sich schauen; mit Ideellem, Allgemeinem, mit Bedeutungen und Sachverhalten, ist es nicht anders. Steht jener vor dem sinnlichen, so stehen diese vor dem geistigen Auge.

Gegebenheit verliert ihren restriktiven Charakter: das Gegebene ist nicht bloße „Erscheinung“, es ist vielmehr Selbstgegebensein, das Evidenz ermöglicht.

Eine besondere Art allgemeiner, ideeller Gegenstände sind die Wesenheiten. Die Sätze, die sich auf sie beziehen, haben darum notwendigerweise den Charakter der Allgemeingültigkeit. Apriorische Sätze sind Wesensgesetze. Nicht wie empirische Tatsachengesetze beruhen sie auf Induktion und bedürfen der stets erneuten Bestätigung durch die Erfahrung. Die Weise ihrer Gegebenheit ist vielmehr eine völlig eigenartige: sie ist Ideation oder Generalisation. Das Individuelle (dieses Rot etwa) ist hier nur Ausgangspunkt, Exemplar, aus welchem nun durch einen spezifischen Akt sich das allgemeine Wesen Rot zur Selbstgegebenheit bringen läßt. Im Individuellen wird so das Eidos, das allgemeine Wesen erschaubar. Was für dieses gilt, das gilt notwendig auch für alle unter ihm als dem Generale stehenden Individuen.

Es gibt also tatsächlich ein materiales Apriori. Nicht bloß Formen haben apriorischen Charakter, auch Inhalt kann — der Wesensschau nämlich — apriorisch gegeben sein.

Das Vermögen der Ideation setzt die Phänomenologie in den Stand, vor jede Tatsachenzissenschaft eine auf Wesensschau gegründete spezielle Wesenslehre zu setzen: etwa eine Religions- oder Kunstlehre, die besagt, was Religion bzw. Kunst überhaupt ist. Und durch dasselbe Vermögen wird auch eine Ontologie möglich: als allgemeine Gegenstandslehre, die besagt, was Gegenstände überhaupt sind, in welchen Beziehungen sie untereinander stehen müssen usw..

Das, worauf bei Kant apriorische Erkenntnis schlechterdings ein geschränkt ist, ist bei Husserl also nur ein Sonderfall von ihr. Es ist bekannt, daß der spätere Husserl zwischen solcher ontologischer und aller speziellen Apriorität einen grundlegenden Unterschied festgestellt hat. Die (allgemeinsten Gegenstandsbestimmungen, wie Etwas, Eines, Ganzes, Teil u. dgl., sind nicht ein Generale nach Art der durch Ideation gewonnenen, allgemeinen Wesenheiten, sondern gegenständliche Leerformen. Sie beruhen nicht auf exemplifizierender Anschauung, sondern auf einem entsprechenden Aktvollzug: so konstituiert z. B. der Akt des Zählens die Zahl, der Akt des Setzens

den Begriff des Gegenstandes. Als gegenständliches Korrelat also und als identischer Zielpunkt solcher Akte stehen die Leerformen vor uns. Und es ist auch bekannt, daß Husserl ihre Funktion transzendental-idealistic deutet: Wir können das „Sein“ nur verstehen aus den Bedingungen seiner Möglichkeit und diese sind der Ursprung des Seins im Bewußtsein. Darum sind auch die Gesetze der Logik, der „formalen Apophantik“, zugleich Gesetze der formalen Ontologie: „Sinn“gesetze sind zugleich „Gegenstands“gesetze: denn wir vermögen einen Gegenstand nicht anders zu denken denn als einen Gegenstand möglicher Urteile: die Beziehung zwischen Sinn und Gegenstand ist eine wesentliche. —

Ein erster analysierender Blick entdeckt zunächst eine wesenhafte Verbindung der Erkenntnisapriorität mit einem Gegenstandsapriorismus, und zwar in der Form, daß letzterer die Bedingung für jene ist (es gäbe keine allgemeinen Sätze, wenn es nicht allgemeine Gegenstände gäbe): Die Theorie wendet sich demnach gegen jeglichen Nominalismus. — Als zweites Moment hebt sich ein betonter Bewußtseinsintentionalismus ab: dem Psychologismus gilt hier die Front, der Bewußtsein in bloße Inhalte und Funktionen auflösen möchte und darum übersieht, daß das meinende Gerichtetsein auf Gegenstände gerade das Entscheidende am Bewußtsein ist und daß die Gegenstände gerade nichts Psychisches sind. — Als ein Weiteres bietet sich die Theorie der Sinnsphäre, wie man sie vielleicht nennen kann, dar, eigentümlich schillernd, halb wie logischer Transzendentalismus à la Bolzano und Neukantianismus und halb doch wie dessen Ueberwindung anmutend. — Und wenn man isoliert auf die besondere Art des phänomenologischen Apriori sieht, dann steht es merkwürdig zwiespältig vor uns: einerseits reif wie die Vollendung des Problems, andererseits unbeholfen wie selten eine gnoseologische Theorie und eher einem Konglomerat tastender Versuche nach verschiedenen Richtungen ähnelnd als einem klar und einheitlich entwickelten Entwurf. Irgendwie scheinen an ihm die platonische und die kantische Theorie in Synthesis verbunden, irgendwie miteinander im Kampfe liegend. Das Apriori der „Logischen Untersuchungen“ vergiert mehr in die platonische Richtung, läßt jedenfalls den Formalapriorismus der Vernunftskritik zurücktreten, während in der „Formalen und transzendentalen Logik“ die kantische Position im Vordergrund steht: die Leerformen scheinen transzendente Kategorien zu sein. Die Wiederkehr eines formalen Apriori führt auch den Idealismus wieder ein.

Am leichtesten nun läßt sich der Sinn des Bewußtseinsintentionalismus durchschauen. Schon Husserls Lehrer Brentano hat in solchem Sinne Front gegen den Psychologismus gemacht: das Bewußtsein ist nicht ein Komplex von „Inhalten“, sondern von Akten, die sämtlich und notwendig auf Gegenstände meinend gerichtet sind: Intentionalität ist darum der entscheidende Index alles Bewußten. Das Wesen des Psychischen liegt in der intentionalen Inexistenz eines Gegenstandes (Psychologie v. emp. Standpunkt, S. 115.). Auch die gnoseologische Frage ist darum nicht die, ob den „Inhalten“

äußere Gegenstände entsprechen, sondern ob die (in Erlebnis, Erinnerung, Wertung und Urteil) intendierten Gegenstände real sind, oder ob sie in bloßer Intentionalität aufgehen, also keine weitere Realität als die der Akte selbst haben. — Der Zielpunkt nun, auf den die psychischen Erscheinungen gerichtet sind, heißt Gegenstand. Die Bezeichnung „Gegenstand“ besagt vorgestelltes Ding, vorgestelltes Etwas, vorgestelltes Reales (sie ist also, wie Brentano sagt, synsemantisch). Und zunächst auch nicht mehr als dies, so daß auch das Unwirkliche, das Unmögliche „Ding“ und Gegenstand ist. Ob das Ding auch existiert, ist eine zweite Frage, deren Entscheidung dem Urteil zufällt. Der Gegenstandscharakter selbst hängt nicht an ihr.

In einem anderen Punkte geht Husserl entscheidend von der Position Brentanos ab: in der Frage nach den Arten der Gegenstände. Nach Brentano gibt es nur reale Gegenstände: Zeitloses, Ideales, Allgemeines, „Daseinsfreies“ gibt es nicht. Analog dieser Gegenstandstheorie verhält sich Brentanos Urteilstheorie: allgemeine, apodiktische, sog. apriorische Urteile sind in Wirklichkeit negative Existenzialsätze. Der affirmative (positive) Charakter an ihnen ist in Wirklichkeit nur Exklusion: sie besagen nicht, daß alle Gegenstände so sein müßten, sondern sprechen vielmehr als evidente Einsicht aus, daß bestimmte Gegenstände nicht sein können (es kann keinen Menschen geben, der unsterblich wäre). — Diese Theorie des allgemeinen positiven Urteils übernimmt Husserl nicht: sie erscheint ihm als eine Umdeutung seines Sinns. In Wirklichkeit steht doch das Wesen des betreffenden Gegenstands zur Frage (die numerische Totalität der Ausnahmelosigkeit ist offenbar sekundär, eine Ableitung vom Wesensverhältnis), und so wie dies für alle Individuen (bzw. Fälle) gilt, so hat auch das Urteil allgemeinen Charakter. Und darum verwirft Husserl auch Brentanos These, daß es nichts Ideales und Allgemeines gebe und stellt vielmehr als grundlegenden Satz auf: Damit es allgemeine Sätze, allgemeine Erkenntnis also geben könne — und die gibt es —, muß es allgemeine Gegenstände geben.

Die Anerkennung allgemeiner, idealer Gegenstände macht nun den Gegenstandsapriorismus aus. Und zwar dergestalt, daß die „apriorische“ Struktur des Gegenstandes die apriorische Erkenntnis allererst ermöglicht. Indem sich nämlich das Bewußtsein auf solch ein apriorisches Gegenstandsmoment — auf das Wesen — richtet, ist das Erschaute notwendigerweise allgemeingültig. Es ist eigentlich nicht ganz richtig, bei solcher Wesensschau von Generalisation zu sprechen; denn das Generale wird nicht erst hervorgebracht; es wird genau so als Gegebenheit erschaut, wie ein andermal ein Einmaliges ins Blickfeld fallen mag. Am Gegenstände also hängt die Apriorität, nicht am Bewußtsein. Bewußtsein ist immer wesentlich Schauen; Unterschiede der Erkenntnis, wie der zwischen allgemeingültiger und einmalgültiger, müssen im Gegenstände begründet sein. Es wird hier verständlich, warum die Phänomenologie so unermüdet nach einem primären Akt originären Lebens fahndete und bei aller crux dieses Unternehmens sich doch nie zu dem ihr angebotenen Kompromiß bequemen wollte, in der Wesensschau einen kom-

plexen Akt reinen Denkens oder konspektiver Intuition, oder einen „Sonderfall der Korrelation zwischen Deduktion und Induktion“ zu erblicken. Wesensschau ist Erschauen eines Wesentlichen und darum Allgemeingültigen in einem einfachen und unmittelbaren Akt, dies blieb ihre unaufgegebene Ueberzeugung. —

Mit dieser Position steht die Phänomenologie natürlich in schroffstem Gegensatz zu jeglichem Nominalismus: der ja stellt die These auf, es gebe in keiner Form allgemeine Gegenstände; und die Erkenntnis benütze lediglich gewisse Zeichen zur Hindeutung auf zahlenmäßig verschiedene, inhaltlich mehr oder weniger gleiche, aber jedenfalls individuelle Gegenstände; phänomenologisch gesprochen, Allgemeines als Selbstgegebenheit sei schlechthin nicht möglich; jegliches Meinen von Allgemeingültigem sei signitiv. Eine irgendwie seiende Gattung/jenseits der Vielheit individueller Exemplare könne daher nur sprachlich bedingte Fiktion sein. Allgemeinheit gehe in Abstraktion, d. h. in der Begriffsbildung auf. — Die Phänomenologie betont demgegenüber, daß es neben der Tatsache: diese Farbe hier et nunc auch: die Farbe gebe, das reine Eidos „Farbe“ und daß dieses bei weitem nicht bloße Fiktion und bloßer Name sei. Und das Eidos reiche in diesem seinem Charakter von der obersten Kategorie (Gattung) über alle Besonderungen hinweg herab bis zur vollen Konkretion (der eidetischen Singularität). —

Das dritte entscheidende Konstitutivum der Phänomenologie sei die *Sinnsphäre*, so sagten wir. Man könnte sie ebensogut auch die Sphäre der Bedeutungen, der Urteils- oder logischen Gebilde nennen. Fragt man nach der Seinsweise der Bedeutungen, so antwortet Husserl, daß sie „ideales Sein“ seien. Im übrigen seien individuelle und generelle Bedeutungen zu unterscheiden: die ersteren hätten Individualia, die letzteren Generalia zum Gegenstande. Genereller Gegenstand nun ist das Wesen, das Eidos.

Hier nun hebt eine Ungenauigkeit der Bezeichnung und Erfassung an, die genau so lang die Quelle immer erneuter Irrtümer in der Philosophie bleibt, als sie nicht durchschaut wird.

Die Bedeutung kommt nämlich in eine ebenso verhängnisvolle wie unverfänglich anmutende Nahestellung einerseits zum Wesen (zum Eidos), andererseits zum Gegenstand. Und zuletzt verschwimmen sie vage ineinander. Das Merkwürdige aber ist, daß sich mit diesem unklaren Begriff sehr wohl arbeiten läßt — wenigstens dort, wo die Phänomenologie selbst in erster Linie arbeiten wollte, auf dem Gebiet der Logik und einer Quasi-Ontologie.

Eine Ontologie nämlich verspricht die Phänomenologie zu leisten, und auf sie geht sie letztlich aus. In der gegenständlichen Fassung des Apriori ist sie auch wohl dazu in der Lage. So scheint es wenigstens, und zwar vermag sie aufgrund der Wesenserschauung sowohl eine allgemeinste Ontologie zu entwerfen, welche von dem formalen Wesen „Gegenstand überhaupt“ handelt und die allgemeinsten, die „formalen“ Kategorien untersucht, mit Fug also als formale Ontologie bezeichnet wird, — eine allgemeinste Ontologie sowohl wie eine „regionale“ Ontologie, welche die regionalen Kategorien untersucht.

und so von besonderen Gegenstandstypen handelt. Letztere hat in einem materialen Apriori die „materialen Regionen“ (deren sind ja mehrere) zum Gegenstand, so wie die formale Ontologie auf die „formale Region“ geht, oder eigentlich auf die „leere Form von Region überhaupt“, also die Formen aller möglichen (materialen) Ontologie in sich birgt und ihnen allen eine gemeinsame formale Verfassung vorschreibt.

Aber wie sehr nun auch diese Phänomenologie von einer Ontologie spricht, was sie leistet, ist und bleibt nur eine Quasi-Ontologie. Sie ist eben im Grunde eine Lehre von den Erkenntnisgegenständen, ihren Strukturen, Typen und Regionen. Sie ist „eine eidetische Wissenschaft vom Gegenstande überhaupt“, wie Husserl selbst sagt, und genau das, was Meinong mit seiner Gegenstandstheorie meint. Und so ist sie letztlich doch nichts anderes als eine Logik; eine materiale Logik, wo sie sich als materiale Ontologie, eine reine Logik („immer als die reine Logik der vollen Extension bis zur mathesis universalis“), wenn sie sich als formale Ontologie bezeichnet. Und darum konnte die Phänomenologie, die sich mit der Gegenständlichkeit eines materialen Apriori vom Psychologismus und Transzendentalismus getrennt zu haben schien, ohne „innere Wandlung“ (und auch wenn Husserl den Rickertschen Lehrstuhl nicht übernommen hätte!) im Durchdenken des formalen Apriori zu einem Transzendentalismus, d. h. zu einer Identität von reiner Apophantik und reiner Ontologie, zurückgehen: Sie hatte nämlich bei aller Betonung der Gegenständlichkeit des Apriorischen die Immanenz des Gegenstandes nicht abgestreift. Sie konnte so zwar den Psychologismus, den Nominalismus und Neukantianismus aus den Angeln heben; zur Transzendenz des Gegenstandes aber ist auch sie nicht durchgestoßen.

Literatur:

Wie zu I. Teil, Kap. IV. — Weiterhin:

- E. Husserl: Formale und transzendente Logik, in: Jahrbuch f. Philos. u. phaenomenol. Forschung, Bd. 10. 1929.
 F. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt, 3 Bde. Leipzig 1924—28 (Meiner);
 R. Kynast, Grundriß der Logik und Erkenntnistheorie, Berlin 1932, bes. S. 79 ff.

IV.

Nicolai Hartmann hat erstmals in seinem Beitrag zur Festschrift für Paul Natorp „Wie ist kritische Ontologie möglich?“ und danach in seinen groß und gründlich angelegten „Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis“ den Durchbruch zur Transzendenz des Gegenstandes vollzogen.

Die Grundlage für dieses Unternehmen bildet eine umfassende Analyse des Erkenntnisphänomens, deren Hauptergebnisse vorgelegt seien: zunächst das Grundphänomen des „Erfassens“, in welchem

gleichzeitig bereits die gegenseitige Urgeschiedenheit oder Transzendenz zwischen Subjekt und Objekt steckt; dann das Phänomen des Bildes vom Objekt im Subjekt und dessen Bestimmtheit vom Objekt her, welchem die Gleichgültigkeit des Objekts gegen alle Erkenntnis gegenübersteht, d. h. das ursprüngliche Ansichsein des zur Objektion Kommandenden; das Phänomen des Erkenntnisprozesses als Verschiebung der Grenze der Objektion und Wissen um ein Seiendes noch hinter der Gemarkung des jeweiligen Erkenntnisbestandes; das Phänomen der Wahrheit und des Wahrheitsbewußtseins; und schließlich das Phänomen des Irrationalen (Transintelligiblen), das jedem Versuch der Erkenntniserweiterung erfolgreichen Widerstand entgegensetzt, in welchem also eine absolute Grenze sichtbar wird, die aber nicht eine solche des Seienden sein kann, sondern eine solche der Erkenntnis sein muß.

Nun steht ein „Realismus“ als gnoseologischer Standpunkt ja wirklich nicht vereinzelt da unter den philosophischen Richtungen und Systemen. Selbst in der unmittelbaren Vergangenheit hat er seine Vertreter. Immerhin ist es aber keine geringe Leistung für einen Denker, der von so kontradiktorischen Standpunkten und ihren wirklich nicht zu bagatellisierenden Problemen herkam, wie sie der Neukantianismus und die Phänomenologie darstellen, in einer gar nicht leicht gemachten Arbeit den Durchstoß von einer logischen Einstellung zu einer kritischen Ontologie zu vollziehen.

Es wäre nicht ganz richtig, Hartmanns Position als Realismus zu bezeichnen. Realismus ist zwar freilich eine Philosophie dann, wenn sie der Erkenntnis (resp. dem Bewußtsein) eine reale Welt gegenüberstellen läßt, welche in der Erkenntnis dem Subjekte objektivierbar ist. Und in diesem strengen Sinne ist auch Hartmanns Position zweifellos Realismus. Dies tritt in ihr auch niemals zurück. Noch die Grundlegung der Ontologie (1935) widmet dem Thema der Gegebenheit des realen Seins ein volles Hauptkapitel und stellt die Realerkenntnis sogar auf eine wesentlich breitere Basis als die Metaphysik der Erkenntnis (1925) getan hatte. Neben die Erkenntnis als den „durchsichtigsten“ Akt der Transzendenz tritt das hochkomplexe Geflecht der emotionalen Akte, die ihrerseits hinter der Erkenntnis zwar zurückstehen im Moment der Objektivität, der inhaltlichen Geformtheit und einer wenigstens grundsätzlich unbegrenzten Ueberschau, aber dafür die eigentliche Grundlage der Realitätsgewißheit abgeben. In den Phänomenen des Betroffenseins vom Vorhandenen und Geschehenden; der Erwartung, des Fürchtens, Ersehens und Kalkulierens; des aktiven Vorgriffs in die Zukunft durch das Handeln, für welches reale Welt, reale Gemeinschaft, reale Personen ebenso, den Stoff und den Gegenstand abgeben, wie sie der Aktivität auch Widerstand und Grenzen entgegensetzen, kommt die Tatsache einer realen Welt zum Ausdruck. Und im Moment der Kongruenz der erkannten Welt mit der so emotional erlebten Welt gründet nun die Einbettung des Subjekts in die Welt- und Lebenszusammenhänge: Wir als seiende Subjekte sind in der Welt, und unser Sein gehört zum Sein der Welt. —

Aber die gnoseologische Stellung Hartmanns geht in einem Realismus nicht auf; denn unserer Erkenntnis steht ebenso eine ideale Welt gegenüber, wie ihr eine reale Welt gegeben ist. Und hier zeigt sich eben die Ungeschicklichkeit der Bezeichnung „Realismus“: sie wäre nur dort passend, wo Gegebenheit überhaupt mit Realität identisch wäre, Bewußtseinstranszendenz also mit Realerkenntnis zusammenfiel. Im Grunde aber ist Realismus überhaupt keine geeignete Bezeichnung für eine erkenntnistheoretische Position. Wohl aber ließen sich ontologische Theorien mit Fug als Realismen bezeichnen, wenn sie das Seiende auf Reales einschränkten, während dann etwa ein Idealismus nur ideales Sein als echten oder gar als einzigen Typus des Seins ansetzen würde.

Hartmanns Position wäre also in diesen Termini ausgedrückt die Verbindung von Realismus und Idealismus. Das ist aber wenig bedeutsam gegenüber dem Entscheidenden, daß sie, wie sie im Ausgang, in der Analyse des Phänomens, eine Stellung „diesseits von Realismus und Idealismus“ ist, an ihrem Ende gerade jenseits beider Standpunkte steht, indem sie im Durchstoßen der gnoseologischen Transzendenz das Seiende als Seiendes zu greifen bekommt, das sowohl reales wie ideales Sein umfaßt. Die Transzendenz des einen wie des anderen Seinstypus ist das tatsächlich Charakteristische der Hartmannschen Position. Und so mag sich mit Recht die Gnoseologie in eine Grundlegung der Ontologie verwandeln.

Es sind nicht wenige philosophische Kreise gewesen, denen der „erkenntnistheoretische Realismus“ Hartmanns (d. h. nach obigem die Setzung eines ansichseienden Realen, das in der Erkenntnis zugänglich wird) gut zugesagt hat. Aber wesentlich weniger waren mit seiner Theorie des idealen Seins, der „logisch idealen Sphäre“ also im wesentlichen, und dementsprechend mit seiner Theorie der Idealerkenntnis einverstanden. Und sieht man näher zu, dann waren unter Lobern und Tadlern (die Zahl der ersteren war freilich lange Zeit recht klein) sich weitaus die meisten über den Sinn der logisch idealen Sphäre und ihre Seinsweise durchaus nicht klar.

Das hat seinen Grund nicht bloß bei den Kritikern, sondern auch bei Nic. Hartmann selbst. Die Theorie des idealen Seins ist in der „Metaphysik der Erkenntnis“ noch nicht so vollständig durchgebildet, daß nicht an manchen Stellen die Erörterung etwas Schillerndes, ja fast Schwankendes erhielt. Vielleicht wäre über manche Punkte dieses Werkes eine letzte Klarheit überhaupt nicht zu erholen gewesen, hätten nicht die folgenden ontologischen Untersuchungen (Grundlegung der Ontologie, 1935; Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938; Aufbau der realen Welt, 1940) reichstes Licht über die Meinung des Verfassers geworfen. Die Wahrheit ist also die, daß die Theorie der idealen Sphäre sich erst im Laufe der weiteren Untersuchungen ontologischer Art zur vollen Eindeutigkeit fortentwickeln konnte. Lob und Tadel kamen demnach zu früh, wenn sie bereits nach dem Erscheinen der Metaphysik der Erkenntnis einsetzten. Richtig gefühlt aber wurde in beiden Lagern, daß die Hartmannsche Theorie des Idealen das eigentlich Neue und Abweichende war. —

Literatur:

Nic. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin und Leipzig, 1925²;
 Zur Grundlegung der Ontologie, 1941²;
 Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938; Der Aufbau der realen Welt, 1940.

V.

Der Begriff der logischen oder auch der idealen Sphäre ist bei weitem nicht so eindeutig, wie man vermuten möchte, wenn man auf die Selbstverständlichkeit schaut, mit welcher er gebraucht wird.

Sein Vater ist der Kantianismus: Ahnen freilich hat er schon älteren Datums; Platon, wenigstens in bestimmter Deutung, auch in etwa Descartes und Leibniz würden diesen zuzählen sein. Das volle Gewicht aber hat das Problem jedenfalls erst nach Kant gewonnen.

Der Name, unter welchem die logisch ideale Sphäre dabei ging, war längst nicht immer derselbe: einmal war sie das Reich von Sätzen an sich oder Wahrheiten an sich, ein andermal die Sphäre des transzendenten Urteilssinnes oder der logischen Urteilsgehalte, oder auch der Inbegriff des transzendenten Ursinnes und des Sinnes an sich, in andrer Formulierung etwa das Reich möglicher Gedanken und der Wahrheit.

Sicherlich stimmen die einzelnen Bezeichnungen dem Sinne nach nicht vollständig überein; eine auf die Unterschiede eingehende Untersuchung würde manche bedeutsame Nuance feststellen können. Dies ist aber nicht der Zweck unserer Erörterung. Ihr geht es vielmehr um die Herausstellung gerade der gemeinsamen Momente.

Zwei davon sind die entscheidenden: der idealen Sphäre eignet irgend etwas dem Gedanken Ähnliches, zum mindesten eine Relation auf den Gedanken. Sätze, Urteilsgehalte, Urteilssinn sind ohne solche Beziehung auf ein Denken nicht möglich; die Kennzeichnung „möglicher Gedanke“ (etwa bei Br. Bauch) spricht sie sogar unverhohlen aus. — Ein zweites Moment steht dem ersteren gegenüber: alle diese Sätze, Urteilsgehalte haben in irgendeinem Sinne den Charakter des Ansichseins und der Transzendenz; einer idealen natürlich, denn es ist ja das Ansichsein der idealen Sphäre. Lask etwa spricht der „Wahrheit“ in diesem Verstande Ewigkeit und Ansichsein zu; sie habe ihre Stätte an einem unsinnlichen Orte; was in ihr erfaßt werde, seien transzendente Urbilder; die Wahrheit also als ein an sich gültiger Bestand werde gefunden, nicht erzeugt.

Kein „Realist“ kann jemals, so scheint es, für seine reale Welt mehr an Transzendenz behaupten, als hier für die logische Sphäre an Ansichsein und Transzendenz in Anspruch genommen wird. Und das andere Moment, das nämlich der Bezogenheit auf einen Gedanken, so scheint es nicht minder, verträgt sich mit dem ersteren sehr wohl und ist lediglich der Exponent, in welchem die Transzendenz einer idealen und die einer realen Welt sich unterscheiden; und irgendwo müssen sie sich ja wohl unterscheiden. —

Sieht man der Sache aber auf den Grund, so erweist sich diese Ueberlegung und mit ihr die ganze Position überhaupt als falsch. Gerade die Bezogenheit auf einen Gedanken, — ob als Urteil, als Satz, als Sinn oder auch als Wahrheit, ist dabei völlig gleichgültig —, macht die Transzendenz einer solchen idealen Sphäre illusorisch. Denn einem Gedanken an sich muß notwendigerweise ein Denkendes an sich, einem transzendenten Urteil ein ebenso transzendentes Urteilendes — in beiden Formen also ein Subjekt an sich, ein transzendentes Subjekt entsprechen. Und wie man dann auch dieses Subjekt deuten mag, ist wiederum völlig gleichgültig. Denn es gibt so etwas nicht. Ein Bewußtsein überhaupt ist nicht weniger Fiktion als ein transzendentales oder reines Subjekt. Es ist nur dasselbe Vehikel, das in älterer Form als intellectus archetypus oder originarius aufgetreten war. (Ganz unmöglich ist hier natürlich die Idee eines intellectus creator im christlichen Sinne, denn ein solcher wäre offenbar gerade im christlichen Verstande nicht nur für die ideale Sphäre, sondern ebenso für die reale Sphäre verantwortlich.)

In allen Formen handelt es sich sichtlichweise nur darum, ein vom empirischen verschiedenes, aber inhaltlich ihm doch analoges Subjekt zu erfinden: Denn das empirische Subjekt weiß sich jedenfalls an den transzendenten Urteilssinn, den Satz und die Wahrheit an sich gebunden. Es findet diese, aber erzeugt sie nicht: die Sätze an sich stehen dem empirischen Subjekt als Forderung gegenüber; es hat sich nach ihnen zu richten, sie sind ihm gegenüber transzendent. Die „wirklichen Gedanken“ (d. h. die Gedanken des empirischen Subjekts) müssen mit den möglichen Gedanken übereinstimmen, um Erkenntnis zu sein (sie heißen darum in solcher Erkenntnistheorie auch „richtig“; so bei Br. Bauch), die empirischen Urteile müssen einen „wahren Satz enthalten“, d. h. „der Wahrheit gemäß oder richtig“ sein (B. Bolzano).

Das Phänomen der Transzendenz der empirischen Erkenntnis kommt also in dieser Theorie tatsächlich und vollauf zur Geltung. Es ist aber ein Kurzschluß zu meinen, das Phänomen fordere diese und nur diese Theorie. Und eine andere Theorie könne dem Phänomen schlechterdings nicht gerechnet werden.

Es ist aber recht bedenklich, diese Theorie aufrecht zu erhalten, wenn sie nicht die absolut einzige Möglichkeit darstellt. Denn die Bezogenheit der idealen Sphäre auf ein nichtempirisches Subjekt — von dem wir also nicht wissen können als etwa durch einen zwingenden Rückschluß —, auf ein transzendentales Subjekt, auf ein (logisches) Bewußtsein überhaupt ist gerade darum so fraglich, weil von einem solchen Subjekt und Bewußtsein gar nichts bekannt ist.

Demnach liegt nichts näher, ist nichts so sehr gefordert, als es mit einer idealen Sphäre von anderer Gestalt zu versuchen — wenigstens die Probe zu machen —, welche einerseits dem Phänomen der Transzendenz der Erkenntnis gerecht wird, andererseits aber die Annahme eines so fraglichen Subjekts an sich grundsätzlich vermeidet.

Und eine solche Position läßt sich sehr wohl finden: man braucht nur die ideale Sphäre eben dieser ursprünglichen Bezogenheit auf ein

Subjekt (auf den Gedanken) zu entkleiden und ihm ein Ansichsein vor und unabhängig von allem Denken und jeglichem Subjekt zuzuerkennen, ein Ansichsein also ganz von derselben Eindeutigkeit, wie man es dem Realen zuerkennt: als Gleichgültigkeit gegen alle Erkenntnis und Objektion. Die ideale Sphäre würde dann allen Ernstes zu einem idealen Sein.

Freilich entstände dann erstmals das Problem, welchen Sinn denn eine Setzung solchen Seins haben könne, d. h. wie man sich denn das ideale Sein zu denken habe, ob es mit dem Realen sich vertrage, wie es sich von diesem unterscheide usw. Ein Problem, das seine Lösung mitnichten auf den ersten Blick verrät, das vielmehr eine gewissenhafte Analyse des Seienden zur Voraussetzung hat. Bevor wir aber in diese eintreten, wollen wir von der logischen bzw. idealen Sphäre nicht Abschied nehmen, ohne uns zu fragen, ob wir dabei nichts Unerläßliches preisgeben, und zugleich einen Voranschlag zu machen, was uns in der bevorstehenden Verwandlung unangetastet erhalten bleibt, und was wir dabei sogar an Vorteilen gewinnen müssen.

Literatur:

Wie zu I. Teil, Kap. II.

VI.

Daß in der Verwandlung der logisch und idealen Sphäre in ein ideales Sein nicht schlechtweg alle Momente der logischen Sphäre verschwinden können, ist aus dem Gesagten bereits klar: das schlichte Phänomen, das in ihr liegt, muß selbstverständlich in solcher Verwandlung gewahrt bleiben, wenn nicht die neue Theorie von Anfang an sich selbst verurteilen soll. Dieses Phänomen aber ist die Transzendenz des Idealen gegenüber der empirischen Erkenntnis, ja die völlige Gleichgültigkeit gegen eine solche: das Moment des Ansich der Sphäre also muß gewahrt bleiben. Und zugleich die Kehrseite davon: daß damit die (empirische) Erkenntnis die ideale Sphäre nicht erzeugt, sondern vorfindet, daß jene von dieser bestimmt wird.

Beide Momente, oder noch besser, die beiden Seiten des Moments, — d. s. die Transzendenz des Idealen und die Abhängigkeit der Erkenntnis — bleiben nun offenbar völlig gewahrt, wo man die logisch ideale Sphäre in ein reines, nacktes ideales Sein verwandelt. Denn dem Sein ist es ja wesentlich, gegenüber aller Erkenntnis völlig gleichgültig und vor ihr hinsichtlich des Daseins sowohl wie des Soseins völlig bestimmt zu sein. Und es kann sich also nur die Erkenntnis nach dem idealen Sein richten, nicht aber dieses nach jener.

Im Grunde aber sind die beiden Momente bei solcher Verwandlung nicht bloß gewahrt, sondern sogar verstärkt. Die logisch u. ideale Sphäre nämlich zeigt Transzendenz und Ansichsein doch nur dem empirischen Subjekt und dessen Erkennen gegenüber, nicht aber im Verhältnis zu einem Bewußtsein überhaupt, zu einem transzendentalen Subjekt. Diesem vielmehr steht sie nicht nur nicht gleichgültig gegenüber, sie

verdankt ihm vielmehr ihr ganzes Sein: darum behauptet es auch keine Transzendenz und kein Ansichsein: es ist das Produkt des transzendentalen Bewußtseins, hat sein Sein aus ihm. Und das transzendente Subjekt richtet sich deshalb auch in keiner Weise nach der idealen Sphäre, sondern diese nach jenem.

Und dieses nur nach einer Seite statthabende Ansichsein (nämlich nach der des empirischen Subjekts) ist es, was die Transzendenz der logischen Sphäre eben doch wieder letztlich illusorisch macht: der logischen Sphäre eignet nicht Transzendenz im vollen und wahren Sinne, sondern bloße Transzendentalität.

Beim idealen Sein aber ist dies offenbar anders; ihm eignet, als Sein, wesentlich Transzendenz gegenüber jedem Subjekte der Erkenntnis, wie immer es auch beschaffen sein möchte. Seine Transzendenz und sein Ansichsein ist echt und vollständig. Es ist gegen alle Subjektivität nicht minder gleichgültig als es das reale Sein ist.

Damit aber haben wir schon begonnen, das zu überschlagen, was wir bei unserer Verwandlung gewinnen können. Als erstes ist hier natürlich der Fortfall des Vehikels eines transzendentalen Subjekts zu verzeichnen. Denn ein Vehikel war es und blieb es; man konnte von ihm nichts wissen und sich nichts darunter vorstellen. Es war lediglich eingeführt worden, um die Eigenart der logischen Sphäre verständlich zu machen: diese bedurfte ja einer Beziehung auf einen Gedanken, auf ein denkendes Subjekt also. Mit ihrer Verwandlung in ein ideales Sein fällt diese Notwendigkeit solcher Bezogenheit weg und damit auch das Beziehungsglied: das Bewußtsein überhaupt. An ihre Stelle tritt gerade die Notwendigkeit einer Nichtbezogenheit und die Unmöglichkeit eines transzendentalen Subjektes. —

Das Ideale steht so gleichgültig jedweder Subjektivität gegenüber wie das Reale das tut. Das ideale Sein ist ebenso echtes Ansichsein wie das reale. Der Begriff der gnoseologischen Transzendenz wird darum eindeutig: er ist für beide Seinstypen derselbe. Es gibt kein Sein mehr, das auf der einen Seite als Sein bezeichnet wird und andererseits doch wieder an ein, wenn auch transzendentales, Subjekt gebunden sein soll. Es gibt kein Sein mehr, das in Geltung sich erschöpfen soll. Auch der Begriff des Seins wird eindeutig: es ist Ansichsein, ob es nun dem Typus der Realität oder dem der Idealität angehört. Die Theorie aber, die die eine und die andere Seinssphäre behandelt, schließt sich zu einer einzigen zusammen: sie wird zu echter und einheitlicher Ontologie.

Freilich ist mit solcher Berechnung der aus der Umwandlung erstandenen Vorteile noch lange nicht entschieden, ob die Umwandlung selbst zurecht besteht, oder ob sie nicht vielmehr eine böse Manipulation ist. Diese Frage hängt vielmehr, wie schon einmal betont, ganz allein an einer Untersuchung über das ideale Sein selbst. Es ist wichtig, sich das vor Augen zu halten, wenn wir jetzt an die sorgenvolle Ueberlegung gehen, ob wir nicht etwas, vielleicht sogar etwas Wichtiges, bei unserer Umwandlung verlieren müssen. Wie nämlich die Vorteile nichts zu einer Berechtigung des idealen Seins beitragen

können, ebensowenig vermögen noch so ernste Verluste von einer solchen etwas wegzunehmen.

Erhalten geblieben war das Moment der Transzendenz, ja es verstärkte sich sogar. Den Fortfall des transzendentalen Subjekts haben wir nicht als Verlust, sondern als einen hohen Gewinn gebucht. Bleibt also nur noch die Frage, ob nicht die Destruktion der logischen Sphäre selbst an und für sich ein Verlust ist. Leichthin dies zu verneinen, wird so bald niemandem einfallen. Auch nach alledem nicht, was bisher über sie gesagt wurde; denn hier waren offensichtlich nur ihre schwachen und fraglichen Seiten zur Sprache gekommen. Von je her werden ihr aber Vorzüge zugeschrieben, die, einmal zerstört, so leicht nicht ersetzbar sein dürften.

Das Feld der Realerkenntnis ist im Lauf der Geschichte immer wieder als ein minderwertiges gebrandmarkt worden. Die Gründe waren dabei nicht immer völlig die gleichen: einmal teilte die Realerkenntnis mit dem realen („sinnlichen“) Sein die Flüchtigkeit und Unbeständigkeit: wie man nicht zweimal in denselben Fluß steigen könne, so gebe es auch keine gültige Aussage vom Realen; oder sinnliche Gegebenheit (das empirische Datum) sei bloßes *νῦν*, dauerlose Scheide zwischen Vergangenen und zukünftigem, die gesamte empirische Sinnlichkeit als bloße solche also ein Nichts für die Erkenntnis. — Ein andermal war es die Subjektivität der Realerkenntnis: ihr Gelten nur für das hic et nunc erlebende Subjekt. Ein drittes Mal stieß man sich an der Zufälligkeit der Realerkenntnis: man meinte ihre Abhängigkeit vom Einzelfall, an welchen sie gebunden sei, ohne über ihn hinausschauen zu können, oder man dachte an ihre Abhängigkeit vom Getriebe und Spiel der seelischen Inhalte und Erlebnisse, die „objektive“ oder „gültige“ Erkenntnis vereiteln. Ein weiteres Moment war auch ihre Unzuverlässigkeit und ewige Korrekturbedürftigkeit: sie sei zu wenig klar und eindeutig; man könne in ihr streng genommen immer nur über eine rohe und pöbelhafte Tatsächlichkeit entscheiden und wisse nie, ob auch nur ein zweiter Fall gleicher Art jemals vorhanden gewesen, derzeit vorhanden und in der Zukunft jemals wiederholbar sei.

Die ideale Sphäre hingegen hat all die entgegengesetzten Vorteile an sich. Idealerkenntnis hat Ewigkeit und Beständigkeit; die transzendenten Wahrheiten, die Urteile an sich, die Ideen und *λόγοι* haben ihre ewige Stätte an einem unsinnlichen Orte: sie sind *αἰεὶ* an Sein und an Geltung. Die Subjektivität ist in ihr überwunden, die logische Sphäre ist eine für alle Subjekte, sie ist intersubjektiv. Sie gilt aber nicht bloß für alle Subjekte, sondern auch für alle Objekte, sei es, wie die allgemeinsten logischen Prinzipien und Kategorien, für einen „Gegenstand überhaupt“, sei es doch wenigstens für Gegenstände gleicher Art, d. h. für solche, die unter dasselbe (logische) Subjekt fallen; ihr eignet demnach (objektive) Allgemeinheit, d. h. Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit: durch sie erst komme ich über den bloßen Einzelfall in meiner Erkenntnis hinaus: alle Regel und alles Gesetz hängt auf diese Weise an der idealen Sphäre: durch sie allein tritt an die Stelle roher Tatsächlichkeit eine einsichtige Notwendig-

keit. Ueber den Pöbel der Erfahrung hoch erhaben thront sie in Reinheit als die Wahrheit über dem Feld der bloßen Realerkenntnis. — Logische Gesetze sind zeitlos geltend und apriorisch: Alles Spiel der Psyche wird an ihnen zuschanden: die psychische Gesetzlichkeit greift sie nicht an. Die Geltung der logischen Sphäre ist eine unbedingte, getragen weder von psychischen Akten noch von empirischer Gegebenheit: die logische Sphäre trägt sich selbst; sie ist eine „Sphäre“, der durchgehende, widerspruchslose und notwendige Zusammenhang aller Urteile.

Es ist kein Zweifel, daß eine Theorie, welche die logische Sphäre in ideales Sein verwandeln will, nicht alles fallen lassen darf, was hier als das Wesen der logischen Sphäre herausgestellt ist: wäre Erkenntnis durchwegs und in jeder Form von Flüchtigkeit und Unbeständigkeit befallen, sie wäre wenig nütze; und so muß denn irgendwie etwas Dauer und Geltung *ei; aei* in ihr haben. Nicht anders steht es mit dem Moment der Subjektivität: eine intersubjektive wie interobjektive Allgemeingültigkeit muß ihr gegenüberstehen. Und wären nur psychische Gesetze am Aufbau des Erkenntnisses tätig, wie sollte es dann verständlicherweise Gültigkeit haben können? Diese Gültigkeit, d. h. daß ein Satz wahr, ein wirklicher Gedanke richtig sei, kann nur von fremder, nicht psychischer Gesetzlichkeit garantiert werden: es scheint, daß dies von der Gesetzlichkeit der logischen Sphäre und nur von dieser geleistet werden kann. — Denn die logische Sphäre ist etwas Selbständiges: die Subjektivität hat sich nach ihr zu richten. Dies macht den Index ihrer Transzendenz aus. Sie trägt sich selbst durch den inneren Halt, der den notwendigen durchgehenden Zusammenhang aller Wahrheiten, ihre „Einheit“ besagt. Das ist ihr Ansichsein. Ein Ansichsein freilich, das nicht gegeben ist, das sich vielmehr im Zug des Aufbaues des Zusammenhangs, der Verknüpfung also, auch selbst erst aufbaut. So bleibt sie rückgebunden an das Denken, nicht freilich an das empirische, dem Getriebe des Psychischen unterworfen, sondern an ein reines und ideales Denken, an ein Denken demnach, das logisch ist. Und wie sie als Einheit der Wahrheit logische Sphäre ist, so ist sie durch diese Rückgebundenheit an ein Denken trotz aller Transzendenz gegenüber dem empirischen Denken doch nicht eine Sphäre des Seins, sondern eben logische Sphäre. —

Kann nun zweifellos bei kritischer Besinnung nicht schlechthin alles Wesentliche der logischen Sphäre fortfallen, so ist doch damit nicht entschieden, ob darum schon alles an ihr Gepriesene wirklich zurecht besteht.

Der Preisung der Gültigkeit *ei; aei* steht die *aei* gemachte und *aei* wiederholte Erfahrung gegenüber, daß kaum ein menschliches Erkennen auf dem erreichten Stande hat jemals stehen bleiben können; selbst von der Mathematik, die in diesem Zusammenhang immer als Paradigma zu fungieren pflegt, läßt sich solche Ewigkeit der Geltung nur beschränkt bestätigen. Und der Allgemeingültigkeit der Idealerkenntnis steht der allgemeine Streit und die allgemeine Diskussion entgegen; nicht allen Subjekten also, so scheint es nun,

steht dieselbe logische Sphäre gegenüber: die Subjektivität und ihr Grund, das Aufrufen jeglicher Erkenntnis auf dem Psychischen, ist auch hier nicht absolut überwunden. Und vielleicht bleibt ein reines Denken ebenso ewiges Ideal wie der durchgehende Zusammenhang aller Erkenntnisse und die Einheit der Wahrheit ein solches zu bleiben scheinen. Und Apriorität als Gültigkeit für alle Objekte vor aller Erfahrung mußte sich schon oft die beschämende Korrektur durch den „Pöbel“ emsig kläubelnden Forschens gefallen lassen. Und wo sie vielleicht tatsächlich unangetastet dasteht, da ist sie nur ein enges Feld, selbst wenn sie nicht auf „Gegenstände“ überhaupt eingeschränkt wird. Immer scheinen es nur die allgemeinsten Erkenntnisse zu sein, also auch die leersten, die apriorischen Charakter zu behaupten vermögen.

Überschauen wir also nochmals Vorteile und Nachteile unserer geplanten Verwandlung der logischen Sphäre in ein ideales Sein, so stehen zunächst einem erklecklichen Gewinn nicht unbedeutende Preisgaben gegenüber, es fragt sich nur, ob wir all das, was wir dabei aufzugeben haben, jemals legitim besessen haben, oder ob nicht vielmehr manches leeres Papier und ohne Deckung war. Die aufgeführten Gegentatsachen jedenfalls scheinen eine Restriktion des Lobes der logischen Sphäre erforderlich zu machen.

VII.

Bevor wir aber die Verwandlung der logisch-idealen Sphäre in ein ideales Sein unternehmen, müssen wir noch einen kritischen Blick auf den idealen Gegenstand im Sinne der Phänomenologie werfen.

Der phänomenologische „Gegenstand“ scheint zunächst nicht bedeutsam von dem abzuweichen, worauf wir selbst hinsteuern: er ist das Objekt, auf das sich der Erkenntnisakt richtet. Und die Unterscheidung von realen und ideellen Gegenständen verdient gerade dann keine Verdächtigung, wenn man selbst darangeht, eine solche zwischen realem und idealem Sein zu entwerfen.

Wir haben aber schon oben (II. Teil, Kap. III) gefunden, daß die phänomenologische „Ontologie“ nur eine Quasi-Ontologie ist, u. zwar deshalb, weil sie nur eine Gegenstandslehre darstellt. So haben wir sichtbar gemacht, daß Sein und Gegenstand keineswegs dasselbe ist. Nun sind wir inzwischen soweit über die einschlägigen Fragen ins Klare gekommen, daß wir jetzt den Grund dafür zu sehen vermögen.

Sein im rechten Sinne heißt Ansichsein, unabhängig von aller Erkenntnis und gegen diese völlig gleichgültig. Erkenntnis kann sich natürlich auf dasselbe richten, kann es erfassen. Aber das tut dem Sein nichts; dies entsteht durch Erkenntnis nicht, es wird durch sie nicht verändert. Was sich ändert, ist nur die Erkenntnis selbst: die entsteht, nimmt zu, erweitert sich usw. Das Sein nun, insofern es erkannt ist, heißt Gegenstand und Objekt, weil es dem Erkennen nun vorliegt und gegenübersteht.

Dem Erkennen kommt alles darauf an, einen Gegenstand zu erfassen: das Sein hat gar kein Interesse daran, Gegenstand zu sein.

Darum muß es einer Theorie verderblich werden, das Sein mit dem Gegenstandsein zu identifizieren, es hinter ihm verschwinden zu lassen oder ein Sein, das nicht Gegenstand wäre, zu leugnen.

Es liegt also ein halbes Recht in der Phänomenologie: daß nämlich Gegenständlichkeit auf Sein überhaupt bezogen ist; aber es ist nur halbes Recht: das Sein ist in keiner Weise auf Gegenständigkeit bezogen.

Diese Verfehlung des Seinsproblems der Phänomenologie gründet — obzwar gerade nicht notwendig — im Bewußtseinsintentionalismus: mit Brentano war sich Husserl darüber einig, daß es eine irrige Psychologie sei, das Seelische in Inhalten und Erlebnissen aufgehen zu lassen. Das Seelische ist vielmehr wesentlich Akt, und zwar meinder Akt: ein Akt also, der sich auf etwas als auf seinen Gegenstand richtet (ihn intendiert). Der Gegenstand gehört wesentlich mit zum Akt; dieser wäre ohne den Gegenstand gar nicht das, was er ist.

Nun ist es zwar freilich eine Uebertreibung, zu sagen, alles Psychische habe solchen Charakter intentionaler Akte. Aber das, worauf es hier ankommt, die Erkenntnisakte sind doch dieser Art. Und so wäre gegen die Theorie gar nicht viel einzuwenden, wenn nicht eine merkwürdige Umkehrung des Bewußtseinsintentionalismus mit ihr Hand in Hand ginge. Denn darauf läuft nämlich überraschenderweise alles hinaus: wie der Akt wesentlich auf den Gegenstand bezogen ist, so ist dieser wesentlich auf den Akt bezogen: und so ist er eben gar nicht mehr als bloß intentionaler Gegenstand.

Der Erkenntnisakt transzendiert nicht, wenn er sich auf den Gegenstand richtet: er geht nur an sein Ende, an seinen Zielpunkt. Der Gegenstand liegt nicht außerhalb des Aktes, er ist nur sein Schlußstein und als solcher doch dem Akte noch immanent.

Vielleicht wäre die Phänomenologie zu einer in derartiger Halbheit steckenbleibenden Gegenstandstheorie gar nicht gekommen, wenn sie sich ebensoviel Gedanken über reale Gegenstände gemacht hätte, als sie sich solche über die ideellen machte. Nur letztere haben sie wirklich interessiert. Denen aber eignet, wie schon oben gesagt, eine irreführende Nahstellung zum Bewußtsein; sie liegen nicht so handfest, fremd und buntfarben vor der Erkenntnis wie die realen. Und selbst wenn auch für sie ein spezifischer gebender Akt vorhanden sein sollte, er müßte doch mehr als die Akte des sinnlichen Wahrnehmens an Spontanität aufweisen: Gerade im Wegschauen vom realen Einzelfall, im Einklammern des Existenziellen, in der Re traite auf die eigenen λόγoi liegt ein Moment, das die Fremdheit, die Entfernung und die Widerständigkeit des Gegenstandes verringert und ihn dem Bewußtsein näher bringt und ihm einen Schein von Zugehörigkeit zur Erkenntnisphäre gibt. Es wird so, als wäre das Subjekt bei der Erkenntnis idealer Gegenstände bei sich selbst.

Im Grunde ist damit der ideale Gegenstand der Phänomenologie der logischen Sphäre des Neukantianismus erschreckend nahegerückt:

und der zwischen beiden als unüberbrückbare Kluft ausgegebene Unterschied betrifft die Objektseite der Erkenntnis so gut wie gar nicht: nur die subjektive Seite wird anders gesehen und die Andersheit übermäßig betont: die ideale Sphäre erschließt sich dem reinen Denken als Gefüge von Relationen, der ideelle Gegenstand aber wird als Einheit (Eidos) einem originären Akte des Schauens gegeben. Offenbar aber käme es entscheidend nur auf die Objektseite an: echtes Ansichsein eignet weder der logischen Sphäre noch dem idealen Gegenstande.

Es ist hier die geeignete Stelle, von einem merkwürdigen Phänomen alles Erkennens zu reden, weil es in theoretischer Auswertung in den Gnoseologien eine mannigfache, aber immer wichtige Rolle spielt.

In jedem Erkennen unterscheidet man mit gutem Recht den Vollzug der Erkenntnis von ihrem Inhalt. Es ist im Laufe der Geschichte eine Reihe von Termini geprägt worden, welche die beiden Dinge bezeichnen und mehr oder minder geschickt auseinander halten. Freilich läßt sich kaum ein voll befriedigendes Paar darunter finden. Gut ist zweifellos die von Husserl im Anschluß an das Griechische verwandte Gegenüberstellung von Noesis und Noema; leider schränkt sie Erkennen auf Denken und Begreifen ein. Ich würde lieber vorschlagen, Vollzug und Inhalt des Erkennens so zu unterscheiden, daß man den Vollzug als die Erkenntnis (*νόησις*), den Inhalt als das Erkenntnis (*ὄρμησις*) bezeichnen würde.

Eine Erkenntnis wäre dann immer die Erkenntnis eines Erkenntnisses und ein Erkenntnis wäre seinerseits ebenso an die Erkenntnis rückgebunden. Das merkwürdige Phänomen, von dem wir reden wollen, ist nun dies, daß jedwedes Erkenntnis zwar in solcher Weise an die Erkenntnis (und damit an ein erkennendes Subjekt) rückgebunden ist, aber andererseits sich doch irgendwie in freier Schwebung und wie abgelöst von ihr verhält.

Es ist nämlich so, daß die uns allein bekannte Erkenntnis ein psychisch-geistiger Akt ist, ein realer Akt also des realen (individuellen) Bewußtseins. Als solcher unterliegt er der Gesetzlichkeit nicht nur des individuellen, personalen Geistes, sondern auch der des Psychischen; das Psychische aber ist von Hause aus gar nicht für Erkenntnis interessiert; seine Gesetze sind mächtigen Gesetze des Erkenntnisses. Vielmehr ist es in Wirklichkeit so, daß das Erkennen erst zusehen muß, was es mit den psychischen Inhalten (Vorstellungen, Wahrnehmungen usw.) für seinen Zweck anfangen kann. Dies ist eine altbekannte Tatsache, daß psychische Gesetzlichkeit das Erkennen ebenso hemmt und fehlerhaft, wie sie es ein anderes Mal fördert und inspiriert. Es steckt zuviel „Subjektivität“ in dem bloß Psychischen der Inhalte, wie man zu sagen pflegt, und ein gut Teil des Kampfes gegen den Psychologismus hat hier Wurzel und Berechtigung.

Soll nun das Psychische — Vorstellungs-, Wahrnehmungs-, Denkinhalte usw. — Erkenntniswert erhalten, so muß es offenbar unter eine neue, „höhere“ Gesetzlichkeit treten. Dies sind die Gesetze des Geistes, der allererst ein Vermögen der Objektivität in die psychischen

„Inhalte“ bringt. Es ist heute noch kaum möglich, diese Gesetze des Geistes vollständig aufzuzählen. Dazu gehören: die logischen Prinzipien, die logischen Wurzel- (oder Grund-) Funktionen und logischen Kategorien. Unter ihrer Einwirkung erhalten die zunächst gegen Erkenntniswert gleichgültigen und nach bloßer psychologischer Gesetzmäßigkeit geformten psychischen Inhalte eine kritische Struktur: das Logische wird in ihnen als Verknüpfung, Subsumtion, Konsequenz usw. wirksam.

Um hier nicht mißverstanden zu werden, ist es vielleicht ratsam anzumerken, daß es gnoseologisch völlig gleichgültig ist, wie dieses Einwirken der Gesetze des Geistes sich nun im Bewußtsein vollzieht. Gerade die Psychologie des schlußfolgernden Denkens hat gezeigt, daß die kritische Besinnung auf das im Prozeß Gewonnene nicht notwendig immer erst nachträglich erfolgen muß, daß logische Gesetzmäßigkeit selbst schon im Aufbau des Bewußtseinsprozesses und -inhalts mitwirken kann, wobei auch der Grad der Bewußtheit dieser Gesetze (die kritische Besinnung also) weitgehend differieren kann. Wie es andererseits auch oft genug zu Fehlleistungen im Schließen kommt, von denen für unseren Zweck diejenigen die wichtigsten sind, die recht „gesetzmäßig“ erlebt werden: in denen also die Wirksamkeit des Logischen ausfällt und die Gesetzmäßigkeit des rein Psychischen umso uneingeschränkter wirkt (etwa als bloße Assoziationsgesetzmäßigkeit, mechanische Reproduktion usw.). —

Dies alles besagt, daß das Bewußtsein offenbar unter zweierlei Gesetzen steht, unter denen des Psychischen und unter denen des Geistigen. Und daß beiderlei Gesetze voneinander verschieden sind an Inhalt und Herkunft (sie gehören kategoriell verschiedenen „Schichten“ des Bewußtseins an) —, aber bei aller Verschiedenheit doch aufeinander hin bestimmt, so sehr, daß ihre Zusammenarbeit erst das ergibt, was ein Erkennen bedeutet. Das Psychische scheint also gewissermaßen das Maschinenhaus möglicher Erkenntnisse abzugeben; kritische Sichtung auf wirkliche Erkenntnisse hin aber leistet allererst der Geist, und zwar mittels seiner eigenen Gesetze, von denen die bisher erfaßten unter dem Namen der logischen Gesetze bekannt sind.

Und er muß sie an das Psychische erst heranbringen, seine Interessen des Erkennens gegen die Gleichgültigkeit des Psychischen gegenüber aller Objektivität erst durchsetzen.

Man sieht jetzt, was es mit der Meinung auf sich hat, logische Gesetze seien Gesetze des Denkens. Nimmt man Denken als psychischen Akt (Prozeß), so ist die Meinung offensichtlicher Irrtum. Es gibt ebensoviel Denken, das gegen logische Gesetze verstößt, als solches, das ihnen folgt. Der psychische Prozeß ist also gegen sie gleichgültig; es kommt auf den Geist, die kritische Besinnung an, wieweit der psychische „Inhalt“ sich nach ihnen richtet. Eher schon ließe sich sagen, sie seien Normen des Denkens. Nur bleibt dann die Frage, deren Beantwortung auf logischer Basis allerdings recht schwer ist, warum sie denn dies sein sollen. Weil die logischen Gesetze Gesetze des Gegenstandes überhaupt seien? Dieser Meinung werden wir alsbald auf den Grund sehen. —

Zunächst sind logische Gesetze jedenfalls Regeln, aus dem bloß Psychischen ein Bewußtes von der Art zu machen, daß es zum Erkennen taugt. Das heißt, sie sind Gesetze des Erkenntnisses. Das allein ist der Sinn, der uns zunächst liegt. Ob sie noch auf ein Tieferes, Grundlegendes zurückweisen, bleibt am besten hier zurückgestellt. Die geeignete Stelle für die Erörterung dieser Frage wird sich weiter unten einfinden. —

Ist nun im Bewußtsein aus den Stämmen des Psychischen und Geistigen einmal ein Erkenntnis zustande gekommen, so steht es daraufhin merkwürdig selbständig da. Seine Objektivität und Geltung läßt es nun, wie es scheint, völlig losgelöst von allem realen Bewußtsein betrachten. Es ist zwar nicht ohne dieses (ohne Psyche) zustande gekommen, aber es vermag nun ohne es zu gelten: die „Zufälligkeit“ und Zeitlichkeit des Realen ist von ihm abgeglitten; an ihre Stelle sind die Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit und die „Ewigkeit“ des Geltens getreten. Und all dies aufgrund des Logischen, welches das Psychologische als akzidentell und zuletzt als nichtig (eher hemmend als fördernd) erscheinen läßt. Es ist die logische Sphäre reinen Geltens, unabhängig davon, ob ein empirisches Denken sich darauf richtet oder nicht: ein Reich von ewigen Wahrheiten, von Sätzen an sich, von reinen Bedeutungseinheiten, das einen durchgehenden logischen Zusammenhang aufweist.

Jetzt wird auch das Moment der Transzendenz an dieser logischen Sphäre völlig verständlich: es ist nichts anderes als jene obige Abgelöstheit vom realen Bewußtsein, das Insichfeststehen der Erkenntnisse aufgrund ihrer logischen Struktur und schließlich ihr immanenter Zusammenhang.

Es wäre nun unbedingt abwegig, das Beschriebene als Tatbestand schlechthin zu leugnen; denn es handelt sich in ihm um ein echtes und darum zu wahrendes Phänomen. Aber es ist und bleibt ein Unding, die logische Sphäre für etwas Ansichseiendes und Ansichgeltendes zu halten. Sie ist und bleibt rückbezogen auf ein Erkennen. Dieses eben ist nicht ein bloß rohes, zufälliges Getriebe des Psychischen, wie der Antipsychologismus so oft will, es ist überhaupt mehr als ein bloßer psychischer Akt und Inhalt, es ist ein Tun, an dem entscheidend auch der Geist, z. B. im Moment des Logischen, teilhat. Und so ist eine reale Rückbezogenheit des Erkenntnisses auf das Psychische und das reale Bewußtsein mit seinem logischen Charakter recht wohl verträglich.

Die logische Sphäre nämlich ist überhaupt nichts außerhalb der Sphäre der Erkenntnisse, der Noemata. Sie ist eine durchaus sekundäre Sphäre. Beides, den Erkenntnischarakter und den Sekundärcharakter zu verkennen und der Sphäre den Charakter eines primären Seins oder Geltens zuzusprechen, macht den eigentlichen und schwerwiegenden Irrtum alles Logizismus aus.

Es ist aber bezeichnend, daß der Erkenntnischarakter trotz aller Leugnung in fast allen diesen Systemen doch wieder durchbricht¹⁾,

¹⁾ Bolzano wäre hier eine Ausnahme.

indem sie nämlich zum Transzendentalismus werden: Die logische Sphäre ist in einem Bewußtsein überhaupt, in einem transzendenten Subjekt begründet. Die Bezogenheit auf ein Erkennen und ein Erkennendes läßt sich aber nicht wohl vertreiben; sie gehört mit zum Phänomen. Die ganze Ungeschicktheit der Theorie wird auch sichtbar in den näheren Kennzeichnungen der Sphäre als Sphäre der Urteile, der Sätze an sich, der transzendenten Wahrheiten, der möglichen Gedanken. Denn es gibt überall, im Himmel und auf Erden, keine Urteile, Sätze, Gedanken und Wahrheiten ohne ein erkennendes Subjekt. Und da es kein transzendentes Subjekt gibt (weil es keines geben muß), gibt es auch weder Urteile noch Sätze noch Wahrheiten an sich noch auch mögliche Gedanken. Es gibt nur realwirkliche Urteile, Sätze und Wahrheiten, d. h. nur realwirkliche Erkenntnisse und realwirkliche Gedanken. Was also von der logischen Sphäre übrigbleibt, ist nichts anderes als die Möglichkeit, von der Bezogenheit der Erkenntnisosphäre, nachdem sie einmal real konstituiert ist, auf das bestimmte Subjekt zu abstrahieren. Dies freilich beruht auf einem logischen Moment, auf der logischen Struktur nämlich der Erkenntnisse. Die Ablösbarkeit und das Schweben der Sphäre der Erkenntnisse aber besagt um nichts mehr, als die Wiederholbarkeit der Erkenntnisse in jedem beliebigen realen Subjekte, sofern es erkennt: daß es ihnen als Inhalten nichts hinzutut noch wegnimmt, welches individuelle Subjekt sie besitzt. Ohne aktuellen Erkenntnisvollzug aber sind sie weder Urteile an sich, noch Sätze an sich, weder mögliche Gedanken noch Wahrheiten an sich; sie sind ohne diesen aktuellen Erkenntnisvollzug vielmehr nichts. Ihr Sein kommt und geht mit dem Sein der realen Erkenntnisvollzüge in realen Subjekten.

Diese Entlarvung der logischen Sphäre — das ist und bleibt sie, und es wäre feiger Kompromiß, dies zu vertuschen — erregt nun allerdings ernste Bedenken: Wie ist denn jetzt die Zeiterhabenheit allgemeingültiger Erkenntnisse verständlich zu machen, wenn ihr Sein flüchtig sein soll wie das Kommen und Gehen der Inhalte des realen Bewußtseins?

In dieser Frage, mit deren Entscheidung tatsächlich die Theorie der logischen Sphäre steht und fällt, schürzt sich der Knoten des Problems zur größtmöglichen Dichte. Und lösbar wird es nur durch eine Umstellung der gesamten Theorie: in einer Ersetzung der logischen Sphäre (die als bloße Erkenntnisosphäre entlarvt wurde) durch das ideale Sein. Jetzt ist der entscheidende Schritt zu tun: nicht eine logische Sphäre garantiert allgemein und zu jeder Zeit gültige Erkenntnisse, sondern ein allgemeines und zeitüberhobenes Sein: das ideale Sein.

Ihm wird der nächste Abschnitt unserer Untersuchung zu widmen sein. Bevor wir aber an diesen herantreten, müssen wir noch zum Begriff des Gegenstandes in der Phänomenologie zurückkehren, von welcher wir in diesem Kapitel ausgegangen waren. Jetzt nämlich — nach dem über die Erkenntnisosphäre Gesagten — sind wir erst völlig in der Lage, den Sinn von Gegenstand und Gegenständlichkeit zu

durchschauen. Und es wird sich zeigen, daß die logische Sphäre der Neukantianer und der Gegenstand der Phänomenologie mehr miteinander zu tun haben, als man aufgrund der zwischen den beiden Lagern stattgehabten Polemik bisher zu vermuten wagte. Aber es ist nicht von ungefähr, daß Husserl mit einer Theorie ideeller Gegenstände begann und mit einer transzendentalen Logik aufhörte.

Eine eigene Erörterung des realen Gegenstandes interessierte die Phänomenologie nicht: daß es reale Gegenstände gebe und daß deren Begriff eindeutig sei, davon ging sie aus. Worauf sie Wert legte, war der Nachweis, daß es neben ihnen auch ideelle Gegenstände geben müsse und auch gebe, und daß diese in einem originären Akte intellektueller Anschauung erfassbar seien, wie die realen für die Wahrnehmung. Neben dem realen, individuellen roten Gegenstand hic et nunc gibt es einen ideellen Gegenstand: das Rot. Das Verhältnis zwischen dem hic et nunc und „dem“ Rot ist das zwischen Exemplar und Genus. Das Genus ist echter Gegenstand, ist ein Eidos; die Erkenntnis erfaßt es durch Ideation, Wesenserschauung, nicht durch Abstraktion.

Es gibt Grade der Idealität von Gegenständen: die höchsten ideellen Gegenstände sind eigentlich nur mehr Gegenstände überhaupt, gegenständliche Leerformen. Die Theorie dieser gegenständlichen Leerformen war es, die Husserl dann zur transzendentalen Logik führte: nur im Bereich der Inhaltlichkeit sind uns ideelle Gegenstände gegeben, jenseits dieses Bereichs, d. h. wo die Formen von Gegenständen überhaupt liegen, bringen wir hervor: durch entsprechende Akte nämlich, wie z. B. durch den des Setzens die Leerform von Gegenstand überhaupt.

Diese transzendentalistische „Wendung“ des älteren Husserl ist so unvereinbar mit der früheren Position nicht, wie man eine Zeitlang zu meinen pflegte. Sie ist im Grunde überhaupt keine Wendung im echten Sinne, sondern das Herausstellen eines entscheidenden Index, unter welchem der ideelle Gegenstand der Phänomenologie von Anfang an gestanden hatte.

Gegenstand vom Sein zu unterscheiden, hat wenn von gewissen Standpunkten aus schon keinen anderen, so doch mindestens einen terminologischen Sinn: Gegenstand heißt dann das Sein insofern und insoweit, als es tatsächlich entgegensteht, einer Erkenntnis objiziert ist. Darin liegt schon die Möglichkeit ausgedrückt, daß Seiendes mehr oder minder nicht Gegenstand sein muß, daß es jenseits der Erkenntnis zu bleiben vermag. Daß es auch transsubjektives Sein geben kann.

Gegenstand heißt also vom Seienden das Objizierte. Gegenstand ist gegen Objektion, d. h. gegen Erkennen nicht gleichgültig, vielmehr davon abhängig. Es gibt keinen Gegenstand ohne ein Erkennen, er ist an dasselbe gebunden.

Natürlich kann man Seiendes und Gegenstehendes ohne Unterscheidung gebrauchen; auf weite Strecken wird das keine merkliche Verirrung zur Folge haben: innerhalb der Grenze der Deckung nämlich von Ansichsein und Gegenstand.

An den Grenzen und jenseits derselben aber ist die Verfehlung unausbleiblich. Eine Theorie, die grundsätzlich Sein und Gegenstandsein konfundiert, muß in die Irre gehen. Ihre Ontologie ist eine Quasi-Ontologie, eine bloße Gegenstandstheorie.

Das Seiende nämlich ist transzendent und an sich; der Gegenstand hat von beidem nur den Schein und ist in Wirklichkeit immanent und für ein Erkennen. Es liegt also in diesem Punkte die Sache nicht anders beim Gegenstande als bei der logischen Sphäre: Gegenstand und logische Sphäre bleiben an Erkennen rückgebunden: sie beide sind in Wahrheit nichts Selbständiges neben der Erkenntnis, sondern ihr Inhalt, sie sind ein Erkenntnis (Noema). Ihre Transzendenz und ihr Ansichsein sind durchaus unecht. Gegenstand und logische Sphäre sind nur von Gnaden eines Subjekts. —

Der Unterschied zwischen (ideellem) Gegenstand und logischer Sphäre liegt auf einem anderen Gebiet. Die logische Sphäre ist ein Reich von Urteilen, Gedanken usw., d. h. also ein Reich von Relationen. Das Substratäre tritt darin zurück. Im Gegenstand andererseits tritt das Substratäre in den Vordergrund, es wird überbetont, während das Relationale nicht zur Geltung und Betrachtung kommt. Mit diesem Moment hängt das gnoseologische zusammen. Das Reich der Relationen erschließt sich dem Denken, dem „reinen“ Denken, als dem Vermögen der Beziehungserfassung, der Synthesis; der ideelle Gegenstand, ein Ganzes, wird erschaut. Diese intellektuelle Schau ist genau entsprechend dem Wahrnehmen gedacht; wie ja auch der ideelle Gegenstand in seiner Struktur dem realen analog gedacht ist. —

Aber dieser Unterschied ist sekundär gegenüber der Uebereinstimmung im Wesentlichen: der Bezogenheit auf Erkenntnis. Es ist natürlich gegen diese Bezogenheit nichts einzuwenden, ebensowenig wie gegen eine Theorie der logischen Sphäre oder eine Gegenstandstheorie. Beide haben vielmehr ihren guten Sinn und eine erhebliche Bedeutung; Verfehlung des Problems kommt erst dort zustande, wo logische Sphäre und Gegenstand als Primäres vermeint werden: denn das sind sie nicht. Oder gar dort, wo „hinter“ logischer Sphäre und Gegenstand kein Sein im Sinne eines echten Ansichseins mehr steht, wo also Gegenstandstheorie und Logik das Letzte sind und von keiner Seinslehre mehr aufgewogen werden.

Wie es im Felde der logischen Sphäre zu dieser Verfehlung tatsächlich kommen konnte, ist oben verständlich gemacht worden. Daß es auch in der Phänomenologie trotz aller „Ontologie“ dazu kam, hängt eigentlich nur damit zusammen, daß die Untersuchung über Gegenstände auf eine solche der ideellen eingeschränkt blieb. Einer Theorie nämlich, welche die realen Gegenstände fest im Auge behält, passiert der Irrtum eines Transzendentalismus so leicht nicht: die realen Gegenstände mit ihrer Härte, Fremdheit und Buntheit lassen den Charakter eines primären Ansichseins hinter aller Objection nicht wohl vergessen. Bei den ideellen Gegenständen aber fällt diese Härte, Fremdheit und Buntheit weg; sie sind dem Bewußtsein (ob

nun einem reinen Denken oder der intellektuellen Anschauung, spielt wenig Rolle dabei) wesentlich näher gerückt. Und wenn dann nicht in immer neuer kritischer Besinnung der ideellen Gegenständlichkeit das ideale Ansichsein gegenübergehalten wird, dann wird aus der Nahstellung des Idealen zum Bewußtsein allzu leicht eine Immanenz. Husserl ist dem wenigstens für das oberste Feld des Idealen — von Gegenständen überhaupt — auch nicht entgangen. In dieser Tatsache wird der entscheidende Mangel seines Philosophierens offenbar: das Fehlen einer echten Ontologie des Idealen.

Eine solche zu skizzieren, ist unsere nächste Aufgabe.

Literatur:

- Joh. Lindworsky: Das schlußfolgernde Denken, Freiburg 1916.
 H. Volkenborn: Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Beweis unter besonderer Berücksichtigung der Typen, in: Untersuchungen zur Psychologie, Philosophie und Pädagogik (Narziß Ach), 10.-Bd., 5. Heft, Göttingen 1935.
 W. Störring: Experimentelle Untersuchungen über einfache und komplizierte Schlußprozesse; als Teil II in:
 G. Störring: Das urteilende und schließende Denken in kausaler Behandlung, Leipzig 1926.

Dritter Teil

Das ideale Sein als allgemeines und „notwendiges“ Sein. Typen des Idealen. Ideales und kategoriales Sein.

I.

Es gibt nicht nur ein reales Sein, sondern auch ein ideales. Und es ist nicht weniger von Hause aus echtes Ansichsein als jenes. Die Frage ist nur, welche Struktur ihm eignet und wie sein Verhältnis zum Realen ist.

So selbstsicher nun diese Sätze hier stehen, so schwer fällt es andererseits, für ihre Geltung vertrauenswürdige Zeugen aus der Geschichte der Philosophie heranzuholen. Platon, an welchen man sicherlich zunächst denken wird, wird gerade nicht das Vertrauen eines kritischen Zeugen finden: seine Hypostasierung der idealen Welt ist entweder eine maßlose Uebertreibung oder, aber ein Mythos, der bloß als Bild genommen werden will. Zudem ist es bei der nachgerade allzu mannigfaltig gewordenen Platondeutung schwer, auf historischem Wege zu einer wirklichen Eindeutigkeit der Meinung Platons gelangen zu können. — Aehnlich steht es mit dem mittelalterlichen Universalienrealismus: soweit er die Position der *universalia ante res* bezog, fällt er (im wesentlichen wenigstens) mit dem Platonismus zusammen. Soweit er aber die *universalia als in rebus* vertritt, scheint

er nicht haltbar zu sein; vermochte er sich doch nicht einmal selbst zu halten. Denn kaum in der Hochscholastik (durch Thomas) konstituiert, schlägt er sichtlich notwendig in Nominalismus um. Und was übrig bleibt, ist nichts als ein Universalienstreit, der wie ein Streit um ein falsch gestelltes Problem anmutet, so unfruchtbar erweist er sich. Und in der jüngsten Zeit fiel ein erster Blick nur noch auf die ideellen Gegenstände der Phänomenologie. Aber auch nur ein erster Blick: wir haben bei genauerem Zusehen durchschaut, daß diese Art ideeller Gegenstände mitnichten ideales Sein im Sinne echten Ansichseins sein kann. —

Die Geschichte kann also nicht vorwärts helfen; ja eher schon macht gerade sie unseren Versuch recht bedenklich: der Zeugen wider unsere These sind offenbar mehr als solcher für unsere Sache. Es muß ein schwer durchschaubares Dunkel das Sein des Idealen umhüllen. —

Nicolai Hartmann pflegt vier Arten des idealen Seins aufzuzählen: das Mathematische, das Logische, die Werte und die Wesenheiten; letzteren eignet im Gegensatz besonders zum Mathematischen nur eine „anhangende Idealität“; Hartmann versäumt aber nicht darauf hinzuweisen, daß dieser Unterschied von freier und anhangender Idealität letztlich nicht ein ontischer, sondern nur ein gnoseologischer Unterschied ist; er betrifft nur unseren Zugang zu den beiden Arten des Idealen.

Betrachtet man die vier aufgezählten Gebiete des Idealen in Hinsicht auf das, worin sie merkwürdig übereinstimmen, so ist dies ein Doppelmoment: einmal eine Verbindung mit dem Realen, dann eine ebenso feststehende Ablösbarkeit von ihm. So ist es mit dem Mathematischen: das Reale ist nach den Gesetzen des Mathematischen geordnet, sie gelten für dasselbe, vielleicht nicht durchwegs, aber jedenfalls weitgehend und dann zwangsläufig. Das Mathematische ist andererseits aber auch vom Realen ablösbar, ja es enthält weite Bezirke in sich, die auf das Reale nicht zutreffen, die aber darum nicht weniger feste und eindeutige Gesetzlichkeit aufweisen. Mit dem Logischen ist es nicht viel anders: es muß irgendwie für das Reale gelten; sonst wären z. B. alle logischen Schlüsse Fehlschlüsse, d. h. sie träfen nicht auf das Reale zu. Andererseits besteht das Logische doch selbständig: es gilt auch dort, wo sich das Reale, z. B. der reale Denkvollzug nicht nach ihm richtet, gegen die Gesetze der Logik verstößt; oder auch dort, wo dem Logischen keine sprachliche Formulierungsmöglichkeit gegenübersteht, also keine Realisierung in der Sprache herbeizuführen ist. Dies ist bei manchen Gesetzen der Logistik der Fall (Relationslogik).

Bei den Werten liegt die Sache insofern etwas anders, als das Moment der Freiheit des Idealen hier am stärksten hervortritt: Werte bestehen völlig unabhängig davon, ob sie in Handlungen und Gesinnungen realisiert sind oder nicht. Sie normieren das Reale geradezu und sind seine Richter: gerade dort, wo das Reale nicht den Werten gemäß ist, erweist sich das Ansichsein und die Selbständigkeit der Werte am eindeutigsten. Das Moment des Inneseins der

Werte im Realen ist hier sekundär, was das Ideale selbst anbetrifft: es ist nur für das Reale wesentlich, weil nämlich seine Bewährung oder sein Versagen daranhängt.

Gerade umgekehrt scheint der Sachverhalt bei den Wesenheiten zu liegen: Ihr Sein ist offenbar an das Reale, dessen Wesenheiten sie sind, gebunden. Freischwebende Wesenheiten gibt es nicht. Dies ist wenigstens der Eindruck des ersten Blicks. Ob er völlig recht hat, ist eine Frage, die erst nach tieferem Eindringen entscheidbar ist.

Im Ganzen jedenfalls zeigt das Ideale dieses Doppelantlitz: eine gewisse Versenktheit ins Reale einerseits, eine Freiheit gegenüber den Realen andererseits. Die Erörterung hat sich an beide Momente zu halten. Aus der Isolierung des einen Moments zum Schaden des anderen entspringen die Fehler in den Theorien des Idealens.

Wird nämlich nur die Versenktheit ins Reale gesehen, so kommt man darauf, daß es überhaupt nur Reales gibt. Das Ideale sinkt zum bloßen Sosein des realen Seins herab. Was dann allein in der Welt vorhanden ist, wäre Individuelles, Zeitliches, in Wechsel und Werden Begriffenes. Denn dies sind die notwendigen Merkmale alles realen Seins. Und das Ideale wäre ein Produkt unseres Bewußtseins: aufgrund einer zufälligen Gleichartigkeit und Uebereinstimmung realer Dinge würden wir uns Allgemeinvorstellungen, Schemata und zuletzt Begriffe bilden. Begriffe wären demnach nichts anderes als die Zusammenfassung der zufällig gemeinsamen, d. h. inhaltlich gleichen Züge von verschiedenen realen Dingen. Natürlich erheben Begriffe dann nicht den Anspruch, „Wesensbegriffe“ zu sein: sie umfassen mitnichten „wesentliche“ Züge des Realen, sondern eben zufällige Gleichheiten an im übrigen vollständig isoliert und individuell daseienden Dingen. Sind sie nicht Wesensbegriffe, so können diese Begriffe nur „Zeichen“ sein: ihre Funktion ist ein bloßes *supponere pro* und *stare pro*. Dies ist nichts anderes als der Nominalismus der Spätscholastik, aber auch jüngerer Konzeptionen. Das Ideale kommt erst im Bewußtsein zustande: Allgemeinheit besagt nichts anderes als die erkenntnismäßige Zusammenfassung von zufällig Gleichartigem. Ideales als echtes Seiendes gibt es nicht. —

Einer solchen Theorie widersprechen nun einige vollkommen eindeutige Phänomene. Das erste ist die Ablösbarkeit des Idealens vom Realen in einem ganz ursprünglichen, wirklich ontologischen Sinne: Die ideale Gesetzlichkeit erschöpft sich nicht darin, bloß Gesetzlichkeit des Realen zu sein: sofort deutlich ist das bei den Werten; aber auch beim Mathematischen. Imaginäre Zahlen, n -dimensionale, nichteuklidische Räume z. B. sind echtes ideales Ansichsein; daß es keine realen Räume von solcher Struktur gibt, bzw. daß der reale Raum so oder anders ist, das nimmt dem idealen Seinscharakter solcher Räume nichts weg, wie es ihm auch nichts hinzuzufügen vermag. Das ideale Sein ist vielmehr von Hause aus durchaus dagegen gleichgültig, ob sich Realfälle nach ihm richten oder nicht; es besteht aus sich selbst zurecht. Das Reale ist vom Idealen aus gesehen immer in seinem Dasein und Sosein zufällig.

Nicht zufällig aber ist dem Realen seine ideale Struktur. Das Ideale stellt immer — freilich auch niemals vollständig — bedeutsame Strukturelemente für das Reale. Man denke nur an das Mathematische. Algebraische Berechnungen und geometrische Konstruktionen gelten immer für das Reale: jedes reale Dreieck hat die mathematischen Eigenschaften des idealen Dreiecks (des Dreiecks in genere) an sich. Ideale Strukturen sind so Gesetze des realen Einzelfalles, denen er notwendig unterliegt. Dies ist das zweite grundlegende Phänomen.

Es ist nun wichtig zu sehen, daß beide Momente auch für das Feld der Wesenheiten gelten. Wesenheiten sind nicht bloßen Dingen (Substanzen) eigen, ebenso und vielleicht noch mehr den Prozessen, dem Geschehen. Spreche ich den allgemeinen Satz aus: Der Mensch ist sterblich, sive: alle Menschen sind sterblich, so meine ich nicht, daß jeder einzelne Fall Mensch, abzählend durch die ganze Reihe aller Menschen, daraufhin untersucht worden sei, ob er sterblich sei und sich dies zufälligerweise bei jedem Menschen in gleicher Weise bestätigt habe, sondern daß der Mensch seinem Wesen, seiner gesamten Struktur nach ein Ende in der Zeit haben muß: durch den Verfall seiner organischen Konstitution nämlich. Auf dieses Wesentliche menschlicher Art kommt es an; daß dann auch faktisch jeder Mensch stirbt (gestorben ist oder sterben wird), hat demgegenüber nicht nur nichts Ueberraschendes mehr an sich, es ist dem Sinne des Satzes nach völlig sekundär. In einer solchen Wesensaussage handelt es sich nicht um eine Allheit von Realfällen, sondern um die Konstatierung eines wesentlichen Seinsverhaltens. Die Allgemeinheit, die hier im Vordergrund steht, ist nicht die abzählende, numerische, sondern die spezifische, begriffliche. So sind auch Wesenheiten vom Realen ablösbar: in ihrer Uninteressiertheit an der Totalität der Realfälle nämlich wie an jedem einzelnen von ihnen.

Nicht weniger gilt auch das zweite Moment des idealen Seins — der Determinationscharakter gegenüber dem Realen — für die Wesenheiten. Die Wesenheiten tun dem Realfall wirklich etwas an, und zwar dermaßen, daß es das ihm Angetane nicht abwälzen kann, wenn er noch so sehr wollte. Die Wesenheit Mensch ist eine seinsmäßig völlig bestimmte Struktur, die allen Realfällen Mensch ihr unausbleibliches Gepräge gibt, die notwendig an ihnen wiederkehrt. — Bei Prozessen ist es nicht anders als bei „Substanzen“: auch sie haben ihre ideale Gesetzlichkeit. Und weil es eine solche ist, duldet sie keine Ausnahme an den Realfällen: das Mathematische in Physik, Astronomie und Chemie setzt sich unaufhaltsam durch; aber nicht nur dieses. Psychologische Gesetzlichkeit beherrscht das Psychische ebenso notwendig wie das Mathematische das Physikalische beherrscht. —

Das Doppelmoment der Versenktheit in das Reale und der jener Versenktheit offenbar nicht widersprechenden Freiheit gegenüber dem Realen macht also das Verhältnis des Idealen zum Realen aus. Vom Realen aus betrachtet, besagt dies nun ein Stehen des Realen unter

dem Idealen, aber doch so, daß das Ideale sowohl wie das Reale irgendwie auch noch seine Selbständigkeit und Eigenart behält.

Literatur:

Nic. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin 1941².
IV. Teil, Problem und Stellung des idealen Seins, S. 242 ff.:
Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938: III. Teil, 2. Abschnitt: Die Modalität des idealen Seins, S. 310 ff. —

II.

Am Realen ideale Strukturen anzuerkennen, ist, der Sache nach zum mindesten, in der Philosophie keineswegs neu. Es geht dies auf die platonische Konzeption der *μέθεξις* zurück; diese wirkt allerdings nicht so sehr als sie selbst, sondern in der aristotelischen Form des *ἔνυλον εἶδος*. Und darum finden wir den Gedanken überall dort — wenn auch stellenweise nicht unerheblich abgewandelt —, wo Aristoteles nachwirkt: in der gesamten Scholastik des Mittelalters und der Neuzeit (in der „Schulphilosophie“, und zwar bis Wolff und seine Zeitgenossen) natürlich in erster Linie, aber auch in der Linie Descartes' und Spinozas. Und selbst im ideellen Gegenstand der Phänomenologie liegt noch aristotelisches Erbgut, wohl nicht ohne die vermittelnde Rolle Brentanos.

Wolff unterscheidet in seiner Ontologie (§ 149) drei Konstitutiva des Realen: die essentialia, die attributa und die modi. Sie sind das, quod enti inest. Ens ist bei Wolff gleichbedeutend mit res und bedeutet in aller Präzision das real Seiende. (Die universalia sind bei Wolff keine res, sondern entia imaginaria, was wohl dem scholastischen entia rationis nahekommen dürfte. Auf diese Position Wolffs ist sogleich noch zurückzukommen). Die essentialia (quae essentiam entis constituunt) machen das eigentliche Wesen des Realen aus. Sie gehören ihm notwendig an und können ihm niemals fehlen. Den essentialia stehen die attributa nahe: sie werden durch jene unmittelbar determiniert, haben den zureichenden Grund in jenen. Anders die modi: sie sind das am Realen, was von den essentialia her nicht seine Determination (sein Sein) empfängt, mit den essentialia vielmehr nur dadurch verbunden ist, daß es ihnen nicht widerstreitet. Die Modi können daher im Realen auch wechseln: inesse et non inesse possunt (§ 150).

Die wolffische Strukturtheorie des Realen stimmt im wesentlichen mit jener des Thomismus überein. Den innersten Kern des Realen macht die essentia aus, die Wesenheit. Den attributa Wolffs entsprechen halbwegs die accidentia propria, die zum Wesen gehören und aus ihm sich zureichend ergeben (consequentia speciem, originata ex principiis ipsius); sie sind darum zugleich inseparabilia.

Den bloßen modi entsprechen die accidentia im gemeinen Verstande (accidentia communia): sie sind das, was einem Dinge fehlen oder an ihm da sein kann, ohne daß das Wesen des Dinges sich

verschöbe; oder anders ausgedrückt: sie hängen nicht am Wesen des betreffenden Dinges, sind ihm gegenüber zufällig und gründen offenbar nur in der individuellen Seinslage (*non fluunt ex principiis speciei, sed consequuntur principia individui*).

Was nun bei aller Differenz und selbst bei aller Fraglichkeit bei der Theorien zweifellos aus ihnen hervorgeht, ist dies, daß es in der Konsequenz des Aristotelismus liegt, am Realen eine Wesensstruktur und ein „Bloßreales“ zu unterscheiden. Und die beiden würden miteinander nur darin zusammenhängen, daß das Bloßreale dem Idealen, (d. i. der Wesensstruktur) nicht widerstreiten könne (*repugnare bei Wolff*): im übrigen wäre das Bloßreale freigelassen aus dem Gebot des Idealen. —

Freilich darf hier eine entscheidende, ja die entscheidende Differenz nicht übersehen werden, die unsere Position zwar nicht von der thomistischen, wohl aber von der wolffischen trennt. Wie oben bereits angedeutet, faßt Wolff das Ideale, welches er der scholastischen Tradition entsprechend *universalia* nennt, nicht als ein Ansichseiendes, sondern als ein Sein von Gnaden des erkennenden Bewußtseins, als *ens rationis*. Freilich steht dem wieder gegenüber, daß Wolff das *ens* einfach als das definiert, was Existenz haben oder bekommen kann (*ens dicitur quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat; § 134*); und dann wäre *ens* eigentlich gerade die Wesenheit: denn dieser kommt diese Situation ursprünglich zu: für Existenz geschickt zu sein, aber doch auf sie warten müssen. *Ens* wäre dann primär gerade das Ideale. — Aber die wirkliche Lage der Dinge ist hier eben die bekannte Polarität, die in jedem Aristotelismus wesenhaft drinnen steckt, zwischen denen seine Geschichte pendelt, um vereinzelt eine immer erneute Synthese zu versuchen. Und bei aller Ueberlegung läßt sich wohl nie völlig ausmachen, ob es sich dabei letztlich um eine Unausgeglichenheit heterogener Elemente handelt, oder um eine nur dem reifsten Denken nachvollziehbare Dialektik. — Was aber von dieser Abgründigkeit letzter Spekulation weitentfernt ist und gerade uns hier interessiert, das mag die Möglichkeit sein, von Wesen an einem Realen zu sprechen und doch ein ideales Ansichsein abzulehnen. Denn hier haben wir offenbar einen bestimmten Lösungsversuch für das Problem des idealen Seins vor uns, und zwar in der Form, daß die Versenktheit des Idealen im Realen einseitig in den Vordergrund rückt, seine Freiheit und Selbständigkeit verborgen wird: es sinkt mehr oder minder zu einem bloßen *ens rationis* herab, sobald es seine konstitutive Funktion für das Reale überschreitet, um an und für sich zu sein.

Literatur:

Chr. Wolff: *Philosophia prima sive Ontologia*. — (1730).

Aristoteles: *Kategorien* mit Eisagoge des Porphyrios.

Thomas v. Aquino: *De ente et essentia* (opusc. VIII).

H. Pichler: *Ueber Christian Wolffs Ontologie*, Leipzig 1910.

III.

Dies weist uns einen Weg, die Theorie des idealen Seins weiterzuführen.

Das eigentlich Charakteristische der gezeichneten Wesenslehre wolffischer und scholastischer Prägung ist das Ausgehen vom Wesen als Wesen des realen Dinges: das reale Ding wird untersucht auf seine „Schichten“ und da offenbart sich das eine als wesentliche Struktur, das andere als zufälliger Zustand. Diese Wesenslehre hängt also ganz an der aristotelischen Substanz- und Formen-Metaphysik: die *εἶδη* sind kein freischwebendes Reich, sie sind in den Dingen als ihre *μορφαί*.

Diese Position ist zwar ohne Zweifel bereits eine unberechtigte Einschränkung des idealen Phänomens auf nur ein Moment, das des Versenktseins ins Reale nämlich, aber das wäre nicht halb so gefährlich. Viel schwerwiegender ist der Umstand, daß bei solcher Identifizierung des Idealen mit den Wesensformen des Realen die ontologische Ueberlegung verhängnisvoll schnell in die logische Theorie abzugleiten vermag und dann nicht wieder zu sich selbst zurückfindet. Das ontologische Eidos wird nämlich von sich selbst aus zum logischen Eidos, zur Art, wie sie in der Definition ihre Rolle spielt.

Nun hat die Tatsache, daß das ontologische Eidos im Logischen als Artbegriff wiederkehrt, etwas geradezu Frappierendes an sich und zeigt eine überraschende Nähe beider Bereiche (eine Nähe freilich, die anstatt zu Grenzverletzungen zu verleiten, gerade zu ihrer kritischen Einhaltung und Achtung Anlaß geben sollte). Die Philosophie, welche hier zur Frage steht, hat nun nicht nur beide Felder nicht reinlich auseinandergehalten, sondern, bestärkt durch den Doppelsinn des Eidos, ihre Grenzen geradezu bewußt verwischt: das Wesen eines Realen kommt in der Definition zum Ausdruck.

Dies war zwar metaphysisch gemeint und sagte damit noch lange nichts darüber aus, ob die reale, empirische Definition dieses Ideal erreicht; aber es war auch so noch eine maßlose Uebertreibung, deren Destruktion den Nominalismus ausmacht.

Als nun so der Nominalismus gegen den Wesensbegriff Sturm lief, zeigte es sich, daß das Eidos auch in anderer Hinsicht dem kritischen Zugriff nicht standzuhalten vermochte. Es rächte sich jetzt nämlich, daß das Ideale auf das Versenktsein ins Reale eingeschränkt war. Wie das Eidos für den empirischen Begriff bloßes Ideal blieb, also in Wirklichkeit unrealisierbar erschien, so wurde es nun überhaupt seines Eigencharakters beraubt: es gibt kein Eidos als Fürsichseiendes, es gibt kein universale, es existiert nur das Individuelle, das Einzelwesen, die Universalien sind nichts als *entia rationis*, als *vores*. „*Vox est singularis in se . . . ; potest tamen esse universalis per significationem et praedicationem*“ (Wilhelm v. Ockham). Dies ist schon nichts anderes mehr, als ideales Sein überhaupt zu leugnen. Der Punkt aber, von wo die Destruktion ansetzt, um mit Erfolg vorwärts zu kommen, ist die Einschränkung des Idealen auf seine Funktion für das Reale, auf seinen *μορφή*-Charakter. —

Noch in einem anderen Punkt ist die Theorie des Eidos für eine Idealontologie verhängnisvoll. Und auch dieses Moment hängt wieder an der Amphibolie des Eidos zwischen Ontologie und Logik. Wie nämlich die Definition des Realen (Individuellen) aus dem *genus proximum* und der *differentia specifica* besteht und sich mit der Angabe der beiden aber auch begnügt, so reicht auch das „Wesen“ des Realen nicht weiter „hinab“ als bis zur *species*. Was unter der *species* liegt, gehört zum Individuellen und hat keine ideale Struktur mehr. Das Wesen des Sokrates erschöpft sich darin, Mensch zu sein; alle nähere Bestimmung entbehrt wesentlichen, d. h. idealen Charakters. Denn sie ist bereits Individuation der *species* Mensch, und Individuationsprinzip ist die *materia quantitate signata, haec caro also und haec ossa.* —

Was hier zum Austrag kommt, ist ein sehr schwieriges Problem der Idealontologie, die Frage nämlich der Grenze des Idealen nach unten zu. Nach oben zu ist eine Grenzziehung, so scheint es, ohne Bedeutung: sie führt ins je allgemeinere und weitere *genus*. Nach unten zu aber ist die Frage sehr bedeutsam: denn das Unterste in der Reihe ist das Individuelle, Einmalige. Die Allgemeinheit schlägt auf ihrer untersten Stufe also gerade ins Gegenteil um. Aber tut sie das wirklich erst auf der untersten Stufe, beim Individuum? Wenn aber nicht erst dort, wo dann bereits? Der Aristotelismus antwortet: auf der Stufe der untersten *species*. Das scheint plausibel, ja die einzig zulässige Antwort. Nur ist nichts mit ihr geholfen, wenn nicht zugleich feststeht, was nun unterste *species* ist.

Für Sokrates ist unterste *species*: Mensch. Daß er Athener ist, Philosoph, Sohn des 5. vorchristlichen Jahrhunderts usw., das alles liegt bereits unter der untersten *species* und bedeutet keine Wesenheit, d. h. keine ideale Struktur mehr.

Diese Theorie nun — deren Unzulänglichkeit in die Augen springt — ist offenbar aus der Naturbetrachtung abgeleitet: im Bereich des Pflanzlichen und Tierischen hat sie am ehesten und, fast kann man sagen, ihre volle Berechtigung. Nenne ich in der Botanik oder der Zoologie ein Wesen beim Namen, so ist vollauf genug getan, wenn ich die unterste Art angebe: gemeine Stubenfliege meinetwegen oder *Matricaria Chamomilla*. Was hätte es noch für ein Interesse, weiter auf die „Individualität“ einer Fliege (die alle gleich lästig sind) oder auf jene einer Kamille einzugehen (wenn die auch noch so nützlich sein sollte)? Hier mag die Theorie also wohl genügen. Die stillschweigende Voraussetzung, welche dabei gemacht ist, daß biologische Arten konstant seien, hat zwar nur vorwissenschaftlichen Charakter; doch ist dies nicht so bedeutsam, daß es ein relevantes Argument gegen die Theorie wäre.

Daß die Theorie aber dem physikalischen Sein nichts zu geben hat, ist schon ein bedeutsamerer Mangel. Was nämlich sollte hier den biologischen Arten und ihrer Konstanz annähernd entsprechen? Das Physikalische bringt es offenbar nicht bis zur Artenbildung, seine Seinsweise ist zu niedrig dazu.

Was den Menschen angeht, so scheint es umgekehrt; hier bleibt die Bedeutung der Art hinter den weiteren Besonderungen (Rasse, Volk, Zeitalter, Berufsgruppe usw. usf.) zwar vielleicht nicht gerade zurück, aber Wesen und Wert gehen in der bloßen Art auch beileibe nicht auf. Diese Tatsache zu vernachlässigen, ist bereits ein sehr ernstlicher Mangel der Theorie, aber doch noch kein hoffnungsloser; denn es hat den Anschein, daß ihm durch entsprechende Fortbildung der Theorie abzuhelpen wäre.

Zwei andere Dinge aber sind wesentlich weniger korrigierbar: daß überhaupt kein Platz bleibt für ideale Struktur des Geschehens und daß zweitens das ideale Sein nach dieser Theorie dieselbe Substantialität und Punktualität haben müßte wie das Reale; denn das Ideale ist das jeweilige Wesen als Substanzen gedachter Dinge.

• Ersteres ist nun eine Beschneidung des Problems, wie sie schlimmer nicht gedacht werden kann: wesentlich wichtiger als alle Substanzen sind den Wissenschaften die Vorgänge, die Prozesse. Das kann auch nicht anders sein, ist doch die reale Welt — vom Atom, das die physikalische Welt aufbaut, bis zum Geistigen hinauf — eine Welt des Werdens. Und wie sich herausstellt, nicht eines regellosen Werdens, sondern eines gesetzmäßigen in jedem Falle und von verschiedener Gesetzmäßigkeit in den verschiedenen Bereichen. Aber auch das Geschehen — das physikalische, chemische, astronomische, biologische, physische, das geistige (im personalen wie im Allgemeingeiste) — hat seine idealen Strukturen: es wird von ihnen beherrscht.

Die Substantialisierung aber des Idealen, durch welche es zur bloßen Form des Realen herabgedrückt wird, ist womöglich noch verfehlter. In ihr nämlich wird das ideale Sein verhindert, sich zu konsolidieren, aus bloßer Punktualität herauszukommen, zu einem Reiche des Ansichseienden zu werden. Indem das Ideale an die realen, individuellen Dinge gebunden bleibt und darin aufgeht, deren Formen und Essenzen abzugeben, kommt es niemals dazu, für sich zu sein, vom Realen sich eindeutig in der Seinsweise abzuheben, eine selbständige Sphäre zu bilden; und doch ist dies notwendig, denn es ist dem Idealen gerade zufällig, ob und wieweit es zugleich als Strukturmoment für das Reale und seine Fälle fungiert.

Literatur:

Wilh. v. Ockham: *Expositio aurea, Periermenias, bes. c. 5.*

Hans Meyer: *Thomas v. Aquin, Bonn 1938; hier auch weitere Literatur zur scholastischen Problemlage.*

IV.

Wir sind nun in der Lage, eine positive Theorie des idealen Seins zu entwerfen.

Zwei Momente sind entscheidend herauszustellen und verständlich zu machen: das Moment des Ansichseins und das Moment des

Fürsichseins. Das erste hebt das Ideale als echtes Seiendes heraus und stellt es jeder Form von bloßer Intentionalität, Immanenz und bloßem Gedachtsein entgegen; das zweite hebt es vom Realen als eigene, selbständige Sphäre ab und beweist, daß seine Rolle im Realen ihm selbst nur sekundär ist. Zeigt sich das Ideale in dieser Eigenständigkeit und Unabhängigkeit vom Versenktein ins Reale und Individuelle, so wird auch eine neue Bestimmung seiner Grenzen und seiner inneren Organisation möglich sein.

Wir beginnen mit dem Moment des Ansichseins, dem Bollwerk gegen alle Verkennung des idealen Seins als einer bloßen logischen Sphäre, bzw. als eines bloß intentional verstandenen ideellen Gegenstandes. — Immer wieder droht dem idealen Sein solche Verkennung. Die realistischen Systeme weisen unermüdlich darauf hin, daß es nur reales Sein gebe, daß Dinge wie das Dreieck bloß im Denken existieren, und zwar durch das Vermögen der Abstraktion, sei es nun in der Form der Bildung eines Begriffes oder eines Schemas. Aeltere Theorien dachten gar nur an eine Art Allgemeinvorstellung, entstanden durch wiederholte Anschauung realer Dreiecke. Daß dem Mathematischen damit eine Deutung gegeben wird, die seinem Sinne wie auch der mathematischen Forschungsweise radikal widerspricht, ist heute wohl allgemein zugegeben. An ihre Stelle ist ein mathematischer Fiktionalismus getreten: das Mathematische beruhe lediglich auf folgenden zwei Momenten: erstens auf logischer Folgerichtigkeit der Sätze unter sich, auf ihrer Stringenz also, und im übrigen auf Zweckmäßigkeit, insofern Definitionen, Axiome und Gesetze zu suchen sind, die es uns ermöglichen, die Phänomene der Naturwissenschaften möglichst exakt zu bewältigen. — Wie sehr Realismus und Fiktionalismus im übrigen auch differieren, enig sind sie sich in der Ablehnung eines wirklich Idealen: macht es der erstere zum Produkte der Abstraktion und so zum bloßen ens rationis, so macht es der zweite zur bloßen Fiktion im positivistischen Sinne.

Beiden Theorien hält der Denker, welcher auf allgemeingültige und notwendige Erkenntnisse Wert legt, als entscheidenden Einwurf vor, daß auf solcher Position strenge Wissenschaft unmöglich werde. Das Ideale kann nicht das Produkt, oder gar die Fiktion des Verstandes sein, es muß eine notwendige, aus sich heraus allein bestehende Geltung haben. Das Ideale ist nichts anderes als der Inbegriff dieser ewigen Wahrheiten, der Wahrheiten an sich, der möglichen Erkenntnisse („Gedanken“), das Ideale ist ein transzendentes Reich, die logische Sphäre. Hatte der Realismus wenigstens im terminus a quo und der Fiktionalismus im terminus ad quem ein Seiendes dem „Idealen“ (es ist ein Quasi-Ideales) zugrunde liegen lassen, das Reale nämlich, insofern es dem ersteren das Material für die Abstraktion lieferte, dem letzteren aber als das galt, was zu bewältigen war, — so ist das „Ideale“ der logischen Sphäre gerade kein Sein, sondern Geltung; es beruht auch nicht auf dem Realen, ebensowenig wie es auf dasselbe hinzielt, kann auch beides nicht, weil das Reale zur Nichtigkeit und zu rohem Material der Empfindung herabgesunken ist.

Es stellt sich nun die Frage, warum es denn so schwierig ist, das Ideale als Seiendes in den Griff zu bekommen, und warum auch jene Theorien, die ihm thematisch zunächst kommen, es in seinem Ansichsein nicht erkennen. Es muß dies an der Art der Gegebenheit des Idealen liegen.

Und schon der erste vergleichende Blick sagt uns, daß die Gegebenheitsweise des Realen eine viel unmittelbarere ist als die des Idealen. Das Reale hat Buntheit, Handfestigkeit an sich; der Mensch bedarf seiner, verspürt seinen Widerstand oder seine Gefährlichkeit; und wo es wie das Geistige oder Seelische schon nicht die Wucht des Materiellen hat, da eignet ihm wenigstens immer noch die Lebendigkeit, Bewegtheit, Aktivität und Dynamik. Es fällt mit aller Macht durch die Tore der Sinnlichkeit in das Bewußtsein herein oder es ist, wie das Psychische, unmittelbar bewußt: es ist in jedem Sinne aufdringlich. Und darum bedarf das Erkennen auch keiner besonderen Anstrengung oder Aufmerksamkeit, um das Reale zu gewahren: auf weite Strecken hin erleidet man das Reale geradezu.

Die Weise der Gegebenheit des Idealen ist auf alle Fälle schwächer und blasser. Die platonische *ἀνάμνησις*, welche ohne Zweifel eine dünnere Form der Erkenntnis ist als die *αἰσθησις*, bringt dies ebenso zum Ausdruck wie die *abstractio*. Und das reine Denken wird wohl ebensowenig an Wuchtempfindung dem Erleben des Realen gleichkommen wie die Wesensschau: denn auch die noch klammert ein, und zwar gerade das, was das Reale so unmittelbar und aufdringlich macht. — Ein weiteres Moment kommt hinzu: dadurch, daß das Reale erlebt wird, zweifelt so leicht niemand an seiner Gegebenheit. Das heißt, daß die Erkenntnis des Realen wesentlich passive, rezeptive Struktur aufweist. Das Ideale, aber erschließt sich keiner ähnlichen Rezeptivität: es bedarf der aktiven Anstrengung, es überhaupt gewahr zu werden, geschweige, es genau zu sehen. (Wer möchte dieses Moment an der *ἀνάμνησις* (dem Heraufholen des in der Präexistenz Erschauten aus der Vergessenheit), an der *abstractio* (dem Werk des *νοῦς ποιητικῆς*) und dem reinen Denken verkennen? (Fällt schon das Denken schwer, wieviel mehr an Kunst und Anstrengung erfordert erst das reine Denken.) Und selbst wenn das Ideale nach der These der Phänomenologie in einem originär gebenden Akte, und zwar einem solchen des Schauens faßbar sein sollte, so ist dieses Schauen doch nicht so spielend leicht, so passiv, wie es die sinnliche Wahrnehmung ist: es bedarf zu ihr einer besonderen Einstellung, und der Akt der Ideation und Einklammerung hat zweifellos eine aktive, ja spontane Note.

Es ist aber wohl verständlich, wie dem erkennenden Bewußtsein hinter der mühsam zustandegebrachten Repräsentation des Idealen das ideale Sein selbst zurücktreten, ja verschwinden muß. Der vorgelegte Begriff, der reine Logos, das erschauten Wesen verdecken notwendig das Sein, dem zuliebe sie ursprünglich entworfen wurden. Dieses Moment der Vorlagerung ist so stark, daß es mit dem der Aktivität zusammen sogar den Transzendentalismus in etwa begreiflich macht: die Vorlagerung nimmt dem Idealen das strenge Ansichsein

und macht es zum reinen Logos. Der behält zwar die Transzendenz gegenüber dem empirischen Subjekt — soviel bleibt vom Ansichsein gerade noch übrig —, läßt aber doch dem Moment der Aktivität, das im Erfassen durch das empirische Bewußtsein liegt, ein transzendentes Moment der Spontaneität zum Grunde liegen, für welches die empirische Aktivität gleichsam nur als Phänomenon fungiert und welches das Wesen des transzendentalen Subjektes ausmacht.

Aber die schwierige Greifbarkeit des idealen Seins ruht doch nicht nur in seiner Gegebenheitsweise; auch seine Seinsweise selbst und seine Struktur tragen ihren Teil dazu bei: das Ideale ist Gesetz und Regel, Wesen und Wert. Es ist also das Bleibende, Identische in den Fällen und Individuen und darum das im Leben wesentlich Uninteressante, das ewig sich Wiederholende, das auf weite Strecken Selbstverständliche. Es zieht den Blick und die Neugierde nicht auf sich, wie es das zu tun vermag, was in Bewegung und Lebendigkeit, in Veränderung und Werden begriffen ist. Ihm gilt keine „Angst“ und ihm folgt keine Trauer; es wird nicht mit „Sorge“ erwartet. Es bleibt, wie es immer war und immer sein wird; man braucht sich darum keine Gedanken zu machen. Es ist das *τι ἦν εἶναι*, das *αἰεὶ ὄν* und ebenso unaufdringlich wie alles Gewohnte. —

Die besondere Art der Gegebenheit und des Seins macht nun zwar in der beschriebenen Weise verständlich, warum das ideale Sein so leicht, ja fast zwangsläufig als Ansichseiendes verkannt wird, aber es ist doch ebenso sicher, daß keines der erwähnten Momente einen stichhaltigen Grund abgibt, das Ansichsein leugnen zu müssen. Was die Gegebenheitsweise anbelangt, so kann dies schon gar nicht der Fall sein: denn die gerade besagt über das Ansichsein gar niemals etwas. Und bezüglich der Seinsweise des Idealen kommt zwar in ihr die Andersheit des idealen Seins vom realen zur Erscheinung; aber es ist schlechterdings kein Grund vorhanden, den Begriff des Seins auf den des Realen einzuschränken. Warum soll es nicht auch ein Seiendes geben können, dem Allgemeinheit und Unveränderlichkeit, Selbstverständlichkeit und Zeitlosigkeit („Ewigkeit“) eignet?

Literatur:

Nic. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin 1941²; bes. 42. Kap., S. 267 ff.; Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1925², S. 62 ff., 344 ff. und 463 ff.

Platon, Phaidon 75 E, 76 D (*ἀναλαμβάνειν, ἀνευρίσκοντες*)

V.

Das, was das Ideale an sich selbst ist und wie es sich der Erkenntnis gibt, ist der Grund seiner schier ewigen Verkennung. Aber dies ist doch kein notwendiger Grund; durchschaut man ihn nämlich, so offenbart er sich als (wenn auch als recht hartnäckiger) Schein: er läßt es ebenso gut zu, das Ideale als echtes Sein, als Ansichsein zu begreifen.

Die Notwendigkeit aber, es so und nicht anders zu begreifen, fließt merkwürdigerweise gerade nicht aus dem, was das Ideale an sich selbst ist, sondern daraus, was es für das Reale bedeutet. Die Rolle, die es für das Reale, welches unangezweifelt ein echtes Seiendes ist, spielt, die ist es, welche es notwendig macht, auch dem Idealen selbst einen Seinscharakter, ein Ansichsein also, zuzusprechen.

Das ideale Sein durchzieht als wesentlicher Strukturbestand das gesamte Feld des Realen. Dies ist eine durchaus nicht selbstverständliche Eigenart der realen Welt, daß das in ihr Seiende keineswegs regellos und ohne alle Verwandtschaft daliegt, sondern immer wieder Einzelnes sich zu Gruppen mit gleicher Gesetzmäßigkeit, gleicher Struktur und gleichem Wesen zusammenschließt. Das müßte an sich gar nicht so sein, es wäre ebenso denkbar, daß jedes Seiende eigene und einmalige Gestalt hätte, daß kein Prozeß mit einem anderen Aehnlichkeit oder gar Gleichheit hätte usw. Daß es aber nicht so ist, dafür läßt sich kein Grund angeben. Es ist bloßes Faktum, das einzig durch die Eindeutigkeit seiner Gegebenheit für sich selber spricht.

Freilich sähe es unendlich traurig aus in dieser Welt, wenn in ihr alles gesetz- und regellos verlief. Der Mensch, der ohne Voraussicht, Erfahrung und Planung nicht auszukommen vermag, könnte keine Stunde in ihr existieren. Aber auch dem Tiere würde alle seine Eingepaßtheit nichts nutzen: denn sie käme immer zu spät, weil die Umwelt in regellosem Wechsel sich befände.

Tatsächlich nun aber ist die reale Welt durchgehend nach Gesetz und Wesenheit geordnet. Freilich wenige Gesetze sind so allgemein, daß sie jedes einzelne Seiende betreffen. Aber es gibt auch kaum ein Reales, das nicht unter allgemeinen Gesetzen und Wesenheiten stünde. So gewiß es ist, daß nicht zwei Blätter völlig einander gleich sind, ebenso wenig sind zwei Blätter denkbar, welche nicht irgend etwas miteinander gemeinsam haben. Und sollte es nur ihr genus sein.

Man muß sich dabei aber vor Augen halten, daß das genus nicht bloß ein „Begriff“ ist, welcher nur der Klassifikation ihm subordinierter Begriffe dient, sondern daß das genus eine Summe (genauer gesehen, eine Ganzheit) bestimmter Seinsmomente darstellt, die jedem einzelnen Dinge zukommen, welches unter den genus-Begriff „fällt“. Es ist also ein Strukturkomplex, der in den Einzel dingen wiederkehren muß; er schränkt damit den Spielraum der für das Reale möglichen Gestaltung ein, es ist durch ihn in seiner Gestalt in einem beschränkten, aber doch bestimmten Umfang bereits festgelegt. Mögen reale Faktoren wirken und formen wie sie wollen, an dem, was das genus am Seienden festgelegt hat, vermögen sie nicht zu rütteln.

Es mag auch sein, daß nicht zwei Vorgänge in der Natur, in der Seele oder auch im Geistesleben völlig gleichartig („identisch“) wiederkehren können, aber es ist ebenso sicher, daß auch nicht zwei Vorgänge denkbar sind, die in gar keinem Momente ein Gemeinsames haben; und sollte es nur dasjenige sein, was einen Vorgang über-

haupt zu einem Vorgang macht, seine allgemeinste Struktur also. In Wirklichkeit gibt es aber Gesetzeswissenschaften, solche also, die geradezu davon leben, im Felde des Realen Regeln und Gesetze aufzusuchen, und die es sich alle Mühe dabei kosten lassen, die Regeln und Gesetze recht prägnant zu erfassen. Und selbst der Gegenstand jener Wissenschaften, die sich Tatsachenswissenschaften nennen und auf das Einmalige gehen, zeigt noch Gesetze und wiederkehrende Zusammenhänge; sind sie auch spärlich, sie sind doch da; oft nur sind sie schwerer zu fassen, das ist aber dann eine Grenze der Erkenntnis, nicht eine Grenze idealer Struktur.

Der Mensch weiß um den Seinscharakter dieser Gesetzmäßigkeiten, und er benützt sie darum mit Erfolg, das Reale zu steuern oder doch vorzuberechnen. Erfolg kann solches Tun aber offenbar nur haben, wenn der reale Prozeß fest unter dem Gesetz, d. i. dem Idealen steht, wenn er durch dasselbe determiniert wird, nicht verlaufen kann, wie es ihm hic et nunc behagt, sondern dem Gesetz zu folgen hat. Was aber ein Ansichseiendes — das Reale — regiert und bestimmt, das muß selber ein Ansichseiendes sein.

Solcher Theorie, daß das Ideale das Reale beherrsche, steht nun ein nicht selten zu hörender Einwurf entgegen, welcher besagt, daß das Reale sich niemals rein nach dem Idealen richte, daß es immer nur eine ungenaue Realisierung des Idealen gebe usw. Recht und Unrecht dieses Einwurfs ist nicht auf den ersten Blick zu scheiden. Etwas Wahres ist jedenfalls daran: die Gesetzmäßigkeit eines realen Prozesses zu durchschauen, heißt noch nicht das ideale Gesetz in den Griff zu bekommen, dessen Exemplar der Prozeß ist. Denn es ist durchaus nicht so, als wäre nun alles am Realen das Werk des Idealen; das kann auch nicht sein, sonst wäre das Ideale mit dem Realen ja identisch und es gäbe nicht zwei Seinssphären, sondern nur die eine des Idealen. Das Reale hat auch eine Gesetzmäßigkeit und Struktur, die ihm von Hause aus zukommt. Und die ist es, die es zum Realen macht. Darum ist ein reales Dreieck doch anders als das ideale; nicht wie dieses ist es nämlich im realen Raum (hic et nunc also, denn etwas anders läßt die Realität des realen Raumes nicht zu), hat sein Sein in der Zeit und besteht zu guter Letzt nicht aus drei idealen Seiten, sondern aus drei sich kreuzenden Kreidestrichen. Es ist Materie, wenn auch nicht eben wertvolle und relevante, an ihm. Und die ebene Fläche, die diese drei Kreidestriche begrenzen, ist vielleicht recht wenig „ideal“, sondern gar holperig.

Was hier an einem Beispiel drastisch sichtbar wird, das ist das, daß das Ideale bei seiner Realisierung eine ihm fremde Gesetzmäßigkeit auf sich nimmt, die des Realen nämlich. — Denkt man aber weiter nach, so wird es einem auch klar, daß dieses Faktum doch nicht hinreicht, um jenes Eingeworfene voll verständlich zu machen, daß das Reale immer nur annähernde Wiedergabe des Idealen sei: daß z. B. die reale Geschosßbahn hic et nunc eben doch anders sei als ihr Ideal, die ballistische Kurve. Auch bei ihr wirken natürlich die realen Bedingungen nach eigenem Gesetz ihre Verwandlung, aber es ist nicht

bloß dies. Die Wahrheit ist, daß am Zustandekommen des Realen eben viele Gesetzlichkeiten wirken, die Struktur des Geschosses etwa und der schießenden Waffe; Momente demnach, die nicht im hic et nunc aufgehen, sondern ihrerseits Gesetzlichkeiten bedeuten, die selbst ideal sind: im Wesen des Gewehres oder der Munition etwa begründet. Dies besagt, daß das Reale eben nicht bloß unter einem Gesetz steht, sondern daß stets viele Gesetze an ihm teilhaben. Und bis an die Grenze der Individualität, der Einmaligkeit herab wirken solche Gesetzlichkeiten; das Ideale verharret nicht erhaben über der Einmaligkeit des Realen, es nimmt gerade an der Individuation teil, und zwar dadurch, daß es sich unendlich kompliziert.

Noch deutlicher wird dieser Sachverhalt vielleicht, wenn wir den Blick von den Prozessen zurücklenken auf die „Substanzen“. Wir haben oben die scholastische Theorie betrachtet, daß alles Reale einen Wesenskern, die essentialia und attributa, habe, welcher das Ideale an ihm ausmache. Sie erscheinen logisch als der Begriffsinhalt (die species, das Eidos) und als das, was unmittelbar aus ihm folgt (ῥατιονατά). Was nun unterhalb der species, d. h. der Art liegt, gehört zu gar keinem Teil mehr dem Idealen an: es ist vielmehr das Bloß-reale, begründet allein durch das Sein der Substanz in Raum und Zeit: ἕως also und πέραν (modi und Verhältnismerkmale, Affektionen): es sind die „extra-essentialia“ —. Und wir haben auch erkannt, daß dies eine eindeutige Antwort auf das Problem ist, wo denn nun die Grenze zwischen dem Idealen und dem Realen liege: unter dem Eidos Mensch liege nichts Ideales mehr.

Nun ist ja gewiß ein bedeutsamer Einschnitt an dieser Stelle; aber es ist doch auch sicher, daß er nicht hinreichend tief ist, um gerade hier die Grenze zu ziehen. Es scheint, daß auch nicht ontologische Erwägungen, sondern logische der Anlaß gewesen sind, den hiesigen Einschnitt zu einer absoluten Grenze zu machen, die Definition nämlich mit ihrer Artdifferenz. Allzuleicht war ja dieses Denken dazu geneigt, Logisches auf Ontologisches zu übertragen, da es die beiden Bereiche sowieso kaum trennen wollte, das Schwergewicht aber doch eher auf dem λόγος als auf dem εἶναι lag.

Ein Einschnitt ist wohl an dieser Stelle zu beobachten, eine Grenze aber ist er nicht. Dies läßt sich sofort zeigen, wenn man bedenkt, daß der Einschnitt ontisch relevant nur im Biologischen ist: in der Festfügigkeit der Arten, denen gegenüber die individuelle Variation wenig zu bedeuten hat. Nach unten aber, ins „tote“ Sein des bloß Physikalischen und Chemischen hinein, reicht weder ein analoges Artmoment, noch empfiehlt sich auf Grund unseres Wissens um diesen Seinsbereich irgendeine substanzielle Betrachtung; allzu sehr tritt ja hier das kategorielle Moment der Selbständigkeit des einzelnen hinter der Durchgängigkeit des Zusammenhanges zurück und so läßt sich hier ebensowenig von Art (species) in strengem Sinne reden, wie von Individuellem. Nach oben zu tritt die ontische Bedeutung ebenso zurück: sie verschwindet zwar nicht im Bereich des Menschen und des Menschlichen (des Geistes also), aber sie bleibt hinter den in dieser

Schicht entscheidend wirksamen Strukturgestalten in einer vagen Blässe zurück. Hier liegt der Nachdruck des ontisch Relevanten nicht mehr auf der Spezies, sei sie nun der homo sapiens L. oder das *ζῷον λόγον ἔχον* im Sinne des Aristoteles: alle Bedeutsamkeit an Struktur und Wert liegt hier vielmehr gerade unter der Art und diese selbst steht nur mehr wie ein vages Selbstverständliches da.

Es ist eben doch nicht so, daß das Wesen des Sokrates mit der menschlichen Art erschöpft wäre und sein übriges Sein einzig in der Individuation der haec ossa und haec caro, der materia quantitate signata also, bestehe, bzw. in den gleichgültigen Bereich der *συμβεβηκότα* falle. Vielmehr erweisen sich im Menschlichen unendlich viele „unter“ der Art liegende Differenzen als recht wichtig: Die Zugehörigkeit zu einem Volkscharakter und einer rassischen Struktur, das Hineinwachsen und die Auseinandersetzung mit den Inhalten des zeitgenössischen objektiven Geistes, die Bildungswelt, die Berufsschicht, der Charaktertypus usw. Alles das sind allgemeine Wesenheiten, sind Ideale, durch welches die Gestalt des Individuellen determiniert wird. — Eine unendliche Kombination idealer Momente also wird aufgebaut, um dem Realen — d. h. hier dem Sokrates — seinen Gehalt und seine Struktur zu geben. Und dies ist überhaupt die wesentliche Funktion des Idealen im Realen: es zu erfüllen mit allgemeinen Gehalten.

Von diesem Standpunkte aus offenbart sich nun, wie irrelevant im Grunde die Artgrenze ist; sie trifft nur auf eine bestimmte mittlere Schicht und auch da nur halbwegs zu. Und es wird auch der Grund dafür sichtbar: weil in dieser Schicht tatsächlich einerseits die Species deutlich genug ausgeprägt ist, um als Wesen fungieren zu können und andererseits die individuelle Variation so viel wie nichts bedeutet (eine *Matricaria Chamomilla* ist wie die andere). Nach unten zu ins Anorganische verschwindet die Spezies sowohl, wie auch die Individualität noch weiter herabsinkt: hier ist im Grunde alles nur mehr Element und Teil eines durchgängigen Ganzen: es gibt keine Individuen mehr hier, nur noch Fälle allgemeiner Gesetze. Nach oben zu tritt die Bedeutung der Spezies zurück, obwohl sie erhalten bleibt: das Individuelle steht im Vordergrund, und das Ideale bietet gleichsam all seinen Reichtum auf, — wobei es weit darüber hinausgeht, nur eine vage Spezies zu liefern —, um das Reale auszustatten.

Das halbe Recht und die letztlich Ungeschicktheit der Einschränkung des Idealen auf Eidos und species liegt also in der Tatsache begründet — und dies ist die letzte Antwort —, daß ideale Struktur das gesamte Feld des Realen durchzieht, daß das Ideale bei der Art nicht halt macht und tiefer herabsteigt. Der Schein der Artgrenze ruht einzig und allein darauf, daß in einem bestimmten Felde des Realen, dem Biologischen nämlich, ideale Struktur sich halbwegs mit dem Artbegriff erfassen läßt (hängt also an einem bloß logischen Moment, das ontologisch vollkommen gleichgültig ist). Ideales Sein und Artbegriff gehen auseinander, sobald man ein Feld des Realen betritt, das aufgrund seiner Seinshöhe eine unendlich reichere Struk-

tur und einen unendlich tieferen Gehalt besitzt: im Maße, der Seinshöhe nimmt auch die Komplexheit des Realen zu. Dies aber bedeutet, daß im selben Maße auch die idealen Strukturen und Momente im Realen sich vermehren.

Auf diese Weise zeigt es sich, wie der Reichtum idealen Seins in der Sphäre des Realen von unten nach oben zunimmt; je tiefer das einzelne Feld des Realen liegt, desto spärlicher sind seine idealen Strukturen. Im Feld des toten Seins etwa sind es fast nur die mathematischen, chemischen und physikalischen Gesetzmäßigkeiten. Nach oben zu wird das Reale immer komplizierter, an idealen Zügen immer reicher. Dies ist ein ontologisches Faktum. Es ist aber von vornherein gewiß, daß es für das Erkennen eine entscheidende Folge nach sich zieht: je komplizierter und reicher der Gegenstand einer Wissenschaft, desto weniger wird es dieser gelingen, exakt zu sein und an ein Ende zu kommen. So wird eine Physik exakter sein können, als es eine Psychologie je zu sein vermag. Und es ist das Zeichen einer verächtlichen Ahnungslosigkeit hinsichtlich der Struktur der philosophischen Gegenstände, von der Philosophie „Exaktheit“ zu verlangen. (Das hindert aber nicht, dieselbe Ahnungslosigkeit extra muros wie intra muros zu finden.)

Es sei mir gestattet, im Vorbeigehen zum Problem der Systembildung in der Philosophie ein Wort zu sagen. Der Umstand, daß die Vielzahl der Systeme die Philosophie allmählich um jeden Kredit bei den Außenstehenden gebracht hat, veranlaßte die neueren Denker nicht nur von jeder Systembildung sich selbst himmelweit abzugrenzen, sondern auch den eigenen Ahnen — es waren unsere größten — darum böse zu sein. Sicherlich sind die Zeiten billiger, d. h. auf Kosten der Probleme gehender Systembildung vorbei. Aber es müßte jedem Philosophierenden aus der Erfahrung seines Geschäftes bekannt sein, daß es in der Philosophie auch die Arbeit mit der Radiernadel allein nicht tut. Immer wieder muß man bedenklich weit ausgreifen, um den kleinsten Schritt vorwärts auf halbwegs sicheren Boden zu setzen. Wie oft läßt sich eine geringe Wahrheit nur durch Umreißung größter Zusammenhänge auf festen Grund stellen. Der Physiker benützt das Mikroskop (und mußte es bis zum Elektronenmikroskop fortentwickeln), um seinen begrenzten Gegenstand auseinander zu ziehen, der Philosoph kann weitgehend heute noch nicht anders arbeiten, als seine unvorstellbar komplexen Gegenstände makroskopisch zusammenzudrängen. Wenn es ihm dabei passiert, zu unrecht zu vereinfachen, sollte ihn das nicht um den Kredit seiner Arbeit bringen, sondern nur Teilnahme an der Schwierigkeit seines Geschäftes erwecken. Falls ein einziger Satz der deutschen Idealisten verdient, auch heute noch anerkannt zu werden, dann ist es der, daß der Gegenstand der Philosophie allen Ernstes das Unendliche sei.

Literatur:

Nic. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin 1941² bes. 44. Kap. S. 277 ff.

VI.

Es stellt sich nun aber eine kritische Frage zu solcher Herabführung des Idealen unter die species. Vergleicht man nämlich etwa am individuellen Menschen das Moment der Art mit dem, daß er meinetwegen Gelehrter oder Offizier ist, oder auch, daß er ein Kind des betreffenden Jahrhunderts, Anhänger jener bestimmten Religionsform usw. ist, so fällt sofort ein Unterschied in die Augen: das Artmoment ist das Beständigste von allen, wie es scheint, eben doch das allein „Wesentliche“: über dieses kann das Individuum schlechterdings nicht hinaus. Es bringt es in sein Dasein mit und kann es erst mit dem eigenen Ende wieder abgeben. Die typischen Gestaltmomente des Gelehrten oder des Offiziers sind weit mehr zufällig, sie treten erst im Lauf des Lebensweges heraus und können auch unter besonderen Umständen wieder verschwinden. Religionsformen lassen sich wechseln und, wenn auch Elemente in der Haltung des Apostaten oder Proselyten zurückbleiben mögen, es ist ebenso sicher, daß andere sich geändert haben. Was die Zeitzugehörigkeit angeht, so liegen die Dinge doch etwas anders; keiner wählt sich den Tag seiner Geburt und die Zeit, in die einer hineingerät, wird ihn entscheidend mitformen (*Plurimum interest, in quae quis tempora incidit*, erkannte schon Plinius). Aber offenbar so unausweichlich ist die Wirkung der Zeit auf das Individuum doch nicht, wie es die Art ist.

Die kritische Frage nämlich lautet so: Hat es einen Sinn, den Begriff des Idealen auch auf Soseinselemente auszudehnen, die im Individuum kommen und gehen, oder ihm doch offensichtlich recht „zufällig“ sind? Sollte man ihn nicht doch lieber im Anschluß an die alte Theorie auf die species (*essentialia*) beschränken? Denn zum Begriff des Idealen gehört doch die Beständigkeit unbedingt (*als $\alpha\epsilon\iota$ $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\varsigma$*); und diese Eigenschaft kommt eben doch nur der species zu.

Die Antwort auf die Frage ist nicht leicht, sondern erfordert eine genaue Analyse des Problems. Sie ist darum auch zunächst keine einfache.

Als erstes Teilproblem steht hier das der Besonderung zur Frage. Offenbar sind Volkzugehörigkeit, Berufsart, Zeitzugehörigkeit, Religionsform (die Aufzählung ist immer nur im Sinne von ein paar Beispielen gemeint) Besonderungen der Art Mensch: Nicht jeder ist Deutscher, Schuster, Protestant, aber alle sind Menschen. Nur das letztere ist ihnen also wesentlich, so scheint es wenigstens.

Aber andererseits, läßt sich denn nicht auch der Artbegriff nach oben oder unten zu verschieben? Anthropoiden, aber nicht jeder Anthropoide ist *homo sapiens* L.; Säugetiere, aber nicht jedes Säugetier ist Anthropoide. Oder, nach unten zu: Deutsche, aber nicht alle sind Preußen. Schuster, aber nicht alle sind Flickschuster. Protestant, aber nicht jeder reformierter Lutheraner.

Sicherlich läßt sich der Artbegriff in dieser Weise nach oben oder auch nach unten zu verschieben. Und das nicht nur in einem leeren

klassifikatorischen Sinne. Vielmehr scheint auch die ideale Sphäre selbst so gebaut zu sein, und gerade von ihr aus scheint die Festlegung der Art so nachdrücklich auf Mensch recht willkürlich. Genaueres darüber wird noch zu sagen sein.

Ein weiteres Moment, das für die alte Theorie des Idealen spricht, ist dies, daß die „Arten“ oberhalb der Art Mensch (oder *Matricaria Chamomilla*) etwas viel dünneres sind. Sie sind doch nur Gattungen (*genera*) und schweben sozusagen in der Luft. Mensch aber ist man aufgrund der Geburt. Die Art ist so an die ununterbrochene, in Richtung auf die Ahnen zu konvergierende Kette der Zeugung gebunden. Das Individuum findet sich in der Art schon unausweichlich vor: Beruf und Religion liegen viel mehr in der Willkür des Individuums. Aber auch dieses Moment ist nicht der Art Mensch allein eigen: Volks-, ja selbst Stammes- und Familienangehörigkeit hängen ebensowenig wie Menschenart an der Willkür des Menschen. Und es ist merkwürdigerweise sogar derselbe Grund der Unausweichlichkeit vorhanden: ebenso wie man als Mensch geboren wird, wird man auch als Glied eines bestimmten Volkes und Stammes und als Kind einer bestimmten Zeit geboren. Und wieviel noch darüber hinaus vermag die Geburt! Sie unterstreicht also nicht nur die Art, sondern auch tiefere Besonderungsstufen. Wenigstens beim Menschen ist das so.

Das Problem liegt demnach so: das Moment der Besonderung, rein für sich genommen, und zwar nicht nur als Klassifikationschema, sondern entscheidenderweise auch als Struktur der idealen Seinssphäre, kennt eine Hervorhebung der Art als einer unterstrichenen Stufe nicht. Blickt man ins Reale, dann allerdings taucht im ersten Moment die Art als deutlicher und präziser Einschnitt in der Besonderungsvertikalen auf, und zwar entscheidend auf einem nicht idealen, sondern realen Faktum beruhend, auf der Zeugungskette nämlich. Das Reale also scheint die Art als Einschnitt und vielleicht sogar als Grenze zu unterstreichen. Sieht man daraufhin aber genauer zu, so erkennt man, daß am selben realen Faktum, der Geburt nämlich, ebenso grundlegend und wesentlich auch tiefere Besonderungsstufen hängen. Die Hervorhebung der Art als Stufe von singulärer Bedeutung entfällt damit wieder. Als Rätsel, aber wie es scheint nicht gerade von lageverändernder Bedeutung, bleibt nur die Tatsache, daß diese Unterschreitung der Artstufe nur beim Menschen relevant ist, bei Tier und Pflanze ist der Arteinschnitt hingegen offenbar auch die untere Grenze der wesentlichen Besonderung: was bei Tier und Pflanze unter ihm liegt, scheint nur *ὕλη* u. *συμβεβηκός*, reale Individuation also, zu sein.

So hängt auch die tierische Rassebesonderung an einem reinen Realkategorialen, dem geographischen Raum nämlich. (Vgl. O. Kleinschmidt, Die Formenkreislehre und das Weltwerden des Lebens, Halle 1926: Der geographische Erdbezirk als rassebildend. Aehnlich auch Rensch, Das Problem geographischer Rassenkreise und das

Problem der Artbildung, Berlin 1929). Trotzdem zeigt sich hier, daß die Species-Lehre (Art als Grenze) nicht einmal für das Bloßorganische ganz zutreffend ist.

Noch gibt die zur Frage stehende Aporie ihr Geheimnis nicht preis, aber eines ist schon zutage getreten: daß die alte Theorie des Idealen nicht festgehalten werden kann. Sie paßt, wenigstens halbwegs, für einen bestimmten Seinsbereich, den des Biologischen. Nach oben zu, ins Menschliche hinein, bleibt sie als Dürftigkeit zurück; das niedere Sein (das tote) aber konstruiert sie zu Unrecht in Analogie von Tier und Pflanze (ζῷον u. φυτόν). Sie ist eine vereinfachte Theorie, die Uebertragung der Struktur einer mittleren Seinesschicht nach oben und unten. Der Substanzgedanke schien, das Recht dazu zu geben. In Wirklichkeit aber liegt bei ihm dasselbe vor: das höhere Sein wird in ihm entleert, dem niederen aber zuviel der Ehre angetan: aristotelische ἐντελέχεια u. μορφή haben eben doch ihren strengen Sinn nur im Biologischen.

Das Artmoment also, das zentrale und im Grunde alleinige in der alten Theorie des Idealen, variiert an Bedeutung je nach Höhe, und zwar im Realen. Das Reale gerade ist es, daß die species einmal unterstreicht, in den anderen Fällen zurücktreten läßt. Nur in einem mittleren Bereich, der Seinshöhe fallen echte ideale Besonderung und species zusammen. Es ist demnach offensichtlich, daß ideale Besonderung und Variation des Artmoments gegeneinander unabhängig verlaufen. Die Art ist im Idealen nur eine Besonderungsstufe wie alle anderen auch; sie hebt sich im Bereich des Idealen in keiner Weise heraus. Als Art im wirklichen Sinne existiert sie erst und allein im Realen. Das Reale mit seiner je besonderen Struktur ist es, welches aufgrund realer Bezogenheiten eine bestimmte ideale Besonderungsstufe herausgreift und unterstreicht, bzw. wo solche reale Bezogenheiten fehlen, auch ein Herausgreifen und Unterstreichen unterläßt. Die Höhe der herausgehobenen idealen Besonderungsstufe scheint dabei umgekehrt proportional zur Seinshöhe des Realen zu sein: im Menschlichen jedenfalls liegt diese Stufe, wie bereits mehrmals gesagt, unter der Art; im toten Sein aber über ihr; dieses bringt es nicht zu einer echten species, es bleibt in einem vagen Generellen hängen, der bloßen Gesetzhaftigkeit.

Was in solchem Faktum sichtbar wird, ist die Tatsache, daß an der Konstitution des Realen beide Momente tätig sind, das Reale selbst wie auch das Ideale. Das Reale wird vom Idealen ausgestattet, aber doch nicht so, daß das Reale dabei bloß passiv sich verhielte. Das Reale bestimmt irgendwie mit, welches Ideale in ihm wirksam werden könne. Das Ideale greift ins Reale ein, wie umgekehrt das Reale nach dem Idealen ausgreift. Ob eines der beiden Momente überwiegt, ist kaum zu beantworten. Es könnte wohl immer nur Deutung sein. Phänomen ist nur das eine, daß das Reale immer mehr als Bloßreales ist, daß es wesentlich auch ideale Züge hat. Platon, der dieses Phänomen schon eindeutig gesehen hat, hat das Verhältnis als

μέθεξις bezeichnet; der Ausdruck ist wohl gelungen, hat allerdings einen Schatten von Deutung an sich: der Ueberhöhung der Seinsweise des Idealen (als *ὄντως ὄν*) entspricht bei ihm ein im wesentlichen nur passives *μετέχειν* des Bloßrealen. Dieses ist ja ein *μη ὄν* und ein bloßes *ἄπειρον*. Doch müßte dem Begriffe der *μέθεξις* diese passive Note nicht unbedingt anhaften: *μετέχειν* könnte auch ein aktives Anteilnehmen bedeuten. Auch Aristoteles (und im Anschluß an ihn die gesamte Scholastik in Mittelalter und Neuzeit) drang hier nicht bis zur völlig ausgeglichenen Problembeschreibung durch: das Reale ist ihm das *ἔνυλον εἶδος*, das realisierte Ideale; aber wie in der bloßen Formulierung bereits ersichtlich, ist ihm das Bloßreale wieder nichts anderes als Materie, also nur das schlechthin Passive, das *ὄν ἐν δυνάμει νόμον*.

Daß das Bloßreale mehr ist als *ἕλη πρότη*, daß dem Realen realeigene Strukturen zukommen, konnte Aristoteles bei dem Stande seiner Kategorienforschung noch nicht durchschauen. Das Reale hat nämlich nicht nur ideale Gehalte, sondern auch kategorielle Strukturen. Diejenigen aber unter diesen, welche das Reale zum Realen machen, bewirken nicht nur, daß das Reale anders ist als das Ideale, daß es also überhaupt zweierlei Seinssphären gibt, sie sind es vielmehr auch, die als ein prinzipielles und damit strukturierendes Moment im Bloßrealen an der Gestaltwerdung des Idealen im Realen ebenso aktiv beteiligt sind wie das ideale Sein selbst. Ihnen hat es das Ideale zu verdanken, wenn es sich, insofern es ins Reale versenkt ist, den Gesetzen des Realen anpassen und fügen muß.

Was jetzt zum Vorschein gekommen ist, das vermag allererst ein volles Licht über das oben Gesagte zu werfen und es zu begründen. Die kategorielle Struktur des jeweiligen Realen nämlich ist es, welche bestimmte ideale Besonderungsstufen hervorzuheben und zu unterstreichen vermag. Dies nämlich wäre unverstänlich, wenn dem Bloßrealen nichts als passive Potenzialität eignete, wenn es nur *materia prima* wäre. So aber vermag das Bloßreale, gemäß eigenen Prinzipien nach dem Idealen auszugreifen. Es liefert das Gerüst, in welches das Ideale allererst determinierend und erfüllend einzufließen in den Stand gesetzt wird. Geburt, Handwerk und Bildungsgang sind nicht ideale Momente, sondern kategorielle Strukturen des Realen (des Menschen nämlich), an denen ideale Gehalte wie Volkstum (Deutschheit), gelehrtes Wesen und geistig-seelische Haltung allererst zu hängen vermögen.

Die kategorielle Struktur erst ist es, die auch die Seinshöhe eines Realen bestimmt. Dies ist ein Satz, der eines eingehenden Beweises bedürfte. Er kann hier nur als gültig hingenommen werden. Die Seinshöhe eines Realen ist aber zugleich proportional der Seinsfülle, dem Reichtum an Gehalten. Je höher ein Reales, desto komplizierter ist es an kategoriellen Strukturen, die ihrerseits das je einfacher oder je komplexer dimensionierte Gerüst möglicher idealer Erfüllung darstellen. Dieser Sachverhalt war auch der Schulphilosophie bekannt: sie sprach in solchem Sinne von Graden der Realität; nur durchschaute sie nicht seinen wahren Grund (der im Kategoriellen liegt),

sondern ging vom Logischen aus, dem Grad des Reichtums möglicher Prädikate.

Die kategoriale Struktur macht noch ein weiteres verständlich: die verschiedenen Typen des *μετέχων* nämlich. Anders erhält das Physikalische, anders das Lebendige und wiederum anders der Geist am Idealen Teil. Das Physikalische ist seiner dynamischen Struktur nach durchgehende Kausalität und Wechselwirkung; es ist das Reich der aufgezwungenen Notwendigkeit. So ist auch das Ideale nur als festgefügte, eherner Gesetzlichkeit vertreten, immer gleichbleibend, wie der gesamte Naturzusammenhang. Schon im Biologischen tritt ein Neues hinzu: das eigentliche Lebendigkeitsmoment, ob man diese „verborgene Determinante“ nun Entelechie, Genom oder leitendes Agens nennen mag. Jedenfalls ist es ein Innenmoment. Und die ideale Struktur eines Lebendigen ist bereits das Produkt zweier Gesetzlichkeiten: über den physikalisch-chemischen Gesetzzusammenhang lagert sich die entelechiale Selbstentwicklung, die Selbstgesetzlichkeit des Biologischen. Freilich ist diese Eigengesetzlichkeit noch lange keine Freiheit; auch sie ist festgefügt und die individuelle Variationsbreite gering und „unwesentlich“. Dies ist der Grund, warum die ideale Struktur des Biologischen halbwegs mit der konstanten Art zusammenfällt. Ganz fehlt die Variationsmöglichkeit allerdings nicht, und darum sagten wir, daß auch dieses Zusammenfallen nur „halbwegs“ statfinde. Das Faktum der Mutation der Arten, das die alte Theorie des Idealen natürlich keineswegs ahnte, ist zwar kein entscheidender Einwand gegen sie, aber immerhin geeignet, jeder billigen Deutung der biologischen Arten als metaphysischer *εἶδη* einen Riegel vorzuschieben.

Auf der Stufe des Geistes aber beginnt die Freiheit; er allererst vermag sich — wenn auch nur in gewissen Grenzen — selbst zu gestalten. Selbst die Zeit und das Volkstum, in das man hineingeboren wird, sind nur zum Teil aufgezwungene, auf biologischem Geschehen beruhende Gestaltungsfaktoren. Es hängt auch hier viel von der Freiheit des Geistes, seinem eigenen Einsatz, von seiner Auswahl und Abwehr, ab. Das *μετέχων* behält nur zur Hälfte, insofern der Geist nämlich kategorial an die ihn tragenden Schichten des unteren Seins gebunden bleibt, seinen passiv-rezeptiven Charakter. Jenseits dieser, im übrigen je nach der Stärke und Selbstheit des individuellen Geistes nicht unerheblich schwankenden, Grenze aber wird das *μετέχων* zum aktiven Sicherfüllen mit Idealem. Alle Bildung an Charakter, Wissen und Gemüt ist von dieser Art und die Möglichkeit solcher idealer Erfüllung ist eine unendliche. Der Geist schreitet hier gewaltig fort in den Bereich idealen Seins, des Guten, Wahren, Schönen (wie Goethe von Schiller sagte), das Ideale wird ihm nicht bloß als Gesetzlichkeit aufgezwungen, es geht auch nicht in seiner Art auf, die er nur unwesentlich variieren könnte, es hängt vielmehr von ihm entscheidend ab. Er hat es in weiten Grenzen in der Hand, was an Idealem er zu seiner eigenen realen Gestalt machen will. Und er hat es in jeder Minute neu in der Hand.

Durch dies allein wird die grundlegendste Kategorie des Geistes, das Handeln, begrifflich. Denn das Handeln ist nichts als das reale Tun des Geistes im Innenraum der Seele und im Außenraum der Welt. Das Ideale aber, welches der Geist im Handeln ergreift, sind Werte und Ideen. Von den Werten ist die einschlägige Funktion hinreichend bekannt (das Sollen). Es ist aber einer gewissen Verengung an dieser Stelle entgegenzutreten: nicht Werte allein sind das Ideale, nach welchem das Handeln ausgreift. Auch andere ideale Inhalte vermögen an ihre Stelle zu treten, die völlig wertindifferent sind („die Laune steht mir so, ich will's“): Konzeptionen, Programme, Pläne, Ideen. Sie sind nichts anderes als in Denken und Phantasie vorergriffenes Reales, mitsamt den idealen Strukturen natürlich, die diesem entworfenen Realen eignen. Auf sie wird im Handeln hingearbeitet, das Reale an sie herangeführt.

Damit stehen wir vor einem weiteren Typus des *μετέχειν*: das niedere Sein erhält durch den menschlichen Geist mittels des realen Handelns neue ideale Strukturen, die ihm von Haus aus gar nicht eigen sind. Die physikalischen, biologischen, psychischen Gesetzmäßigkeiten lassen sich (auf Grund kategorialer Grundverhältnisse ist dies möglich) überformen, steuern und gestalten. Das Wissen um dieses Können und um die Ausgeliefertheit des niederen Seins an dieses menschliche Können ist ein Urwissen des Geistes. So sehr, daß immer wieder die Theorie auftaucht, das von Hause aus dem niederen Sein zuständige Ideale (die physikalischen, astronomischen, biologischen usw. Gesetze) gehe ebenso auf einen freien Geist zurück, und da offensichtlich nicht auf den empirischen, so auf einen Schöpfergeist (intellectus Creator), — eines der hartnäckigsten Dogmen bekanntlich der älteren Metaphysik.

Von hier aus klärt sich auch in etwa das ewige Problem der gnoseologischen Transzendenz. Wenn der Geist auf Grund seiner kategorialen Struktur schon Ausgreifen ist, Ausgreifen nach dem idealen Sein, warum sollte er es dann nicht auch dem Sein überhaupt gegenüber sein, auch dem Realen also? Er vermag das eben. Sein, das er nicht selbst ist, zu erfassen. Wie es dem toten Sein nur gelingt, an festgefühten Gesetzmäßigkeiten passiv teilzunehmen — sie werden ihm aufgezungen, so passiv ist dieses *μετέχειν* —, so eben vermag es der Geist, nicht nur nach idealem Sein (den Werten und Möglichkeiten geistiger Gestalt) aktiv auszugreifen, sondern Sein überhaupt, Reales und Ideales, zu erfassen. Eine gnoseologische Theorie, welche in dieser Weise an der Transzendenz des Erkennens festhält, bedeutet keine Verdoppelung der Welt. Sie besagt nur, daß der Geist auf Grund seiner kategorialen Eigenart in seiner Weise die Welt noch einmal, und zwar für sich entwirft: indem er sich von ihr abhebt nur, erstet sie ihm in ihrem Ansichsein. In diesem Sinne vermag er tatsächlich quodammodo omnia fieri.

Noch ein weiteres Rätsel lüftet möglicherweise seinen Schleier von dem erreichten Standpunkt aus. Das Reich des Idealen leidet an einem recht ersten Zwiespalt: während nämlich der eine Teil des idealen Seins unausweichliche Strukturierung und Formung im

Realen bewirkt, bedeutet der andere nur ein Sollen, keine Notwendigkeit. Von der ersten Art seien die mathematischen-Gesetzlichkeiten, so pflegt es zu heißen, von der zweiten die Werte. Es fragt sich aber, ob dieser Unterschied wirklich ein Unterschied im Idealen selbst ist. Ob nicht vielmehr das Determinieren des Idealen von sich aus völlig jenseits von Freiheit und Notwendigkeit liegt und der Unterschied auf der Seite der kategorialen Struktur des Realen steht. Die Sachlage wäre dann die, daß ideale Strukturen dort notwendige Determination hinter sich zögen, wo das Reale einer Freiheit nicht fähig ist. Dort aber, wo das Reale Freiheit gegenüber dem Idealen hätte, könnte dann die Art der Determination nur eine solche mit Freiheit sein. Auf diese Weise würde es verständlich, wie bei einem einheitlichen Determinationstyp auf seiten des Idealen doch im Realen einerseits eine Notwendigkeit idealer Struktur auffindbar ist, etwa die von mathematischen und naturwissenschaftlichen Gesetzen, und andererseits auch Determination mit Freiheit statthaben kann, das ethische Sollen nämlich. Die andere Frage aber, welcher Determinationstyp wohl entstünde, wenn das niedere Reale zu den ethischen Werten etwa emporgriffe, ist eine müßige. Denn auch diese Unmöglichkeit ist offenbar nicht im Wesen des Idealen begründet, sondern in demjenigen des niederen Realen: seinem *μετέχου* sind zu enge Grenzen gezogen. — Aber es wäre sinnlos, hier auf eine Lösung dieses Rätsels zu dringen: für eine eingehende Untersuchung des Problems ist im Rahmen unseres Themas kein Raum. Was mit den letzten Andeutungen, gezeigt werden sollte, war vielmehr nur das, welch verschiedenes Antlitz das Ideale im Realen offenbart, und zwar nicht auf Grund der Struktur des Idealen, sondern auf Grund der Verschiedenheiten an kategorialer Höhe und Kompliziertheit des jeweiligen Realen.

Der Umstand, daß dieses wahre Verhältnis fast nirgends durchschaut wurde, hat die Theorie des Idealen (und wie wir noch sehen werden, auch die der apriorischen Erkenntnis) bisher immer fehlgeleitet und ihre Entfaltung gehemmt. Immer wieder versuchte man, Idealität auf das Mathematische, das Logische und die Arten einzuschränken. Nur diese ja erscheinen als unveränderliches, ewiges und notwendiges Sein. Daß das ideale Reich darüber hinaus ein unermesslich differenziertes und komplexes sei, das eben glaubte man nicht annehmen zu dürfen. Denn was jenseits des Mathematischen, Logischen und der Arten lag, das erschien im Realen als unter dem Wesen liegend, als kommend und gehend, weit entfernt also von einem *ᾧ* u. *ὄντως εἶναι* und konnte demnach nichts Ideales sein. In Wirklichkeit aber sind die Gehalte, mit denen es der Geist zu tun hat, mit welchen er sich erfüllt, die er aufgibt, um sie durch andere zu ersetzen, um nichts weniger ewig, unveränderlich und notwendig. Sie sind ebenso ideales Sein wie die mathematischen und physikalischen Gesetze. Der Unterschied liegt nur auf der Seite des Realen. Ein anderes nämlich ist das Erscheinen, das Versenktsein des Idealen im Realen, und ein anderes ist das Fürsichsein des Idealen. Das geht soweit, daß Ideales im Realen in gewisser Weise beisammen existie-

ren kann, das sich zunächst gerade ausschließt. Es gibt paradoxerweise im Realen ein Koexistieren des Inkompossiblen. Allerdings nicht in jedem Realen; aber die Seele und der Geist sind von dieser Art. Und es ist gerade ein Zeichen der Größe und Weite des realen Geistes, von solcher Art zu sein. Was man gemeinhin als seelische Widersprüche, Polaritäten, Spannungen und Zerrissenheit bezeichnet, ist ontologisch benannt Koexistenz von zunächst Inkompossiblen im realen Geiste.

Aber jetzt wenden wir uns dem Idealen in seiner Selbständigkeit zu und betrachten es in seinem Fürsichsein.

Anmerkung: Es ist in einer Darlegung, welche zum Kern des Problems des Idealen erst heranzuführen muß, unvermeidlich, daß sie dadurch etwas Schillerndes an sich hat und den Schein trügerischer Manipulation erweckt, daß je nach Bedarf Wesensverhältnisse des Idealen einmal am Mathematischen, einmal an den Gesetzmäßigkeiten, oder auch an den Wesenheiten und Werten aufgezeigt werden. Will man die Notwendigkeit freilegen, mit welcher das Ideale das Reale beherrscht, so wählt man das Mathematische; immer ja ist dies am Mathematischen selbstverständlich erschienen. Will man darauf hinweisen, daß das Ideale die Rolle eines Kernes, eines Unveränderlichen im Realen spielt, so wählt man als Typus die Wesenheiten, denn die Spekulation von *eidos-ovoiá* und den essentialia kommt dann dem Verständnis des Gemeinten zugute. Will man dann dieses Faktum von den „Substanzen“ auf Prozesse und auf das Werden übertragen wissen, dann knüpft man an den Gesetzesbegriff der Naturwissenschaften an. Die Werte wieder, in deren Begriff immer noch etwas vom „Idealen“ mitschwingt, sind besonders geeignet als Beispiel, wo man die Selbständigkeit des Idealen und seinen Herrschaftscharakter herausarbeiten will. —

Die, wenn auch nur (wie hier) skizzenhaft, durchgeführte Theorie des Idealen aber nimmt das Schillernde aus der Darlegung wieder weg. Und zwar im Schritte ihres Eindringens in die wahren Zusammenhänge und Verhältnisse. Viel Verführendes nämlich liegt in der Versenktheit des Idealen im Realen, solange dies als der ursprüngliche Zustand des Idealen angesehen wird. Ist aber einmal die mannigfache Rolle des Realen selbst und seines kategorialen Verhaltens gegenüber den aufgenommenen Idealen durchschaut, so zeigt das Ideale vielmehr eine erstaunliche Einheitlichkeit innerer Durchgliederung und Organisation. Wie wir bald sehen werden, ist es im Vergleich zum Realen sogar ein Reich von beinahe blasser Monotonie.