

APRIORITÄT UND IDEALITÄT

Vom ontologischen Moment in der apriorischen Erkenntnis

Von Hans Wagner

Fortsetzung

VII.

Wenn man darangehen will, das Fürsichsein des Idealen, seine Freiheit gegenüber dem Realen herauszuarbeiten, so wird man dazu ermutigt durch einen Blick auf die logisch-ideale Sphäre des Neukantianismus und seiner Variationen; hier ja ist dies Moment der Eigenständigkeit auf die Spitze getrieben. Das Transzendentalistische an dieser Theorie ist inzwischen unschädlich gemacht worden, und zwar durch die vorausgehende Untersuchung über das Ansichsein des Idealen. Dies nämlich wurde greifbar durch die Rolle, welche das Ideale im Realen spielt; es kann aber nur Seiendes im Seienden eine Rolle spielen, ein Erkanntes — auch das eines transzendentalen Bewußtseins — vermag das niemals, weil es das Seiende nur erfaßt, aber in keiner Weise hervorbringt und aufbaut.

Das fruchtbare Gegengewicht des logischen Transzendentalismus ist der Nominalismus, nach welchem das Ideale nur durch Abstraktion entsteht; ens verum ist nur das Reale und Individuelle, das Ideale aber ist nach ihm nur ens rationis. Es gibt nichts Zeitloses und Daseinsfreies, sagt etwa von den Neueren Brentano.

Die Husserlsche Phänomenologie nimmt beide im antithetischen Verhältnis stehende Positionen als Ausgang ihrer Bemühungen in sich auf. So erscheint der ideelle Gegenstand bei Husserl deutlich rückgebunden an den realen. Der ideelle erhebt sich gleichsam aus dem realen, und zwar durch Ideation und Einklammerung. Hier schlägt die genannte Gebundenheit des Idealen durch. Erst in dem Faktum, daß der reale Einzelfall doch bloß als Exemplarisches fungiert, wird die Freiheit des ideellen Gegenstandes sichtbar: er hat demnach auch ein Sein für sich selbst, das unabhängig ist vom Realen.

Nicolai Hartmann sieht im Anschluß an diese phänomenologische Position und zweifellos mit Recht den Index des eigenen Seinscharakters des Idealen in seiner Gleichgültigkeit gegenüber allen Realfällen. Mit diesem Satz ist der Nominalismus schon überwunden. Der Satz etwa, daß alle Menschen sterblich sind, hängt also nicht mehr an der Prüfung sämtlicher Menschen (was ohnehin unmöglich wäre, weshalb

denn auch der Nominalismus notwendigerweise zur Ablehnung präzise allgemeingültiger Sätze gelangen muß), sondern er besagt, daß in der Wesenheit des Menschen etwas liegt, das den Menschen zum Ende in der Zeit verurteilt. Die Realfälle stehen zunächst gar nicht zur Diskussion; daß der Satz über sie etwas erledigt, erscheint nur als eine selbstverständliche Konsequenz.

Viel deutlicher ist dieses Verhältnis aber am Mathematischen. Der Mathematiker sieht wenigstens dort, wo er reine Wissenschaft treibt, überhaupt nicht auf ihre Anwendung im Realen. Er entwickelt seine Gesetze und Axiomen nicht durch Ablesen vom Einzelfall. Gerade der Einzelfall sagt ihm ja nicht, ob ein vorgefundenes Verhältnis ein allgemeingültiges und notwendiges ist, oder ob es nur *hic et nunc* gilt. Die geometrischen Sätze mögen zum Teil an realen Figuren zum Bewußtsein gekommen sein; der Geometer setzte aber gleich alles daran, die Figur, d. h. die ideale Figur an die Stelle der realen und exemplarischen zu setzen. Von ihr gelten die geometrischen Sätze primär. Und je weiter sich die Mathematik entwickelt hat, um so weniger konnte sie sich am Realfälle orientieren, sie bedurfte solchen Ablesens auch nicht; denn die idealen Verhältnisse sprachen für sich selber, sie hatten ihre eigenen und stringenten Gesetze. Die Anwendung auf reale Gegenstände tritt als unwesentlich zurück; die mathematische Welt ist eine eigene und unermessliche; sie ist ein selbständiges Reich idealen Seins. —

Das Reich der Werte ist nicht viel anders gebaut. Oft zwar mögen Werte an realen Handlungen und Verhaltensweisen erstmalig erlebt werden. Sie imponieren und rufen zur Nachahmung auf. Das aber bedeutet, daß die Werte an die reale Handlung *hic et nunc* gerade nicht gebunden sind, daß sie allgemein Gültiges sind, ein allgemein Verpflichtendes, ein immer Seinsollendes. Niemand hat je daran gedacht, die Gültigkeit und verpflichtende Kraft der Ideale an ihre Realisiertheit zu binden. Und wie sehr wir auch den großen und reinen Geist bewundern, der ewige Werte (wie wir sogleich erkennen) uns sichtbar gemacht und vorgelebt hat, wir bewundern ihn letztlich nicht um seiner selbst willen, sondern um der Werte, des Idealen, willen, die sich ihn zum Träger erwählten. Er zeigt uns, was unser ist, was allgemeingültig und allgemeiner Sollensbesitz ist. Die Werte sind ein selbständig Seiendes, vor und ohne Versenktheit ins Reale Geltendes und Existierendes: darum auch vermögen wir ihnen — gleich einem realen Herrn — zu dienen.

Im Grunde ist es auch um die Wesenheiten, die idealen Gehalte nicht anders bestellt. Nur hat sich eine gleiche Betrachtungsweise in der Philosophie so gut wie noch gar nicht durchgesetzt. Das kommt natürlich nicht von ungefähr, sondern hat seinen Grund in der Struktur dieses Typus. Wir werden davon gleich noch zu reden haben.

Wesenheiten lassen sich ebenso wie Werte für sich selbst betrachten. Den ersten Zugang zu ihnen haben wir freilich — auch hier ist es nicht anders als bei den Werten — immer vom Realen aus. Wir könnten uns ohne Kenntnis des Realen wohl nicht eine einzige Wesenheit vorstellen. Aber andererseits ist unsere Kenntnis des Idealen

nicht bloß auf das eingeschränkt, was wir am Realen vorfinden können. Wir bekommen zwar einen ersten Begriff von dem, was Deutschtum oder Griechentum ist, durch das Studium der griechischen und deutschen Realität: der Persönlichkeiten, Gesetze, Einrichtungen, Leistungen, Religion, Kunst und Wissenschaft usw. In alledem, das hier als Realfall fungiert, zeichnen sich gemeinsame Züge ab. Wir vermögen die wesentlichen zusammenzufassen und uns danach eine Vorstellung von der Idee des Griechentums, d. h. von griechischem Wesen zu machen. Dies ist ein für sich seiender und, sobald der Begriff von ihm gebildet, auch in gewissen Grenzen für sich anschaulicher idealer Gehalt. Er wird sich zwar in den Realfällen immer wiederholen, das Reale und seine Bereiche formen und bestimmen, aber er geht in dieser Funktion nicht auf. Und er geht gerade darum in der Funktion für das Reale nicht auf, weil er die einzelnen Phänomene, die als Realitäten in horizontalem oder auch vertikalem Sinne (schichtenmäßig) getrennt sind, in einem einheitlichen Sinne ausgerichtet und gestaltet. Daß er dazu des Einsatzes des realen Geistes bedarf, tut dem Fürsichcharakter des Idealen keinen Abbruch. Der ideale Gehalt bleibt der, der er immer war (das $\tau\acute{\iota}\ \tau\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), ob der reale (personale oder objektive) Geist sich seiner bemächtigt oder nicht. Der aktive Index dieses $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ ist kein Index der Unselbständigkeit des Idealen, das zur Erfassung kommt. Das Ideale ist eben gegen das $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ des Realen an ihm überhaupt indifferent, darum auch gegenüber dem besonderen Typus dieser $\mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta$ und dem Grund, auf dem sie beruht. Dies ist ja Sache des Realen.

Die Wesenheiten lassen sich nicht nur an Hand des Realen, durch welches sie dargestellt werden, studieren, sondern auch in sich selbst: ihr Aufbau läßt sich verständlich machen aus ihnen selbst heraus und auf Grund ihrer Elemente. Die Wesenheiten stehen miteinander in Beziehungen und festen Verhältnissen, die nicht die des Realen sind, wenn sie auch streckenweise sich mit ihnen decken. Die idealen Ganzheiten und Elemente sind andere als die realen Ganzheiten und ihre Bausteine, auch was das reine Sosein der letzteren betrifft. Der Tatsache, daß viele Realfälle unter einer gemeinsamen Wesenheit stehen, steht das ebenso fundamentale Phänomen gegenüber, daß immer erst viele ideale Elemente das Sosein eines einzigen Realen aufbauen.

Das zeigt, daß die Grundkategorien des Idealen andere sein müssen als diejenigen des Realen. Sicherlich zwar decken sich die Kategorien des Idealen weitgehend mit denen des Realen. Sonst nämlich wäre nicht verständlich, wie Ideales im Realen eine ordende und bestimmende Rolle spielen könnte. Aber es ist doch bezeichnend, daß es Kategorien des Realen gibt, die schlechterdings im Idealen nicht vorkommen: Zeitlichkeit und Individualität sind Kategorien, die das Gesamtfeld des Realen beherrschen; sie machen den notwendigen und untrüglichen Index der Realität aus. Im Idealen andererseits haben diese Kategorien nicht den geringsten Raum: Wie sehr es im Idealen auch Besonderungen geben möge, keine derselben kommt zur Individualität. Der Umstand, daß das genus allgemeiner ist als die species, legt das zwar nahe. Immer nämlich ist man

versucht zu denken, auf diese Weise müßten die Arten nach unten zu immer mehr an Allgemeinheit verlieren und schließlich so eng wie das Reale, das Individuelle werden. Aber dies ist das Paradoxe im Idealen (und das heißt nichts anderes, als daß es seine kategoriale Grundstruktur ist), daß in Wirklichkeit das genus nicht allgemeiner als die species ist. Beide sind gleich allgemein. Allgemeinheit duldet im Idealen, insofern es für sich ist, überhaupt keinen Grad: sie ist die fundamentale Qualitätskategorie des Idealen, wie Individualität es für das Reale ist und auch keinen Grad duldet. So steht unter jedem genus ein System von species. Und es ist nicht so, wie man es sich meist vorstellt, daß ihre Summe die Allgemeinheitsbreite des genus erreiche. Vielmehr ist jede einzelne so breit wie das genus, und das System ist auch nicht breiter als jedes einzelne Glied (species) des Systems. Die einzelnen Spezies sind vollkommen kompossibel untereinander. Offenbar muß die Welt des Idealen einen anderen Aufbau haben als jene des Realen. Und das Paradoxe hängt auch nur an der Vorstellung nach Analogie der realen Welt. Die reale Raumvorstellung drängt sich immer wieder ein. Im Realen kann mit dem Raume, den sonst ein Einziges einnimmt, eine Mehrzahl nur dann auskommen, wenn sie sich in ihn teilt. In der Sphäre des Idealen ist das aber anders: hier stoßen sich die Sachen nicht wie im realen Raume, sie kennen den Raum und den Streit um ihn nicht. Darum sind die Arten, die unter einem genus liegen, nicht weniger allgemein. Sie sind bei gleicher Allgemeinheitsbreite doch unter einem und demselben genus kompossibel. — Inkompossibel sind Arten erst dort in ihrem Verhältnis untereinander, wo es sich nicht um das Fürsichsein des Idealen handelt, sondern um seine Versenktheit ins Reale. Da erst kann nur eine Art Raum finden, denn das Reale erträgt nicht mehr als die *μετοχή* jeweils an einem einzigen Wesensmoment: erst hier verdrängt eine Möglichkeit die andere. Erst hier sind die Arten in ihrem Verhältnis zueinander inkompossibel.¹⁾

Was zu Ausgang des vorhergehenden Kapitels über die Verträglichkeit des Inkompossiblen im Geiste gesagt wurde, hebt das eben Gesagte natürlich nicht auf. Der Grundsatz, nach dem das Reale sich verhält, ist und bleibt die Unverträglichkeit, die Enge. Wenn im Geiste Ansätze da sind, diese Festfügtheit des Realen zu durchbrechen — mehr als Ansätze sind es ohnehin nicht —, so zeigt dies nur, wozu das Reale auf seiner höchsten Stufe fähig ist. Es ist dies das Moment der Freiheit am Geiste, das eben hier sichtbar wird, seine Fähigkeit des *πάντα πως γίνεσθαι*. Es ist dasselbe, was immer wieder dazu Veranlassung gegeben hat, den Geist nicht dem Realen zuzurechnen, sondern ihn gerade dem Realen gegenüberzustellen, als das Andere der „Natur“, ihren Spiegel, ihr Selbstbewußtsein, ihren Urgrund. Es ist auch das Moment, welches das Geistige immer wieder mit dem Idealen ver-

¹⁾ Ich mußte hier nach langem Zögern in etwa der Theorie Nicolai Hartmanns entgegentreten, der Kompossibilität sowohl wie Inkompossibilität dem Idealen in seinem Fürsichsein uneingeschränkt zuspricht, erstere im Verhältnis der Arten zu ihrem genus, letztere in ihrem Verhältnis untereinander.

wechseln ließ: die Unermeßlichkeit und Weite dieser beiden Welten gegenüber der Striktheit und Enge des übrigen Realen, ihr Vermögen, das sonst Inkompossible in sich aufzuheben.

Dieses Vermögen ist aber ein anderes im Idealen und ein anderes im realen Geiste. Im Idealen ist das Inkompossible möglich, weil es ein aufgelockertes, dünnes Reich ist, ein Reich bloßer Möglichkeiten, das es zur Striktheit und Entschiedenheit, wie sie dem Realen eignen, noch nicht gebracht hat. Der Geist aber vermag — und wohl-gemerkt nur in engen Grenzen; eine *coincidentia oppositorum*, die Aufhebung sämtlicher Gegensätze als bloßer Endlichkeiten ist auch er keineswegs — der Geist vermag Inkompossibles darum in sich aufzunehmen und zu halten, da er die höchste Stufe des Realen ist und darum, sozusagen als dessen Selbstüberwindung und Selbstüberbietung, die Striktheit und Entschiedenheit des Realen schon wieder abzustreifen beginnt. Die Fähigkeit des Idealen ist ein Zuwenig an Seinsmächtigkeit, die Fähigkeit des Geistes ist ein Ueberschuß, der Index seiner Freiheit. —

Soviel vom Fehlen der Individualität im Idealen. Was die Zeitlichkeit angeht, die ebensosehr ein Grundzug des Realen ist, wie sie dem Idealen charakteristischerweise fehlt, so ist sie das, was seit Platon über das Ideale notorisch ist; allerdings handelt es sich weniger um das *dei aivai* als Ewigkeit, denn vielmehr um Zeiterhabenheit, Zeitlosigkeit. Wie keine Zeit, so eignet dem Idealen schließlich auch kein Werden, keine Prozeßhaftigkeit: Konstanz und Unveränderlichkeit zeichnen es aus.

Was in der Anmerkung zum vorhergehenden Kapitel berührt wurde, das bestätigt sich auch hier wieder: die einzelnen Typen des Idealen zeigen dem Eindringenden nicht dasselbe Gesicht. Dem Mathematischen und den Werten ist viel früher der Charakter des Fürsichseins abgesehen worden als den Wesenheiten. Man erkannte schon bald, daß das Mathematische eine Welt für sich ist und sogar dort zu Recht besteht, wo eine reale Welt es nicht bestätigt: imaginäre Zahlen etwa, *n*-dimensionale Räume kommen zwar im Realen überhaupt nicht vor, aber sie sind darum nicht weniger ideal wirklich: sie haben zwar keine reale, aber davon ganz unabhängig eine ideale Existenz, ein echtes Fürsichsein; dieser Einsicht in den Seinscharakter des Mathematischen kam die Selbstverständlichkeit fördernd entgegen, mit der es sich im Realen durchzusetzen verstand. Was eine solche unbedingte Herrschaft über das Reale ausübte, mußte doch selbst ein Seiendes sein. Daß es sich auch für sich selbst, ohne Hinblick auf die Gültigkeit im Realen, anschauen, ableiten und konstruieren ließ, war nur eine Bestätigung dieser Einsicht.

Den Werten eignet zwar eine solche Selbstverständlichkeit und Notwendigkeit ihrer Herrschaft durchaus nicht. Und doch wurde auch ihre Gültigkeit aus sich selbst, ihr Für- und Ausschsein kaum bezweifelt. Der Grund ist ein anderer als beim Mathematischen: gerade daß sie forderten, zeigte nämlich ihre Unabhängigkeit vom Realen. Sie wurden nicht von ihm gestützt und bestätigt, aber sie klagten an, stellten Imperative, lobten und tadelten. So wurde es einsichtig, daß

auch sie ein Fürsichsein besaßen, das nicht von Gnaden des Realen war und nicht im Fürsichsein des Realen aufging.

Die Wesenheiten wurden demgegenüber immer wieder verkannt. Sie schienen nichts zu sein als das zufällige Sosein des real Seienden, wie dieses auch ihrerseits individuellen Charakters. Ein davon abgehobenes, „allgemeines“ Sein könnten sie nur im Verstande haben, vermöge der Abstraktion, als Zusammenfassungen also, als conceptus, als Begriffe. Die Ausführungen dieses Kapitels gingen darauf aus, mit solchen Verkennungen aufzuräumen. Sie wiesen nach, daß den Wesenheiten dieselbe kategoriale Struktur zukommt wie den übrigen Typen des Idealen auch, und daß diese Strukturen des Idealen andere sind als die des Realen. Besonders deutlich wurde dies an der Kompossibilität der Besonderungen im Idealen, der eine ausgesprochene Inkompossibilität im Realen gegenübersteht. Die Paradoxie, die in der ersteren auftauchte, war es gerade, die den Unterschied von *ἐνυλίου εἶδος* und *εἶδος καθ' αὐτόν* grell zum Bewußtsein brachte und so offenbarte, daß dem Idealen neben seiner Versenktheit im Realen noch eine andere Seinsweise, ein reines Fürsichsein zukommen müsse. Dies war besonders auf das Sein der Wesenheiten gemünzt.

Trotzdem hat sich vielleicht ein Schein des Unterschiedes noch nicht ausrotten lassen. Ihm wäre nunmehr auf den Grund zu gehen. Dieser Grund freilich ist nur zur Hälfte ein ontologischer; fast wichtiger als das ontologische Moment an ihm ist das gnoseologische: die Art und Weise nämlich, wie Wesenheiten gegeben sind.

Das Wissen um die Wesenheiten bleibt immer in einem viel höheren Maße an die Erfahrungen rückgebunden als die mathematische Erkenntnis. In dieser leisten konsequentes Denken, reine Konstruktion (Darstellung) und ihr Zusammenspiel eigentlich alles: Rätsel, die am Realen auftauchen, mögen einen Anreiz zur Erweiterung der Mathematik geben. Aber sie stellen nur die Aufgabe, ihre Bewältigung wieder geschieht „rein“, d. h. immanent aus den mathematischen Axiomen und Sätzen selbst heraus. — Im Wissen um die Wesenheiten aber erscheint es dem ersten Blick, als läge es völlig umgekehrt: als käme alles aus der Erfahrung. Von ihr allein würde uns bekannt, was Deutschtum, was gotischer Geist sei, was ein Mensch sei, was Seele sei, was ein Gebirge und was ein Flugzeug sei. Und alles Mißliche solch reiner Angewiesenheit auf Erfahrung, so scheint es demzufolge, liegt auf dem Wissen um die Wesenheiten: jede Stunde mit ihren neuen Begegnungen, Ueberraschungen und Belehrungen zwingt zur Korrektur unserer Vorstellungen von dem, was das Wesen von diesem und jenem eigentlich sei. Jede von der Erfahrung unabhängige, ja selbst jede sich irgendeinmal mit der gemachten Erfahrung begnügende Erkenntnis von Wesenheiten muß notwendig zu Konstruktion werden, die Wirklichkeit vergewaltigen, verzeichnen, beschneiden, vereinfachen. Es gibt keine Mathematik der Wesenheiten und keine ars combinatoria.

Diese schroffe, ja totale Gegenübersetzung von Mathematik und Wesenswissen ist in der Geschichte der Philosophie nicht so häufig betrieben worden als man vielleicht vermuten wollte. Die Tendenz

war eher die der Einebnung. Derjenige, der die Scheidung in neueren Zeiten kompromißlos vertrat, war Kant. Sie war ihm ein Hauptanliegen der transzendentalen Methodenlehre (I. Hauptstück, 1. Abschnitt).

Es ist hier noch nicht die geeignete Stelle, die Frage ins Reine zu bringen. Im Schlußabschnitt, in welchem das gnoseologische Problem in voller Breite zur Verhandlung kommt, wird auch sie erörtert werden müssen. Und es wird sich zeigen, eine wie zentrale Stellung sie darin einnimmt.

Eines freilich kann vielleicht doch schon hier berührt werden. Die totale Gegenübersetzung erscheint dann bedenklich, wenn sich ein Zwischenglied finden lassen sollte. Merkwürdigerweise ist nun ein solches vorhanden, die *Physik* nämlich (im weiteren Verstande genommen). Bei ihr ist es keineswegs so, daß sie ihre Gesetze rein immanent, durch Ableitungen, Folgerungen usw. zu gewinnen vermöchte, wie die *Mathematik* das tut. Das Gesetz, das ein Geschehen, einen Vorgang beherrscht, kann sie nur durch die Erfahrung, die Beobachtung finden. A priori weiß sie darüber so viel wie nichts. Es ist aber auch nicht so, daß sie in ewiger Bangigkeit verharren müßte, ihre Sätze könnte die nächste Minute schon wieder umstoßen, zur Einschränkung oder zur Erweiterung zwingen. Ganz freilich kann auch sie eine solche Gefährdung ihres Wissens nicht abstreifen: manche kühne These hat sich in der Naturwissenschaft doch schon als allzu kühne Hypothese, als unberechtigte Vereinfachung entlarven lassen müssen. Aber dies ist doch nur der Zustand ihrer Grenzen, des Feldes ihrer Forschungen, ihres Tastens also. In ihrem Hauptbestand ist sie eine Wissenschaft gesicherter Kenntnisse begründeter Gesetze. Und der Exponent dieser ihrer eigentümlichen Lage ist die Verwendbarkeit des Experiments in ihr. Dieses nämlich enthebt den Einzelfall, an dem das Gesetz begründet werden soll, seiner „Zufälligkeit“, d. h. der ungesetzlichen, gesetzesstörenden Varianten. Es schafft den „reinen“ Fall, und was dann an diesem gilt, das ist das allgemeine Gesetz jenes Prozeßtypus, für welchen der reine Fall nur Exemplar ist. — So steht das Experiment offensichtlich mitten zwischen der „Reinheit“ der *Mathematik* und der „Empirik“ des *Wesenswissens*. Ueber die Möglichkeit und den Sinn solchen Zwischenstehens wird ebenfalls erst der nächste Abschnitt das Entscheidende zu sagen vermögen. Denn es ist ein gnoseologisches Problem.

Hier aber stellt sich die Frage, ob der gnoseologischen Graduierung nicht ein Abstufungsverhältnis im Sein entspricht. Nach allem, was wir bereits über die Versenktheit des Idealen im Realen wissen, bejaht sich die Frage. Die Typen des Idealen sind nicht gleichmäßig auf die einzelnen Schichten des Realen verteilt. Das *Mathematische* beherrscht nur die unteren Schichten; nach oben zu tritt seine Bedeutung mehr und mehr zurück, um sich im *Psychischen* höherer Art überhaupt zu verlieren; der Geist kennt es überhaupt nicht mehr als sein Gesetz. Wohl gibt es im höheren *Psychischen* und im *Geistigen* Grade der Intensivität: die seelischen Kräfte, Verstand und Urteilskraft, Energie und Sinnlichkeit, Phantasie und Erlebnis-

fähigkeit zeigen Abstufungen; aber sind keine mathematischen und lassen sich darum auch nicht „exakt“ messen. Aber selbst im Lebendigen ist das Mathematische schon sekundär; es berührt nur das Unwesentliche an ihm. Was gar das Geometrische angeht, so ist es ohnehin auf jene Schichten borniert, die ein Sein im Raume haben. Die Mannigfaltigkeit der Formen des Lebendigen geht als bloßes Volumen in seine Gleichungen ein; hier wird wie nirgends die Beschränktheit des Mathematischen anschaulich und greifbar.

Höher als das Mathematische greifen die Gesetze: noch das Psychische steht ausnahmslos unter ihnen. Im Geiste freilich treten sie zurück, werden merkwürdig dünn und leer. Dies ist eben der Bereich, wo beide, Gesetz und Art, in ein Feld geraten, das kategorial anderer Struktur ist: der Bereich des Geistes ist ein Feld der Spontaneität und der Freiheit. Das Ideale, das hier die Unendlichkeit erfüllt, sind die idealen Gehalte, die „Wesenheiten“. Hier auch sind diese ursprünglich zu Hause. Und es ist geradezu, als wäre der Geist von jeher überrascht gewesen, auch außer Hause, unterhalb seiner Wesenheiten anzutreffen; denn immer wieder glaubte er, die Wesenheiten der Dinge auf einen Geist beziehen zu müssen: auf den *νοῦς ποιητικός*, den Intellectus archetypus oder ein transzendentes Subjekt. Es hat sich inzwischen gezeigt, daß die Wesenheiten der Dinge — die Arten nämlich — gleichsam Degeneration der ursprünglichen Wesenheiten, der Gehalte, sind, ihre Verarmungen im Felde eines kategorial niederen und kargereren Seins. Streng genommen freilich ist dieses Bild irreführend; denn noch wirkt in ihm die Konstruktion des Seins von oben nach unten. Das Sein aber baut sich in Wirklichkeit von unten nach oben auf. Und darum handelt es sich hier auch, präzise gesagt, nicht um Degenerationen und Verarmungen, sondern vielmehr um erste schwache Ansätze, welche erst weiter oben zu voller und freier Entfaltung kommen. Die Kargheit der Arten kehrt in der Schicht des Geistigen als Unendlichkeit der idealen Gehalte wieder, als unermeßliche Domäne, dem Geiste zur Verfügung seiner *μετοχή* gestellt. Es läßt sich schon an dieser Stelle ahnen, warum es eine Mathematik und ars combinatoria für diesen Typus des Idealen nicht geben kann: dieses Reich ist viel zu differenziert und voll unendlicher Kombinationsmöglichkeiten. Aus demselben Grunde, werden wir sehen, ist hier auch eine apriorische Erkenntnis so schwierig: das Reale „nimmt teil“ an dieser Unermeßlichkeit der Differenzierungs- und Kombinationsmöglichkeiten, und darum ist es so schwer, „von vornherein“ zu sagen, wie nun dieses Reale hier und jetzt gerade beschaffen sein wird.

Es ist aber nichts geeignet, die Seinsweise des Idealen, insofern es für sich ist und eine eigene Sphäre bildet, so zu beleuchten wie eine Betrachtung der modalen Kategorien des Idealen, verglichen mit dem modalen Bau des Realen. Dafür hat Nic. Hartmann in seinem Werk: Möglichkeit und Wirklichkeit (1938), das zweifellos das vollendetste Stück seiner bisher in drei Teilen vorgelegten Ontologie darstellt, den überzeugenden Beweis erbracht.

Die entscheidende Modalkategorie des Realen ist die Wirklichkeit, mit der Festgefügtheit und Handgreiflichkeit eines eindeutigen Daseins. Alle Möglichkeit des Realen ist um der Wirklichkeit willen und zu ihrem Ende da: darum ist reale Möglichkeit auch erst dort vorhanden, wo das Reale alle Bedingungen seines Wirklichseins zusammen hat, wo es also wirklich wird. Und eine bloße Möglichkeit des Realen ist gerade keine Möglichkeit; denn eine solche Teilmöglichkeit, die die Wirklichkeit noch unbestimmt vor sich hat, ist auch noch keine Möglichkeit dessen, was da sein und werden soll. — Und darum ist reale Notwendigkeit auch um nichts mehr als reale Wirklichkeit; denn damit alle Bedingungen zur Wirklichkeit beisammen seien, muß die Bedingungssituation erfüllt sein bis zum letzten Faktor. Ist sie aber in dieser Weise erfüllt, so ist das, was in ihr wirklich wird, zugleich notwendig; sein Eintreten kann nicht mehr ausbleiben. So sind reale Möglichkeit und reale Notwendigkeit nicht weniger und nicht mehr als reale Wirklichkeit; sie sind um dieser willen da, wie sie auch von ihr impliziert werden. „Bloße“ Möglichkeiten haben im Realen keinen Raum, es ist keine Lücke für sie; denn das Reale ist durchgängig mit Wirklichem angefüllt. Darum geht es im Realen so enge zu; hart stoßen sich in ihm die Sachen; wo eines Platz nimmt, muß das andere weichen. Dies ist die Striktheit des Realen. —

Wesentlich anders ist das Ideale gebaut. Seine beherrschende Kategorie der Modalität ist die Möglichkeit. Es ist so recht ein Reich der Möglichkeiten. Nicht als ob es keine ideale Wirklichkeit und ideal Wirkliches gäbe. Aber die Wirklichkeit fügt der Möglichkeit nichts hinzu. Und es ist auch nicht so, wie es im Realen, daß die Möglichkeit angestrengt würde bis zum Exzeß, d. h. bis sie sich selbst zur Totalität der Wirklichkeit herangearbeitet hat. Möglich im Idealen ist etwas, wenn es nur nicht völlig widersprechend ist, allem übrigen Hohn spricht. Das ist ein Minimum an Bedingungen; das Reich des Idealen hat unendlich viele Wohnungen. Und das, was möglich ist, ist stauenswerterweise zugleich auch wirklich. Wirklichkeit fordert im Idealen auch nicht eine Bedingung mehr als es Möglichkeit tut; sie sinkt auf die Stufe bloßer Möglichkeit herab, statt, wie die reale Möglichkeit das muß, sich zur Bedingungstotalität der Wirklichkeit aufzuschwingen. Wirklichkeit ist im idealen Sein nur ein „mitlaufender“, „erweichter“ Modus (Hartmann). Die Folge dieses Verhältnisses ist es, daß ideale Notwendigkeit die Ausnahme bleibt, nur hie und da im Reiche stattfindet: sei es im Subsumtionsverhältnis zwischen genus und species (die Inhalte des genus müssen im Speziellen wiederkehren), sei es als immer nur enges Feld strikter Zusammenhänge (Konsequenz).

So ist das Reich des Idealen zwar ein solches echten Ansich- und Fürsichseins, aber es ist ein gelichtetes Reich: die Zusammenhänge sind dünn und hängen nur am Minimum der Widerspruchslosigkeit. Es ist ein schwebendes Reich, gegen dessen Nachgiebigkeit die vereinzelt Notwendigkeitsinseln nicht aufzukommen vermögen. Freilich liegt in dieser Kennzeichnung etwas wie Ungerechtigkeit. Eben-
sogut könnte man es das Land der Freiheit und Leichtigkeit nennen,

dem gegenüber das Reale in ewiger Schwerfälligkeit verharret. Die Amphibolie solcher Gegenüberstellung liegt darin, daß das Ideale mit dem Realen verglichen wird. Das Reale aber ist immer mehr als bloß Reales: in ihm ist das Ideale selbst schon als gewichtiges Moment aufgenommen. Richtig wäre nur ein Vergleich des Idealen mit dem Bloßrealen. Und da sieht man, daß beides für sich allein nur Halbheit ist. Platon freilich meinte, das Ideale für sich wäre volles und wahres Sein. Aber er kam zu dieser Würdigung nur, weil ihm das Bloßreale nur *ἄπειρον*, unbestimmtes Material war. Die Wahrheit ist, daß das Bloßreale auch seine eigenen Gesetze und Strukturen hat; es besitzt seine nur ihm zukommenden Kategorien. Sie sind andere als die des Idealen. Und darum ist auch das Reale etwas anderes als das Ideale; aber es ist tatsächlich, d. h. wie die Welt nun einmal ist, niemals ohne Ideales. Was in diesem Kapitel zu zeigen war, das war das Faktum, daß das Ideale nicht in seiner Funktion fürs Reale aufgeht, daß es von ihm vielmehr von Hause aus, ursprünglich also und in seinem Fürsichsein, entscheidend verschieden ist. Der Nachweis wurde an Hand der fundamentalen Kategorien geführt. Was Kategorien nun überhaupt sind, darüber ist noch ein Wort zu sagen.

Literatur:

- B. B a u c h , Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, Leipzig 1923; Die Idee, Leipzig 1926;
 E. H u s s e r l , Lit. wie bei I. Teil, Kap. IV.; dazu; Philosophie der Arithmetik, Halle 1891.
 N i c. H a r t m a n n , Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938, bes. S. 310—356;
 H. D i n g l e r , Die Grundlagen der angewandten Geometrie. Eine Untersuchung über den Zusammenhang zwischen Theorie und Erfahrung in den exakten Wissenschaften, Leipzig 1911; Das Experiment. Sein Wesen und seine Geschichte, München 1928; Die Grundlagen der Physik, Berlin und Leipzig 1923².

VIII.

Es kann sich im Rahmen unserer Untersuchung natürlich nicht um eine vollständige Darlegung des Wesens der Kategorien handeln. Was nützt, ist vielmehr nur ein Vergleich des kategorialen Seins mit dem idealen, eine Heraushebung des Gemeinsamen wie des grundsätzlich Verschiedenen.

Das Gemeinsame an beiden Seinstypen ist recht wenig und betrifft eigentlich überhaupt nur ein Sekundäres an ihnen, ihre Gegebenheit: sie gelten beide als etwas Allgemeines, vor dem Realen Vorhandenes und es Beherrschendes. Der Blick für den Unterschied an ihnen ist dagegen immer zu kurz gekommen. Das hängt mit der Geschichte der Kategorienlehre zusammen, in der ein eindeutig ontologisches Interesse sich zu wenig durchgesetzt hat. Platons Altersfassung der *μέγιστα γένη* war zwar durchaus ontologisch orientiert, blieb aber doch im Begriff des *γένος* zu nahe am idealen, vielleicht

sogar logischen Sein, als daß es zur Wirkung für die Zukunft gelangt wäre. Von Aristoteles wurde das Problem auf das Gebiet der Aussage verschoben; zunächst freilich nur im heuristischen Sinne, d. h. zur Auffindung der einzelnen Kategorien. Aber der typisch griechische Standpunkt der Indifferenz von Sein und Logos verhinderte dann noch eine entschlossene Fassung der Kategorien als Seinsprinzipien. Der Neuzeit fiel es nicht schwer, aus den Kategorien im Sinne der eigenen Tendenz Erkenntnisformen zu machen. Im Gefolge Kants wurden sie gar auf Denkformen eingeschränkt. Als solchen ist ihnen freilich Allgemeinheit wesensnotwendig; daß sie zugleich auch Spontanfunktionen des transzendenten Verstandes sein sollen, ist demgegenüber sekundär, eine idealistische Konsequenz, gegen welche eine ontologische Fassung kein Gegengewicht bieten konnte, da sie nie zur Entfaltung gekommen war. Hier liegt tragischer Boden in der Philosophiegeschichte; er hat vielen vergeblichen Schweiß gefordert. —

Kategorien sind zunächst nicht Erkenntnis-, sondern Seinsprinzipien. Sie sind verdecktes Sein wie das Ideale und darum auch ebensooft wie dieses verkannt. Aber Kategorien haben kein Fürsichsein, wie das Ideale es hat. Sie haben nur ein Sein an den Concreta, welchen sie als Prinzipien dienen; sie sind unselbständiges Seiendes, das an den Concreta auftritt. Sie sind das Gerüst für den Aufbau des jeweiligen Seins; sie sind der Plan, nach dem es entworfen ist. Diese Bilder freilich halten immer noch etwas fest, was das Kategoriale in die Nähe des Idealen bringen will: eine Allgemeingültigkeit. In Wirklichkeit aber ist gerade weder das eine noch das andere der Fall: denn Kategorien sind nicht allgemein wie das Ideale und darum wiederkehrend im Realen da und dort; vielmehr sind Kategorien eines und dasselbe in dem Feld, das sie beherrschen; sie kehren nicht von Fall zu Fall wieder, sie gehen durch das Feld durch und bestimmen so alles, was an Realem in dieses Feld zu liegen kommt.

Es ist dies genau das, was Kant vom Raume und von der Zeit sagt. Denn beide sind Kategorien, allerdings nicht im Sinne des Neukantianismus als Denkformen zur transzendentalen Bestimmung des Aufgegebenen, sondern im ontologischen Verstande. Dann nämlich steht nichts entgegen, sie als Kategorien zu begreifen; und man muß sie keineswegs diesen ob ihres sinnlichen Charakters als Anschauungsformen gegenüberstellen. Vielmehr ist die kantische Gegenüberstellung an ihre erkenntnismäßige Fassung gebunden und fällt mit dieser oder ist gar — allerdings nicht gleich wesentlich — Folge des idealistischen Grundgedankens. Streicht man aber diese Verschiebung des Begriffes von Kategorien, so gilt von ihnen genau das, was Kant vom Raum und der Zeit sagt: daß sie nämlich nicht allgemein, sondern einzig (einzig, und zwar durchgehend) seien. Raum und Zeit sind nur einmal, und von Räumen und Zeiten zu sprechen, hat nur den Sinn von Teilen eines und desselben Raumes und einer und derselben Zeit. Sie sind „wesentlich einzig“, das Mannigfaltige in ihnen beruht lediglich auf Einschränkungen.

Auch das zweite Moment der Unterscheidung, das Fehlen des Fürsichseins nämlich, hat Kant trefflich gesehen: „die Zeit ist nicht etwas, das für sich bestände“, sagt er, und wenn er auch im selben Satze weiterfährt, daß sie den Dingen nicht als objektive Bestimmung anhänge, so ist dies nur die Folge seiner Grundkonzeption. Daß ersteres mit dem zweiten notwendig zusammengehört, vielmehr das erstere ebenso der Fall, wie letzteres gerade nicht der Fall ist, dafür läßt sich der Nachweis recht wohl erbringen.

Daß alles Lebendige und Dingliche im Raum ist und alles Reale schlechthin in der Zeit, das gibt Raum und Zeit ebensowenig ein Fürsichsein, wie auch Form und Materie, Inneres und Aeußeres (um zwei Beispiele aus den fundamentalsten Kategorien zu bringen), darum kein Fürsichsein besitzen, weil es kein Sein (weder ein Reales noch ein Ideales) gibt, das nicht Form an sich hätte, Materie höherer Formung wäre, ein Inneres hätte, dem ein Aeußeres wesentlich angehörte: Was hier immer wieder dazu verleitet, Raum und Zeit als „wirkliche“, d. h. für sich existierende Dinge zu vermeinen, ist nur der Umstand, daß unsere Erlebnisweise und unsere Existenz ebenso merkwürdiger- wie zufälligerweise an den Folgen, welche diese kategorialen Strukturen der realen Welt für uns zeitigen, besonders lebhaft beteiligt ist, von ihnen alles hofft, unter ihnen am schmerzlichen leidet.

Raum und Zeit sind „objektiv“, d. h. ontische Bestimmungen der Dinge; dies ist unabhängig davon, daß sie nicht etwas sind, das für sich selbst bestände. Kant meinte, das eine gehe aus dem anderen hervor: was nicht für sich selbst sei, das könne nicht nur nicht ohne die Dinge übrigbleiben, dessen Bestimmungen sie wären, das müsse vielmehr Produkt des transzendentalen Subjekts sein, könne also auch nicht übrig bleiben, „wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert“: dies aber ist sein transzendentaler Idealismus. Kategorien haben allen Ernstes ein Ansichsein; daß sie kein Fürsichsein haben, schadet ihrem Ansichsein nicht. Auch hängt das Fehlen des Fürsichseins nicht an einer transzendentalen Subjektivität (Idealität). Sie gehen zwar nicht „vor den Gegenständen als ihren Bedingungen“ vorher, als wären sie etwas für sich, aber sie gehen durch alle hindurch, sind das Gerüst, an welchem sie hängen. Kategorien sind ohne die Concreta, welche sie determinieren, und vor ihnen nichts; sie sind auch nichts eine ohne die andere. Man kann ebenso sagen, daß alles Reale unter den Bedingungen der Zeit stehe, welche das Werden hervorbringt am Realen, wie man sagen kann, daß alles Reale werdehaft ist und so allererst eine Zeit gebiert (das Ideale nämlich, das nicht werdehaft ist, kennt darum auch keine Zeit). Und es gäbe offenbar weder Werden noch Zeit, wenn nicht die einzelnen Typen der realen Dependenz (Kausalität, Lebendigkeit, Seele, Geistwille) vorhanden wären. Eine Kategorie hängt an der anderen, oder noch trefflicher: alle Kategorien hängen aneinander, implizieren einander, ziehen einander nach sich. Und nur in solcher Vollständigkeit der *συμβολή* vermögen sie überhaupt erst ihre Concreta zu determinieren. Diekehr-

seite ihrer Herrschaft diesen gegenüber ist ihre Ohnmacht in der Vereinzelung. Gerade weil sie kein Fürsichsein haben, bedürfen sie des Zusammenschlusses, um wenigstens für die Concreta etwas zu sein.

Nicht alle Kategorien gehen durch alle Bereiche des Seins, ja nicht einmal durch alle Bereiche des Realen hindurch: der Raum etwa gilt im Vollesinne nur für das Reale der niederen Stufen; Seele und Geist sind an ihn nicht gebunden, es sei denn in der sekundären Rückbindung, unter welcher alles kategorial Höhere gegenüber dem kategorial Niederen steht. Nur in ihrem Feld gehen Kategorien durch; nur für die Concreta, die in diesem Felde liegen, spielen sie eine beherrschende Rolle. Dies ist etwas anderes als die Spezifikation in der idealen Sphäre. Aber die Verkennung wurde durch sie gesteigert: man hielt z. B. die Zeit im selben Verstande für allgemeiner als den Raum, wie etwa auch der Begriff und das genus Mensch weiter und allgemeiner ist als der Begriff und das genus etwa des Weißbrassigen. Auch hierfür liegt der Grund in dem Wurzelübel aller bisherigen Kategorienlehre: daß man die entscheidende Auskunft sich nicht beim Seienden als Seiendem holte, sondern in der Apophantik oder Logik: hier und nur hier nämlich tritt als unzulängliche und verwischende Kategorie der Gegensatz von Allgemeinheit und Einmaligkeit auf. Freilich sind der Raum und die Menschheit allen Weißbrassigen gemeinsam, aber doch in ganz verschiedener Weise. Denn der Raum ist die Kategorie, welche alles Lebendige durchzieht und determiniert, Menschheit aber ist ein Eidos, an welchem ein Teil des Lebendigen teilhat. Kategorien sind ohne Concreta nichts, ihre Grenzen sind die Grenzen der Concreta; das Ideale aber besteht ohne Realfälle eben so gut.

Die Uebereinkunft des idealen und kategorialen Seins in der Dimension der Allgemeingültigkeit besteht also nur auf der Erkenntnisseite: in der Aussage und im Denken. Sie verdeckt aber den entscheidenden Unterschied, der auf der Seite des Seins selber besteht: das Ideale ist für sich und gleichgültig gegen das Reale das, was er ist; Kategorien sind nichts für sich, sie hängen am Sein der Concreta, die in ihrem Gebiete liegen. Die Allgemeingültigkeit des Idealen ist die Notwendigkeit, daß das Reale für dasselbe Fall und Beispiel darstellt; die Allgemeinheit des Kategorialen ist sein Durchgehen durch das gesamte Feld seiner Geltung. Schönheit ist allgemein, der Raum ist einer, wie der Gegensatz von Determination und Dependenz einer ist und als solcher einer und derselbe ein Aufbaugerüst unter vielen anderen darstellt für die Gesamtheit des Seienden.

Noch an ein paar anderen Momenten läßt sich der grundlegende Unterschied von Kategorie und idealem Sein gut ersehen. Einmal hat offenbar der ideale Sein selbst den Unterschied von Kategorien und Concreta. Von den Modalkategorien des Idealen und daß sie andere sind als die des Realen, war oben schon einmal die Rede. Nicht alles Ideale ist Kategorie. Eine geometrische Figur, ein Persönlichkeitswert, ein Bildungswert sind etwas Ideales, aber selbst keine Kategorie, ob sie zwar unter solchen stehen, die geometrische Figur etwa

unter der des idealen Raumes (der vom realen in bedeutsamen Stücken verschieden ist) und seiner Dimensionen; der Persönlichkeitswert unter denen der Werte überhaupt, z. B. also ihrer Abgründigkeit, Kompossibilität usw. — Andererseits gibt es auch im Felde des Realen Kategorien. Ja, es muß sie hier geben, genau so wie im Idealen. Denn hier wie dort sind es ja gerade die Kategorien, welche den Sphären ihren Eigencharakter und ihren Unterschied verleihen. Eine durchgehende Kategorie des Realen z. B. ist die Zeit; im idealen Sein fehlt sie vollständig. Zwar gibt es die Idee der Zeit, die aber ist selbst gerade nicht zeitlich, sondern ebenso wie alles übrige ideale Sein ein zeitloses *αἰεὶ ὄν*. Auch die Kategorien der Materie, der Kausalität, des Willens gibt es ausschließlich im Realen, wenn auch nur in bestimmten seiner Schichten. Zwar gibt es auch eine Idee der Materie (man muß hier nicht platonisch — aristotelisch denken), der Kausalität und des Willens; aber keine von diesen hat selbst ein materielles und dynamisches Sein; sie sind *αὐτήντων* und *εἶδος*; wie alles übrige Ideale auch. Die Idee der Materie ist etwas Verschiedenes, *τοτο κοελο* Verschiedenes von der Kategorie der Materie, welche die niederen Schichten des Realen beherrscht. Die Idee der Materie steht selbst unter Kategorien, und zwar idealen; die Kategorie der Materie steht nicht unter Kategorien, sie ist selbst eine, und zwar für das reale Sein der Dinge und des Organischen.

Die Kategorien charakterisieren nicht nur die Sphären des Seienden und halten sie auseinander, sie sind auch der Grund für die Schichtung des Realen. Dessen wurde schon einmal Erwähnung getan, als es galt, die Stufung am Versenktheit des Idealen im Realen verständlich zu machen. Die Kategorien sind es, welche diese Stufung bewirken; die kategoriale Struktur des Realen ist es, die über den Reichtum, die Art und die Höhe der im Realen zur Gestalt kommenden Idealmomente entscheidet. Die Realkategorien machen das Reale zum Realen und lassen die Teilnahme des Realen am Idealen nicht zum Monismus der Idee werden. Das Reale eben ist nicht bloße *λη πρότυπη* und nicht bloßes *ἀπειρον*; es hat seine eigene Verfassung, die es trotz aller *μέθεξις* am Idealen autonom erhält, weil es diese *μέθεξις* gerade nach eigenen Gesetzen regelt. Zeit, Raum, Materie, durchgängig kausale Verknüpfung auf Grund von physikalischer Energie, organische Entelechie, psychische Kräfte, geistiger Wille, Prozeß und Handlung, all das macht das Charakteristische des Realen gegenüber dem Idealen aus. Und all das ist kategoriale Struktur, welche allein dem realen Sein eignet.

So erscheinen Kategorien nur dem Denken als Allgemeinheiten von der gleichen Art, wie es auch das Ideale ist. Und auch dies nur dann, wenn es ein auf Substanzen gerichtetes Denken ist. Durchschaut man aber einmal die wahre Verfassung des Realen, so sind Kategorien das Durchgängige, das Einzige; das Ideale aber ist das Darüberschwebende, das Allgemeine. Das Ideale determiniert das Reale als Reich inkompossibler Systeme von oben herein, Kategorien determinieren es als geschlossenes Gefüge in der Horizontalen. Das im Realen versenkte ideale Sein und die Realkategorien stehen auf-

einander senkrecht. Jenes bewirkt, daß im Realen ein Allgemeines sich finden läßt, diese aber machen das Reale zum Individuellen; denn sie weisen einem jeden Realen eine einmalige, unwiederholbare Stelle an.

Literatur:

- Nic. Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, Berlin 1940; bes. I. Teil: Allgemeiner Begriff der Kategorien, S. 41—170. — Nach entsprechender Transposition die wesentlichen Momente auch bei:
 E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre (Gesammelte Schriften, herausgegeben von E. Herrigel, II. Bd., Tübingen 1923) und
 J. Kant, Kr. d. r. V., 2. Auflage, §§ 2—6. —
 Nic. Hartmann, Zeitlichkeit und Substantialität, in: Bl. f. d. Philos., Bd. XII, Heft 1, S. 1—38 (Berlin 1938/39.) —

Vierter Teil.

Die positive Theorie des Apriorischen in den Erkenntnissen.

I.

Erst mit dem 4. Teil treten wir in die entscheidenden Erörterungen unserer Untersuchung ein. Die bisherigen Erwägungen haben nur, obzwar recht strikte, darauf hingeführt. — Würde im ersten Teil das Problem vorläufig umrissen, so ließ es sich im zweiten durch die Diskussion der bisherigen Lösungsversuche relativ scharf herausarbeiten. Beide Aufgaben wurden an Hand der Geschichte angegangen, in der Ueberzeugung, daß diese immer am besten an den Kern eines gestellten Problems heranzuführt; ob sie zwar keine Gewähr gibt, daß eine der bis heute vorliegenden Theorien Abschließendes sagt — wie selten ist das in der Wissenschaft überhaupt möglich —, so hebt ein Vergleich der historischen Versuche doch den eigentlichen Problemgehalt fast immer heraus und macht ihn allererst, losgelöst vom historisch-systematisch Bedingten, faßbar. Eine zweite Ueberzeugung kam hinzu: Die heutige beinahe schon in die Fachkreise selbst eingedrungene Ansicht, die Geschichte der Philosophie biete nichts anderes als ein Gewirr mehr oder minder willkürlicher und ephemerer Systeme, ist ebenso falsch wie oberflächlich. Es gibt vielmehr kaum eine Wissenschaft, die eine derartige historische Kontinuität aufweist, wie die Philosophie. Versuche nach der Parole Hegels, „wieder einmal ganz von vorne anzufangen“ (in seiner Logik), beweisen nichts dawider, sie sind vielmehr tatsächlich gerade Wiederaufnahmen klassischer Problemlagen.

In solcher historischer Erörterung führte der zweite Teil nun zur Aporie der idealen Sphäre und des ideellen Gegenstandes heran, ausgehend von dem Gründer apriorischer Erkenntnis, Kant, und seinem ersten Vorläufer, Platon. Die Aporie zeigte sich in aller

Schärfe: apriorische Erkenntnis scheint ein Faktum zu sein (ihre Leugner sind entschieden in der Minderzahl und immer von vornherein standpunktlich wider sie festgelegt), andererseits aber erweisen sich die bisherigen Lösungsversuche als unhaltbar. Die platonische Parallele von *κόσμος γενέσεως*, *κόσμος ἰδεῶν* einerseits und *αἰσθησι-νόησι* andererseits ist eine zu schematische Konstruktion, weil sie die *αἰσθησι* zu Unrecht von einer Erkenntnisbedeutung in der realen Welt ausschließt. In der kantisch-neukantischen Formulierung erwies sich gerade das, woran apriorische Erkenntnis entscheidend zu hängen schien, das transzendente Subjekt, als Unding, für welches kein Phänomen zwingendes Zeugnis ablegt.

Zuletzt erwies sich von den Theorien der idealen Sphäre und des ideellen Gegenstandes, daß beide das Erkenntnisproblem grundsätzlich verdecken, weil sie von Gegenständen reden und dabei den Begriff des Gegenstandes verbiegen, indem sie ihn im Subjekt begründen, während er immer zuerst ein Seiendes meint, freilich insofern dieses erkannt (objiziert) ist. Die ideale Sphäre wie der ideelle Gegenstand entpuppten sich als gerade nicht Seiendes (im Sinne echten Ansichseins), sondern als Erkenntnisinhalt (*νόημα*). So war also hier apriorische Erkenntnis auf apriorische Erkenntnis „zurück“ geführt, die Lösung demnach eine teleologische Konstruktion und eine sublimierte *petitio principii*.

Aber diese letzte Theorie brachte unsere Untersuchung auf die entscheidende Idee: ob nicht gerade eine kompromißlose Verwandlung der idealen Sphäre in ein echtes ideales Sein die Lösung des Problems der apriorischen Erkenntnis herbeiführen lasse. Der dritte Teil nun brachte die Durchführung dieses Versuchs. Er zeigte, daß es ein ideales Sein im Sinne echten Ansich- und Fürsichseins sehr wohl gibt. Er offenbarte auch die Rolle dieses Idealen im Realen, nämlich, daß sie eine durchgehende ist, daß kein Reales ein Bloßreales ist (obzwar es auch dann nicht darin aufginge, bloße *ἔλη* und bloßes *ἔπειρον* zu sein): das Ideale fungiert im Realen als das Allgemeine, von oben Zusammenfassende, so wie das Kategoriale das Durchgehende, horizontal Determinierende ist.

Der vierte Teil nun hat die Aufgabe vor sich, sichtbar zu machen, wieweit man mit einer solchen Theorie des idealen Seins in der Lösung des Problems der apriorischen Erkenntnis zu kommen vermag. — Natürlich kann eine Theorie des idealen Seins nur genau die Hälfte der Aufgabe leisten. Jede Erkenntnis nämlich spielt zwischen zwei Dingen: Dem, was da erkennt, dem menschlichen Bewußtsein also, und dem Objekt der Erkenntnis, das ursprünglich immer Sein ist, und zwar im Sinne gegen alles Erkennen völlig gleichgültigen Ansichseins. Nur das zweite Moment des Problems der apriorischen Erkenntnis kann eine Theorie des Idealen — als eine Seinstheorie — im besten Falle mit Erfolg behandeln, vorausgesetzt aber, daß apriorische Erkenntnis nichts anderes ist als Erkenntnis des Idealen, als Idealerkenntnis. Ob letzteres der Fall ist, ob nicht, oder ob eine Modifikation der Gleichung vorzunehmen ist, wird sich noch erweisen. Das erste Moment aber, die Seite der Erkenntnis selbst als des Tuns

des menschlichen Bewußtseins, kann eine Theorie des Idealen selbstverständlich in keiner Weise vorwärtsbringen, denn die Gesetze des Gegenstandes sind andere als die Eigengesetze der Erkenntnis.

II.

Es gibt keine gefährlichere Bahn für eine Erkenntnistheorie als jene, auf welcher sie sich befindet, wenn sie von einem Subjekt der Erkenntnis in reinem Sinne spricht. Denn gerade ein solches Subjekt überhaupt, ein reines Bewußtsein und dergl. gibt es in Wirklichkeit nicht. Es gibt immer nur das reale Subjekt *hic et nunc*, und dies ist niemals ein reines. Freilich ist es andererseits auch nicht so, als seien nun alle realen Subjekte untereinander total verschieden und kämen in gar keinem Zuge überein. Wäre dem nämlich so, dann ließe sich schon gar nicht begreifen, wie denn eine intersubjektive Gültigkeit als Inhaltsidentität der Erkenntnisse überhaupt einmal stattfinden könne. Etwas Gemeinsames wird also jede Erkenntnistheorie anerkennen müssen. Nichtsdestoweniger schießt aber diejenige übers Ziel hinaus, die nun, von der ohnehin immer nur partialen Intersubjektivität der Erkenntnisse ermutigt, von einem identischen, reinen Subjekt sprechen will. Das Bewußtsein überhaupt erscheint ihr als das selbstverständliche Korrelat intersubjektiver Uebereinstimmung der Erkenntnisse, ihre notwendige Bedingung.

In Wirklichkeit aber ist die Lage der Dinge umgekehrt: Es ist nicht selbstverständlich, sondern gerade höchst erstaunlich, daß diese Intersubjektivität überhaupt stattfinden kann. Denn ein Bewußtsein überhaupt ist bloße Fiktion, und die realen Subjekte könnten von Hause aus ebensogut total voneinander verschieden sein, wie sie ihr Fürsichsein als Individuen besitzen. Daß sie nicht total voneinander verschieden sind, sondern gemeinsame Züge besitzen, ist zwar tatsächlich die *condicio sine qua non* aller Intersubjektivität des Erkenntnisses, aber darum noch keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Daß es trotzdem der Fall ist, dafür ist einzig und allein die Tatsache verantwortlich, das die realen Subjekte, wie alles Reale, unter den durchgängigen Kategorien ihrer Schicht stehen. Der kategorialen Struktur des Realen verdankt jedes Erkenntnis die Intersubjektivität, die es besitzt. Es hat sie keineswegs von Hause aus, sondern ebenso von der Struktur des realen Subjekts, wie es auch seine Existenz nur von Gnaden des realen Subjekts hat. Alle Erkenntnis ist das Produkt des realen Subjekts und ohne dies ist es nichts. Uebereinstimmung des Erkenntnisses muß darum der ursprünglichen Individualität des Erkenntnisträgers erst abgerungen werden. Dies ist schwierig, weil es ein Kampf gegen ein ursprüngliches Verhältnis ist und kommt darum auch niemals zur Vollendung: letztlich sind die Erkenntnisinhalte nicht zweier Subjekte völlig identisch. Soweit sie aber identisch sind, ist es die Folge kategorialer Identität der Subjekte, deren Erkenntnisse sie darstellen.

Diese Tatsache ist in den bisherigen Theorien im Grunde immer zu kurz gekommen oder aber verzeichnet worden. Ein schier unausrottbarer Rationalismus wehrte sich unablässig gegen solche ur-

sprüngliche Totalverschiedenheit. Nicht immer zwar verstieg er sich bis zur Identität eines Subjektes überhaupt; aber davon wollte er um keinen Preis abgehen, daß es wenigstens ein menschliches Subjekt, ein „endliches“ Subjekt in reinem Verstande gebe. Daß er das erstere doch nur vereinzelt tat, ist einer alten Tradition zu verdanken, die daran festhielt, wenigstens den göttlichen Verstand vom menschlichen zu unterscheiden, indem sie den ersteren als den anschauenden (int. intuitivus), den letzteren als den diskursiven Intellekt bezeichnete. Es ist aber bezeichnend, wie sehr sich diese Tradition beeilte, der Verschiedenheit der Struktur des Erkenntnisträgers die Identität der Erkenntnisinhalte gegenüber zu halten: denn die Prinzipien sind dieselben für den göttlichen und menschlichen Verstand. Es war eigentlich erst Kant, der mit diesem rationalistischen Optimismus brach: Wir kennen nur die Prinzipien (Kategorien) „unseres“ Verstandes; wie ein anderer, der Verstand Gottes, beschaffen sei, darüber vermögen wir uns niemals die geringste Vorstellung zu verschaffen. —

Das naturwissenschaftliche, biologische Denken der neuesten Zeit hat das Problem in anderer Weise neu aufgegriffen: der Richtung der Frage gleichsam nach unten nachgehend. In der Unterscheidung einer göttlichen und menschlichen Erkenntnis war die Problematik doch wenigstens noch im Bereich des Verstandes und Geistes geblieben, und so schien sie trotz allen Gegensatzes von Unendlichkeit und Endlichkeit nicht grundsätzlich ausweglos. In dieser neuen Erweiterung nach unten aber taucht ein Moment auf, daß bei allen angebrachten Reserven letztlich auf einen Relativismus des Erkennens hinausläuft. Biologische Überlegungen sind es, was diese Theorien kennzeichnet. Ihnen zufolge denken sie den Erkenntnisapparat, seine Anschauungsformen und „notwendigen“ Verstandesgesetze als Organfunktionen im biologischen Sinne.

Unsere vor jeder individuellen Erfahrung festliegenden Anschauungsformen und Kategorien, so argumentieren diese Theorien¹⁾, passen aus ganz denselben Gründen auf die Außenwelt, aus denen der Huf des Pferdes schon vor seiner Geburt auf den Steppenboden, die Flosse des Fisches, schon ehe er dem Ei entschlüpft, ins Wasser paßt. Das „Apriorische“ beruht so gut wie die Organe auf stammesgeschichtlich gewordenen, erblichen Differenzierungen des Zentralnervensystems; es stellt durchaus natürliche Gefäße dar zur Aufnahme und Verarbeitung jener gesetzmäßigen Auswirkungen des Ansichseienden, mit denen wir uns nun einmal auseinandersetzen müssen, wenn wir leben bleiben und unsere Art erhalten wollen.

Das Apriorische, präziser gesagt, das Kategorielle der Erkenntnis, ist hier das Produkt, das die Existenz sich schafft, um in der Welt sein und bestehen zu können: Es ist „kein *Lusus naturae*. Wir leben ja davon“. Wenn Kant dieses Kategorielle nicht nur zu Bedingungen der Erfahrung, sondern auch zu solchen der Gegenstände der Er-

¹⁾ So etwa: K. Lorenz, Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie, in: Bl. f. d. Philos., 15. Bd., Heft 1/2; 1941.

fahrung gemacht hat, und in solcher Identität ihre Notwendigkeit und Allgemeinheit gegründet haben wollte, so erscheint seine Theorie von hier aus als eine Uebertreibung: sie mögen die allgemeinen Bedingungen menschlicher Erfahrung sein, notwendige im Sinne existentieller Notwendung, d. h. stammesgeschichtlich gewordene, um die Art zu erhalten und sich in der Welt als Mensch zurecht zu finden. Im Grunde nämlich sind sie nichts als Anpassungserscheinungen, Arbeitshypothesen, die sich in der Auseinandersetzung unserer Art mit der absoluten Realität ihres Lebensraumes bewährt haben. Sich bewährt haben, aber darum doch keine notwendigen und allgemeinen sind, sondern eben nur solche des Menschen und für seinen Lebensraum. Bei den verschiedenen Arten der Tiere finden sich andere Kategorien ihres Erkennens und Sichzurechtfindens: sie sind im selben Sinne Apriorisches. Ob es die menschliche Kategorie der Kausalität (des propter hoc) oder die Disposition des Tieres zur Reflexbildung und Assoziation (als post hoc) ist; ob es die „einfache“ Fähigkeit des Tieres zum Auswendiglernen von Wegen ist oder die komplizierte Raumbewältigung des Menschen, entscheidend ist doch dies, daß beide bei aller „Höhendistanz“ biologisch tatsächlich dasselbe leisten und der Auseinandersetzung mit einer und derselben Realität dienen. Reicher und differenzierter freilich ist unser Weltbild, es wird wohl in vielen Einzelheiten mehr dem wirklich Seienden entsprechen als das Weltbild des Tieres, aber es bleibt doch ebenso wie dieses entscheidend biologisch gebunden an die Existenz im menschlichen Lebensraum, an seine menschliche Bewältigung. Und so läßt sich füglich vermuten, daß es unendlich viel Wirkliches gibt, für welches uns das Organ schlechterdings fehlt, von dem wir daher ebensowenig jemals etwas wissen werden, wie das niedrigere Tier über seine — von uns aus gesehen so ungemein engé und arme — Welt jemals hinaus finden kann.

Man könnte noch einen Schritt weiter gehen. Wie dem Tier ein eingelernter Weg, und wenn er tausendmal „objektiv“ ein Umweg ist, ewig der kürzeste und einfachste, vielleicht der einzige bleiben wird, so mag unser Erkennen ebenso auf weiteste Strecken in unausrottbaren, weil ungeahnten Irrtümern befangen sein. Und was heißt schließlich „objektiv“? Doch nichts anderes als „für unser menschliches Bewußtsein“. Und sind unsere menschlichen Kategorien, diese plumpen kategorialen Schachteln, in die wir unsere Außenwelt packen müssen, um sie als Erfahrungen buchstabieren zu können, denn unbedingt objektiver als die festgefügtén, erprobten Kategorien der Tiere? Warum sollten jene mehr als diese eine autonome und absolute Gültigkeit beanspruchen können? Ja, wenn man dem wirklichen Sachverhalt auf den Grund geht, dann scheint es eher umgekehrt zu liegen: gerade die menschliche Art des Bewußtseins, mit der Welt fertig zu werden, ist die weitaus unbeholfenere und immer erneut der notgedrungenen Korrektur bedürftige: aller „Reichtum“ der seelischen Funktionen des Menschen, seine Seinshöhe über dem Tiere, ist sie nicht schließlich der Index einer ausgesprochenen Mängelexistenz, der nur, weil der sichere Apparat der animalischen Psyche fehlt, mit einer Unsumme

von Einzelfunktionen abzuhefen ist, die, ein buntes, chaotisches Gewirre eines hilflosen Zuviel, doch gerade nur hinreichen, dieses typische Mängelwesen in seiner Welt zu erhalten?

Von solchen extremen Konsequenzen ist das naturwissenschaftliche Denken der letzten Jahrzehnte abgekommen. Ein spezifisch Menschliches, und zwar im positiven Sinne eines Höher ist bewußt geworden und hat sich Anerkennung errungen. Ob dies nun in dem „spezifisch menschlichen“ Drang gesehen wird, „sich nicht festzufahren“, der gnoseologisch die Sorge bedeutet, in dauernder Wechselwirkung mit dem wirklich Existenten diesem Wirklichen näherzukommen und die Fähigkeit des Menschen in sich schließt, in seinem Forschen wie in seiner Artentwicklung über sich selbst und so auch über die apriorischen Geformtheiten seines Denkens hinauszuschweifen und grundsätzliches Neues zu erkennen und zu schaffen; ob es bestimmte psychische Funktionen und Leistungen des menschlichen Bewußtseins sind, in welchem das Spezifische gesehen wird, Gedanke, Sprache, die Bewegungsphantasie einzigartigen Ausmaßes, das Vermögen des Vorblicks in die Zukunft usw., das Entscheidende dabei ist doch, daß überhaupt ein solches Spezifikum dem Menschen zugesprochen wird.

Im Ganzen gesehen aber hat diese Entwicklung des Problems nach unten trotz der Uebertreibung, die in ihr stattgefunden, doch vielleicht den bleibenden Erfolg gezeigt, daß in Zukunft die Erkenntnistheorie so leicht nicht wieder von einem Bewußtsein überhaupt und einem Subjekt überhaupt wird sprechen können. Wie das klassische Denken die Idee eines göttlichen Verstandes, so wird uns Heutige die Psychologie der niederen Bewußtseinstypen daran hindern, das konkrete menschliche Erkennen — womöglich noch in einem logisch oder gnoseologisch schematisierten Paradigma — für den Typus des und alles Erkennens und Bewußtseins zu nehmen. Wir begreifen heute, daß das menschliche Bewußtsein nur ein Typus unter anderen wirklichen und möglichen ist, seine Bestimmtheit und Einzigkeit von der kategorialen Struktur her beziehend, von welcher es als Bewußtsein des Menschen gezeichnet sein muß.

L i t e r a t u r :

- Nic. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1925²; S. 324 ff. —
 A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Berlin 1940.

III.

Es wäre ein zu enger Begriff der Psychologie, sie zu einer Lehre vom Bewußtsein, von Bewußtseinsinhalten und Bewußtseinsakten zu stempeln. Ihr Gegenstandsfeld ist größer und das Bewußte macht zwar vielleicht den menschlich wichtigsten und wissenschaftlich zugänglichsten ihrer Gegenstände, aber keineswegs den einzigen oder auch nur ihren Hauptgegenstand aus. Man hat freilich auch dies

übertrieben, indem man das Unterbewußte und Unbewußte als das eigentliche seelische Sein deklarierte, über dem das Bewußte als nur kärgliches Derivat an die „Oberfläche“ steige. Was aber in dieser Hyperbel zum Durchbruch kam, das war das Erkenntnis, wie sehr alles Bewußtsein von unten her bestimmt ist, d. h. von der sinnlich-organischen Struktur der menschlichen Seinsweise. Und dies wieder war seinerseits nichts anderes als der Moment, in welchem ein allgemeines Gesetz kategorialer Schichtung für das psychische Sein sichtbar wurde, das nachmals Nic. Hartmann als Grundsatz der kategorialen Dependenz formulierte und nach welchem das kategorial Höhere vom kategorial Niederen abhängt, auf ihm aufruht und von ihm getragen ist. Es ist das Gesetz der Stärke des kategorial Niederen.

Ist so die sinnlich-organische Struktur, der *bios* des Menschen als das kategorial Niedere das Stärkere, dann zeigt sich diese Tatsache schon darin, daß das Bewußtsein des *bios* als der Unterlage, nicht aber der *bios* des Bewußtseins bedarf. Er bedarf nicht des Psychischen, ebenso wie nun auch das Psychische mitnichten des Geistigen bedarf, um das zu sein, was es ist. Das psychische Getriebe geht seinen eigengesetzlichen Gang und zeigt seine autonome Struktur gleichgültig gegen den Geist, der sich, seinerseits von jenem als von seinem Fundament abhängig, über ihm erhebt. Es wäre unmöglich, die Mannigfaltigkeit des Seelischen, zumal es ja nicht einmal in Bewußtsein aufgeht, von den Bedürfnissen des Geistes her vollständig und in allen seinen Phänomenen erklären zu wollen. Es ist vielmehr so, daß der Geist immer erst zusehen muß, wie er mit dem Psychischen, welches sich um seine Interessen so wenig kümmert und dessen er doch zu allen seinen Zwecken bedarf, fertig werde, wie er es sich dienstbar mache. Er muß seine Belange gegen die Autonomie des Bloßseelischen mühsam durchsetzen. Und es ist immer erst die Frage, wie weit ihm dies gelingt.

Die Seele ist keineswegs von Hause aus dazu geschickt, die Objektivität und Weite der Erkenntnis zu leisten, welche des Geistes Anliegen ist. Das Psychische hat auch kein Interesse an der Verwirklichung von Ideen und Werten, welche dem Geiste am Herzen liegt. Es ist bekannt, wie wenig die objektiven Gesetze der Logik, ja der Wille zur Objektivität selbst Gesetze des Psychischen sind. Immer wieder behält die Autonomie des Bloßseelischen die Oberhand im Ablauf von Denkaufgaben; ebensooft ist das reale Denken ein Hohn auf Logik und Objektivität, wie die Stimmung der Seele ein solcher auf Recht, Ethos und Sitte ist. Psychologisch gesehen ist ein unrichtiges Denken und ein wertverneinendes Handeln nicht weniger gesetz- und ordnungsmäßig wie das logische und wertbejahende Verhalten. Es kommt immer darauf an, wie weit der Geist als Vermögen der Objektivität und Wille zum Wert sich gegen den selbständigen „Mechanismus“ des Psychischen durchsetzt. Die psychischen Gesetze sind eben von sich aus niemals auf die Belange des Geistes eingestellt. Und ganz bringt sie der Geist niemals in seine Gewalt; denn als das Niedere sind sie das Autonome, das Massivere, das Stärkere.

Das eben ist es, was die biologisch bestimmten Theorien an Wertvollem herausgearbeitet haben: daß das Seelische nicht primär um des Geistes willen da ist, sondern um des *βίος*, um der sinnlich-organischen Konstitution willen. Seine Struktur bestimmt sich primär vom Problem der physischen Existenz her, wie der Mensch, dieses typische „Mängelwesen“, in der realen Welt sich und seine Art erhalte. Das Seelische ist wirklich kein *Lusus naturae*, wir leben von ihm und brauchen es notwendig so, wie es ist. Und das gilt nicht nur von der Sinnesorganisation, auch von den höheren Funktionen: der Phantasie im allgemeinen und der Bewegungsphantasie im besonderen, der hochentwickelten Motorik, dem Reichtum und der Buntheit der Antriebe hinauf bis zu den festen Führungssystemen, der Sprache, zum Denken (einschließlich seiner so und nichts anders bestimmten Kategorien) und dem Charakter. Die Fülle des Seelischen ist so freilich beim Menschen wesentlich größer als beim Tier. Aber als das nicht fertig angepaßte Tier braucht der Mensch eben diese ganze Breite elementarer Innerlichkeit. Er bedarf ihrer, um der Bedrohtheit seiner sinnlichen Existenz zu entgehen. Von der sinnlichen Partie des Psychischen ist diese existentielle Orientierung seit langem bekannt; daß wir nur für den lebenswichtigen und lebensbedrohenden Ausschnitt der realen Welt geeicht sind: Es ist nur ein Ausschnitt aus der Dimension möglicher Länge, die wir von Schall- und elektrischen Wellen aufnehmen. Unser Auge ist auf einen mittleren Ausschnitt von Größenverhältnissen eingestellt: Ueber das Große legt es seinen eigenmächtigen Horizont; um das Kleinste zu sehen, bedarf es des Mikroskops. Und der ganze Apparat der sinnlichen Symbolik mit seinem festen Umsetzungsmodus ist nur von der biologischen Existenz her verständlich. Nicht auf höchstmögliche Objektivität kommt es der Sinnlichkeit an, sondern wie sie den Bedürfnissen und Nöten des organischen Lebens diene. — Aber es besteht kein Zweifel, daß eine für solche Probleme interessierte Psychologie eine ähnliche biologische Orientierung in manchen Momenten auch an den „höheren“ Funktionen, finden könnte. Nicht nur bei Kindern, Frauen und Kranken reicht das Biologische sowohl wie die Autonomie psychischer Gesetzmäßigkeit weit in die Domänen des Geistigen hinauf. Hier lägen noch unermeßliche Felder für eine psychologische Forschung bereit. Man denke nur an Phänomene wie Stimmung, Laune, Stellungnahmen, Gemütsbedürfnisse und ihre Rolle für das aktuelle Denken und Werten und welche Mühe der Geist hat, im Interesse seiner Belange ihrer Herr zu werden. Und es ist beinahe so, daß sie ihn bei seinem Streben, gerade seinen höchsten Problemen und Aufgaben gegenüber objektiv und gerecht zu werden, am hartnäckigsten und verstecktesten äffen und hemmen. Wenn er nicht von Schritt zu Schritt die Mühe des kritischen Denkens und gestrafften Wollens auf sich nimmt, triumphiert die Autonomie des seelischen Getriebes unentwegt. Es ist der Triumph des kategorialen Massiveren.

Ist so der Geist das Schwächere, so ist er doch darum das Höhere, das kategoriale Novum, das sich mit eigenen Gesetzen über dem Bloßseelischen erhebt. Er allererst bringt wirklich Erkenntnis hervor, ihm

allein ist es um sie tun. Ihm erst entsteht eine Welt mit Bewußtsein ihres Objektcharakters; denn erst er sagt zu sich selbst Ich und ist im vollen Sinne Subjekt. So hat er in seinem Vermögen der Erkenntnis die Fähigkeit, die seiende Welt gleichsam neu und ein zweites Mal zu schaffen, in seinem Bewußtsein nämlich. Er ist nicht mehr bloß ein Stück in ihr, er vermag sich ihr gegenüberzustellen. Diese Fähigkeit des *πάρτα πος γίγνεσθαι* und das ausgesprochene Interesse an diesem Geschäft ist erst dem Geiste. Er ist es auch allein, der so etwas wie das Ideale zu erfassen in der Lage ist, sei es als Wesenheit, sei es als Wert. Ethos und Objektivität sind seine ausschließliche Domäne.

Die Abhängigkeit des Geistes vom Seelischen ist darum auch nur die des überformenden Prinzips vom Material. Der Geist bleibt an die Struktur des Psychischen, die Gesetzmäßigkeiten der seelischen Prozesse und Funktionen gebunden, er kann sie nicht abändern. Er braucht das aber auch nicht zu tun; denn da dieses gegen die Belange des Geistes als des Höheren sich indifferent verhält, setzt es ihnen auch keinen Widerstand entgegen, sobald und soweit nur der Geist seine überformende Hand faktisch an es legt. Unter dem wachen Auge des Geistes verlaufen die Denkvollzüge ebenso logisch und sachlich, wie sie, sich selbst überlassen, auf alle möglichen Wege assoziativer und mechanischer Abirrung geraten. Es hängt nur vom Maße des Einsatzes ab, den der Geist leistet. Das Seelische fungiert für ihn, d. h. auf seiner Höhe, als Material möglicher Sinnerfüllung.

Literatur:

- Nic. Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, Berlin 1940, bes. S. 412—575; Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1925²; S. 367 ff. —
 A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Berlin 1940.

IV.

Jedes Erkenntnisproblem hat es mit zwei Termini zu tun: dem Objekt der Erkenntnis und seiner Besonderheit einerseits und dem so und so bestimmten Erkenntnissubjekt (Bewußtsein) andererseits. Und die gnoseologische Frage selbst ist dann die, wie dieses Bewußtsein dieses Objekt erfassen könne. Das Problem der apriorischen Erkenntnis ist also die Frage, ob und wie das menschliche Bewußtsein in seiner eigentümlichen geistig-seelischen Schichtungsstruktur das ideale Sein zu erfassen in der Lage ist.

Das eigentliche Problem ist ein gnoseologisches und demnach, weil Erkenntnis ein Geschäft des Geistes ist, ein geistiges. Der Ort aber, an welchem die Erkenntnis spielt, ist das Bewußtsein, und darum ist die psychologische Frage nach dem Wie der apriorischen Erkenntnis von ihr nicht abzutrennen.

Wir haben in den beiden ersten Teilen die bisherigen Theorien der Apriorität betrachtet. Ein aufmerksamer Blick auf deren Eigenart ergibt nun, wie wenig alle diese Lösungsversuche merkwürdigerweise

dieses Verhältnis durchschaut haben. Wir haben im dritten Teil gefunden, daß sie die Objektseite der apriorischen Erkenntnis gründlich verfehlten. Während Objekt immer das objizierte Seiende meint, also etwas, was ursprünglich echtes Ansichsein besitzt und aller Objektion gleichgültig und unabhängig gegenübersteht, hatten diese Theorien ein spezifisches Objekt für die apriorische Erkenntnis, suchen zu müssen vermeint und so das Umding der idealen Sphäre und des ideellen Gegenstandes erfunden. — Auf der Seite des Subjekts nun war ihre Idee die nämliche: das normale Psychische, das für die aposteriorische Erkenntnis so selbstverständlich zuständig und hinlänglich war, schien den Anforderungen, welche die Apriorität an das erkennende Bewußtsein stellt, unmöglich gewachsen zu sein. Nicht alle Theorien entwerfen ein obskures und mysteriöses Schema der apriorischen Erkenntnis, wie es die phänomenologische Wesensschau und Ideation im Grunde doch wohl war, aber alle waren sich darin einig, daß der reguläre seelische Apparat ihr Träger nicht sein konnte und folglich keine Psychologie einen Aufschluß über das Rätsel zu liefern in der Lage war. Hier war die Stelle, wo der Mangel an Psychologie seine nachträgliche Rechtfertigung zu finden schien, wo aus der Unkenntnis der Psychologie ihre Verachtung, der Antipsychologismus erwuchs. Was Wunder bei dieser Problemlage, wenn nun die psychologisch orientierten Erkenntnislehren (etwa des Würzburger Umkreises) ihrerseits das Faktum der apriorischen Erkenntnis leugnen zu müssen glaubten! Die Verkennung des wirklichen Verhältnisses zwischen dem gnoseologischen und psychologischen Problem war auf beiden Seiten die nämliche. Der Unterschied ist nur der, daß die einen um des Phänomens willen verschrobene Theorien seiner Möglichkeit entwickelten, während die anderen um der verschrobenen Theorien willen die Tatsächlichkeit des Phänomens abstritten. —

Das wirkliche Verhältnis zwischen dem gnoseologischen und dem psychologischen Moment des Aprioritätsproblems ist aber kein anderes als das zwischen Geist und Seele. Es ist die Frage, wie die apriorische Erkenntnis in dem menschlichen Bewußtsein, wie es faktisch nun einmal ist, möglich sein könne. Und weil das Seelische für die Belange des Geistes, zu welchen eben auch das Phänomen apriorische Erkenntnis zählt, als nacktes, aber willfähiges Material fungiert, darum ist es gar kein Wunder, wenn das nämliche Seelische, das ein so buntes Gewirr und Getriebe darstellt und doch die aposteriorische Erkenntnis leistet, unter der Führung des Geistes auch der materielle Träger der Apriorität ist. Nur darf man nicht vergessen, daß die Kriterien der Apriorität eben darum, weil sie als Kriterien der Erkenntnis ein Ordnungszeichen von Geistes Gnaden sind, nicht schon im Seelischen als solche auffindbar sein können. Dieses notwendige kategorielle Verhältnis zu verkennen, indem man den Index der Apriorität im Seelischen ebenso forderte, wie er dem Erkenntnis zukommt, dies machte den Fehler aus, der hüten und drüben in gleicher Weise begangen wurde. Er ist es zugleich, der mit der unzulänglichen Theorie des Idealen zusammen den innersten

Grund für die letztlich Verfehltheit aller bisherigen Apriorismen darstellt. Von Platon bereits begangen und von Kant nicht durchschaut, ist er bis auf unsere Tage herauf in Kraft geblieben und hat den empiristischen und nominalistischen Richtungen immer wieder den willkommenen Ansatzpunkt dargeboten, auch das Berechtigste der Aprioritätstheorien in den Schein des Unrechts zu setzen.

Es würde den Rahmen einer Untersuchung, die sich auf die Herausarbeitung des ontologischen Moments im Aprioritätsproblem beschränken muß, in ungehöriger Weise sprengen, wollte man hier auf dieses obzwar grundlegende aber zu komplizierte Verhältnis von geistigem und psychischem Sein ausführlich eingehen. Da nämlich bisher auf dieses ohnehin dunkle Feld nur selten ein kritischer und inständiger Blick geworfen wurde, wäre mit Ausführungen, die nicht gleich in eine bedeutsame Breite des einschlägigen Materials gingen, wenig oder gar nichts geleistet. Die Aufgabe müßte schon einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben.

Immerhin mögen einige Tatsachen, die der Beobachtung jedes Philosophierenden schwerlich entgehen können, einer näheren Ueberlegung anheimgestellt werden. Die Psychologie des schlußfolgernden Denkens etwa hat gezeigt, daß logisch zutreffende Schlüsse nicht nur auf dem regulären (Weg der denkmäßigen Beziehungsverfassung (etwa des Durchschauens des Subsumtionsverhältnisses) gewonnen wurden, daß oft auch recht „mechanische“ und auf Reproduktionstypen beruhende Prozesse zum nämlichen logisch richtigen Ziele führen. Auf der psychologischen Seite entsprechen dem einen gnoseologischen Sinn eines richtigen Schlusses also recht verschiedene seelische Leistungen. Und selbst noch der Lösungstyp der denkmäßigen Beziehungserfassung zeigt das zunächst Erstaunliche, daß in dem Prozeß, der gnoseologisch gesehen, die Bewältigung einer Denkaufgabe bedeutet, das eigentlich denkmäßige, die Erfassung selbst, hinter dem Auftauchen der möglichen Lösung, das als Reproduktion erlebt wird, zurücktritt. Das gnoseologisch allein Relevante tritt psychologisch kaum hervor, es ist der kaum oder gar nicht bewußte Dirigent in der Reproduktion und gibt sich zuweilen nur im Gewißheitserlebnis nachträglich kund. Ueberhaupt ist die gegenseitige Indifferenz von gnoseologischer Wahrheit und psychologischer Evidenz das vielleicht bekannteste Beispiel des von uns gemeinten Verhältnisses der Disparität gnoseologischer und psychologischer Problematik. Hinter dem gnoseologischen Phänomen Urteil, von dem die Logik als Eigentümlichkeit hervorhebt, daß es wahr oder falsch sei, können psychologisch die heterogensten Prozesse und Konstituenten stehen; fast nie aber wird seiner Einfachheit ein ebenso einfacher psychologischer Akt entsprechen. Ein Sonderfall dieser Tatsache ist das von Nic. Hartmann entwickelte Zweiinstanzensystem der Realerkenntnis: hinter der gnoseologisch einfachen Realerkenntnis steht psychologisch ein kompliziertes Psychisches (das viel komplizierter ist als selbst der gnoseologische Terminus Zweiinstanzensystem verraten will), das in seiner gnoseologischen Bedeutung die Realerkenntnis in zwei sich gegenseitig kontrollierende Komponenten zerlegt: in ein hinnehmen-

des Anschauen (schon dies ist recht kompliziert) und in ein fragendes Begreifen.

Wenn nun das zur Frage stehende Verhältnis auf dem Gebiet des Praktischen und Ethischen auch ein anderes Gesicht zeigt, so ist es im Grunde doch dasselbe: die Heterogenität geistiger und seelischer Ordnung, die es nicht erlaubt, Seelisches nach dem Bild des Geistigen zu konstruieren. Das ethische Verhalten, das Einstehen für den Wert, ist als Tun und Pflicht des Geistes immer dasselbe. Wie es sich aber im Psychischen ausnimmt, das hängt nicht vom Geiste, sondern von der Seele ab. Der Geist muß sich gerade, um zu seinem Ziele zu kommen, der Struktur der Seele anbequemen. Es bleibt ihm als lebendigem Geist in der realen, stets neu und verändert aber immer pflichtheischenden Welt nichts anderes übrig, als sich dadurch aktuell zu entlasten, daß er sich die strukturelle Neigung des Psychischen zunutze macht, Mechanismen zu bilden, die dann in seinem Sinne und „Geiste“ arbeiten, ohne daß er jede neue Sekunde dirigierend eingreifen muß. So sieht er seine Zwecke gewahrt und kann doch das seelische Geschehen und Getriebe sich selbst überlassen. Auf dem engeren Gebiet des Praktischen, dem Moralischen, ist diese Sachlage dem reflektierenden Denken schon früh aufgefallen. Sie kam im Begriff der Tugend als ethischen habitus (ἦθος) zum Ausdruck. Die neuere Psychologie hat sehen gelernt, daß solche habitus viel weiter verbreitet sind als nur auf dem ethischen Gebiet. Ob es sich um Tendenzen, Einstellungen oder Führungssysteme (als entscheidende Faktoren des Charakteraufbaues) handelt, ist dabei gleichgültig. Das Bezeichnende daran ist nur, daß das Geistige, als solches absolut Verantwortung, Kritik und Bewußtheit, im Seelischen ebensogut die Struktur des Mechanischen, Gelernten und Unterbewußten haben kann. Und daß solche psychische Mechanisierung nicht Geist und Ethos zuschanden macht, sondern vielmehr die Form offenbart, in welcher allein der Geist, als das kategorial Schwächere, aber auch Höhere, das Psychische dirigieren und beherrschen kann. Es ist ein Beherrschen, das die Gesetze des kategorial Niederen und Massiveren nicht abändert, sondern überformt und zu neuen Zielen leitet. Dagegen leistet das Niedere keinen Widerstand, es ist gleichgültig dagegen. Aber es bedarf des unentwegten Einsatzes des Geistes, damit nicht die Eigengesetzlichkeit des Massiveren, sich selbst überlassen, sich durchsetzt und zuletzt obsiegt.

Man ist wirklich nicht in Verlegenheit, Beispiele für das grundlegende Verhältnis zwischen geistigen und psychischen Strukturen zu finden. Die Schwierigkeit ist nur die, daß man zur Herausstellung der Einzelheiten hier nicht den erforderlichen Raum zur Verfügung hat, ohne den Rahmen des Themas zu sprengen. Denn offensichtlich tritt das Verhältnis dort am überzeugendsten zutage, wo der Einfachheit der geistigen Sinnstruktur eine hochkomplexe psychologische Struktur korrespondiert. Dies aber sind eben die höchsten seelischen Leistungen, wie etwa die unter sich recht verschiedenen Typen des künstlerischen Schaffens, Phänomene wie Einfall, Inspiration, Intuition u. dergl., Gebiete des Seelischen also, in welche die Psychologie

(wohl zugestandenermaßen) bisher nur sporadisch hineinleuchten konnte. Und letzteres vor allem deshalb, weil gerade die Einfachheit der geistigen Sinnbeziehung immer wieder dazu verleitete, auch auf der psychischen Seite einen gleich einfachen, „originären“ Akt zu konstruieren oder doch zu postulieren. Verwirrend wirkt hierbei noch ein eigenartiges psychisches Gesetz, daß nämlich hochkomplexe seelische Leistungen (anscheinend unter der Wirkung der lebhaften Orientierung allein auf die geistige Leistung hin) gerade nicht als komplexe Vorgänge, sondern als erstaunlich einheitliche Vollzüge (Elementarvollzüge) erlebt werden. Es ist dies ein Gesetz, welches in strenger kategorialer Analogie zu einem anderen gesetzlichen Phänomen steht, das zwischen dem physikalisch-chemischen und biologischen Sein statthat und dort zu den Theorien einer eigenen vereinheitlichenden Vitalenergie, etwa der Entelechie im Sinne von Hans Driesch, geführt hat.

Es ist hier nicht der Ort, der Dunkelheit dieses freilich recht wichtigen kategorialen Phänomens nachzugehen, auch nicht, wie bereits gesagt, weitere Beispiele für das Grundverhältnis des Geistigen und Seelischen (ihrer strukturellen Heterogenität) anzuführen. Es kommt jetzt nur darauf an, das Umrissene auf das Problem der apriorischen Erkenntnis zu übertragen.

Apriorische Erkenntnis ist Erkenntnis des Idealen als Ideales. Nicht, daß sie überhaupt Ideales erfaßt, ist ihr Charakteristikum, — das tut auch die aposteriorische Erkenntnis, aber ohne Absicht und Einsicht —, sondern daß sie auf die Erfassung des Idealen gerade ausgeht und zu ihr auch in der Lage ist, d. h. daß sie es als Ideales erfaßt. Zwei Momente sind an ihr also gnoseologisch von Bedeutung: die Eigenart ihres Gegenstandes, welcher eben das ideale Sein ist, entweder als Fürsichseiendes oder als im Realen Versenktes, und die Eigenart der Erfassung dieses Gegenstandes als ein Seiendes eigener Art, als ideal Seiendes.

Wie nun diese Erkenntnis des Idealen als Ideales faktisch vor sich geht, das ist die psychologische Frage im Problem der apriorischen Erkenntnis. Die Antwort auf diese Frage nun läßt sich nicht durch Konstruktion von der gnoseologischen Struktur der apriorischen Erkenntnis her geben, sondern einzig und allein von der Psychologie her. Denn der Geist steckt nur das gnoseologische Ziel: Erfassung des Idealen als solches; wie es erreicht wird, das kann er nicht diktieren, denn er kann die Struktur des Psychischen nicht abändern, weil es ja als das kategorial Nieder das Stärkere ist; er muß es der eigenen Organisation der Psyche überlassen. Ja, er hat nicht einmal die Garantie, ob sein Ziel erreicht wird, ob er nicht Unmögliches fordert oder ob seine Belange zwar anerkannt, aber nur halb erfüllt werden können.

Es ist seit Kant ein unbestrittener Satz, daß apriorische Erkenntnis notwendige und allgemeingültige Erkenntnis sei („Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori“). Und ebenso ist es seit Kant ein stets erneutes Bemühen, solche Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkennt-

nis in ihrer Möglichkeit verständlich zu machen. Die Theorienbildung kam nie zur Ruhe, da sie sich im Grunde ewig unfruchtbar im Kreise drehte. Wir haben bereits die eine Seite des Warum beleuchtet: es war das Verschwinden des ontologischen Moments aus den gesamten Formen der Erörterung; nicht ein ideales Sein war so das Objekt apriorischer Erkenntnis, sondern die ideale Sphäre, der ideelle Gegenstand. Nicht minder verhängnisvoll war die Verkennung eines zweiten Sachverhalts: daß Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der apriorischen Erkenntnis nicht eine psychologische, sondern eine gnoseologische Forderung ist. Von Hause aus ist nicht das Erkennen allgemeingültig und notwendig, sondern das Erkannte. Das Sein nämlich, das in der apriorischen Erkenntnis zur Erfassung kommt, hat den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit. Die gnoseologische Frage ist lediglich die nach der Möglichkeit einer Erfassung solchen Seins. Wie die Seele aber diese Aufgabe mit ihren Mitteln bewältige, das ist die psychologische Frage. Und es läßt sich recht wohl vorstellen, daß dies Mittel sind, die wenig anders oder gar genau so aussehen, wie jene Mittel, mit denen das Psychische auch die übrige Erkenntnis bestreitet. Es ist aber äußerst wichtig, sich vor Augen zu halten, daß das psychologische (Wie vollständig irrelevant ist. Entscheidend ist nur, daß in irgendeiner Form Ideales bewußt als Ideales erfaßt wird.

Literatur:

- E. Husserl, Logische Untersuchungen, bes. Bd. I; Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos I (1910/11), S. 289 ff. —
- H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1922³; Kants Theorie der reinen Erfahrung, Berlin 1918³ (Jede Psychologie muß „vor der reinen Anschauung und dem reinen Denken versagen“; S. 785). —
- P. Natorp, Philosophie und Psychologie, in: Logos IV, (1913), S. 176 ff.; Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, 1. Buch, Tübingen 1912. —
- J. Cohn, Voraussetzungen und Ziel des Erkennens, Leipzig 1908.
- W. Moog, Logik, Psychologie und Psychologismus, Halle 1920.
- Nic. Hartmann, Grundzüge einer Methaphysik der Erkenntnis, (Berlin 1925²; S. 17—20; 412—428; 494—500; 500—528.
- O. Selz, Ueber die Gesetze des geordneten Denkverlaufs, Stuttgart 1913.
- O. Bumke, Gedanken über die Seele, Berlin 1941, S. 89 ff.
- A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Berlin 1940; bes. S. 310 ff. und 427 ff.

V.

Wir haben im zweiten Teil unserer Untersuchung gesehen, daß die bisher entworfenen Theorien der apriorischen Erkenntnis aus einem bestimmten, und zwar ihnen gemeinsamen Grunde in eine Ausweglosigkeit führen müssen: aus dem Mangel nämlich einer Onto-

logie des Idealen. Was sie als das Objekt der apriorischen Erkenntnis ansprechen, das ist trotz aller betonten Transzendenz und Intentionalität kein wahres Sein im Sinne eines echten Ansichseins, sondern ein transzendentes, das doch wieder kein transzendentes ist, weil es auf ein Subjekt — das transzendente — als dessen Produkt rückbezogen bleibt.

Im Folgenden nun werden wir sehen, daß die nämlichen Theorien auch auf der Subjektseite in einer gemeinsamen und recht verhängnisvollen Ueberzeugung befangen sind, die mit der ersten (dem Mangel an Ontologie) so vortrefflich zusammenstimmt, daß buchstäblich die eine die andere trägt und zu rechtfertigen scheint. Weßhalb es denn auch unsäglich schwierig ist, sich dieser Theorien, wenn sie sich einmal in unserem Denken eingenistet haben, wieder zu entledigen. Diese Ueberzeugung auf der Subjektseite ist aber keine andere als die, daß der eigenartigen gnoseologischen Struktur der apriorischen Erkenntnis auch eine eigenartige psychologische Struktur entsprechen müsse, daß jedenfalls jener seelische Apparat, welcher für die aposteriorische Erkenntnis aufkommt, nicht auch die apriorische Erkenntnis leisten könne. Diese Ueberzeugung ist also nichts weiter als das Gegenteil von dem, was als das durchgehende Kategorialverhältnis von seelischem und geistigem Sein in den vorstehenden Darlegungen umrissen wurde. Und beide irrigen Momente sind es, welche alle diese Theorien trotz ihrer weithin so trefflichen und sauberen Analysen am Ende zum Scheitern verurteilt haben.

Am leichtesten ist in diesem Punkte das Verhältnis am logischen Transzendentalismus zu durchschauen. Es spricht sich nämlich an dem betonten Antipsychologismus aus. Der Begriff der Psychologie, den dieses System zu Anfang sich an der gleichzeitigen Psychologie bildete und den es später trotz der immerhin beachtlichen Fortschritte, welche dieser Wissenschaft alsbald gelangen, niemals mehr revidierte, war freilich nicht der geeignetste, um das Vertrauen zu erwecken, daß Psychologie ein Licht über das Problem apriorischer Erkenntnis werfen könnte. Es ist nicht nötig, dieses Stadium der Psychologie näher zu charakterisieren, steht es doch als Inbegriff aller erdenklichen Mängel vor dem Bewußtsein unserer Tage (gleich als ließe sich vom Frühstadium einer Wissenschaft jemals eine reife und allseitige Problembetrachtung erwarten). Man begreift aber ohne weiteres, wie sich das aus solcher Psychologie ergebende Bild vom seelischen Sein recht gut zu dem fügte, was der Neukantianismus aus der kantischen Aesthetik interpretierend übernahm. Was die Seele war, dafür blieb nichts anderes, als der wechselnde Strom immer fließender Bewußtseinsinhalte zu sein, ein Bündel gleichsam von Impressionen und Affektionen. Sie ging in der bloßen Mannigfaltigkeit von sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen und allenfalls noch von Assoziationen auf. — So war es klar, daß eine Erkenntnistheorie, der es auf die Möglichkeit notwendigen und allgemeingültigen Erkennens ankam, die Begründung solcher Möglichkeit nicht im Felde der Psychologie suchen konnte. Nicht am empirischen Bewußtsein, diesem Chaos bloßer Affektionen, konnte sie hängen; so mußte ein

„höheres“ Bewußtsein sie zuwege bringen. Dieses höhere Bewußtsein nun ist kein anderes als das transzendente Bewußtsein des Subjekts überhaupt, welches wir bereits als das notwendige Korrelat der logischen Sphäre kennengelernt haben. Im Vollzug dieses Systems schied nicht nur das Psychische aus der Erkenntnis aus, sondern auch das Ideale aus dem Bereich des Seienden. An die Stelle eines psychologisch untersuchbaren Erfassens idealer Strukturen trat das transzendente Bestimmen eines bloßen Materials zur Gegenständlichkeit, genau so wie an die Stelle des Seins die logische Sphäre trat. Der Antipsychologismus verfestigte sich je länger je mehr derart, daß er auf die weiteren Fortschritte der Psychologie gar nicht mehr achtete und so endlich zu einer bedenklichen Unkenntnis der Psychologie wurde. Diese nämlich fand immer mehr den Anschluß an die Aktualität des Lebens, während die Theorien des Neukantianismus sich immer empfindlicher von ihr entfernten und den Vorwurf der Lebensfremdheit, der auf sie wohl zutraf, auf die Philosophie überhaupt übertragen ließen.

Wir haben schon weiter oben gesehen, daß der Neukantianismus ein reichlich stilisiertes Erkenntnischema benutzt, worin man in etwa den Typus des wissenschaftlichen Erkennens erblicken mag. Er führt mit diesem Erkenntnischema eine Tendenz zum Siege, aber auch ad absurdum, welche in der Philosophie stets eine dunkle Rolle gespielt hat, in der Neuzeit aber immer mehr die Alleinherrschaft gewann: nämlich das Erkenntnisproblem von den philosophischen Belangen her zu konstruieren, das wissenschaftliche Erkennen als den Urtypus des menschlichen Bewußtseins aufzufassen. Es ist wohl erst die neueste Anthropologie gewesen, welche das Material an die Hand gab, diese latente Fehlorientierung zu eruieren und zu korrigieren. Das menschliche Bewußtsein hat zunächst immer nur die Aufgabe, das Leben zu bezwingen, hat seine ursprüngliche Funktion, für welche es darum auch primär eingespielt ist, nach unten. Das bedeutet keinen Biologismus, weil das menschliche Leben im *bios* nicht aufgeht, wenn es auch von ihm kategorial getragen ist. Wissenschaft aber — als Belang des Geistes — liegt oberhalb dieser ursprünglichen Lebenssphäre des Menschen, welche durchgehend als existentielle Bedürftigkeit *χρεία* gezeichnet ist. Freilich ist es erstaunlich, wie die menschliche Psyche trotz aller Orientierung nach unten so weitgehend die Interessen des Geistes erfüllen kann. Aber man kann nie und nimmer sagen, sie wäre in irgendeinem Sinne ein ideales Instrument zum wissenschaftlichen Geschäft. Wissenschaft bleibt ihr immer mühsam, und es bedarf einer umfangreichen Technik der Seele, damit sie dazu geschickt wird. Und selbst dann zeichnen sich die offenbarwerdenden natürlichen (d. h. kategorialen) Grenzen des Psychischen im gleichen Sinne ab: weitgehend bleibt das menschliche Erkennen darauf angewiesen, sich mit Umweg und Ersatz zu behelfen. Gerade die apriorische Erkenntnis liefert dafür manchen Beleg. Dies ist auch nicht erstaunlich: die Aktualität des Lebens mit ihrem ewigen Wechsel der Situation verlangt nicht einen Blick für das *δει δὲ*, das als das Selbstverständliche und Unabänderliche da-

steht, sondern für das Einmalige, nicht einen solchen für das Ideale als Ideales, sondern für das Reale als Reales. Aus den nämlichen Ueberlegungen legt sich aber auch der Gedanke nahe, daß es überhaupt kein großes Feld apriorischer Erkenntnis im Sinne von Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit geben werde. Das trifft sich nun zwar nahe mit der Ueberzeugung des Neukantianismus, daß das Psychische zu solcher Erkenntnis nicht taue. Was aber den Unterschied, den entscheidenden Unterschied ausmacht, ist das, daß wir darum weder eine logische Sphäre noch ein transzendentales Bewußtsein postulieren. Wir gehen eben nicht vom Ideal der Wissenschaft aus und konstruieren danach ein entsprechendes Bewußtsein, sondern wir gehen vom menschlichen Bewußtsein als dem so und so gearteten Faktum aus und suchen zu begreifen, wie für ein solches Bewußtsein Wissenschaft möglich sein könne. Es gibt kein reines Subjekt der wissenschaftlichen Erkenntnis, das als erkenntnistheoretisches Subjekt und Bewußtsein überhaupt sozusagen nur den gnoseologischen Beziehungspunkt der *vóησις* darstellen würde. Das menschliche Bewußtsein ist vielmehr ein Seiendes, ein Reales, in das Sein eingebettet, den Gesetzen des Realen unterstellt und kategorial, also wesentlich und notwendig, an sein Tragendes, die Psyche, den *βίος* und das Stoffliche rückgebunden. Es ist reales, nicht reines Subjekt. Es ist als Seiendes mögliches Objekt, als geistiges Seiendes mögliches Objekt und Subjekt zugleich. Wie sich bei solcher Sachlage reine Wissenschaft soll erreichen lassen, ist freilich ein großes Problem. Aber es ist besser, dunkle und schwierige Probleme vor sich zu haben, als um ihrer schnellen Lösung willen, eindeutige Tatsachen auf den Kopf zu stellen.

Literatur:

wie zu Kap. IV.

VI.

Die Phänomenologie hatte von vornherein einen innigeren Kontakt mit der Psychologie. Husserls Lehrer Brentano, welcher auf Psychologie großen Wert legte, wenn er schon in den Anforderungen, die er an sie stellte, von der zeitgenössischen Lehre bedeutsam abwich, wirkte hier nach. Er war es ja gewesen, der unablässig gegen einen Begriff vom Seelischen als bloßen Bewußtseinsinhalten polemisierte und den Blick auf den entscheidenden Aktcharakter aller seelischen Erscheinungen lenkte, wobei ihm der wesentliche Index des Aktcharakters in der Intentionalität zu liegen schien, d. h. darin, daß die psychischen Akte samt und sonders auf Gegenstände meinentlich gerichtet sind.

Der Antipsychologismus, der für die Phänomenologie je länger je mehr in den Vordergrund ihres Programms trat, hatte von solchen Ursprüngen her naturgemäß einen anderen Sinn als der Antipsychologismus der Neukantianer. Und er behielt auch dann noch einen anderen, als die Phänomenologie später sich mehr und mehr zu einer

Gegenstandslogik und zuletzt zu einer transzendentalen Logik entwickelte.

Das Kernstück der Phänomenologie ist ihre Lehre vom ideellen Gegenstände, daß es also nicht bloß einmalige, individuelle, reale Gegenstände gibt, sondern auch allgemeine, wie etwa die Zahl, die Farbe usw. Und wie Husserl immer wieder betonte, für das Meinen solcher ideeller Gegenstände steht uns ein ebenso originärer gebender Akt zur Verfügung, wie für den realen Gegenstand die sinnliche Anschauung zuständig ist. Er faßte diesen ebenso ursprünglichen wie eigentümlichen Akt darum auch als ein Schauen auf und nannte ihn Wesensschau, eidetische Intuition.

Kategorial gesprochen ist diese Wesensschau als erfassende Schau ideeller Gegenstände nichts anderes als ein Belang des Geistes, eine gnoseologische Forderung. Als solche ist sie eindeutig und einfach. Die Frage ist nur, ob das menschliche Bewußtsein, wie es nun einmal faktisch ist, solche Forderung des Geistes erfüllen kann, wieweit und mit welchen Mitteln sie diese gnoseologisch eindeutige Aufgabe lösen kann. Das ist nämlich keine gnoseologische Frage mehr, sondern ein psychologisches Problem. Die Phänomenologie konstruiert sich nun einfach einen der Eindeutigkeit und Originarität der gnoseologischen Aufgabe korrespondierenden Schauensakt zurecht. Sie behauptet, es gebe so etwas. Den Widerständen gegenüber, die gerade von psychologisch orientierten Erkenntnistheoretikern kamen, versuchte sie auch ihre Intuition verständlich zu machen. Sie tat dies in verschiedenen Richtungen, aber es ist bezeichnend, daß keiner dieser Versuche wirklich an das psychologische Problem heranging. Es blieb in immer neuen Wendungen dabei, die Bedeutung ideeller Gehalte zu erklären und danach einen eigenen Akt der Wesensschau (Ideation, Einklammerung usw.) zu behaupten, der sich zur sinnlichen Anschauung ebenso verhalte wie der ideelle Gegenstand zum realen.

Wie nun die Phänomenologie daran festhielt, daß es eine derartige Wesensschau als originären und einfachen Akt geben müsse, die zünftige Psychologie jener Tage aber dies auf das heftigste bestritt, verfestigte sich hüben und drüben ein Vorurteil, in der Phänomenologie als Antipsychologismus, in der Psychologie als Verachtung der Phänomenologie. In Wirklichkeit hätte aber weder das eine noch das andere statthaben müssen. Die Phänomenologie nämlich hatte Recht mit ihrer gnoseologischen Forderung, daß das Ideale in einer eigenen, unsinnlichen Weise erfaßt würde. Nur die konstruktive Uebertragung der gnoseologischen Eindeutigkeit in eine psychologische Originarität war ein Verkennen der Autonomie des Seelischen. Und die Psychologie hatte ihrerseits ebenso recht, wenn sie daran festhielt, daß man einen eigenartigen psychischen Akt auf Grund gnoseologischer Probleme nicht einfach behaupten und konstruieren dürfe, wenn er im Bewußtsein schlechthin nicht auffindbar ist. Aber sie verkannte doch auch den philosophischen Ernst, der in einer gnoseologischen Forderung liegt. Weil nämlich ihr Gegenstand, das Bewußtsein, der tatsächliche Apparat der Erkenntnis ist, darum meinte die Psychologie, das Erkenntnisproblem ginge in psychologischer Thematik auf. Das

Gnoseologische aber ist ein Sein eigener Art, die Stelle nämlich, wo das Seiende als Seiendes im Medium eines realen Bewußtsein zum Erkannten wird; es ist ein Sein sekundärer Art, mit eigener Modalität. Der Ort dieses Gnoseologischen ist aber gar nicht das Psychische, sondern der Geist; der allein nämlich hat die Fähigkeit der Erkenntnis, d. h. neben dem Sein, das er selber ist, noch anderes Sein zu erfassen, in seinem Vermögen des quodammodo omnia fieri. —

Es waren aber einige Typen reiner Bedeutungseinheiten, für welche die Phänomenologie den Erfassungsakt derart herausarbeiten und an welchen sie das, was sie mit Wesensschau, Ideation, Reduktion usw. meinte, so einleuchtend und plausibel machen konnte, daß auch ihre Gegner fühlten, daß an ihrer Theorie doch etwas daran sein müsse, was bei allen Mängeln ihrer Selbstbegründung die Phänomenologie selbst möglicherweise zu Recht bestehen lassen könnte. Es begann die Zeit eines neuen Intuitivismus, der freilich etwas schnell in Popularität und Gerede absank; es begann aber auch die Zeit, das Problem der Wesensschau und der Idealerkenntnis von der phänomenologischen Fassung aus neu zu bearbeiten, sei es, um die Phänomenologie aufzuheben, sei es, um ihr die Selbstbegründung zu schenken, die sie sich selbst nicht hatte geben können.

Die beiden Typen von Bedeutungseinheiten nun, an Hand welcher sich die Phänomenologie diesen Kredit verschaffen konnte, waren solche wie „das Rot“, „ $2 + 3 = 5$ “, die Zahl, der Teil, das Ganze, der Gegenstand. Aus Beispielen roter Gegenstände läßt sich das Eidos „Rot“ im Akt der Generalisation durch Einklammern des Bloßfaktischen eindeutig herausheben; und es zeigt sich hier besonders deutlich, daß solche Ideation wirkliche Schau ist, Wesensschau. Der ideelle Charakter des auf solche Weise Generellen tritt in vorzüglicher Weise hervor, wenn man auf die Sinngehalte mathematischer Sätze sieht: Sätze wie „ $2 + 3 = 5$ “ oder „die Winkelsumme eines Dreiecks ist $2 R$ “ zeigen, wie selbständig das Sein solcher reiner Sachverhalte und ihrer Termini gegenüber realen Beispielen, gegenüber Einzelfällen ist. Wir richten uns unmittelbar auf sie selbst, und nicht auf reale Fälle, als würden wir aus diesen den allgemeinen Satz abstrahieren wollen. — Anders verhält es sich mit dem Generellen vom Typus: Zahl, Teil, Ganzes, Gegenstand und dergl. Hier handelt es sich offenbar nicht um ein materiales Apriori, das durch Ideation gewonnen wäre; eine exemplifizierende Anschauung ist da überhaupt nicht im Spiel. Der Abstand vom Realen ist freilich derselbe, wenn er nicht noch größer ist. Sie sind inhaltsleer, reine Formen für mögliche Gegenstände; Husserl nennt sie darum gegenständliche Leerformen. Die Art und Weise, in der wir sie uns zur Gegebenheit bringen, besteht im Vollzug grundlegender Bewußtseinsakte, etwa des Zählens, des Teilens, Verknüpfens, des Setzens. Der identische Zielpunkt solcher formaler Akte, ihr gegenständliches Korrelat nun sind diese Leerformen. — Es war nur ein Schritt weiter zu tun, dann stand Husserl auf kantisch-neukantianischem Boden: man brauchte nur aus diesen gegenständlichen Leerformen transzendental verstandene Kategorien zu machen, so hatte man in diesen grundlegenden Akten mit einem

Male konstituierende, schaffende Akte vor sich, welche Welt überhaupt bestimmen und die Bedingungen der Möglichkeit des Seins im Bewußtsein als seinem Ursprung begründen.

Aber nicht erst in solchem Transzendentalismus zeigen sich — trotz grundlegender Verschiedenheit im übrigen — Berührungspunkte zwischen der Phänomenologie und dem kantischen System.

Literatur:

VII.

Wir haben im zweiten Kapitel des zweiten Teils gesehen, daß es nach Kant eine apriorisch-synthetische Erkenntnis nur in zwei Formen gibt: als mathematische Erkenntnis und in transzendentalen Sätzen.

Die mathematische Erkenntnis nun trifft sich genau mit dem, woran auch die Phänomenologie denkt, wenn sie von Ideation spricht. „Die einzelne hingzeichnete Figur ist empirisch und dient gleichwohl, den Begriff unbeschadet seiner Allgemeinheit auszudrücken“, d. h. sie dient als Exemplar für die Darstellung eines Generale, des Eidos etwa „Dreieck“. Auf diese Weise ist die mathematische Erkenntnis in der Lage, „das Allgemeine im Besonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwohl doch a priori“, zu betrachten. Den ausschlaggebenden Grund für diese Tatsache sieht Kant nun darin, daß es in der Mathematik möglich sei, den Begriff zu konstruieren, d. h. die ihm korrespondierende Anschauung a priori darzustellen. Obwohl diese Anschauung als Anschauung wesentlich einzelnes (Individual-) Objekt ist, stellt sie den wesentlichen allgemeinen Begriff dar und gilt damit für alle möglichen Anschauungen, welche unter diesen Begriff fallen.

Anders die übrige, die „philosophische“ Erkenntnis. Diese ist niemals zur Konstruktion ihrer Begriffe befähigt, d. h. sie kann sie nicht in einer allgemeinen Anschauung darstellen. Will sie eine ihrem Begriffe korrespondierende Anschauung haben, so muß sie schon zur empirischen, einzelnen Anschauung greifen. Während also die Mathematik gerade dadurch ihr Erkenntnis erweitert, daß sie ihre Begriffe (etwa den des Dreiecks) konstruiert und aus der Konstruktion (der reinen Anschauung, für welche die empirische nur das handliche Exemplar bietet) etwa die Winkelverhältnisse abliest, und zwar a priori abliest, hat die übrige Erkenntnis niemals etwas anderes in der Hand als einerseits den Begriff und andererseits die empirische Anschauung. Der Begriff nun läßt keine Synthesis (Erweiterung), die empirische Anschauung aber keine Apriorität, mithin keine Allgemeinheit und Notwendigkeit, als deren Index, zu. Ausdrücklich erklärt Kant, daß diese Formverschiedenheit der Grund der entgegengesetzten Erkenntnissituation ist, nicht etwa eine Verschiedenheit in den Gegenständen der beiden Wissenschaftstypen. Nicht weil der Gegenstand der Mathematik das Quantitative ist, darum läßt sich der mathematische Begriff konstruieren, sondern umgekehrt gerade:

weil der mathematische Begriff sich konstruieren läßt, deshalb ist das Quantitative, als im Raume Anschauliche, Gegenstand der Mathematik. „Denn nur der Begriff von Größen läßt sich konstruieren“. —

In die Phänomenologie übersetzt hieße diese Position Kants: materiale Apriorität gibt es nur an mathematischen Bedeutungseinheiten; nur mathematische (besonders geometrische) Sachverhalte sind der Ideation zugänglich. — Aber es gibt doch auch in der „philosophischen“ Erkenntnis apriorische Synthesis: in den transzendentalen Sätzen nämlich. Diese Sätze, wie etwa der, daß alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse, erweitern einen apriorischen Begriff, aber nicht intuitiv (wie mathematische Konstruktion), sondern diskursiv. Sie bestimmen ein Ding überhaupt, leisten also nichts als die bloße Synthesis möglicher empirischer Anschauung, indem sie dafür die erforderliche Regel abgeben. Selbst lassen sie sich natürlich keineswegs, weder a priori noch a posteriori, in der Anschauung geben. Sie sind reine, und zwar transendentale Begriffe. — Dies in der phänomenologischen Terminologie ausgedrückt ist nichts anderes als die husserlschen Leerformen. Und selbst den Transzendentalismus, die Beziehung auf ein Bewußtsein überhaupt als den Grund ihrer Apriorität haben die husserlschen Leerformen und die kantischen Kategorien gemein.

Zugleich aber wird von hier aus auch das ganze Maß der Differenz zwischen dem kantischen und husserlschen Apriorismus offenbar. Ganz im Gegensatz zur phänomenologischen Position ist in der Kr. d. r. V. die materiale Apriorität und entsprechend die Intuition auf das Mathematische beschränkt. Kant gibt auch den genauen Grund an: weil nur hier der allgemeine Begriff in exemplarischer Anschauung konstruiert werden kann. Die übrige, „philosophische“ Erkenntnis läßt dies nicht zu; sie ist nicht intuitiv, sondern diskursiv. Die Anschauung nämlich, die den philosophischen Begriffen korrespondiert, ist nicht die reine, sondern es ist die Mannigfaltigkeit empirischer Anschauungen, die ihnen allein entsprechen kann. Der Begriff geht ihnen damit auch nicht voraus, sondern folgt ihnen nach: er wird allererst an ihrer Hand gebildet; denn wir können eben die Realität des philosophischen Begriffes, welcher diskursiv ist, nicht a priori anschauen und in solcher Anschauung „beglaubigt machen“. Weil also der philosophische Begriff aus der Erfahrung zusammengekläubt wird, so steht er „niemals zwischen sicheren Grenzen“. Es ist eben keine Intuition möglich, in welcher der Begriff (das Wesen) des Gegenstandes zur unmittelbaren Anschauung gelangen könnte, sondern alle Begriffsbildung des philosophischen Vernunftgeschäfts ist ein bloßes Abgrenzen von Begriffsinhalten gegeneinander, ein Einschränken gegenüber der Nachbarschaft und Sammeln der unterscheidenden Merkmale. Es ist also eine Arbeit, die von außen nach innen fortschreitet, die erst allmählich und wohl selten ganz zur vollen Klarheit, Präzision und Deutlichkeit kommt. Neue Bemerkungen (Erfahrungen) können immer wieder eingefügte Merkmale herausnehmen lassen oder die Hinzunahme neuer erforderlich machen. Es gibt eben keine Wesensschau in diesen Dingen, keine

apriorische Anschauung, sondern nur die Zufälligkeit und Mannigfaltigkeit empirischer Anschauungen, der Erfahrung. Die Vollständigkeit und Präzision der philosophischen Begriffe „bleibt immer zweifelhaft und kann nur durch vielfältig zutreffende Beispiele vermutlich, niemals aber apodiktisch gewiß“ gemacht werden. Statt einer unmittelbar in das Herz einer Sache stoßenden Ideation bleibt uns nur das mühsame und langwierige Bathos einer niemals abgeschlossenen Erfahrung.

Diese eben skizzierte Differenz zwischen dem kantischen und phänomenologischen Apriorismus kann natürlich nicht einfach als Faktum stehenbleiben; es ist vielmehr auf ihren Grund zurückzustoßen. Und es wird sich sogleich zeigen, daß im Aufhellen dieses historischen Hintergrunds zugleich ein überraschendes Licht auch auf die Gesamtproblematik der Apriorität fällt, daß sie also die wahre Sachlage vor den Augen ausbreitet, welche die bisherigen Theorien vielleicht berührt haben mögen, die sie aber nicht wirklich in den Griff bekommen konnten.

Wir haben gesehen, daß nach der Ueberzeugung Kants materiale Apriorität („Synthesis a priori“) an der Konstruktion von Begriffen hängt, d. h. daran, daß sich der Begriff, der wesentlich allgemein ist, in einer entsprechenden Anschauung darstellen lasse. Anschauung nun ist immer und wesentlich etwas Einzelnes (ein „einzelnes Objekt“). Soll sie gleichwohl den Begriff unbeschadet seiner Allgemeinheit ausdrücken können, so muß sie eine „nichtempirische“, also apriorische Anschauung sein, weil nur eine solche die erforderliche Allgemeinheit für alle möglichen Anschauungen, die unter denselben Begriff fallen, auszudrücken vermag. Das heißt nichts anderes, als daß nur eine apriorische Anschauung als Exemplar für alle möglichen Einzelfälle stehen kann. Dieses Verhältnis notwendiger Inhaltsidentität von Exemplar und Einzelfällen nun hat nach Kants weiterer Ueberzeugung nur in der mathematischen Erkenntnis statt. Nur in ihr gibt es materiale Apriorität, weil es auch allein in ihr die Möglichkeit apriorischer Anschauung gibt (wenigstens für unseren Verstand, der allein hier zur Diskussion steht). Weil es umgekehrt nun in der übrigen Erkenntnis („dem philosophischen Vernunftgeschäfte“) keine apriorische Anschauung als Darstellung der Begriffe gibt, sondern nur die Mannigfaltigkeit empirischer Anschauungen, die als solche niemals Notwendigkeit und Allgemeinheit an sich haben, darum kann es in der übrigen Erkenntnis auch keine materiale Apriorität geben.

Husserls Theorie von der materialen Apriorität und ihrem spezifischen Objekt, dem ideellen Gegenstand, kam zunächst durchaus nicht von kantischen Gedankengängen her. Aber es ist interessant, zu beobachten, wie sich die husserlsche Position, in der gnoseologischen Problematik, die sich aus der materialen Apriorität ergab, vollkommen an Kant anschließt. Wie nämlich die materiale Apriorität Kants — bei diesem auf mathematische Erkenntnis beschränkt — auf apriorischer Anschauung, auf Intuition also gründet, genau so muß es nun nach Husserl auch für den übrigen Bereich ideeller

Gegenstände eine Intuition geben; und auch er faßt solche Ideation als apriorische Anschauung auf. Hier ist auch der Punkt, von welchem aus erst voll begreiflich wird, warum Husserl an solchem Muß festhält, trotz der Schwierigkeit, die psychologische Tatsächlichkeit dieser Intuition aufzuzeigen. Die materiale Apriorität erweitern, hieß für ihn nichts anderes, als die Intuition erweitern. Diese Ueberzeugung ist eines der kantischen Motive, die schon am Anfang der husserlschen Konzeption stehen und die sich nur durchsetzen mußten, um zu der Spätphilosophie Husserls zu führen.

Nun ist aber gerade Kants Begründung der materialen Apriorität in der apriorischen Anschauung, so einzig möglich sie im kantischen System sein mag, eine Verfehlung des wirklichen Sachverhalts. Materiale Apriorität besagt nämlich nichts anderes, als daß es ein ideales Sein gibt und eine Erfassung dieses Idealen als Ideales. Wie und wieweit und mit welchen Mitteln, das ist gnosologisch irrelevant. Es ist eine psychologische Frage. Und es ist kein Grund vorhanden, daß Ideales als Ideales nur durch Intuition erfaßbar sein müßte. Ebenso wie auch keiner vorhanden ist, wenn ein Typus des Idealen tatsächlich durch Intuition erfaßbar sein sollte, daß dann jeglicher Typus des Idealen nur der Intuition erfaßbar sein sollte, daß dann jeglicher Typus des Idealen nur der Intuition zugänglich sein könnte, oder — anders gewendet, daß dann das psychologische Mittel, Ideales als Ideales zu erkennen, schlechtweg und in jedem Falle die Intuition sein müsse.

Es ist aufschlußreich zu sehen, wie die Phänomenologie die materiale Apriorität und entsprechend die Intuition (Wesensschau) für alle Typen idealer Gegenstände zwar behauptete, sich bei dem Nachweis aber immer auf bestimmte Typen, und zwar fast ausschließlich auf die nämlichen beschränkte. Sie behandelte sie wie beliebige Beispiele, um an ihnen das allgemeine Gefüge der Idealerkenntnis (daß diese nämlich Intuition sei) zu belegen. Sieht man aber näher zu, so ist es durchaus nur eine sehr beschränkte Anzahl von Typen des Idealen, an denen der Nachweis tatsächlich geführt wurde. Es wird sich alsbald zeigen, warum die ausgewählten Beispiele zum Nachweis dessen, was man mit ihnen belegen wollte, so geeignet waren. Es wird dann aber auch sichtbar werden, daß es andere Typen des Idealen, und zwar recht gewichtige gibt, für die ein gleicher Nachweis schwerlich jemals geführt werden dürfte.

Kant beschränkte sich seiner Theorie gemäß notwendigerweise auf das Mathematische, führte den eigentlichen Nachweis aber nur am Geometrischen. In der Phänomenologie kehrt das Mathematische als Beispielstypus wieder; daneben stehen solche wie das Rot, als Wesenheit verstanden, oder die ideelle Bedeutungseinheit eines Urteils. Gerne wurde auch der Struktur- und Sinngehalt bestimmter Akte und Haltungen der phänomenologischen Wesensschau unterworfen. Daraus geht hervor, daß man von deren Homogenität mit den oben genannten Gegenstandstypen überzeugt war. Als Beispiele freilich wurden sie weniger angeführt; wohl deshalb, weil sie für diesen Zweck zu kompliziert schienen.

Was bedeutet nun Intuition in jedem einzelnen dieser Beispielsarten wirklich? Warum wird der Erfassensakt als Intuition bezeichnet?

Der apriorische Charakter der mathematischen Erkenntnis beruht nicht darauf, daß in ihrer Konstruktion, d. h. Darstellung des Begriffs in einer allgemeinen Anschauung, möglich ist, sondern darauf, daß das Mathematische ein ideales Sein ist. Und zwar kehrt das Mathematische im Realen genau so wieder, wie es in seinem idealen Fürsichsein ist. Das kommt daher, daß das Reale, soweit es überhaupt mathematische Struktur hat, diese mathematische Struktur rein bewahrt. Das Mathematische ist nur ein ganz geringes Element im Aufbau des Realen, auch nur ein ganz geringes unter den idealen Elementen, die an diesem Aufbau des Realen teilhaben. Es ist ein relativ eintöniges, variationsarmes, simples Element an der Realität. Darum auch hat es den Vorzug, daß das Reale es rein und ungebrochen darstellt und daß unser Erkennen es am leichtesten erfaßt. Reale Dreiecke (dreieckige Gegenstände) mögen in sich recht verschieden sein, das Mathematische an ihnen ist immer dasselbe: die Winkelsumme z. B.

Und das Mathematische ist auch sehr leicht überschaubar; seiner Bestimmtheiten sind wenige, seine Struktur ist der übrigen Realstruktur gegenüber weitaus die simpelste. Weil für das Mathematische als solches ein Fall wie der andere ist (obwohl die „Fälle“ im übrigen toto coelo differieren mögen), darum ist hier freilich das Individuelle gleich dem Allgemeinen und genügt die Anschauung des Exemplars, um apriorische, d. h. allgemeine Erkenntnis zu gewinnen. Zumal man ja gar nicht dem Exemplar hilflos und blöde gegenübersteht, sondern das mathematische Wissen, d. h. also die Kenntnis der idealen Gesetzlichkeit immer schon mitzubringen pflegt. Und um der Simplität des Mathematischen willen fällt auch die Konstruktion nicht schwer. All das beweist, daß nicht die Konstruierbarkeit die Eigenart der mathematischen Erkenntnis begründet, sondern daß sie vielmehr selbst die Folge der Eigenart des mathematischen Gegenstandes ist. Und diese Lösung hat noch dazu den Vorzug, daß sie die Homogenität des Arithmetischen und Geometrischen als zwei Formen des einen Mathematischen viel besser zu wahren weiß als die kantische Theorie, die mit ihrer Theorie von der Konstruierbarkeit im Grunde eben doch nur dem Geometrischen gerecht zu werden vermöchte.

Et was anders liegt der Sachverhalt bei der ideellen Anschauung eines generell verstandenen Rot. Neben den empirischen Anschauungen von hier und jetzt roten Dingen haben wir auch eine Anschauung des Rot, des Grün, so daß wir in der Lage sind, Wesensurteile zu fällen wie etwa, daß das Violett dem Rot näher stehe als dem Grün. — Schon hier sieht man, daß das Mathematische und etwa das Rot trotz aller gegenständlichen Idealität seinsmäßig nicht völlig homogen sind. Das Mathematische ist mehr geeignet, die Eigenartigkeit des ideellen Gegenstandes gegenüber dem realen und

demzufolge den Aprioritätscharakter der Intuition herauszustellen. Beides tritt bei dem zweiten Typus (von der Art eines generellen Rot) bedeutsam zurück. Aber er hat den Vorzug, daß der Anschauungscharakter solcher Generalisation und Ideation um so überzeugender vorliegt. Kritisch gesehen freilich kein Wunder der Intuition, sondern die psychologische Kehrseite der Eigenart solchen Seins, wie es das Rot ist: es handelt sich darin nicht um eine hochwertige Ideation, sondern um ein billiges Schema, vermöge dessen wir Variationsmöglichkeiten der Farbenskala bis zu gewissen Grenzen — an welchen wir uns übrigens recht unsicher zu fühlen pflegen — als Abstufungen „des Rot“ wiederzuerkennen in der Lage sind. Solche Schematenbildung aber ist eine altbekannte Leistung der Seele, welche sie zum Zwecke der Reproduktionsmöglichkeit unternimmt, und hat auf allen Gebieten psychischer Inhalte statt. Der Schein der Eigenartigkeit einer generell genommenen Anschauungsqualität beruht lediglich in dem Umstand, daß hier das Denk- und Begriffsmoment in der Schemabildung weitestgehend zurücktritt; die Reproduktion bedarf ihrer Leichtigkeit, Häufigkeit und inhaltlichen Einfachheit wegen der gedanklichen Hilfe nicht. Nur ein Mangel an Psychologie läßt darum über den „reinen“ Anschauungscharakter einer generellen Sinnesqualität erstaunt sein.

Ganz ähnlich liegt die Sache, wo es sich um die Generalisation innerpsychischer Gegenstände, von Bewußtseinsinhalten, -akten, -einstellungen, Gemütslagen usw. handelt. Nicht so leicht zwar, aber immerhin in weiten Grenzen doch recht wohl läßt sich auch hier über das Normalschema verfügen. Alle psychologische Forschung hat dieses Vermögen zur unerläßlichen Voraussetzung; am stärksten ist es dort, wo man von hoher Selbstbeobachtungskunst und scharfsichtiger Menschenkenntnis spricht. Die Unterscheidung gegenstands-(sinn-)gebundener „intentionaler“ Akte und solcher Gegenstandsbeziehung mangelnder Bewußtseinsmomente, wie es die Stimmung und dergl. sein mag, ist dabei wenig bedeutsam. Es ist nicht richtig, phänomenologische Schau auf die intentionalen Akte einzuschränken und dies übrige bewußte Seelische als bloß „Faktisches“ von ihr auszuschließen. Gerade hier wird ein freilich tief liegendes Konstruktionsmoment in der phänomenologischen Konzeption sichtbar; es hat eine unzulässige Vereinfachung und Schematisierung der ganzen Theorie zum traurigen Gefolge. Freilich war in diesem Punkte auch gerade die phänomenologische Praxis glücklicher als die Theorie, und so kam es zu wohl bleibend wertvollen Analysen; man denke allein an Schellers Forschungen! — Nun ist das Präsenzhaben von Bewußtem ein richtiges Anschauen, dem äußeren Anschauen durchaus analog; weshalb wir denn auch von Selbstbeobachtung sprechen. Treten, wie in den intentionalen Akten, zu den Akten, Funktionen usw. die Gehalte bzw. Gegenstände als notwendige Korrelate hinzu, so werden auch diese infolge der wesenhaften Untrennbarkeit von Gegenstand und solchem Akt von der Anschauung erfaßt. Es ist dann die Situation gegeben, die gerne als unmittelbares, originäres Anschauen von Gegenständen oder Gehalten beschrieben

wird, für welche ein starkes Evidenzerlebnis charakteristisch ist. Diese Situation ist von alters her bekannt — freilich ohne daß bis heute ihr Sinn und ihre Struktur zureichend erfaßt worden wäre — und wird z. B. als die Ursituation künstlerischen Verhaltens und Schaffens angesehen: der Einfall, die Intuition, das übermächtige Erlebnis, die Inspiration werden von jeher nach dem Schema dieser Situation beschrieben. Zweierlei nun läßt sich psychologisch exakt nachweisen: einmal, daß diese Intuition keineswegs der einfache, originale Akt ist, als der er erlebt und geschildert wird, daß er vielmehr eines der komplexesten seelischen Phänomene ist, zweitens, daß das eigentlich tragende Moment in dieser Leistung ein Gedankliches ist. Freilich, ein Gedankliches (d. h. eine reine Beziehungserfassung bzw. -stiftung, ein Begreifen, Verstehen, Durchschauen), das hinter den übrigen Elementen merkwürdig wenig bewußt wird, so daß diese gerade als das Wesentliche erscheinen können: entweder als Anschauen (unmittelbares Erfassen, Evidenz) oder als Fühlen (Inspiration, Erlebnis). Es ist auch verständlich, warum das so ist: das eigentlich Gedankliche tritt als unanschauliches Element hinter den anschaulichen Vorstellungen, Wahrnehmungen, Reproduktionen, Erwartungen, wenig ans Licht. Es ist weiterhin das, was am wenigsten an sich selbst interessiert, das am objektivsten, d. h. am meisten auf die Sache gerichtet ist. Die Anteilnahme des Geistes an dem Augenblick des Findens eines entweder lang Gesuchten oder ungeahnt hereinbrechenden Uebermächtigen löst das Spiel lebhafter Gefühle aus: die Intuition wird zu Erlebnis und Inspiration. Gefühle nun haben das Merkwürdige an sich, daß sie ein Aktgefüge sehr komprimieren und verdichten; in ihrem Kitt gleichsam wird aus dem Komplex ein organisches Ganzes. Als Interesse des Geistes, dessen psychischer Index sie sind, verstärken sie wohl auch das Evidenzerlebnis, bezeichnenderweise ohne die Objektivität zu verstärken; eher schon schwächen sie diese sogar. Und je mehr es in der Intuition um den Gegenstand geht, um so weniger steht das Psychische im Licht des Bewußtseins; und weil die Leistung, der Sinn und das Ziel des psychischen Prozesses ein eindeutiger und einfacher ist — die Erfassung dieses bestimmten Gehaltes nämlich —, darum wird allzu gerne die gnoseologische Eindeutigkeit zur psychischen Einfachheit und Originalität gemacht. Es ist der alte Fall wieder, daß gnoseologische Struktur unbesehen auf das Seelische übertragen wird.

Und doch wäre dieses Problem der Intuition wie wenige sonst geeignet, das wahre Verhältnis zwischen gnoseologischer und psychologischer Ordnung zum Bewußtsein zu bringen. Gerade hier sieht man so deutlich, wie einem gnoseologisch Identischen eine Vielzahl psychologischer Funktionen und Akte gegenübersteht. Der Geist stellt die gnoseologische Aufgabe, er ordnet Erkenntnis eines Allgemeinen an; soweit es ihm gelingt, diesen seinen Belang im Psychischen durchzusetzen, nimmt die Seele diesen geistigen Belang als ihre Aufgabe auf sich. Aber sie vollzieht sie nach Gesetzen und Ordnungen, die nicht die des Geistes, sondern ihre eigenen sind. Sie muß

zusehen, wie sie mit ihren Mitteln an das betreffende, einmal so, einmal so geartet Seiende herankommt. Der Geist kann nichts als abwarten; er ist eben kein „reiner“ Geist, sondern ruht auf dem Seelischen auf, an welches er rückgebunden ist. Er kann dieses Seelische für seine vielleicht noch so dringlichen Zwecke nicht abändern; er kann es nur in den Dienst nehmen so, wie es ist. Für ihn ist es aber auch nur wesentlich, daß er ans Ziel kommt; ob es mit sinnlicher oder reiner Anschauung geschieht, ob mit „abstraktem“ Denken oder mit Intuition und Wesensschau, das kann ihm gleichgültig sein. Das ist nicht sein Problem, sondern das des Psychischen selbst. Es steht zu erwarten, und es ist auch tatsächlich so, daß die verschiedenen Typen des Seins, des realen sowohl wie des idealen, dem Psychischen nicht in gleichem Maße und nicht auf gleichen Wegen eingängig sind. Die Seele wird das Ihre versuchen und wird es mit ihren eigenen Mitteln versuchen; sie wird immer diejenigen anwenden, von denen sie sich Erfolg verspricht und die ihr erfahrungsgemäß zum Erfolg verhelfen können. Ins Uferlose gehen auch ihre Formen und Wege nicht. Aber die Ordnungen und Strukturen des Psychischen sind trotzdem andere als die Ordnungen und Strukturen des Geistes.

Ueberschauen wir von hier aus noch einmal die zu Beispielen gewählten Typen ideeller Gegenstände, so wird nunmehr noch ein Letztes klar: Am ehesten gelang der Nachweis einer Wesensschau und Generalisation immer dort, wo der ideelle Gegenstand, präziser: das ideale Sein, die einfachste und simpelste Struktur aufwies. Von dieser Art nämlich ist das Mathematische, ist auch eine generelle Sinnesqualität oder ein psychischer Akktypus. Dabei nun wurde immer der Anschein erweckt, die gewählten Beispiele seien beliebige; dieselbe Wesensschau und Intuition habe auch und ebenso bei den anderen Typen ideeller Gegenstände statt. In Wirklichkeit ist es nicht so. Wesensschau, ideelle Anschauung ist nur möglich, wo der ideelle Gegenstand relativ elementar, einfach und simpel ist. Es ist gleiche Anschauung bei komplexen Typen, bei höheren also, so gut wie nicht möglich. Das Schwergewicht der Bedeutung und Leistung wandert dann von der bloßen intellektuellen Anschauung (oder gar dem Vorstellungsschema) auf das Denken, als dem Vermögen der Erfassung des Komplexen und Konnexen hinüber. Die stigmatische Schau weicht mit dem Abnehmen elementaren Aufbaus zurück; an ihre Stelle tritt die Erfassung größerer und größter Zusammenhänge. Das Anschauen wird vom Begreifen, Ueberschauen und Durchschauen abgelöst. Wo das Intuitive nicht mehr zureicht, dorthin führt uns noch die Mühe der Diskursivität.

Weder Kants noch die phänomenologische Position ist also im vollen Recht. Kant nicht, denn es gibt tatsächlich materiale Apriorität auch in der nichtmathematischen Erkenntnis, im „philosophischen Vernunftgeschäft“. Die Phänomenologie verfehlt die Wahrheit, wenn sie im Gefolge Kants materiale Apriorität an ideelle (apriorische) Anschauung, an Intuition knüpft. Das Ideale und die Erkenntnis des

Idealen, die Apriorität, steht gegen die psychologische Form, in welcher sich letztere vollzieht, indifferent da. Nur selten wird sie Anschauung sein; oft wird sie durch das weitgespannte Netz relationaler Bezüge ersetzt werden müssen.

Reinhard Kynast hat in seiner auch sonst trefflichen Studie: Grundriß der Logik und Erkenntnistheorie (Berlin 1932) eindeutig darauf hingewiesen, daß der bloßen Schau, der immer nur ein isoliertes Sinnstück gegeben sein kann, solange die Begründung fehlen müsse, als nicht das in ihr erschaute Wesen durch das vollständige Netz von Urteilen gedeckt ist; hinter dem „Wesen“ muß das ganze System einer Wissenschaft stehen, es ist der Schnittpunkt, in welchem sich das Unendliche der Relationen eines wissenschaftlichen Systems konzentriert.

Die Wahrheit ist eben die, daß wir es in der Entgegensetzung von Intuition als Stigmatismus und Denken als Netz von Relationen mit einem jener in der Philosophiegeschichte gar nicht seltenen Gegensatzpaare zu tun haben, die sachlich ebenso ungeschickt sind, wie historisch zählebig. Man denke etwa an den Eidos-Morphe-Dualismus mit seiner schematischen Konstruktion des Individualbegriffs, welche eigentlich erst Brentano durchschaut hat. Oder man denke an Kants Unterstreichung des Unterschiedes analytischer und synthetischer Urteile, die nicht einmal für die formale Logik relevant ist und ihren Sinn nur an der historischen Schwelle zwischen Rationalismus (Dogmatismus) und Kritizismus hat. Sachlich in keiner Weise glücklicher ist auch der alte Dualismus von Deduktion und Induktion, welcher in der Neuzeit seit Descartes in noch schrofferen Abwardlungen wiederkehrt (*ideae innatae — adventitiae* bzw. *facticiae*; *vérités éternelles — v. de fait*; apriorische Erkenntnis — aposteriorische Erkenntnis: Verstand — Sinnlichkeit; Wesenswissenschaft bzw. Gesetzwissenschaft — Tatsachenschaft). Es ist kein historischer Zufall, wenn Burkamp heute ein Nachlassen des Interesses am Apriorismus feststellen kann. Die sachliche Problematik eben ist nach langer Befangenheit in den ehrwürdigen Denkschemen heute soweit zum Bewußtsein durchgedrungen, daß die standpunktliche Bedingtheit dieser Dualismen sichtbar wird. Sicherlich im Zuge dieser Entwicklung des wahren Verhältnisses hat Nic. Hartmann bereits in seiner Metaphysik der Erkenntnis die starre Entgegensetzung von apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis aus dem erkenntnismetaphysischen Gegensatz transzendentaler Spontaneität und sinnlich-empirischer Rezipitivität herausgelöst und ihr, indem er sie zugleich als einen bloßen Richtungsgegensatz verständlich machte, eine nur gnoseologische Dimensionalität zuerkannt. Nach ihm liegt der Unterschied einzig darin, daß in der aposteriorischen Erkenntnis der Einzelfall als Einzelfall das Objekt der Erkenntnis ist, während in der apriorischen Erkenntnis das Erfasste den Einzelfall, selbst wo er vorliegt, inhaltlich überschreitet und ein Wesentliches und Allgemeines in ihm greifbar wird. Diese Fassung unterscheidet sich nicht mehr erheblich von der schlichten gnoseologischen Formel: apriorische Erkenntnis bedeute die Erfassung eines Idealen als Ideales. Auch in ihr ist alle

metaphysische und psychologische Konstruktion bereits grundsätzlich vermieden.

So wird die Problematik der apriorischen Erkenntnis in der Erörterung um Kant und Nic. Hartmann ihrer letzten Klärung zuzuführen sein.

Literatur:

- J. Kant, Kr. d. r. V., Transzendente Methodenlehre, Erstes Hauptstück.
 O. F. Bollnow, Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt a. M. 1943.
 Nic. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1925²; S. 482 ff; 511 ff.
 F. Brentano, Kategorienlehre, Leipzig (Meiner) 1933, Phil. Bibl. 203.
 W. Burkamp, Wirklichkeit und Sinn, Bd. I, Berlin 1938, S. 43 ff. —

VIII.

Nic. Hartmann sieht auf Grund seiner Definition apriorischer Erkenntnis den Kern ihrer Problematik in der Aporie, wie denn das in ihr erfaßt werden können, von dem gerade weggeschaut wird. Es ist die platonische Aporie der *Retraite* in die *λόγος*.

Wie wir bereits gesehen haben, löst er sie durch die wenigstens partielle Identität von Gegenstands- und Erkenntniskategorien. So kann er für die Realerkenntnis ein Zweinstanzensystem als Wahrheitskriterium entwickeln; es besteht in der gegenseitigen Kontrolle von apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis. — In der 2. Auflage seiner Metaphysik der Erkenntnis (1925) hat Hartmann seine Theorie apriorischer Erkenntnis in einem bedeutsamen Abschnitt (5. Teil) „erweitert“. Sieht man aber genau zu, dann sind diese Ausführungen wesentlich mehr als eine Erweiterung. Wie wir alsbald begreifen werden, stellen überhaupt erst sie eine wirkliche Theorie der apriorischen Erkenntnis dar; das in der 1. Auflage Gesagte (4. Teil, II. Abschn.) bleibt weit hinter einer solchen zurück.

In Wahrheit nämlich liegen die Dinge so, daß Identität, selbst eine totale, von Gegenstands- und Erkenntnisaporien niemals eine apriorische Erkenntnis bedingen kann, die irgendeinen inhaltlichen Charakter haben soll. Identität der Kategorien ist zwar eine *condicio sine qua non* für apriorische Erkenntnis, wie sie denn dies für alle Erkenntnis ist. Stimmen nämlich die Erkenntniskategorien mit den Kategorien desjenigen Seins nicht zusammen, das erkannt werden soll, so kommt ein Erkenntnis überhaupt nicht zustande; man bekommt dann entweder das Objekt gar nicht in den Griff; es entgleitet immer wieder, weil man nicht weiß, wo man es hintun soll — es fehlen eben die Stammbegriffe für eine Subsumtion, oder die Anschauungsformen, welche die sinnliche Ordnung des Objekts rezipieren könnten — oder ist für seine Seinsweise und Struktur, endlich sogar für sein Dasein überhaupt, blind —, oder, wenn zwar Kategorien in

der Erkenntnis da sind, aber von den Daseinskategorien unaufhebbar differieren, das Objekt kommt nur verzerrt und verzeichnet zur Gegebenheit. — Diese Stellung der Identität der Kategorien als *condicio sine qua non* hat bereits Kant eindeutig gesehen und in seinem berühmten „obersten Grundsatz“ auch ausgesprochen. Wir haben bereits erwähnt, daß er auch von Hartmann (allerdings unter Abstrich des idealistischen Vorurteils) ausdrücklich akzeptiert wird. Es ist nun aber klar, daß etwas, was Bedingung aller Erkenntnis ist, nicht genügt, apriorische Erkenntnis zustandezubringen. Identität der subjektiven und objektiven Kategorien (die Einschränkung auf Partialität solcher Deckung, die Hartmann ausführlich und überzeugend begründet, ändert daran nichts) ist zwar ein Apriori aller Erkenntnis, aber nicht die zureichende Bedingung der apriorischen Erkenntnis.

Kant hat diese Sachlage auch genau gesehen. Die Kategorien bringen nach ihm apriorische Struktur nur der Form hervor: sie bestimmen nur Gegenstand und Welt überhaupt; nicht aber erzeugen sie einen apriorischen Inhalt. Der Inhalt gerade der Erkenntnis ist nach Kant immer von der Erfahrung gegeben, empirischen also und nicht apriorischen Ursprungs. Weshalb denn auch Kant verneint, daß für uns die Möglichkeit bestünde, (andere als willkürliche) Begriffe ein für allemal gültig, d. h. mit apriorischer Apodiktizität, zu definieren (sie stehen „niemals zwischen sicheren Grenzen“). Was Hartmann hier trotz des kantischen Erbes übersieht, das hat ihrerseits die Phänomenologie recht klar erfaßt: Kategorien sind nichts als „gegenständliche Leerformen“. Nun ist es freilich nicht schwer, den Grund zu finden, der Hartmann hier auf den Irrweg brachte: das Zweinstanzensystem der Realerkenntnis verlangte nicht nur eine Apriorität der Kategorien, sondern auch eine inhaltliche Erkenntnis a priori. So kam er dazu, zu meinen, das Kategoriale in der Erkenntnis könne solche inhaltliche Apriorität leisten. Erleichtert wurde ihm diese Meinung durch die Theorien des Neukantianismus, aus dessen Fesseln er sich eben erst befreit hatte, und welcher die Funktionen des Kategoriale für die Erkenntnis zu wirklichen Inhaltskonstitutiven übertrieben hatte. Es war ein letzter Tribut, den Hartmann an seine Herkunft zahlte. Die zweite Auflage zeigt trotz aller Vorsicht des Uebergangs bereits die Freiheit einer ontologischen Neuorientierung. Im Grunde nämlich des hier konzipierten Begriffs apriorischer Erkenntnis steht bereits das eigentliche *Novum* des Hartmannschen Philosophierens: die Theorie des idealen Seins. Bevor wir uns aber diesem neuen Fragenkomplex zuwenden, wollen wir in engstem Rahmen einige Unklarheiten aus dem Begriff der Erkenntniskategorien forträumen.

Daß es Erkenntniskategorien gibt, ist eine wenigstens seit Kant unverlorene Einsicht. Um so weniger sprach man freilich seither von Seinskategorien; die aristotelische Meinung von den Kategorien konnte sich dawider nicht durchsetzen. Sie war gerade um des Doppelsinnes willen, der in ihr lag und die Kategorien ebensowohl zu Prinzipien des Seins wie der Aussage (der Erkenntnis) machte, nicht in der Lage, die kantische Entscheidung, daß Kategorien Prinzipien der

Spontaneität des Subjekts seien, ins Wanken zu bringen. Die Rede von Gegenstandskategorien, die neueren Datums ist, will zwar die Einseitigkeit der kantischen Position fallen lassen, bleibt aber ihrerseits in ausgesprochener Halbheit stecken. Von Gegenstandskategorien nämlich gilt das gleiche, was oben bereits zum Begriff des Gegenstandes gesagt wurde. Gegenstand ist kein Ursprüngliches, wie Erkenntnis und Sein es sind; er besagt vielmehr die Vereinigung von Erkenntnis und Sein und läßt danach gerade das Problem liegen, was nun von der Erkenntnis und was vom Sein stammt. Er ist eben nichts anderes als das Sein im Medium des Erkennens; das Sein, insofern es erkannt ist. Er ist etwas durchaus Sekundäres und Vermitteltes; erst recht sind dann natürlich Gegenstandskategorien sekundär und vermittelt. Und weil es sich bei Kategorien um Letztheiten (Prinzipien) dreht, ist es schlechtweg verfehlt, eine Kategorienlehre an Hand von Gegenstandskategorien zu entwerfen. Ans Ziel kann eine Analyse nur dann führen, wenn sie sauber und kritisch zwischen Kategorien des Seins und Kategorien des Erkennens unterscheidet.

Eine andere Frage ist die, ob Erkenntniskategorien allein dem Verstande angehören, d. h. Begriffe sind, oder ob man auch in der sinnlichen Erkenntnis („Anschauung“) nach Kategorien zu suchen hat. Kant entschied sich bekanntlich dafür, nur das Apriorische des Denkens, die Stammbegriffe, als Kategorien zu bezeichnen, während er die apriorischen Momente der Sinnlichkeit, die sich nach seiner Meinung in Raum und Zeit erschöpften, reine Anschauungsformen nannte. Der Neukantianismus hingegen neigte dazu, auch Raum und Zeit zu den Kategorien zu zählen, tat dies aber eigentlich nur deshalb, weil er sie mehr oder minder zugleich auch zu den Funktionen des reinen Denkens rechnete. — Es wäre müßig, darüber streiten zu wollen, ob man das Apriorische der Sinnlichkeit ebenso wie das Denken als Kategorien bezeichnen solle oder nicht. Wichtig ist nur, daß man sich darüber klar ist, daß auch das Sinnliche unter apriorischen Ordnungen steht. Man mag diese Ordnungen auch ruhig als Kategorien (Prinzipien) bezeichnen. Nur darf man einen nicht belanglosen Unterschied zwischen den Kategorien des Denkens und denen der sinnlichen Erkenntnis übersehen; während nämlich die Kategorien des Denkens denen des Seins unmittelbar gegenüberstehen, ist der Weg von den Seinsprinzipien zu den Kategorien des sinnlichen Erkennens ein vermittelter; er nimmt den Umweg über die psychophysische Struktur des menschlichen Seins. Deren Belangen, ihrer Existenz in der Welt usw., ist die Sinnlichkeit primär angepaßt. So ist der „Modulus der Umsetzung“ der physikalischen Welt in die Bewußtseinsphäre, über den sie verfügt, nicht nach größtmöglicher Objektivität und Weite ausgerichtet, sondern auf die Belange des Lebens. Aber der Umsetzungsmodulus ist identisch und hat seine eindeutige Struktur, die er dem sinnlichen Bewußtsein mitteilt. Und diese vermittelte Struktur ist das Kategorielle an der sinnlichen Erkenntnis. Die Identität des Modulus ist der Index dieses Kategoriellen und sein Grund.

Noch in den letzten Jahrzehnten gab es einzelne Denker, welche

von Erkenntniskategorien überhaupt nichts wissen wollten. Es waren im wesentlichen psychologisch orientierte Männer und Vertreter der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre, die diese Position in ihrer Auseinandersetzung mit Kant entwickelten. Auf diese Ergebnisse ihrer Denkpsychologie gestützt, pflegten sie als entscheidenden Einwand ins Feld zu führen, daß das Bewußtsein von solchen festgefügt und notwendigen Denkformen und Denkstrukturen nichts wisse, daß es Ursachenrelation usw. genau so von den Sachverhalten ablese wie alle anderen Bestimmtheiten auch; derartiges werde nicht an die Dinge herangebracht, sondern gerade an ihnen vorgefunden; es sei nicht Struktur unseres Denkens, sondern Struktur der Wirklichkeit.

Nun ist es natürlich recht fraglich, ob die Psychologie in solchen Problemen tatsächlich kompetent ist. Ohne weiteres von der Hand weisen möchte ich ihre Zuständigkeit nicht, da jedes Erkenntnisproblem in das Feld der Psychologie hineinragt, nachdem die Seele die Werkstatt des Erkennens ist und in ihr demnach die Mittel und Werkzeuge, deren Erkenntnis sich bedient, zu finden sein müßten. Die eigentliche Frage scheint mir vielmehr die zu sein, ob die Psychologie in ihrem bisherigen Zustand befähigt ist, derartige Letztheiten, wie es Kategorien nun einmal sind, tatsächlich in den Griff zu bekommen. Denn darüber kann jedenfalls kein Zweifel sein, daß, wenn sie sich den Forschungsmitteln der Psychologie nicht überhaupt entziehen, sie nur den verfeinertsten Methoden, die in letzte Tiefen einzudringen vermögen, erscheinen können. Dies bezeugten das wiederholte Geständnis und das faktische Verfahren aller Erforscher von Erkenntniskategorien, man denke nur an Kant. Erkenntniskategorien sind eben, wie Hartmann sagt, zwar das Erste der Erkenntnis, aber gerade darum nicht das Ersterkannte, sondern das Letzterkannte. Sie sind die Bedingungen der Erkenntnis, über welche die Erkenntnis, der es um die Gegenstände, nicht die Mittel zu deren Erfassung geht, gerade hinwegsieht. Sie sind am schwersten und wohl nie vollständig zu eruieren. Weshalb sich auch das Rhapsodische in der Kategorienaufzählung niemals durch eine Deduktion wird ersetzen lassen, obwohl eine solche eben um dieses Verhältnisses willen recht erwünscht wäre.

Aber vielleicht war es der eben bezeichneten Philosophie überhaupt nicht so sehr darum zu tun, die kategoriale Struktur unserer Erkenntnisvermögen abzuweisen, als vielmehr gegen eine Meinung anzukämpfen, die sich der Annahme von eigenen Erkenntniskategorien, d. h. von solchen, die nicht von den Dingen abgelesen, sondern als apriorische Schemata an sie herangebracht werden, hartnäckig zu verbinden pflegt. Es ist dies die Meinung, Kategorien müßten die Dinge, wie sie an sich selbst seien, verdecken, sie würden sie verändern, und das menschliche Erkennen könne darum niemals eine Kenntnis der Dinge, wie sie „wirklich“ sind, haben. Es bleibe eben unauflöslich an seine Erkenntnisformen gebunden.

Diese Theorie, welche die Kategorien zu rechten Gespenstern für den menschlichen Geist macht (nicht weniger als der kartésianische

deus malignus), geht auf einen bestimmten Typus der Kant-Interpretation zurück. Durch biologische und tierpsychologische Ueberlegungen neueren Datums hat sie eine merkwürdige Verbreitung und zuletzt beinahe den Schein von Tiefsinnigkeit gewonnen. Diese gehen etwa von Beobachtungen tierischer Verhaltensweisen aus, die offenbar auf einer unverrückbaren Struktur der tierischen Psyche beruhen, über die das Tier darum auch nie hinauskommt, deren Inobjektivität es niemals durchschaut. Wie wenn z. B. der objektive Umweg für die Wasserspitzmaus ewig der kürzeste bleibt, weil er der gelernte und bekannteste ist. Wir Menschen vermögen zwar die Inobjektivität der tierischen Kategorien zu durchschauen, aber gerade unseren eigenen werden wir darum genau so hilflos gegenüberstehen und sie genau so für objektiv halten, wie das Tier die seinen. Warum sollten die unseren denn, diese plumpen Behelfe, um Erfahrung buchstabieren zu können, absolute Gültigkeit beanspruchen können?

Nun fällt aber bei wirklichem Ueberlegen der Sachlage doch ein Unterschied auf, der geradewegs den Schlüssel zur Auflösung des Problems an die Hand gibt. Sicherlich, das Tier ist an seine „Kategorien“ unverrückbar gebunden. Es mag zunächst ruhig so sein, daß beim Menschen dies nicht anders ist. Aber wird dem Tier jemals zum Bewußtsein kommen, daß es überhaupt Kategorien hat, daß es andere hat als eine andere Tierart, wird es auf den Gedanken kommen, daß seine Kategorien vielleicht nicht objektiv genug seien, wird es sie als plumpe Behelfe der Erfahrungsbewältigung empfinden und sie darum zu verbessern trachten? Ich meine, daß alle diese Fragen für das Tier ebenso zu verneinen sind wie für den Menschen zu bejahen. Daß letzteres der Fall ist, dafür legt das Faktum eines menschlichen Kategorienbewußtseins, einer methodischen Kategorienforschung und das gesamte wissenschaftliche Bemühen um möglichst zutreffende Grundbegriffe ein unwiderlegliches Zeugnis ab.

Und wie steht es mit der Unverrückbarkeit der Erkenntniskategorien? Erstlich darf man nicht übersehen, daß sie nicht einmal beim Tier eine absolute ist; freilich ist das tierische Vermögen, neue Kategorien zu erwerben, die alten zu verbessern, verschwindend klein gegenüber der sonstigen Fixiertheit des tierischen Bewußtseins. Aber sie existiert doch und steckt schon in der bloßen Tatsache, daß diese Kategorien der Lebensbewältigung durch das Tier dienen. Sie bilden sich für die einzelne Art in der Auseinandersetzung mit dem Leben heraus und gehen nach den allgemeinen Vererbungsgesetzen in den festen, aber darum doch der Mutation fähigen Erbbesitz der Art ein. Neue Existenzprobleme werden — in engen Grenzen freilich — auch neue Kategorien hervorbringen, alte abändern oder als nicht mehr dienlich fallen lassen. Dies kategorial ausgedrückt heißt nichts anderes, als daß die Erkenntniskategorien des Tieres unter den nämlichen Gesetzen stehen, wie das gesamte tierische Sein. Es sind die kategorialen Gesetze des Biologischen; die Erkenntniskategorienbildung ist nur ein Concretum für die biologische Kategorie der Ausbildung von Dauerdienlichkeitsbeständen; nach unten ist sie darum orientiert (auf die Erhaltung des βίος zu), nicht nach oben (für eine höchstmög-

liche Objektivität). Sie geht nicht auf Wahrheit, sondern auf Dienlichkeit; sie wird darum auch nicht kritisch von einem Geist geführt, der mit Ueberschau und Einsicht methodisch nach zutreffenden Kategorien suchen würde. Nur das tausendmal wiederkehrende gleiche Lebensproblem, tausend verschiedene blinde, hilflose Lösungsversuche, die immer wieder scheitern, bis schließlich einer zum Ziele führt, die sind es, welche die neuen Erkenntniskategorien des Tieres schaffen. Und sie werden dann nicht auf Grund nachträglicher Einsicht in ihre Objektivität (oder doch Annäherung an diese) behalten, sondern nur auf Grund der einmal erwiesenen Dienlichkeit. Bestätigt sich die Dienlichkeit nicht als Dauerdienlichkeit (auf welche das Tier angewiesen ist), so wird auch der neue Lösungsweg wieder fallen gelassen und es beginnt eine neue Suchaktion; bestätigt sie sich aber, so wird der Weg gelernt und geübt. — Nicht ein kritisches Bewußtsein und der Wille zur Objektivität und Erkenntnis steht am Anfang der tierischen Bewußtseinskategorie, sondern die durchgehende Eigentümlichkeit des Biologischen (und niederen Psychischen), das Leben dadurch zu bewältigen, daß man sich auf der Basis maßlos vielfacher Suchaktionen die erforderliche Dauerdienlichkeit erwerbe. Es ist das Prinzip der Bewältigung von unten her, wie ich es nennen möchte; zur Strafen hat es einmal recht anschaulich als das Prinzip der Schrotflinte bezeichnet.

Was nun den Menschen und die Bildung seiner Erkenntniskategorien angeht, so muß man natürlich — wie das auch von jeher getan wurde — die zwei Stämme seines Erkennens unterscheiden. Es scheint von vornherein festzustehen, daß es sich bezüglich seiner Kategorien der Sinnlichkeit prinzipiell nicht anders verhält als beim Tier. Dienen diese doch ebenso wie beim Tier seiner Auseinandersetzung mit der realen Umwelt. Freilich ist die Welt des Menschen größer und weiter, sie ist differenzierter und hat auf Grund der immer schon in ihr tätigen Menschenhand reichere und kompliziertere Formen und Bezüge. Aber das macht eben doch im Grunde nur einen Unterschied des Grades aus, nicht aber einen prinzipiellen. Und tatsächlich kehren die wesentlichen Eigentümlichkeiten der tierischen Bewußtseinskategorienbildung — selbst die Suchorganisation nach Dauerdienlichkeit und das Prinzip der Bewältigung von unten her — beim Menschen wieder. Nicht nur auf den niedersten Stufen des Bewußten und Halbbewußten läßt es sich finden, es wirkt noch in alledem, was man recht summarisch als psychische Mechanismen („Gehirnbahnen“ usw.) bezeichnet und alles den einen Zweck hat, in festen Bahnen und eingespielten Führungssystemen das „höhere“ Bewußtsein zu entlasten und für zweckerfüllte Aufgaben freizuhalten. Das Geheimnis höchster geistiger Aktivität beruht auf der Ausnutzung und Ausbildung dieser Möglichkeit. Und hier läge noch ein unermeßliches Feld psychologischer Forschung bereit, das Bedeutsames für die Erkenntnis des menschlichen Wesens überhaupt zu liefern vermöchte. Auch die enge Grenze der Mutationsmöglichkeit, die schon aus geringer Entfernung sich als unverrückbar gibt, kehrt an der Bildung der menschlichen Sinnlichkeitskategorien wieder. Weder die Elemente noch die Ganzheiten der sinnlichen Kategorien lassen eine bedeutsame Abänderung zu; sie stehen

so gut wie fest. Und wenn der Mensch hundertmal weiß, wie bedingt sie sind, daß er aus der sinnlichen Welt immer nur einen ontisch recht unbedeutenden und „zufälligen“ Mittelabschnitt vermöge der kategorialen Struktur seiner Sinnlichkeit überhaupt zu fassen in der Lage ist und auch diesen nicht, wie er an sich selbst ist, — er vermag auch dann nicht die Ordnungen seiner Sinne zu durchbrechen oder zu verbessern. Und wenn ihn die Ergebnisse seiner Wissenschaften noch so sehr über den tatsächlichen Aufbau belehren, seine Sinne hören und sehen, tasten und riechen ungestört in ihren Formen und Kategorien weiter. Der Modulus der Bewußtseinsumsetzung läßt sich eben so gut wie nicht abändern. Ihn korrigieren wollen hieße, die gesamte psychophysische Struktur des Menschen von Grund auf ändern wollen.

Und doch wird schon im Felde der sinnlichen Kategorien das wesentlich Menschliche sichtbar: die letztliche Freiheit gegenüber dem eigenen kategorialen Schematismus. Der Mensch allein — das Tier nicht — weiß um die Bedingtheit seiner Sinneskategorien, er vermag sie zu kritisieren. Er hat wenigstens prinzipiell und in gewissen, nicht immer allzu engen Grenzen auch faktisch die Möglichkeit, seine Kategorien mit den Ordnungen des Seienden zu vergleichen, sie auf ihre Objektivität hin zu prüfen. Freilich ist dazu ein Ozean wissenschaftlicher Forschungen erforderlich, aber er kann sie ja leisten. — Er kann seine sinnlichen Kategorien nicht bloß kritisieren, er nimmt auch an ihrer Konstitution teil. Auch das hat natürlich seine Grenzen, aber doch Spielraum genug, um den Menschen weitgehend dem „Prinzip der Schrotflinte“ zu entziehen. Die psychischen Mechanismen des Menschen und seine Führungssysteme müssen nicht von unten her entstehen und sind faktisch auch bei keinem Menschen jemals in ihrer Gesamtheit von unten her entstanden, sie können ebensogut von oben her entstehen, d. h. unter der Führung und nach der Absicht des kritischen Bewußtseins. Neben die Suchorganisation des Biologischen tritt das freie Suchen des Geistes, neben der tierischen Reaktionsbildung (Ausbildung bedingter Reflexsysteme) steht beim Menschen die Gestaltgebung des Charakters, der Einstellungen, Haltungen u. dergl., neben der Bewältigung von unten her die Bewältigung von oben aus.

Noch viel weniger, überhaupt nicht sind darum die Kategorien des geistigen Erkennens, des „Denkens“ (*νοεῖν*) und Begreifens Gespenster und dii maligni. Weil der Geist wesentlich ein Neues gegenüber dem Bloßbiologischen und Bloßpsychischen ist, von sich aus das Vermögen der Krisis und der Objektivität, darum ist die Furcht durchaus unbegründet, seine Kategorien möchten die Dinge, wie sie an sich selbst sind, verdecken und verzerren. — Freilich darf man nicht vergessen, daß das menschliche Bewußtsein von Hause aus nicht auf Wissenschaft eingestellt ist. Es ist nicht das Bewußtsein eines reinen Geistes, sondern eines geistig-sinnlichen Wesens, das seine, ebenfalls eine geistig-sinnliche Welt zu bestehen und zu gestalten hat. Darum auch hier eine auffällige Orientierung auf eine Mittelsphäre hin und eine Präzision mittleren Grades. Höchste Abstraktion und Generalisation, insonderheit Reflexion auf sich selbst und auf Letztheiten aller Art sind seine Stärke nicht. Der Begriff ist immer seine größte Mühe.

Nach außen auf die Welt und ihre Dinge gewendet, fällt dem menschlichen Bewußtsein die Wendung in sich und in seine Abgründe schwer. Normalerweise vor Einzelprobleme gestellt und zur Bewältigung einmaliger aktueller Situationen aufgerufen, gelingt ihm das Allgemeinste gar nicht oder nur selten. Es muß sich in der Regel mit der Summe der gemachten Erfahrungen, seiner eigenen und der ihm von anderen zugeflossenen, begnügen. Es rechnet mit dem Tode, nicht weil es eine apriorische Einsicht in das Wesen des Menschen hätte, sondern weil es nie gehört hat, daß seinesgleichen der Tod auf die Dauer jemals erspart geblieben.

So sind allerdings die Kategorien des menschlichen Bewußtseins, insofern es in der Sorge und dem Leichtsinn der realen Welt lebt und sich die letzten Reflexionen in der Beruhigung des „Man“ erspart, nicht die denkbar objektivsten. Sie sollen es auch nicht sein. Aber dies eben ist das Neue des menschlichen Bewußtseins, daß es an der Hand des Geistes diese zum Leben wohl dienlichen Kategorien der Existenz und des Man zugunsten der Objektivität durchbrechen kann. Wenigstens prinzipiell kann es das immer, soweit nämlich die Macht des Geistes reicht. Die ist nun freilich im Menschen keine-unendliche, sondern eine beschränkte. Und zwar sowohl nach oben wie nach unten. Nach unten deshalb, weil das Psychische mit seinem Eigensinn, der nicht nach Wahrheit verlangt, sondern nach Ruhe und dergl. mehr und darum eben die ihm genehmen Kategorien der Existenz und des Man gerade erzeugt, als das kategorial Stärkere immer wieder sich durchsetzt, wenn das kritische Auge des Geistes ermüdet. Dies ist der Grund, warum in die Mühseligkeit wissenschaftlicher Forschung, der Philosophie und selbst in die Kategorienlehre immer wieder die auf bloße Existenz zugeschnittenen Kategorien eindringen, die Einsicht in den wirklichen Sachverhalt irrend und verwirrend. Man denke beispielsweise nur an die Kategorie der Möglichkeit oder der Zufälligkeit, die bis in unsere Jahre herein selbst das philosophische Bewußtsein irreführte, bis Nic. Hartmann in breit angelegter Analyse den wirklichen Sachverhalt aufdeckte: was irreführt und verwirrend in die subtilsten Spekulationen hinein sich ausgewirkt hatte, war der Bewußtseinsmodus der Möglichkeit, der den Sinn realer sowohl wie idealer Möglichkeit verzerrte und verdeckte. Für solche Einflüsse, die auf Bedürfnisse des Gemüts usw. zurückgehen, und selbst die philosophisch reflektierten Kategorien lange verwirrt haben, ließe sich manches Beispiel sagen. Die kritische Philosophie hat manche davon — nachdem sie solange ihr Unwesen getrieben — bereits ausgemerzt. Im Problem von Kausalität und Freiheit, auch im Substanzproblem wirken Strukturen des menschlichen Bewußtseins, die nicht für Objektivität am geschicktesten, aber den Lebensbelangen und der Art unserer existentiellen Wissensinteressen vorzüglich angepaßt sind, erschwerend einer Einsicht in den wirklichen Sachverhalt entgegen. Solche Irrungen und Fixierungen an unseren Erkenntniskategorien werden oft spät entdeckt, sie bedürfen in jedem Fall einer geschickten und mühsamen Analyse. Aber das Entscheidende ist, daß der Geist um diese Gestörttheit von unten her weiß und daß er prinzipiell dazu befähigt ist, sie

aufzuheben. Schon dadurch verlieren sie ihren Charakter als Gespenster.

Der Geist hat auch seine Grenzen nach oben. Waren die nach unten zu Grenzen seiner Freiheit, im Maße nämlich das kategorial Stärkere an seine Interessen andrängte, so sind seine Grenzen nach oben seine eigenen Grenzen, der Index seiner Endlichkeit. — Diese Grenzen nach oben bewirken das, was man das Irrationale an den Kategorien nennt. Von einer bestimmten Stufe ab lassen sich die Kategorien bei aller Bemühung nicht mehr weiter auflösen; man kommt über eine gewisse Formulierung einfach nicht mehr hinaus, von da ab verschwindet einem das Problem schlechtweg. Man versucht immer erneut, das Gewonnene nicht als Letztheit gelten zu lassen, will es in weitere Elemente auflösen, zu anderen „Letztheiten“ in eine begreifbare Verbindung bringen, aber es entgleitet einem einfach unter dem Zugriff: so daß man es schließlich wider Willen als Letztheit bestehen lassen muß. Das ist die Situation des Geistes jeder wirklichen Kategorie gegenüber, sie weicht von einem gewissen Punkt ab in das Irrationale zurück. Dieser irrationale Rest ist auch niemals zu beheben; nicht aber liegt das an der Kategorie selbst, sondern an den unaufhebbaren Grenzen unseres Eindringens, d. h. eben an den endlichen Grenzen des Geistes. Dies nun ist tatsächlich ein Moment der Fixiertheit und Unverrückbarkeit unserer Erkenntniskategorien. Aber wie man sieht, nicht eines, daß diese zu verzerrenden Gespenstern macht, sondern das der Erkennbarkeit einfach Grenzen setzt. Und das Entscheidende dabei ist, daß der Geist um diese Grenzen selbst weiß; er verhütet den Irrtum, indem er doppelt vorsichtig wird, wenn er in ihre Nähe kommt und läßt dahingestellt, was er nicht mehr erkennen kann. Ein rhapsodisches System von Kategorien ist ihm lieber als ein deduziertes, wenn dieses auf bloßer Konstruktion beruht. Innerhalb der Grenzen aber sind die Kategorien der menschlichen Erkenntnis keineswegs fixiert; mit Mühe und umfangreicher Zurüstung zwar, aber auch mit Erfolg vermögen wir unsere Kategorien (wie alle anderen Begriffe auch) immer mehr der Uebereinstimmung mit dem Sein, das sie repräsentieren sollen, entgegenzuführen.

Gegenüber jener von psychologischer Seite vertretenen Kategorienlosigkeit unseres Erkennens ist also ein Zweifaches zu sagen: erstens, daß wir offenbar tatsächlich Kategorien haben, sonst könnten wir nicht vor die mühselige Aufgabe gestellt sein, sie immer mehr den Seinskategorien anzunähern; zweitens, daß diese unsere Erkenntniskategorien freilich keineswegs etwas schlechterdings Fixiertes und Unveränderliches von metaphysischem Charakter sind, welche die Dinge verzerren würden, statt sie gerade faßbar zu machen, sondern daß wir vermöge des Geistes selbst dort vor dem Irrtum gefeit sind, wo unsere Kategorien tatsächlich Grenzen der Objektivität haben, an denen wir nichts ausrichten können, — weil wir nämlich (wenigstens prinzipiell, und in weiten Grenzen bereits auch faktisch) um die Unverrückbarkeit dann auch wissen und ihre Gründe (sei es die psychophysische Struktur unseres Wesens, sei es die prinzipielle Endlichkeit unseres Verstandes) begreifen können.

Literatur:

- Nic. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1925², passim.
- O. Külpe, Realisierung, Bd. I, Leipzig 1912; Bd. II u. III. herausgegeben durch A. Messer, Leipzig 1920/22.
- W. Burkamp, Wirklichkeit und Sinn, Bd. I, Berlin 1938. S. 80 ff.; S. 166 ff.
- O. zur Straßén, Die Zweckmäßigkeit. In: Die Kultur der Gegenwart, III, IV. 1.
- Nic. Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938, bes. S. 358—382. Zeitlichkeit und Substantialität, in: Bl. f. d. Philos., Bd. XII, Heft 1, S. 1—38 (Berlin 1938/9).
- H. Wein, Die zwei Formen der Erkenntniskritik, in: Bl. f. d. Philos. Bd. XIV, Heft 1/2, S. 34—54. (Berlin 1940).

IX.

In dem neuen 5. Teil der 2. Auflage (1925) seiner Metaphysik der Erkenntnis ist für Nic. Hartmann die apriorische Erkenntnis zur Idealerkenntnis geworden: „Alle Erkenntnis idealer Gegenstände ist apriorische Erkenntnis“. (S. 548) Damit ist die Täuschung der 1. Auflage überwunden, als vermöchte eine Identität von Seins- und Erkenntnis-kategorien jene erforderliche Menge apriorischer Bestände zu decken, die als Widerhalt und Kontrolle der aposteriorischen Erkenntnis dienen müssen, um in einem vollwertigen Zweinstanzensystem ein Wahrheitskriterium der Realerkenntnis zu schaffen. Deckung von Kategorien des Subjekts und des Objekts (d. h. des Seins, das Objekt werden soll) ist die Voraussetzung, wie jeden Erkennens, so auch des apriorischen; sie reicht darum auch für dieses nicht zu, weil kategoriale Identität keinen Inhalt bedeutet. Nur eine inhaltliche Apriorität vermag als Kontrollinstanz der Aposteriorität zu fungieren. Diese inhaltliche Apriorität hat Nic. Hartmann nun damit gefunden, daß er die apriorische Erkenntnis als Idealerkenntnis deklariert. Sie ist die „Erkenntnis idealer Gegenstände“; heute würde er wohl sagen, des „idealen Seins“, um nämlich alle Zweideutigkeit zu vermeiden.

In unserer Untersuchung über das ideale Sein (3. Teil) haben wir gesehen, daß das Ideale in zwei Formen vorhanden ist, einmal versenkt ins Reale und uns in dieser Form noch relativ am geläufigsten, daneben und ursprünglich aber in einem eigenen Fürsichsein. Das gnoseologische Problem lautet demnach nur: wie läßt sich dieses Ideale als Ideales erfassen? Der Zusatz „als Ideales“ ist nicht unwichtig. Jede Erkenntnis, auch die aposteriorische, die sich einfach an den vorliegenden Einzelfall hält, erfaßt natürlich auch allgemeine, ideale Elemente an ihm; denn er ist niemals ohne solche. Sie aber gerade als ideale Elemente am Realen zu erfassen, das macht das Wesen der apriorischen Erkenntnis aus.

Es ist aristotelisch-scholastisches Erbe, die Erkenntnis des Allgemeinen (Idealen, des Eidos) auf Abstraktion (*ἀφαίρεσις*, *abstrahere speciem a phantasmate*) zurückzuführen. Als im Gefolge des Nominalis-

mus der erkenntnismetaphysische Sinn aus der Abstraktion ausfloß, blieb nur mehr das übrig, was heute Abstraktion heißt: Erweiterung einer Vorstellung (Begriffs) durch Herausnahme von Bestimmtheiten. Das Allgemeine verlor den ontologischen Sinn und behielt nur den logischen zurück. — In der Spekulation des Eidos hatte der entscheidende Weg von oben nach unten, vom Allgemeinen, dem Wesen, zum Besonderen und Einzelnen geführt. Jetzt gab es nur mehr den Weg von unten aus, dem Einzelnen, nach oben. Damit tauchte das Problem des Allgemeinen in neuer und gleich in schroffster Form auf. Wie ist ein Allgemeines überhaupt möglich? Gibt es doch nichts, wovon Erkenntnis ausgehen könnte, als den Einzelfall, die „Erfahrung“. Diese Konsequenz, die der Empirismus aus der Destruktion des Eidos-Gedankens zog, ist ebenso strikt, wie sie verhängnisvoll geworden ist. Jahrhundertlang kam das europäische Philosophieren von dieser Problematik nicht mehr los. Immer erneut stellte sich das festländische Denken die Frage, wie allgemeingültige und notwendige Erkenntnis möglich sei. Immer neue Theorien wurden versucht, eine „apriorische“ Erkenntnis zu begründen. Denn nur eine solche konnte Allgemeinheit verbürgen: Erfahrung nämlich bringt es nie zur Kenntnis der Totalität der Fälle, kann jene also niemals leisten. Diese These des englischen Empirismus stand fest und ließ das Bemühen um die Auffindung einer von Erfahrung unabhängigen und darum vor aller Erfahrung gültigen Erkenntnis nicht zur Ruhe kommen. Noch im 19. Jahrhundert erinnert J. St. Mill daran, daß deduktive Schlüsse eine *petitio principii* seien; denn zur Allheit des Obersatzes sei die Kenntnis aller Einzelfälle, mithin auch die Schlußfolgerung — die also nur eine scheinbare ist — erforderlich. Wie denn auch die Systeme des Neukantianismus und der Phänomenologie auf verschiedenen Wegen noch immer das eine Ziel anstrebten, apriorische Erkenntnis im Gegensatz zur Erfahrung zu begründen: Selbst diese zwei Versuche sind noch nicht völlig ans Ziel gekommen. Aber sie haben uns unmittelbar die Schlüssel zur Lösung in die Hand gegeben: die Phänomenologie, indem sie uns mit ihrer Theorie der ideellen Gegenstände den Blick für ein ideales Sein wieder eröffnete, — der Neukantianismus, indem er uns darauf hinwies, daß die (Wirklichkeit ein Geflecht von Relationen und Bezogenheiten ist.

Damit können wir heute den Grund der jahrhundertelangen Verlegenheit durchschauen: Erfahrung ist keine pöbelhafte Rhapsodie isolierter Tatsachen und Allgemeinheit nicht allein dadurch möglich, daß eine Reihe von Fällen bis zum Ende durchgezählt wird (was überhaupt nur in wenigen Fällen möglich ist). Erfahrung ist vielmehr ein mannigfaltiges, obzwar niemals fertiges, doch immer schon weitverzweigtes und in viele Dimensionen greifendes Geflecht von beziehenden Urteilen, das mit jedem neuen Erkenntnis erweitert und bereichert wird. Ein Satz wie der, daß alle Menschen sterblich sind, erfordert eben nicht, daß alle Menschen durchgezählt

werden, was für die Zukunft überhaupt nicht und für die Vergangenheit schwerlich durchführbar wäre, hängt auch nicht bloß an dem „Faktum“, das bisher alle gestorben seien, — er wird vielmehr gedeckt durch die Totalität unserer Kenntnisse über das Wesen des Organischen, das wir uns in medizinischer, biologischer, physiologischer, chemischer und physikalischer Forschung über jahrhundertelanger Arbeit erworben haben.

Wir können eben wirklich von Wesen, von idealer und kategorialer Struktur sprechen. Nicht eine angebotene Idee oder eine vérité éternelle, nicht die Zergliederung eines Begriffes und meist auch keine Wesensschau setzt uns dazu freilich in den Stand, wohl aber das weitausladende Gebäude unseres Wissens.

Die Wirklichkeit, das Sein also, ist eben nicht eine bloße Akkumulation von Dingen und Sachverhalten, es ist selbst ein Geflecht mit festen Ordnungen und Strukturen. Es hat Gesetze und Kategorien. Und indem wir diese erfassen, kommt auch unsere Erfahrung aus dem Zustande einer bloßen Rhapsodie heraus und vermag Gesetze und Axiomen zu formulieren. Sie erfaßt Zusammenhänge, Unter- und Ueberordnungen, Abhängigkeiten und Begründungsverhältnisse und kann auf diese Weise allgemeine Sätze bilden. Die Sätze tragen sich gegenseitig, sie lassen sich teilweise voneinander ableiten, teilweise stützen und ergänzen sie sich. Das ist freilich ein gewisses Wegschauen von den realen Einzelfällen, ein bloßes Betrachten und Erfassen idealer Ordnungen. Aber es ist ebensowohl auch wieder auf die Kontrolle an der realen Wirklichkeit angewiesen. Die Wahrheit ist eben die, daß wir meist keinen direkten Zugang zum idealen Sein haben, wie es für sich selbst ist, daß wir in der Regel darauf angewiesen sind, das ideale Sein dort zu studieren, wo es ins Reale versenkt ist. Apriorische Erkenntnis ist weniger ein Wegschauen vom Realen, für das es gerade gelten soll, als ein nicht-völlig-darauf-Angewiesensein. Der Retraite in die λόγοι muß immer wieder die Zuwendung zum Realen an die Seite treten.

Das kategoriale Verhältnis in der apriorischen Erkenntnis ist also ein kompliziertes: es genügt in ihr nicht, daß sich einfach Seins- und Erkenntniskategorien decken. Es muß vielmehr eine wenigstens partielle Identität von drei Kategoriensphären statthaben, der Erkenntnis-, der idealen und der realen Sphäre; das Reale muß irgendwie nach dem Idealen ausgerichtet sein,* das Ideale muß wenigstens teilweise im Realen als dessen Wesensordnung wiederkehren. Nur im Felde der Deckung dieser drei Sphären ist apriorische Erkenntnis möglich.

Da aber eben diese Deckung nur in besonders günstigen Fällen von vornherein, d. h. grundsätzlich gewiß ist, bedarf die apriorische Erkenntnis nicht bloß der Angleichung der Erkenntniskategorien an die Kategorien des idealen Seins, welches sein spezifisches Objekt ist, sondern dort, wo apriorische Erkenntnis auch für das Reale gelten soll, in der Regel des stets erneuten Rekurses auf das Reale selbst. Gegenüber einer bloß aposteriorischen Erkenntnis hat sie auch so noch den entscheidenden Vorteil, daß sie nicht wie diese der

Durchzählung der Totalität der Realfälle bedarf, sondern nur eines prüfenden Blickes, ob sie sich nicht gleichsam vergaloppiert hat.

Es wäre nun eine ideale Situation, könnten wir uns jemals in die Lage versetzen, allgemein für jedes Feld des Seienden im vornhinein zu wissen, ob und wie weit ideale Ordnungen und Gehalte im Realen rein und identisch wiederkehren. Dann nämlich hätten wir fürwahr ein stattliches Gebiet für unsere apriorische Erkenntnis erobert. Tatsächlich aber sind wir davon immer weit entfernt. Zwar vermag eine einschlägige Kategorienlehre (als eine Grundrißlehre der beiden Sphären und der interkategorialen Verhältnisse des Idealen zum Realen) uns in Zukunft, d. h. wenn sie einmal vorliegen wird, in diesem Punkt mannigfach zu fördern. Aber es ist bezeichnend für unsere Lage, daß eine solche Disziplin sich gerade selbst nicht von oben her entwickeln und deduzieren läßt, sondern daß sie von unten her aufgebaut werden muß. Ihre Methode ist gerade diejenige selber, die sie begründen soll, die der apriorischen Erkenntnis nämlich; und zwar auf dem steinigsten Feld soll sie sicheren Fußes einhergehen und trotz der Höhe ihrer Allgemeinheit und der unüberschaubaren, Verzweigt- und Verflochtenheit der Bezogenheiten von Schwindel freibleiben. Ihre Methode ist die der apriorischen Erkenntnis im eminentesten Sinne. Sie arbeitet darum auch nicht für sich allein und von heute auf morgen; die Forschungsergebnisse aller Spezialwissenschaften, deren Systemversuche und Reflexionen über das Wesen ihrer Gegenstände, stehen jeweils hinter einer solchen Disziplin und, mit diesen in ein gemeinsames Schicksal verflochten, ist auch ihr eigener Schritt der von Jahrhunderten. Aber auch so noch ist ihr Fortschreiten immer tastend und geschieht nur im wagenden Vorgriff, der immer erst der nachträglichen Bestätigung bedarf. Es ist das Verfahren der *ὑπόθεσις*, des berechneten Versuchs, der erst als getaner seine Eignung offenbart, und das projektive Verfahren des ersten Anhalts im neuen, unerschlossenen Feld, von dem aus erst das tragende und stützende Netz der Relationen geflochten werden kann. Es ist die Methode des entworfenen Horizonts aussichtsreicher Möglichkeiten, der dann mit nachgeholttem Material aus dem Reich des Bekannteren aufgefüllt wird. So ist diese Methode noch komplizierter, nach mehr als nur der senkrechten Dimension verlaufend, wie Platon sie sah (z. B. Rep. VI. 511 B), der meinte, es genüge die Vereinigung der Wege hinauf und hinab. Immerhin erkannte er das Wesentliche, den hypothetischen und projektiven Einsatz aller kategorialen (und ontologischen) Forschung.

So ist der kantische Satz, daß alle nichtmathematischen Begriffe „niemals zwischen festen Grenzen“ stehen könnten, schließlich doch eine Uebertreibung. Freilich keine himmelschreiende; denn die Zahl der wirklich endgültig fixierten Begriffe dürfte verschwindend gering sein gegenüber dem Gros der noch immer flüssigen und im Wandel begriffenen. Erst die nach allen Seiten ausgebauten Kenntnisse eines Sachgebietes bringen auch die einschlägige Begriffsbildung zum Abschluß.

Als eines der günstigsten Gebiete für die apriorische Erkenntnis sind von jeher die Mathematik und Logik angesehen worden. Da man

die Logik als rein formale Disziplin ansah, war man freilich nicht sonderlich über diese ihre Eigenschaft erstaunt; hatte es doch hier die Vernunft bloß mit sich selbst zu tun. Anders schon die Mathematik, welche auf Objekte geht und darum einer materiellen Apriorität bedarf. Kant hat, wie schon erinnert, die mathematische Wissenschaft nicht nur zur einem besonders günstigen Feld der Apriorität gestempelt, er erkannte ihr allein inhaltliche Apriorität zu, hielt sie also für nicht bloß dem Grade nach, sondern wesentlich den übrigen überlegen. Wir haben inzwischen bereits durchschaut, daß der Vorzug, den das Mathematische genießt, doch nur ein gradueller ist, daß es inhaltliche Apriorität auch anderswo gibt (VII). Wir haben auch den Grund dafür erkannt: die innere Struktur des Mathematischen ist arm und simpel. Wie auch umgekehrt der Grund für das Abnehmen der Apriorität in den übrigen Disziplinen ein ontologischer ist: je höher die Stufe des Seins, desto komplizierter seine Struktur, desto schwieriger durchschaubar und überschaubar wird es.

Dieses Verhältnis von Strukturhöhe und Einsichtigkeit ist aber nicht der einzige Grund: in der apriorischen Erkenntnis handelt es sich nicht bloß um das Ideale in seinem Fürsichsein, sondern auch um das Ideale als Realstruktur, um die Gültigkeit der Apriorität auch für das Reale. Auch hier nun ist das Mathematische in besonders ausgezeichneter Lage. In einem erstaunlich weiten Umfang nämlich decken sich hier die realen Verhältnisse mit den idealen. Ja, reale Verhältnisse sind grundsätzlich, soweit sie überhaupt mathematische Struktur besitzen, den idealen Ordnungen unterworfen. Die reale Mathematik steht unter der idealen. Freilich ist die ideale Mathematik noch weiter als die reale. Nicht alle mathematischen (Ideal-)Möglichkeiten sind auch faktisch realisiert. So steht z. B. den idealen dimensional Räumen nur der eine reale Raum mit seinen drei Dimensionen gegenüber. An solchen Stellen also bedarf auch die Mathematik des Rekurses auf die Realität, wenigstens, wenn sie von der Realität gelten soll. Aber diese Differenzen zwischen idealer und realer Mathematik (als unrealisierter Ueberschuß der idealen) sind, wie gesagt, die Ausnahme und treten wohl nur als Grenzprobleme auf.

Die Logik ist in keiner ungünstigeren Situation als die Mathematik. Man hat dieses Verhältnis immer darauf zurückgeführt, daß es hier das Denken mit sich selbst zu tun habe und die Logik darum eine bloß formale Disziplin sei. Der tatsächliche Grund ist aber ein anderer. Nic. Hartmann hat den entscheidenden Anstoß gegeben, indem er das Logische als Sein erkannte. Er meinte zwar, es dem Idealen zuzählen zu müssen (schon 1921), entweder als ein Teilgebiet oder ein Sondergebiet in ihm (letzteres in „Möglichkeit und Wirklichkeit“ 1938), eine Sphäre erweichter Modalität und nur sporadischer Zusammenhänge. Als ideales Sein kann es einerseits Struktur des Realen und der Erkenntnis zugänglich sein und die Deckung der drei Sphären im Logischen wäre dann der Grund der nahezu unbeschränkten Gültigkeit des Logischen für die Realerkenntnis: die Realität untersteht eben genau so den logischen Gesetzen wie die Erkenntnis (das richtige und zutreffende Denken). Tatsächlich aber ist das Logische nicht ein Teil-

gebiet, nicht einmal ein Sondergebiet des Idealen, sondern es ist kategoriales Sein. Für eine ausführliche Begründung dieser These ist hier zwar nicht der erforderliche Raum, aber es sei doch darauf hingewiesen, daß die Grundphänomene des Logischen: strikte Konsequenz, Widerspruch und Widerspruchslöslichkeit, logische Zufälligkeit, Analogie, Grund-Folgezusammenhang sämtlich Modalkategorien sind, wie auch Notwendigkeit, Unmöglichkeit, Möglichkeit, bloße Wirklichkeit, nur partielle oder totale Bedingungskonstellation der Möglichkeit. Man sieht freilich auch gleich, daß es zunächst die Modalkategorien des Idealen sind, auf welche das Logische zurückgeht. Aber doch ist der Grund der weiten Gültigkeit des Logischen für das Reale nicht die Wiederkehr des Idealen im Realen (als wenn das Logische ein Teil- oder Sondergebiet des Idealen wäre), sondern die Geringheit der Abwandlung der Modalkategorien im Durchgang durch die beiden Bereiche. Wie umgekehrt auch Phänomene wie Realantinomien oder Realnotwendigkeit nicht etwa Grenzen der Versenktheit des Idealen im Realen sind, sondern Grenzen der modalkategorialen Deckung zwischen den beiden Sphären: die Antinomien besagen, daß im Realen ein Idealunmögliches gerade möglich ist (wie auf manchen Gebieten des Realen ja auch das ideal Inkompossible sehr wohl zusammenbestehen kann). Das logische Zufällige ist als ideal Mögliches im Realen oft gerade das Notwendige. Auch ist der Grund-Folgezusammenhang im Idealen ein anderer als im Realen, weshalb etwas sehr realnotwendig sein kann, was durchaus keine ideale Notwendigkeit besitzt.

Es macht aber unser Glück am Logischen und seinen Aprioritätswert aus, daß solche Differenzen im allgemeinen nur als Grenzphänomene auftauchen. Weshalb uns denn auch nichts so sehr frappt wie ein Reales, das der Logik widerstreitet. Antinomien bringen „die Vernunft mit sich selbst in Widerstreit“ und Zusammenbestehen von ideal Inkompossiblem im Realen (etwa widerspruchsvolle Seelen und Geister) bleibt uns immer ein Rätsel oder erweckt gar — z. B. in den Harmonischen und Glatten — ein schmerzliches Grauen. Hier rührt noch den Geruhigen die Ahnung an, daß „die Welt tiefer als der Tag gedacht“ sei. — Es stimmen zwar auch sonst unsere Modalkategorien nicht immer genau, wie eine eindringende Analyse wohl zu zeigen vermag, aber in weiten Grenzen läßt sich doch das Reale mit ihnen recht gut logisch bewältigen. Wir können mit den logischen Prinzipien, wie sie sich stolz nennen, uns doch das meiste recht erfolgreich und zutreffend zerklauen: Was nicht möglich ist, das ist auch nicht wirklich; es ist auch nicht notwendig (*ad impossibile nemo tenetur*). Was notwendig ist, das ist auch wirklich. Was wirklich ist, das ist auch möglich. Auch am Logischen ist also der entscheidende Grund für den Aprioritätswert die Angeglichenheit idealen und realen Seins, aneinander. Zwar ist das ontologische Verhältnis hier ein anderes als beim Mathematischen; nicht um die Bestimmtheit des Realen durch ideale Strukturen handelt es sich beim Logischen, sondern um die geringe Abwandlung der Modalkategorien zwischen den beiden Sphären.

Aber dieser ontologische Unterschied ist für die Erkenntnis in weiten Grenzen ohne merkbare Bedeutung. — Noch ein weiteres hat das Logische mit dem Mathematischen gemein, ja es ist ihm darin sogar überlegen: die simple Struktur, die in wenigen Sätzen auszudrücken ist und darum leicht geläufig bleibt. Sie ist eben nur kategoriale Struktur, bloßes Gerüst, während das Mathematische immerhin noch Inhalt besitzt. Um dieser bloßen Kategorialität willen wurde die Logik immer als rein formale Disziplin bezeichnet.

So sind die weitgehende Identität von realer und idealer Modalität und die Simplizität dieses nur kategorialen Verhältnisses es, welche dem Logischen den hohen Grad von Apriorität verleihen, den es tatsächlich besitzt. Einem ontologischen Moment ist er also zu verdanken, nicht aber dem Umstand, daß das Denken hier bei sich selber wäre und die Vernunft es nur mit sich selbst zu tun hätte.

Tritt bei der Apriorität der Mathematik die Notwendigkeit des Rekurses auf die Erfahrung nur gelegentlich und an den Grenzen auf, so ist dies ganz anders, sobald wir uns aus diesem Bezirke des Idealen weg in den anderen wenden, in dem das Reich der Wesenheiten seine Stätte hat. So sicher es nämlich ein solches Reich gibt, d. h. so gewiß der ideale Typus der Wesenheiten ein Fürsichsein hat, ebensowenig haben wir einen anderen Zugang zu ihm als den über die Erfahrung, die Anschauung und das Studium des Realen. Wir kennen dieses Reich gerade nicht, wie es für sich selbst sein mag, sondern nur, insofern das Reale an ihm teilhat. Das ist auch der Grund dafür, warum die philosophische Tradition überwiegend das Ideale nur als Moment des Realen ansah und ihm jenseits dieser Stellung kein volles Sein zuerkennen wollte. Wir haben im 3. Teil unserer Arbeit gesehen, daß die philosophische Tradition damit dennoch im Irrtum ist, daß sich ein selbständiges Sein des Idealen jenseits seiner Funktion für das Reale nachweisen läßt, aber eben nur von schmalen Zugängen her und allein auf Grund einer eingehenden Analyse. Die Struktur und der Grundriß dieses Reiches läßt sich eben gerade noch aufschließen, über die Mannigfaltigkeit seines Inhalts gibt nur die Erfahrung Aufschluß. Schon die Gesetze des Physikalischen können wir nur an ihrer Hand kennen lernen, und ohne sie — durch „reinen Verstand“ — wüßten wir nichts von ihnen. Wer könnte von den tausend und aber tausend Arten der Tier- und Pflanzenwelt und deren Inhalt anders als durch Studium der realen Welt wissen? Welche Ideenschau stünde ihm zur Verfügung zu solcher Wissenschaft? Er bleibt schon auf die mühsame und so leicht nicht abschließbare Erforschung des Realen angewiesen. Und wie gar erst für die höheren Stufen des Idealen, das Seelische und seine Gesetzmäßigkeiten und die unerschöpflich-unermeßlichen Möglichkeiten des Menschseins! Wir kennen sie nur vom Realen her, d. h. soweit sie realisiert sind und als realisierte uns zugänglich werden. Wir ahnen zwar, daß die Totalität des Realen noch immer nicht die Totalität des Idealen („der Möglichkeiten“, wie wir zu sagen pflegen) ausschöpfen wird, aber wir sind nicht in der Lage, eine Beschreibung des nichtrealisier-

ten Idealen zu geben. Wir können nichts anderes tun, als uns mit dem allgemeinen Satz begnügen, daß ideal wirklich eben alles ist, was sich nicht in sich selbst widerspricht, d. h. was ideal möglich ist. Aber eben die Inhaltslosigkeit dieses Satzes beweist, daß wir von den idealen Inhalten, wie sich für sich selbst sind, gerade nichts wissen.

Nun ist aber diese Situation gegenüber dem Idealen in voller Schroffheit doch nur am Ausgang der Forschung gegeben. Im Maße sich nämlich das Erkennen des Feld des Realen erschließt, Zusammenhänge, Bezogenheiten, Variationen, Gesetzlichkeiten in diesem Feld entdeckt und sich so langsam zwar, aber schließlich doch mit immer größerem Erfolg in ihm zurechtfindet, heben sich hinter den bloß realen Strukturen andere ab, die anders geartet sind, andere Beständigkeit und andere Zusammenhänge aufweisen. Es dämmern die Konturen des Idealen, wie es für sich selbst ist, auf. Man erkennt sie allmählich daran, daß sie gegenüber den typisch realen Kategorien sich eigensinnig und gleichgültig verhalten: so etwa in dem bekanntesten Fall als Identischbleiben bei mannigfachster Variation oder als gesetzmäßige Wiederkehr von Individuum zu Individuum. Das erstere nützt das Experiment aus und bekommt so das Gesetz als Ideales zu fassen, das letztere begründet unsere Kenntnisse von Typen und Arten. Immer aber ist es dasselbe Grundverhältnis, an das wir uns halten: indem wir aus dem Realen das typisch Reale herauszufinden lernen, beginnt das typisch Ideale, das Ideale in seinem Fürsichsein aufzuleuchten. Damit wir aber dazu gelangen, bedürfen wir der langen und variierten Erfahrung und der systematischen Forschung. Wir müssen zu diesem Behufe im allgemeinen zur Wissenschaft, als dem methodisch-kritisch geflochtenen Urteilsnetz, greifen.

Von hier aus wird es klar, daß unsere Kenntnis des Idealen — als dem eigentlichen Objekt der Wissenschaften — von unten nach oben abnehmen muß. Es steht zu erwarten, daß in den Feldern, deren Ideales noch die simpelste und überschaubarste Struktur hat, ein höherer Grad von wissenschaftlicher „Exaktheit“ zu erreichen ist, daß in ihnen der Begriff noch eher zwischen sicheren Grenzen zu einem „Abschluß“ (definitio) gelangen kann als in den kompliziertesten Feldern des höchsten Seins. Und es ist gar keine Frage, warum die „Einzelwissenschaften“, welche sich als Objekt die Typen des niederen Seins gewählt haben, auf billige Weise zu Gesetzeswissenschaften werden konnten, während jene, die sich höhere Seinsbereiche als Gegenstand aussuchten, im Zustande bloßer Tatsachwissenschaften stecken bleiben müssen und verschwindend wenig aus der Erscheinungen Flucht als Gesetz zu retten wissen. Darum nimmt es auch nicht wunder, weshalb die Erforschung der Gesetzlichkeiten und Strukturen in diesen Gegenständen immer noch der Philosophie obliegt, die ihnen freilich auch nur schwer und mit immer großen Umwegen und Irrungen nahezukommen vermag. Erst eine Herausarbeitung der jeweils tragenden Regionalkategorien wird dereinst solche Disziplinen wie Rechts- und Geschichtsphilosophie, Religions- und Staatsphilosophie, Sozialphilosophie, Ethik und Aesthetik auf den breiten Heeresweg gesicherter Wissenschaftlichkeit führen können.

Aber auch dann wird das nicht eine Exaktheit und Stringenz sein, wie sie die Mathematik und weite Gebiete der Physik seit langem besitzen.

X.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchungen. Mit manchem Vorurteil war aufzuräumen, manche durch Alter geheiligte Dignität erwies sich als Schein. Aber es zeigte sich auch an einem mustergültigen Beispiel, wie philosophische Probleme, sofern sie echt sind, wie sonst selten etwas in der Geschichte mit erstaunlicher Stetigkeit perseverieren und ihrer langwierigen Lösung entgegenreifen. So wird die Arbeit der Späteren immer leichter, bis schließlich in einer bestimmten Stunde die Antwort sich durchsetzt. Meist mühelos und häufig kaum recht bewußt, stellt sie sich im wissenschaftlichen Bewußtsein dann ein. Und der Reflektierende hat nichts zu tun, als das Halbbewußte und Vagerfaßte zur Klarheit zu erheben und die Gründe bloßzulegen. So wird er die Zeitgenossen nicht überraschen, weil er nur Bekanntes darlegt. Seine Leistung ist nur eine möglichst allseitige Verknüpfung des Vertrauten und Dagewesenen. Er tritt hinter die Kontinuität der Problemgeschichte zurück, nicht ohne Stolz über die Sinnhaftigkeit der Philosophiehistorie überhaupt, welche nur dem Außenstehenden und Unverständigen als eine Geschichte der Irrungen erscheinen mag.

Der Gegensatz von apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis hat sich weitgehend abgeklärt; verschwunden ist er nicht. Er hat sich aber auch als sekundär offenbart gegenüber zwei anderen originären Gegensätzen, dem von idealem und realem Sein einmal und dann dem von bloßem Hinnehmen und Beziehen. Daß es neben dem Bloßrealen auch ein fürsichseiendes Ideales gibt und sich beide im Aufbau des Realen die Hand reichen, ohne die eigenen Strukturen und Ordnungen dabei zu verlieren, das ist ein originales Verhältnis. Aposteriorische Erkenntnis geht auf dieses Reale, indem es einfach auf das hinschaut, was ihr hic et nunc an Realem vorliegt. Es wird dabei auch Ideales erfassen, aber es wird seine Idealität nicht durchschauen. Erst das apriorische Erkennen erkennt das Ideale im Realen als Ideales, hebt es heraus und vermag schließlich sogar seine ursprüngliche Selbständigkeit, sein ursprüngliches Fürsichsein zu durchschauen. Was ihm dabei hilft, das ist der Vergleich der kategorialen Ordnungen. Im Maße es nämlich durch systematische Erfahrung lernt, aus dem Realen das Bloßreale herauszuklauben, d. h. dasjenige, was auf Rechnung der typischen Realkategorien geht, abzuziehen, werden die kategorialen Ordnungen des Idealen sichtbar. Wir können also wohl sagen, apriorische Erkenntnis ist die Erkenntnis des Idealen als Ideales anhand kategorialer Verhältnisse. Dabei ist es ziemlich gleichgültig, ob der Weg nach unten führt oder nach oben. An Hand der kategorialen Verhältnisse bin ich in der Lage, Ideales vom Realen, ohne daß mir dieses gegeben zu sein braucht, d. h. „a priori“ auszusagen; an

Hand derselben kategorialen Verhältnisse vermag ich auch das bloße hic et nunc der Erfahrung, die es nie zur Totalität der Fälle bringt, zu sprengen und unter Ueberschreitung der Erfahrung Notwendiges und Allgemeingültiges auszusagen.

Frage ich nun, wie solche apriorische Erkenntnis im Gegensatz zur aposteriorischen aussieht, so lautet die Antwort, daß die aposteriorische Erkenntnis wesentlich Hinnehmen, Anschauen, Auffassen des hic et nunc Gegebenen ist, während die apriorische Erkenntnis das hic et nunc gerade sprengt durch Ausgreifen im Sinne des Vergleichens, Verknüpfens, Unterscheidens, Beziehens, Begründungsuchens, Folgerungziehens und des Zusammenfassens. Aposteriorische Erkenntnis ist mit Sinnlichkeit nicht identisch, denn auch Seelisches und Geistiges kann sein Objekt sein, das hic et nunc hingenommen und aufgefaßt wird. Auch schließt die Sinnlichkeit die Funktionen des Verstehens, Beziehens usw. nicht aus; diese sind vielmehr in der Regel sehr innig mit ihr verbunden: die Tatsachen sinnhaften Wahrnehmens und der Gestaltwahrnehmung weisen darauf hin, wie sehr die Seele schon im bloßen Wahrnehmen nach Sinn und Gestalt ausschaut, danach „schnappt“. Gnoseologisch relevant ist nicht so sehr der Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand, als der von stigmatischem Hinnehmen und konspektivem Beziehen und Begreifen. Möglicherweise ist das der Ursinn der griechischen Unterscheidung von *αἰσθάνεσθαι* und *οεῖν*.

Nach Umständen stößt sich der eine oder andere Beurteiler dieser Arbeit deswegen an der Lösung, weil sie den jahrhundertlang und bis in die letzten Jahrzehnte als wesentlich empfundenen Gegensatz von apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis so weitgehend nivellieren will und, indem sie dabei die apriorische Erkenntnis herabzieht, auf eine ohnehin nur halbwegs neue Form des alten Empirismus hinauszulaufen scheint. Was das erstere angeht, so mag er sich an die häufige Erscheinung erinnern, daß philosophische Probleme sich zunächst in schroffen Gegensätzen ausdrücken und die Annäherung an das wahre Verhältnis sich dann zugleich als Approximation und Ausgleich der Extreme vollzieht. So ist z. B. auch nicht alles Sein ewig und auch nicht alles Sein im Flusse, sondern es gibt sowohl ein *αἰεὶ ὄν* wie ein *γινόμενον*. Was aber das zweite — den Empirismus — angeht, so besägt unsere Lösung nur, daß wir auch zur Erfassung des Idealen keine anderen psychischen Funktionen zur Verfügung haben als eben die, mit denen wir auch unsere sonstige Erkenntnis bestreiten müssen. Diese Entschleierung des Idols einer so gewaltigen und überirdischen apriorischen Erkenntnis soll ihn nicht erschrecken. Mußte doch zu ihrer Möglichkeit von jeher entweder ein Gott, ein Himmel oder ein übermenschliches transzendentes Bewußtsein bemüht werden — so unglaublich schien sie. Es liegt hier weder ein Empirismus noch ein Nachlassen des Interesses am Apriorismus vor. Die ganze Arbeit galt ja gerade seiner Begründung. So

ist die Lösung ebensowenig ein Empirismus wie eine Theorie des Geistes, die seine kategoriale Rückbindung an Psyche und Bios anerkennt, einen Biologismus bedeutet. Denn auch so erhebt sich unser Erkennen noch hinaus über das bloße *hic et nunc* und erfährt ein Allgemeingültiges, das Ideale, genau so wie auch der menschliche Geist bei aller Abhängigkeit vom kategorial Niederen in seinem Wesen frei bleibt.

Anhang

Exkurs

über das Auftauchen einer Kategorienlehre in Platons *Timaios*.

Da es, wie gesagt (S. 118), nicht möglich ist, im Zusammenhang unserer Untersuchung auf eine ausführliche Darlegung des kategorialen Seins einzugehen, so ist es vielleicht für ein Verständnis des Gemeinten sehr förderlich, das Problem in *statu nascendi* und in *nuce* zu studieren, so wie es sich bei Platon im *Timaios* (c. 10; 37 c 6 ff. u. c. c. 18 f; 18 c 2 ff) darstellt. —

Es handelt sich dabei um die Kategorien von Zeit und Raum. Beide, *χρόνος* wie *χώρα*, sind Realkategorien: Weltzeit und Weltraum. Ihre Einführung in das Weltwerden ist daher auch in dem Augenblicke erforderlich, wo die Welt aus ihrer ewigen Ideennatur heraus-treten und zur *Werdewelt* werden soll. Dem ewigen, unwandelbaren Sein der Ideen steht die Prozeßhaftigkeit des realen Weltgeschehens gegenüber — und deren Index ist die *Zeit*: Zeit und *Werdehaftigkeit* des Realen stehen zueinander im Verhältnis strenger Implikation: sie kommen miteinander, sie vergehen miteinander (38 b 6 f); vielmehr, wenn wirklich das eine aufhörte, verginge auch das andere; aber die Zeit ist endlos (*διὰ τέλους τὸν πάντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος*; 38 c 2 f): Diese Implikation ist das wesentliche Moment an ihrem gegenseitigen Verhältnis. Ganz strenge ist die Zeit an die reale Welt gebunden (*τότε ἅμα συνισταμένῳ τῆν γέεσιν αὐτῶν μηχανάται*; 37 e 2 f).

So geht denn die Zeit durch alles Reale hindurch, alles Reale steht unter ihr als einem seiner Seinsprinzipien. An sich selbst betrachtet, kennzeichnet sich die Zeit als absoluter Gleichfluß, sie fließt in der Einzigkeit eines stetigen Zuges einher und verbindet in solcher Weise alles Reale in der Dimension der Länge sowohl (der Sukzession) wie in der der Breite (der Simultaneität) untereinander. Sie ist ein „maßloses Kontinuum“ (Nic. Hartmann), d. h. sie geht gleichförmig über

alles Geschehen in absoluter Stetigkeit hinweg. Ihr Anrücken aus der Zukunft ist unermüdlich und ihr Gehen in die Vergangenheit ist so, daß sie alles Reale aufbehält und in dem Aufbehaltenen gleichsam selbst mit dahleibt als das Ganze des Geschehens: sie ist fürwahr ein Abbild (εἰκών) der Ewigkeit.

Erstlich nämlich ist sie genau so fundamental für die reale Welt, wie es die Ewigkeit (αἰών) für die Ideenwelt ist.

Zweitens weisen Zeit wie Ewigkeit ein eigenartiges Moment der Semperpräsenz auf. Die reale Anwesenheit alles Geschehens und jedes Geschehensabschnittes im identischen Gleichfluß der Zeit (denn das Vergangene und das Zukünftige ist ebenso real wirklich wie das Gegenwärtige; vgl. Nic. Hartmann) ist äußerst leicht mit der Präsenz der ideellen Momente im ewigen Reich der Urbilder zu verwechseln (Vergangenheit und Zukunft sind χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λαμβάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίαν οὐδίαν οὐκ ἐρθεῖς 37 e 4 f). Aber die Semperpräsenz ist nicht eine gleichartige, sondern die eine ist gleichsam das Abbild der anderen: das Ideelle hat eine Semperpräsenz im Sinne eines totum simul und eines irrealen Ist, das Reale hingegen die Semperpräsenz des totum successive und eines realen Werd (eines dauernd wandernden τῶν-Punktes).

Schließlich ahmt die Zeit die Ewigkeit noch nach in der Art ihrer Bewegungslinie: in der Kyklophorie κατ' ἀριθμὸν κυκλομέρον 38 a 7 f).

Für Platon steht das ja unbedingt fest, und unbedingt einsichtig ist es auch für uns, daß von allen nur denkbaren Bewegungslinien die kreisförmige diejenige ist, welche die Ewigkeit am meisten nachahmt. Dieses dritte Moment scheidet ja nun freilich heute aus: der identische Gleichfluß der Zeit hat keine identische Bewegungslinie; es gibt noch ganz andere Bewegungskurven in ihm als den Kreis der ewigen Wiederkehr, vor allem im eigentlich menschlichen, geschichtlichen Bereich. — Aber die Kyklophorie ist auch nicht das wesentliche „Abbild“-Moment an der Zeit. Die ersten beiden Momente aber gelten unterschiedslos für alle Formen der zeitlichen Bewegung, auch für die höheren Typen der Bewegung, selbst für die Gerade eines etwa eindeutig gerichteten, geraden Prozesses. Es genügt vollauf, daß Platon diese zwei herausgestellt hat. —

Es ist merkwürdig, daß Platon Raum und Zeit nicht irgendwie ausdrücklich unter einen gemeinsamen Begriff gebracht hat, nachdem doch seine eigenen Beschreibungen selbst darauf hindrängten. Nur den Raum hat er in expresso als τρίτον ἄλλο γένος dem Realen (dem μίμημα παραδείγματος, γένεσιν ἔχον και ὁρατόν) und dem Idealen (παραδείγματος εἶδος ὑποθεθέν, νοητόν και αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὄν) gegenübergestellt (48 e 2 ff).

Ebenso wie die Erschaffung der Zeit, erweist sich auch die Einführung des Raumes mit einem Male als erforderlich. Er muß gleichsam beschafft werden, damit die reale Welt zustande kommen kann. „Sonst geht's nicht“: das ist der präzise Sinn eines Seinsprinzips. — Als zum Idealen die Zeit trat, entstand die Welt des Werdens. Aber noch war das Reale nicht vollständig erreicht: es bedurfte eines drit-

ten, des „Empfängers alles Werdens“, des Raumes. Erst alle drei zusammen bringen das Reale als Reales zustande.

Was von der Zeit gesagt wurde, gilt auch vom Raume: auch er hat eine schwer zu erfassende Seinsweise; er ist ein *χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν γένος* (49a), rätselhaft nahe gerückt dem Gedanklichen, Idealen: *μεταλαμβάνον ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαιώτατον* (51 a–b).

Außerst aufschlußreich ist die Bestimmung, er sei unsinnlich faßbar in einer Art unechten Schlusses, *μετ' ἀναισθησίας ἀπτόν λογισμῶ τινι νόθῳ* (52b). Verbunden mit der weiteren Eigenschaft des *ἀνορατόν* (51a 7), zeigt das, daß es sich um den reinen Raum handelt. Er ist der Gegenstand der reinen Anschauung, welche a priori das anschaut, was transzendente Bedingung aller empirischen Raumerfüllungen ist. Dieses apriorische Erfassen dessen, was Bedingung ist, ist im Felde des *ορατόν* dasjenige, was in jenem des *νοητόν* der Schluß, d. h. die Begründung ist. In Wirklichkeit aber ist es freilich kein Schluß, sondern lediglich ein aller *αἰσθησις* vorausgehendes Erfassen jenes *ἀνορατόν* welches allem *ορατόν* zum Grunde liegt; was in ihm aber faßbar wird, ist der Raum als Kategorie, als Prinzip des Realen.

Als solche Voraussetzung und als solches transzendentales Prinzip ist der Raum der Aufnahme alles Prozeßhaften, Realen: *πάσης γενέσεως ὑποδοχὴν*; (49 a); *τῆς τὰ πάντα δεχομένης . . φύσεως* (50 b 6); *δέχεται γὰρ αἰεὶ πάντα* (50 b 8); *τὸ ἐν ᾧ γίγνεται* (50 d 1); *ἐκμαγεῖον* (50 c 2) („gestaltbare Unterlage“ in O. Apelt's Übersetzung¹⁾); *ἔδραν παρέχον, ὅσα ἔχει γένεσιν, πᾶσιν*; (52 b 1); *πανδεχὴς* (51 a 7); *κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ἐπὶ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκείνα ἄλλοτε ἄλλοιόν.* (50 c 2 ff.). Er ist also Horizont, Gefäß, Unterlage des Realen, er ist Weltraum. Das Reale in ihm erscheint als seine, des Raumes, Modifikation.

Aber seine Seinsweise geht keineswegs in solcher Modifikabilität auf: völlig entgegengesetzte Momente treten ihr gegenüber, die durchgängige Identität, die Immodifikabilität durch das Reale, die transzendente Reinheit eines bloßen Horizontes, die Gestaltlosigkeit: *ταῦτόν αὐτὴν αἰεὶ προσορτέον* (50 b 6 f); *μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδεὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν . . .* (50 c 1 f); *πάντων ἐκτός εἰδῶν εἶναι χρεῶν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὐτῷ* (50 e 4 f); *ἄμορφον* (51 a 7). —

Schließlich ist der Raum ewig, jenseits alles Werdens, allem Realen voraus und es auch überdauernd, unvergänglich: *τὸ τῆς χώρας αἰ|γένος|, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον* (52 a 8 f). Er ist für das Reale ebenso fundamental und konstitutiv wie das Ideale und die Zeit: *ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τρίχῃ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι* (52 d 3 f).

Fassen wir nunmehr das Wesentliche zusammen, so werden folgende Momente faßbar:

- a) Zeit und Raum machen die Werdewelt zur Werdewelt, das Reale zum Realen. Sie sind die Konstitutiva der Realsphäre, die fundamentalen Determinativa der realen Seinsweise.

¹⁾ Platons Dialoge Timaios u. Kritias, Leipzig (Meiner) 1922, Philos. Bibl. Bd. 179, S. 75/6. —

- b) Sie selbst sind nicht zeitlich bzw. räumlich, aber die transzendentale Bedingung alles empirischen Zeitlichen bzw. Räumlichen. Ihre Seinsweise geht darin auf, Prinzipien für das Konkrete zu sein.
- c) Wo sie herrschen, da herrschen sie uneingeschränkt; sie bestimmen immer das ganze Feld. Untereinander hängen sie wesentlich zusammen.
- d) Dem Konkreten gegenüber erscheinen sie als Gefäß, Gerüst, Kontinuum, Dimension bzw. Dimensionssystem; das Konkrete steht in ihnen, oder auch: es ist an ihnen „aufgehängt“. —
- e) Sie liegen dem Konkreten ontologisch voraus, fungieren als sein Substrat und sein Horizont.
- f) In gewissem Sinne erscheinen sie modifiziert durch das Konkrete als ihre Modifikation („der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen“ — „alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einzigen zum Grunde liegenden Zeit möglich“).¹⁾ In einem anderen Sinne erweisen sie sich als unberührbar, immodifikabel durch das Konkrete. — Dieses paradoxe Verhältnis rührt davon her, daß sie zwar echtes Ansichsein haben, aber eines Fürsichseins entbehren. Sie konstituieren eben dieselben Konkrete, ohne welche sie zugleich selbst nichts wären.
- g) Ihre Seinsweise ist dunkel; darum kommt die Betrachtung immer wieder in die Nähe des Idealen. Aber der wesentliche Unterschied bleibt: das Ideale ist allgemein, das Kategoriale ist es nicht; es ist „einig“. —

Es ist zuzugeben, die platonische Lehre von Raum und Zeit ist eine Kategorienlehre nur in statu nascendi. Einiges bleibt problematisch in ihr und macht den Exegeten immer wieder Kopfzerbrechen. Aber das Eindeutige reicht doch hin, um die Grundzüge dieses platonischen Erkenntnisses zu erfassen: und die ihrerseits genügen wieder, um zu zeigen, daß Platon über dem Problem der Weltwerdung im Timaios tatsächlich auf einen dritten Seinstypus gestoßen ist, der ebenso fundamental ist wie das Ideale und das Bloßreale und der eine eindeutige, von den übrigen deutlich verschiedene Seinsweise offenbart. Platon hat die unerhörte Tragweite seiner Entdeckung nicht durchschaut. Nicht einmal die Homogenität, die zwischen Raum und Zeit besteht, kam ihm voll zum Bewußtsein. Und das, obwohl dieselben Momente, welche den Raum zu einem eigenen *γένος* machen, auch an der Zeit auftreten. Das hat erst Kant völlig erfaßt. Nachdem dann der Marburger Neukantianismus die Einebnung zwischen reiner Anschauung und reinem Denken (den reinen Formen der Anschauung und den Kategorien) vollzogen hatte, wurde es in unserer Zeit möglich, unter gleichzeitiger Wendung aus einem transzendentalen Idealismus zu einer Transzendentalontologie die Kategorienlehre auf alle Kategorien auszudehnen, d. h. eine wirkliche Theorie des kategorialen Seins einheitlich durchzuführen. Und in dieser

¹⁾ J. Kant, Kr. d. r. V., 2. Aufl., § 2, Abs. 3; § 4, Abs. 5.

Theorie kehren nun — verfeinert, erweitert, geklärt — jene Momente wieder, welche Platon im Timaios für Zeit und Raum herausgearbeitet hat. —

Literatur:

Der Timaios ist zitiert nach der Oxforder Ausgabe von J. Burnet, Bd. IV. o. J. (1905). —

Neben den Werken über Platon von Wilamowitz-Moellendorff, C. Ritter und Friedländer bes. E. Cassirer, Die Geschichte der antiken Philosophie von den Anfängen bis Platon, in: M. Dessoir, Lehrbuch der Philosophie, I. Die Geschichte der Philosophie, Berlin o. J. (1925) — S. 118 ff.

Zum Vergleich mit dem Stand der modernen Kategorienforschung die unter III. Teil, Kap. VIII angeführte Literatur, bes. die Arbeiten von Nic. Hartmann.

Summary.

The author shows why each type of apriorism — from Plato on to modern Phenomenology — was finally compelled to transcend the merely gnoseological standpoint towards a true ontology or, at least, a quasi-ontology, because otherwise there would have been no way out of inextricable aporias. All the proposed theories of an ideal object or of a logico-ideal sphere, those of Phenomenology as well as those of neo-kantianism, are insufficient, in so far as they absolutely wish to avoid a true ontology of the ideal being. Nic. Hartmann was the first to explain in a satisfactory manner the incontestable phenomenon of apriority: apriority is the gnoseological side of the ideal being. The cognition a priori is the power of the human mind to find out the ideal being as such in the real beings by means of the ever incomplete but nevertheless fundamental knowledge of the categorial structures pertaining to every being.

Résumé:

L'auteur montre pourquoi chaque type d'apriorisme — de Platon jusqu'à la Phénoménologie moderne — a enfin dû transcender la pure gnoséologie vers une ontologie véritable ou, du moins, une quasi-ontologie, parcequ' autrement il se serait perdu dans des apories insolubles. Toutes les diverses théories d'un objet idéal ou d'une sphère logico-idéelle, soit de la Phénoménologie, soit du néo-kantianisme, restent insuffisantes, parcequ' elles veulent éviter à tout prix une véritable ontologie de l'être idéal. C'est Nic. Hartmann qui explique d'une façon satisfaisante l'incontestable phénomène de l'apriorité: l'apriorité n'est que le côté gnoséologique de l'être idéal; la connaissance a priori est la reconnaissance de l'être idéal comme tel contenu dans l'être réel, appuyée sur la connaissance, toujours incomplète, mais quand même fondamentale, des structures catégoriales de l'être relatif.