

# Zum Problem der Wesenheiten und des „ens rationis“

Von WILLY ETTALT

Die Bedeutung der Wesenheiten wird in der neuen Philosophie wieder klar gesehen. Ohne Zweifel ist diese Entwicklung nicht zuletzt der phänomenologischen Schule zu verdanken, die in den Wesenheiten das eigentliche Objekt der Philosophie wieder erkannt hat. Sie allein ermöglichen ein sachgemäßes Denken. Eben das meint auch Husserl, wenn er „das Ideale als Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt“ bezeichnet<sup>1</sup>. Gerade die Wesenheiten bilden den „Angelpunkt“ unseres Erkennens, in einem gewissen Sinn seinen „ruhenden Pol“. Mit doppeltem Recht bezeichnet sie Adolf Reinach als „letztausschauend“<sup>2</sup>, da sich von ihnen her jedes Erkennen ausweisen muß, und da es hinter ihnen nichts Anschauliches mehr gibt, wodurch sie ausgewiesen werden könnten. Wenn Reinach vor der „Scheu, Letztausschauendes ins Auge zu fassen, oder als solches anzuerkennen“<sup>2</sup>, warnt, so deshalb, weil durch diese Scheu der Zugang zur Philosophie versperrt würde, ist ihr doch die Frage nach dem Sinn wesentlich, der in den Wesenheiten seine höchste Potenzierung erfährt.

## v. Hildebrands Sinnstufen des Seienden

Der diametrale Gegensatz einer solchen höchsten Sinnhaftigkeit ist die absolute Sinnlosigkeit des Chaos. Dazwischen liegen die verschiedenen Sinnstufen des Seienden. Sein und Nichtsein sind unverträglich. Das ist ein äußerst inhaltsschwerer Satz, da es ohne ihn ein sinnvolles Erkennen gar nicht gäbe. Bekanntlich würde seine Ungültigkeit in einem einzigen Fall den Beweis jeder beliebigen Behauptung ermöglichen<sup>3</sup>. Vom Chaotischen, das durch seine Sinnlosigkeit innerlich unmöglich ist, erstreckt sich das Seiende bis zur höchsten Sinnhaftigkeit, die in den Wesenheiten erreicht ist.

Dietrich von Hildebrand gibt für das sich zwischen diesen beiden Polen erstreckende Seiende folgende Sinnstufen an<sup>4</sup>:

I. Während das Chaotische, völlig Sinnlose innerlich unmöglich ist, haben wir die niederste Stufe in den nur zufälligen Einheiten (Steinhäufen, willkürlich hingezeichnete Figuren). Hier beruht die Einheit des Gegenstandes im wesentlichen auf der räumlichen Gruppenhaftigkeit, in der sich die Elemente hic et nunc zusammenfinden. Die Teile bilden aber keine sinnvolle Einheit. „Die von außen kommende Zusammenfügung ist innerlich ohnmächtig, leer“<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle 1922, S. 108.

<sup>2</sup> A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, in: *Jahrb. f. Phil. und phän. Forschung*, 1. Band, S. 741.

<sup>3</sup> Dazu J. Lense, *Vom Wesen der Math. und ihren Grundlagen*, München 1949, S. 51.

<sup>4</sup> D. v. Hildebrand, *Der Sinn phil. Fragens und Erkennens*, Bonn 1950, S. 50 usw.

<sup>5</sup> v. Hildebrand, a. a. O. S. 51.

II. Bereits eine höhere Sinnstufe des Seienden finden wir in Einheiten wie Gold, Pferd u. ä. Sie haben ein sinnvolles, konstitutives Sosein, das sie zu dem macht, was sie sind. Ihre Charakteristika sind<sup>6</sup>:

1. die innere Konsistenz, durch die die Elemente nicht nur willkürlich und zufällig verbunden sind (gegenüber den nur faktischen Einheiten),
2. echte, unkünstliche Allgemeinheit (z. B. Hund gegenüber den einzelnen Hundarten, diese wieder gegenüber den entsprechenden Unterarten),
3. Mangel an Notwendigkeit — das haben diese Typen mit den nur zufälligen gemeinsam —,
4. Notwendigkeit der Realkonstatierung, soweit Erkenntnisinteresse besteht — eine geträumte Käfergattung wäre ohne jede Bedeutung —,
5. Unmöglichkeit einer Soseinserfassung „von innen her“ — nur „von außen her“, an ihren äußeren Merkmalen kann man sie fassen, eben durch Realkonstatierung —.

III. Schließlich ist die höchste Sinnhaftigkeit erreicht in Gegenständen wie Person, Zeit, Raum, Treue, Rot. Das sind die „notwendigen Soseinseinheiten“, für die von Hildebrand folgende charakteristischen Merkmale angibt<sup>7</sup>:

1. Höhepunkt innerer Konsistenz, die alles Zufällige ausschließt,
2. anschauliche Zugänglichkeit und zwar „nicht als bloßes Sosein einer ‚Erscheinung‘, sondern als das konstitutive Sosein dieser Gegenstände selbst“<sup>7</sup>,
3. und 4. echte Allgemeinheit, verbunden mit eindeutiger Bestimmtheit, die es uns ermöglicht, das echt generische Sosein am (sc. Einzel-)Objekt abzulesen,
5. „ideale Existenz im vollen Sinne“. Das ist „eine Art der Existenz, die sie rein auf Grund der Dichte und Notwendigkeit ihres Soseins besitzen. . . . Sie bedürfen, wenn sie eindeutig klar gegeben sind, nicht der Legitimierung durch den erfassenden Akt, sondern sie legitimieren ihrerseits den erfassenden Akt als sinnvoll“<sup>8</sup>.

Man kann nicht umhin, zu bemerken, daß die Behauptung einer idealen Existenz aus dem Rahmen der übrigen über die notwendigen Soseinseinheiten gemachten Feststellungen fällt. Sie leuchtet nicht ohne weiteres ein und kann es gar nicht. Eine reine Phänomenologie sagt nichts über die Existenz aus. Sie ist von sich aus weder Idealismus noch Realismus. Die Art des Seins der Wesenheiten gibt sich nicht mit diesen zu erkennen. Aber gerade diese Erkenntnis wäre von großer Bedeutung. Haben wir es doch hier mit dem eigentlichen Gegenstand der Philosophie zu tun, die ja darauf abzielt, ihren Gegenstand „von innen her“ zu durchdringen, wie es nur bei den notwendigen Soseinseinheiten möglich ist. Trotzdem deckt sich die apriorische Erkenntnis der Wesenheiten (die mit absoluter Gewißheit verbundene Einsicht in notwendige Sachverhalte) nicht ganz mit der Philosophie, da es „Gegenstände der Philosophie gibt, die außerhalb des Apriorischen liegen“<sup>9</sup>, wie die Fragen nach der Realexistenz der Außenwelt, nach der teleologischen Ordnung in der Außen-

<sup>6</sup> Ebd. S. 53.

<sup>7</sup> Ebd. S. 56.

<sup>8</sup> Ebd. S. 57.

<sup>9</sup> Ebd. S. 65.

welt und nach der Existenz Gottes. Ob die letzte Frage wirklich außerhalb des Apriorischen liegt, soll hier nicht erörtert werden. Bei den beiden anderen Fragen kann man zweifeln, ob sie sinngemäß der Philosophie angehören, oder für eine eigentlich philosophische Fragestellung nur am Rande bedeutsam sind. Wichtig ist hier lediglich die Feststellung, daß sich das Philosophische vor allem mit einer gewissen Ausschließlichkeit mit dem Bereich der Ideen, der Wesenheiten im Sinne der Phänomenologie deckt, die durch ihre Sinn-erfülltheit den „Höhepunkt des Intelligiblen“ darstellen und die Sinnlosigkeit des Chaos am radikalsten „antagonisieren“.

Ist es nun nicht überflüssig, eine solch schwerwiegende Behauptung wie die einer idealen Existenz aufzustellen? Es wird hier von einer neuen Welt gesprochen, von deren Existenz wir unmittelbar nichts wissen, während doch scheinbar das, was wir von den Wesenheiten wissen, auch ohne die Forderung einer idealen Existenz seine Gültigkeit behalten würde. Das Sein der Wesenheiten bestünde dann in ihrem Gedachtsein, auch wenn sie mit Notwendigkeit so gedacht werden, wie sie gedacht werden. Der bloß gedachte Gegenstand, dem keine Realität entspricht, ist in der Philosophie bekannt als das ens rationis, als Gedankending. Die Frage heißt also: Wesenheit oder ens rationis, Idee oder Gedankending? Die Antwort ist in den Ausführungen von Hildebrands eigentlich schon implizit mitgegeben. Die ausgezeichnete Sinnfülle der Wesenheiten, die dem betrachtenden Geist ein erkennendes Sich-versenken ermöglicht, ist unmöglich bloß gedacht. Wie sollte da der Sinn über das Gedachte reichen? Aber gerade diese Sinnfülle verbürgt ihre ideale Existenz: „Sie stehen auf eigenen Füßen durch die innere Potenz und notwendige Sinnfülle ihres Soseins.“ „Ja, diese klassischen, notwendigen Einheiten sind so ‚potent‘, daß es sie in einem bestimmten Sinne ‚gibt‘, auch wenn kein reales Exemplar dieser Art vorkäme“, denn auch bei der Annahme, daß es keinen realen Gegenstand dieser Art gäbe, hörten sie doch nicht auf, „ein voll seriöses Objekt unserer Erkenntnis zu bleiben“<sup>10</sup>.

Die Wesenheiten sind also nach zwei Seiten hin abzugrenzen: Sie sind weder bloße Abstraktionen aus dem faktisch Gegebenen, noch willkürliche Konstruktionen des Verstandes. Beides, die willkürlichen Konstruktionen und die bloßen Abstraktionen, werden umfaßt vom Begriff des ens rationis. Dieser Begriff soll nun erläutert werden, damit das andere Sein der Wesenheiten desto deutlicher erkennbar wird. Zugleich soll gezeigt werden, welche Bedeutung den entia rationis trotz ihres bloß Gedachtseins zukommt. Eine Untersuchung der entia rationis, die selbst analytisch verlaufen muß, kann also durchaus einer Wesensschau im Sinne der Phänomenologie die Wege bereiten helfen.

Das Problem der entia rationis ist bereits von der Scholastik eingehend behandelt worden. Es handelt sich dabei zunächst um die Frage, wie man über das, was nicht ist, etwas erkennen kann. Von dem, was nicht ist, kann nur erkannt werden, daß es nicht ist. Aber das, was ist, kann erkannt werden; das endliche Seiende muß dabei nach seinen Grenzen erkannt werden. Es muß

<sup>10</sup> Ebd. S. 57.

von ihm auch das erkannt werden, was es nicht ist. Hierbei handelt es sich um fehlendes Seiendes, dessen Fehlen als Sein substituiert wird. Indem ferner der Verstand über sein eigenes Erkennen reflektiert, indem er über sein eigenes Erkennen Erkenntnis zu gewinnen sucht, muß er die Beziehungen, die zwischen dem erkannten Seienden wirklich bestehen, formalisieren. Er stellt abstrakte Beziehungen her, die nicht wirklich sind, wenigstens nicht außerhalb des Verstandes. Auch sie werden wie Seiendes gedacht. Wir können also vorläufig zwei wesentlich verschiedene Arten der entia rationis feststellen: solche, die etwas Fehlendes bedeuten, solche, die Verstandesbeziehungen bedeuten. Daneben gibt es auch solche, die eigentlich gar nichts bedeuten, reine Fiktionen, die so fingiert sind, daß die Art ihrer Fiktion jede Art des Seins von vornherein ausschließt. Wenn man nämlich zwischen Dasein und Sosein unterscheidet, gibt es für ein Seiendes formal folgende Möglichkeiten:

- Seiendes als Dasein und Sosein,
- Seiendes als Dasein ohne Sosein,
- Seiendes ohne Dasein als Sosein,
- Seiendes ohne Dasein ohne Sosein.

Der erste Fall würde dem realen Sein entsprechen, der dritte dem idealen Sein (Wesenheiten), während der zweite und der vierte Fall ausgeschlossen sind. Alles, was ist, ist irgendwie; es hat Sosein. Das Sosein kann, wie wir gesehen haben, verschiedene Grade der Vollkommenheit haben, die durch die Konsistenz der Gegenstände bestimmt ist und in den Wesenheiten einen Höhepunkt erreicht, von dem das Sosein des Faktischen ausgeschlossen ist.

Vom Verstand kann aber auch ein Soseiendes und ein Daseiendes fingiert werden, ohne daß dieser Fiktion Sosein und Dasein entspricht. Bloß Seiendes ohne Sosein kann nicht einmal gedacht werden, da man alles, was man denkt, immer irgendwie denken muß. Das, was bloß gedacht wird, muß also wie ein Seiendes gedacht werden, obwohl dem durch es Intendierten kein Dasein und kein vom Verstand unabhängiges Sosein zukommt<sup>11</sup>. So wird auch in der Scholastik definiert: „Effici ens rationis, quando intellectus nititur apprehendere, quod non est, et ideo fingit illud aliquo modo ut ens“<sup>12</sup>.

### Das „ens rationis“ bei Franz Suarez

Besonders eingehend befaßt sich mit dem Problem der entia rationis Franz Suarez in der 54. disputatio seiner Disputationes Metaphysicae, der auch,

<sup>11</sup> Wenn also von Seiendem die Rede ist, so ist nicht von vornherein und nicht in erster Linie das Daseiende (im Sinne des hic et nunc esse) gemeint, sondern vorzüglich das, was ideale Existenz hat. Das bedeutet hier nichts anderes als Bewußtseinsunabhängigkeit, nämlich Unabhängigkeit von einem subjektiven Bewußtsein. Das dürfte auch im Sinne Husserls sein: „Die apriorische Welt offenbart sich als eine Region des transzendentalen Bewußtseins“ (Formale und transzendente Logik S. 118). Daß dabei Apriori nichts anderes als Eidos, Wesenheit bedeutet, erhellt aus einer anderen Stelle: Beim Eidos „haben wir es mit dem einzigen der Begriffe des vieldeutigen Ausdrucks Apriori, den wir philosophisch anerkennen“, zu tun (a. a. O. S. 219).

<sup>12</sup> Thomas von Aquin, Opusculum 42, Kap. 1.

soweit nicht anders angegeben, die folgenden Zitate entnommen sind<sup>13</sup>. Er erklärt: „Ens rationis recte definiri solet esse illud, quod habet esse obiective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat“<sup>14</sup>. Das ens rationis ist „jenes Sein, das objektiv nur im Verstand Sein hat, das vom Verstand wie ein Seiendes gedacht wird, obwohl es in sich gar nicht die Möglichkeit zu bestehen hat“. Es wird also wohl wie ein Seiendes gedacht, doch ist es Objekt nur im Verstand und durch den Verstand. Die Ausführungen Suarez' finden sich an der angegebenen Stelle im Anschluß an seine Kategorienlehre. Die Kategorien im aristotelisch-scholastischen Sinn können als Seinsweisen des Seienden bezeichnet werden. Was der Mensch vom Seienden erkennt, erkennt er durch diese Kategorien. Im transzendentalen Denken Kants müssen darum aus diesen Kategorien Erkenntnisweisen a priori werden, das heißt Anschauungsformen a priori und Verstandesbegriffe a priori. Aber wo infolge der Unvollkommenheit unseres Verstandes die Seins-, bzw. die Erkenntnisweisen zur Erkenntnis noch nicht ausreichen, bildet der Verstand neben ihnen die neue „Kategorie“ des ens rationis. Die Metaphysik, deren Ziel ja „die grundsätzliche Erkenntnis des Seienden als solchen und im ganzen“ ist<sup>15</sup>, hat kraft ihres so bestimmten Wesens das ens rationis nicht zum Gegenstand. Die entia rationis können nur den Sinn haben, Aussagen über Seiendes zu ermöglichen. Gehören sie auch nicht unmittelbar zum Gegenstand der Metaphysik, so muß sich diese doch um ihres Gegenstands willen mit ihnen befassen. „Ad complementum huius doctrinae et ad metaphysicum munus pertinere existimo, ea, quae communia et generalia sunt, entibus rationis tradere.“

Die entia rationis sind „gleichsam Schatten“ von wahren Dingen. „Sie sind nicht durch sich (per se) intelligibel, sondern durch eine Analogie zum und eine Verbindung mit dem wahren Seienden.“ (Es ist offensichtlich, wie wichtig gerade dieser Gesichtspunkt für die Abgrenzung der entia rationis gegen die Wesenheiten ist!) Wir erkennen die Dinge nicht, wie sie in sich sind, sondern müssen sie durch gegenseitiges Vergleichen erfassen. Darum bildet unser Verstand dort Beziehungen, wo keine realen Beziehungen sind. Was nicht wirklich, das heißt real auf einander bezogen ist, kann es doch im Verstand sein. Der Verstand schafft sich eine ihm angepaßte Weise des Erkennens da, wo es eine solche Weise nicht gibt. Wenn ich zum Beispiel etwas als allgemein aussage, so kann ich eigentlich nur sagen: Es ist für mich allgemein, nicht weil das Erkennen der Allgemeinheit nur subjektiv wäre, sondern weil sich die Allgemeinheit als solche nicht in den Dingen findet, sondern eben von mir in sie hineingelegt wird. Sie muß natürlich trotzdem in der Sache fußen. Die Allgemeinheit selbst aber ist etwas, worauf sich unser Denken bezieht, ohne daß sie wirklich ist. Es bezieht sich auf sie allerdings durch die wirk-

<sup>13</sup> Franz Suarez, Opera omnia, Paris 1866, 26. Bd., S. 1016 usw.

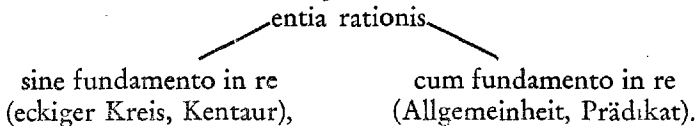
<sup>14</sup> Auch Aristoteles unterscheidet im 5. Buch seiner Metaphysik im 14. Kapitel bereits ein zweifaches Sein, das „wirklich in der Sache ist“, und das Sein, das „nur im verständlichen Erfassen“ ist. Als Beispiel führt er die Blindheit an als Privation dessen, was sein sollte.

<sup>15</sup> M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, S. 7.

lichen Dinge und zwar so, als ob sie selbst etwas Seiendes wäre, das heißt sie wird gedacht „ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat“.

Ein weiterer Grund für die Bildung von entia rationis ist die Fähigkeit unseres Verstandes, durch die Zusammenfassung von an sich nicht zusammenpassenden Merkmalen neue gedachte, aber in sich nicht existierbare Gebilde zu schaffen. So werden im Beispiel vom dreieckigen Kreis die Merkmale dreieckig und rund als in einer Figur verbunden gedacht, obwohl sie einander ausschließen. Diese Art der entia rationis ist offenbar ganz verschieden von der vorhin genannten Art. Es bestehen keine Notwendigkeit und kein sachlicher Grund zu ihrer Bildung. Sie können auch unserer Erkenntnis nicht weiter helfen; sie sind Produkte des Denkens, aber das Denken befindet sich mit ihnen in einer Sackgasse, da aus dem, was in sich schon widerspruchsvoll ist, auch keine Wahrheit gefolgert und keine Erkenntnis gebildet werden kann.

Die entia rationis müssen also eingeteilt werden in:



Erstere sind willkürliche Bildungen, deren Existenz innerlich unmöglich ist. („Non sunt capacia verae et realis existentiae.“)

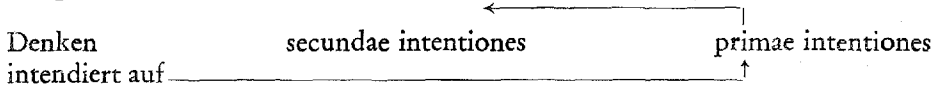
Bei den entia rationis cum fundamento in re muß man mit Suarez wieder unterscheiden zwischen denen, die etwas am Realen bedeuten, was aber selbst nicht etwas ist, nämlich die bloße Verneinung von etwas Realem und die Beraubung, das heißt der Mangel dessen, was sein sollte, Negation und Privation, und dem, was gleichfalls kein selbständiges Sein hat, aber in den Dingen als die Möglichkeit gründet, sie denkend zu beziehen, nämlich die Verstandesbeziehungen (relationes rationis), auf die wir zufolge der Art und Weise unserer Erkenntnis in jeder Wissenschaft angewiesen sind: „Est enim eorum cognitio et scientia ad humanas doctrinas necessaria; vix enim sine illis loquimur, vel in metaphysica, vel etiam in philosophia, nedum in logica, et (quod magis est) etiam in theologia.“ Daß das Problem der entia rationis ein metaphysisches Problem ist, wurde schon dargelegt. Wird das Sein als allgemein bezeichnet, so denkt man eine Beziehung des Seins zum Seienden, während das Sein in Wirklichkeit nur in jedem einzelnen Seienden ist, wenigstens wenn man den scholastischen Seinsbegriff zugrunde legt. Oder wenn wir den Satz aufstellen: Die Menschen können tugendhaft handeln, schreiben wir den Menschen die Tugendhaftigkeit als möglich zu. Die Möglichkeit kennzeichnet hier die Beziehung zwischen Mensch und Tugendhaftigkeit. Möglichkeit ist also auch ein ens rationis; sie ist nichts, unabhängig von Mensch und Tugendhaftigkeit, sondern bloß durch die Art und Weise der Beziehung zwischen ihnen denkbar und bloß als solche Beziehung denkbar.

Suarez stellt zwei Merkmale einer Verstandesbeziehung auf: Sie darf erstens nicht alles umfassen, was eine reale Beziehung ausmacht. Zweitens muß sie aber wenigstens einen Teil der Merkmale einer realen Beziehung aufweisen. Dazu gehören: zwei reale, aktuell seiende Außenglieder der Beziehung

(extrema) und ein realer Grund der Beziehung, aus dem heraus sich diese begründet. Wenn wir sagen: Das Dach ist ein Teil des Hauses, so ist das eine reale Beziehung; der Beziehungsgrund ist das Teilsein. Sage ich, der Roßleib ist Teil des Kentauren, so ist das an sich keine reale Beziehung. Da aber die Beziehung des Teilseins als solche nicht verschieden ist von vorhin, wird man sie nicht als *relatio rationis* auffassen.

Über gewisse *relationes rationis* handelt die Logik. Als Beispiele führt Suarez die *relatio generis*, *relatio termini medii* u. a. an. Das Formalobjekt der Logik besteht nämlich „in dem, wodurch die künstliche Anweisung, durch das Denken Wahrheit zu erreichen, schon dadurch erhalten wird, daß es gegeben wird.“ („... quo dato, naturaliter habetur artificiosa directio actus rationis ad verum attingendum“<sup>16</sup>.) Gredt definiert das Formalobjekt als „das, was formal, das heißt zuerst durch sich, oder unmittelbar berührt wird und durch dessen Vermittlung das Materialobjekt berührt wird“. (*Id, quod formaliter, i. e. per se primo, seu immediate attingitur, et quo mediante attingitur obiectum materiale*<sup>17</sup>.) Das Materialobjekt der Logik bilden die Begriffe, und zwar sowohl die formalen als auch die materialen. Das aber, „durch dessen Vermittlung“ die Begriffe berührt werden, sind gerade diese Beziehungen des Verstandes, oder aber die „Ordnung der objektiven Begriffe untereinander“ („*relationes rationis, seu ordinatio conceptum obiectivorum inter se*“<sup>18</sup>). Die formale Logik ordnet die Begriffe rein formal, indem sie von ihrem Inhalt (*materia*) absieht; die materiale Logik aber ordnet sie gerade nach ihrem Inhalt. Formal handelt also die Logik über die drei Denkopoperationen: Begriff und Universale, Urteil und Rede, Schluß und Beweisführung (*terminus et universale, iudicium et oratio, ratiocinium et argumentatio*). Das sind die logischen *entia rationis*.

Die *entia rationis* intendieren auf die Gegenstände unserer Erkenntnis. Diese Intentionen sind aber zu unterscheiden von den Intentionen oder Aussagen, die auf eine Sache zielen, wie sie an sich ist. Sie heißen erste Intentionen. „*Praedicata, quae conveniunt rei, prout est in se, dicuntur primae intentiones*“<sup>19</sup>. Diejenigen Aussagen aber, die einer Sache zukommen, insofern sie erkannt ist, heißen zweite Intentionen (*secundae intentiones*). Sie können von einer Sache lediglich auf Grund dessen, daß sie erkannt ist, ausgesagt werden. Sie sind natürlich Verstandesbeziehungen, logische *entia rationis*, weil sie lediglich dadurch entstehen, daß der Verstand über sein Denken reflektiert:



Die in den ersten Intentionen erfaßten Gegenstände werden in den zweiten Intentionen nicht daraufhin untersucht, wie sie in sich sind, sondern in ihrer „Eigenschaft“ als erkannte Gegenstände. Nur durch die ersten Intentionen kann das Erkennen über sich selbst Erkenntnis gewinnen, denn vorher muß

<sup>16</sup> P. Gredt, *Elementa Philosophiae*, Vol. I, S. 88.

<sup>17</sup> Ebd. S. 7.

<sup>18</sup> Ebd. S. 89.

<sup>19</sup> Ebd. S. 93.

es ja stattfinden, bevor es erkannt werden kann; ja, es wird im Erkennen erkannt.

Für die entia rationis ergibt sich nunmehr folgende Zusammenstellung:

entia rationis sine  
fundamento in re  
(dreieckiger Kreis,  
Kentaur)

entia rationis cum fundamento in re

carentia entitatis  
negatio (nihil)      privatio (caecitas)

relationes rationis  
entia rationis logica-  
secundae intentiones, (Relatio  
rationis, quae consistit  
in ordinatione conceptuum  
obiectivorum inter se.)<sup>20/21</sup>

Das ens rationis erfüllt offenbar eine Art Restfunktion. Es ist auf alle Fälle Gegenstand des Denkens. Unmittelbare Gegenstände des Denkens sind allgemein die formalen Begriffe, denn auf sie bezieht sich das Denken unmittelbar (immediate). Wenn von formalen Begriffen gesprochen wird, so schließt das schon aus, daß die Ideen im Sinne Platos oder die Wesenheiten im Sinne der Phänomenologie gemeint sind. Sie können unmittelbar geschaut werden. Gedacht werden sie durch die Begriffe. — Alle jene Gegenstände des Denkens, denen ein Sein außerhalb und unabhängig vom Denken abgesprochen wird, werden als entia rationis bezeichnet. Daher kommt auch ihre Inhomogenität, da sie durch ein rein negatives Merkmal zusammengefaßt werden. Denken wir zum Beispiel an die entia rationis, „rundes Dreieck“ und „Allgemeinheit“; so sehen wir ohne weiteres, daß wir nichts gemeinsames Positives von ihnen aussagen können. Sie sind nicht einmal im gleichen Sinn als Begriffe zu bezeichnen. Rundes Dreieck ist ja eigentlich nur ein Quasibegriff, da durch ihn nichts begriffen werden kann. Mit den Begriffen haben die entia rationis gemein, daß sie dem Denken immanent sind und mittel- oder unmittelbar, mindestens formal, auf etwas intendieren. In einem erweiterten Sinn könnten also ganz gut die Begriffe als entia rationis bezeichnet werden.

#### Der Unterschied zwischen den Soseinseinheiten und den „entia rationis“

Kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück. Was ist nun der Unterschied zwischen den notwendigen Soseinseinheiten und den entia rationis?

Es sollen zur Beantwortung dieser Frage ganz schematisch die fünf, an-

<sup>20</sup> Auch bei Kant findet sich, wenn auch unausgebildet, eine Einteilung der entia rationis. Er unterscheidet zwischen dem nihil negativum, das innerlich unmöglich ist, und den, zwar widerspruchsfreien, aber doch leeren Verstandesbegriffen, bei denen „die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargetan wird“. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 625, Fußnote.

<sup>21</sup> Suarez ordnet auch gewisse relationes rationis den entia rationis sine fundamento in re zu. Als Beispiel nennt er die Ähnlichkeit zweier Schimären. Da jedoch der Begriff der Ähnlichkeit als solcher unabhängig ist von den Objekten des Vergleichs, werden hier auch diese entia rationis unter die cum fundamento in re eingeordnet.



fangs genannten Kennzeichen der Wesenheiten im Hinblick auf die entia rationis überprüft werden. Dabei brauchen offensichtlich die entia rationis sine fundamento in re gar nicht erst berücksichtigt zu werden.

1. Die Konsistenz der entia rationis ist sicher nicht zufällig. Sie ist aber auch nicht schlechthin als innere zu bezeichnen. Die entia rationis sind ja nicht von einer abgeschlossenen, absoluten Sinnhaftigkeit. Vielmehr sind sie sinnvoll nur dadurch, daß sie in der Sache fundieren, eben durch ihre Analogie zum und ihre Verbindung mit dem wahren Seienden. Wenn ich feststelle, in dem Satz: „Feldlinien überschneiden sich nicht“ ist „Feldlinien“ das Subjekt, so hat der Begriff Subjekt hier zunächst gar keinen Sinn ohne das, was in diesem Urteil als Subjekt auftritt. Erst die Intention intendiert von dieser bestimmten vorgelegten Sache weg auf den Begriff des Subjekts hin.
2. Die entia rationis sind nicht anschaulich zugänglich. Das, was mir kraft meines eigenen Denkens gegeben ist, kann ich nicht im Sinne der Phänomenologie anschauen. Ich kenne es ja, bevor eine mögliche Anschauung einsetzen könnte. Ja ich kenne das ens rationis, soweit ich es gebildet habe, sogar seinem ganzen Begriffsumfang nach, da sein Begriff durch mein Denken ist und keinen weiteren Umfang hat, als ich ihn denke. Das hindert nicht, daß ich den Begriff dieses ens rationis am Leitfaden der Sache, in der es fundiert, sinnvoll erweitern kann. Die Wesenheiten kann ich im allgemeinen niemals voll erkennen; ich kann sie auch nicht erweitern. Ich kann sie aber durch die Anschauung ihrem vorgegebenen Umfang nach mehr und mehr erkennen.
3. und 4. Die Allgemeinheit ist den entia rationis unbedingt zuzusprechen. Es gibt keine entia rationis, die nur genau auf einen konkreten Einzelfall anwendbar wären. Das liegt in der Art der Reflexion, durch die sie gewonnen sind, die gerade vom Einzelfall absieht und auf eine bestimmte allgemeine Eigenschaft oder Funktion hinzielt, zum Beispiel die Funktion des Subjektseins. Diese Reflexion ist nicht umkehrbar. Anders als in der Syllogistik gelangt man hier vom Besonderen zum Allgemeinen. Man schließt ja nicht, sondern wird durch den Einzelfall veranlaßt, das allgemeine ens rationis zu bilden.
5. Wir sehen, wie einer inneren Sinnerfülltheit der Wesenheiten eine „verliehene“ Sinnhaftigkeit der entia rationis, ihrer anschaulichen Zugänglichkeit die logische Erkennbarkeit und Bestimmbarkeit dieser entspricht, während die Allgemeinheit und eindeutige Bestimmtheit aus dem Einzelfall bei beiden streng analog sind. Sie werden eben, wie es schon in ihrer Definition heißt, vom Verstand nach der Art von Seiendem gebildet, obwohl sie in sich die Möglichkeit zu sein nicht haben. Die den Wesenheiten zugesprochene ideale Existenz kann also auf keinen Fall im gleichen Sinne von den entia rationis ausgesagt werden. — Die ideale Existenz der Wesenheiten, die ihnen auf Grund ihrer ausgezeichneten Sinnhaftigkeit zukommt, ist nicht bloß gedacht, sondern weist ihrerseits das Denken und damit auch das Denken der entia rationis als sinnvoll aus.