

# Der Horizont des Erkennens und das Problem der Anamnese\*

Von WILLY ETTTEL

In seinen Pariser Vorträgen spricht Husserl davon, daß „jedes cogito in sich selbst und enthüllbar eine ihm immanente Potentialität möglicher und auf denselben Gegenstand beziehbarer und vom Ich her zu verwirklichender Erlebnisse trägt“<sup>1</sup>. Sobald ein Gegenstand einmal wahrgenommen ist, wird jede weitere Wahrnehmung von dieser ersten Wahrnehmung beeinflusst, in eine gewisse Beziehung zu ihr gebracht; die Wahrnehmungen von diesem Gegenstand bauen einen Erwartungshorizont auf „als einen Horizont der Intentionalität, vorweisend auf Kommendes als Wahrgenommenes, also auf künftige Wahrnehmungsreihen“<sup>2</sup>. Als Beispiel bringt Husserl das Hexaeder, das einmal von dieser, einmal von jener Seite, einmal von der Nähe, einmal von der Ferne betrachtet wird. Das synthetische Bewußtsein ermöglicht mir, das Hexaeder in seinen verschiedenen Erscheinungsweisen immer als dasselbe zu erkennen, was nur durch den Horizont möglich ist, innerhalb dessen ich schon die neue Wahrnehmung erwarte. Vermöge der intentionalen Synthese vereinigen sich die Einzelhorizonte der einzelnen Wahrnehmungen zum Gesamthorizont dieses Gegenstandes als solchen und eines ganzen Gegenstandsbereiches, z. B. des mathematischen. Die intentionale Analyse ermöglicht es, sich innerhalb des Horizonts zurechtzufinden. Sie erfährt aus den im Bewußtseinsstrom sich bewegenden Einzel-Cogitos vermöge des synthetischen Bewußtseins die Phänomene. Das synthetische Bewußtsein ist dabei das Vermögen, aus den Bewußtseinsweisen zur Einheit des Bewußtseins von . . . zu gelangen, d. h. in den verschiedenen Bewußtseinsweisen den Sinn zu erkennen. Analyse bedeutet immer das Erfassen eines Gegenstandes nach seinen einzelnen Bestimmungen. Von der wörtlichen Bedeutung „Auflösung“ muß man hier absehen. Vielmehr ist gemeint das Erfassen des Gegenstandes nach seinen Bestimmungen durch das Erkennen der durch den Sinn gewährleisteten Einheit (Wesen). „Intentionale Analyse ist die Enthüllung der Aktualitäten und Potentialitäten, in denen sich Gegenstände als Sinneseinheiten konstituieren“<sup>3</sup>. Mit Recht nennt darum Husserl die intentionale Analyse „total anders als Analyse im gewöhnlichen Sinn“. Sie ist ihrem Wesen nach die Deutung des Einen als Eines.

Man könnte die Einzelhorizonte physikalisch mit Kraftfeldern vergleichen, die sich überlagern; das Feld kann in jedem Punkt zugleich als Gesamt-

---

\* Die folgende Abhandlung stellt einen Auszug aus einer größeren, nicht veröffentlichten Arbeit dar.

<sup>1</sup> E. Husserl, Pariser Vorträge S. 18.

<sup>2</sup> Ebd. S. 19.

<sup>3</sup> E. Husserl, a. a. O. S. 19.

feld wie als Resultante der Einzelkomponenten verstanden werden. So baut sich die Welt als Universum auf, d. h. als Einheit in der Mannigfaltigkeit. Der „synthetische Gegenstandstypus Welt“ wird zum „Leitfaden für die Entfaltung von der Unendlichkeitsstruktur von der Welt“<sup>4</sup>. Aber die intentionale Analyse erlaubt uns, innerhalb des Gesamthorizonts den Einzelhorizont, nicht im Sinne einer Abgrenzung, sondern auf Grund seiner besonderen Sinnhaftigkeit, ins Auge zu fassen. Der Horizont des Mathematischen ist seinem Umfang nach kein anderer als der des Seienden überhaupt, da das Mathematische vom Seienden nicht zu trennen ist. Aber das Seiende ist nur gemeint, insoferne es mathematisches Seiendes ist. Das Mathematische kann in gewissem Sinn als vorbildlich für das Seiende aufgefaßt werden. Wichtig ist, daß der Horizont entsteht. Das synthetische Bewußtsein ist vorausgesetzt. Die intentionale Analyse bringt die Sinnhaftigkeit des Horizonts zum Bewußtsein.

Der Horizont ist von einer leicht einzusehenden praktischen Bedeutung. Das Erkennen ist in ihm vorweggenommen. Das Erkennen bringt das im Erwartungshorizont Gelegene zum Bewußtsein und trägt zugleich zu seiner Erweiterung bei. Die intentionale Analyse ist nicht zu verstehen als psychologischer Vorgang, sondern ontologisch als „konkretes Ganzes des subjektiv-objektiven Bezugs“<sup>5</sup>. Sie erhellt die Lage des augenblicklichen Objekts des Philosophierens innerhalb des Horizonts. Sie ist nicht nur „Husserls eigentliches philosophisches Forschungsverfahren“<sup>6</sup>, sondern das der Phänomenologie überhaupt. – Auch die Eingebung, die in der geistigen Arbeit eine so große Rolle spielt, ist wohl ohne den Erwartungshorizont kaum denkbar<sup>7</sup>.

Der Horizont ist ein Horizont des Wirklichen und des Möglichen, dieses durch jenes. Er ist Erwartungshorizont, insofern er Horizont des Möglichen ist, „präsumptiver Horizont“, durch den wir „auf ein endlos offenes Feld möglicher Wahrnehmungen als solcher, die nicht erfunden, sondern in meinem intentionalen Leben intendiert sind“<sup>8</sup>, verwiesen werden. Der Horizont des Wirklichen ist Horizont des Möglichen, insofern das Mögliche das Wirkliche ergänzt, und das Ich darauf hinzielt, diese Ergänzung durchzuführen. Im Ich wird, als auf den Gegenstand beziehbar und seine Identität konstituierend, die systematische Allheit von Bewußtseinserlebnissen intendiert. Darin besteht die „Universalität des Ego“<sup>9</sup>. Innerhalb des Horizonts vollzieht sich das Erkennen. Der Horizont ist das Organ der Intentionalität. Er erweist sich als das notwendige Korrelat des durch die phänomenologische Reduktion reduzierten Ego, durch das hindurch und in dem es offenbar wird als es selbst, da nichts ohne ihn möglich ist. Darum spricht Husserl davon,

<sup>4</sup> Ebd. S. 21.

<sup>5</sup> Eugen Fink, *L'Analyse Intentionelle*, in: *Problèmes Actuels de la Phénoménologie*, Desclée De Brouwer 1952, S. 76.

<sup>6</sup> Ebd. S. 74.

<sup>7</sup> Dazu Sertillanges, *Das Leben des Geistes*, Mainz 1951.

<sup>8</sup> E. Husserl, a. a. O. S. 23.

<sup>9</sup> E. Husserl, a. a. O. S. 24.

daß das „Fürsichselbstsein des Ego Sein in beständiger Selbstkonstitution ist, die ihrerseits das Fundament ist für alle Konstitution von sogenanntem Transzendente[m], von weltlichen Gegenständlichkeiten“<sup>10</sup>. Das Ich ist prozeßhaft; es vollzieht sich selbst in einem dauernden, durch die polare Spannung zu seinem Horizont bedingten Prozeß, in dem Evidenz ihren Ursprung hat.

Eine psychologische Umdeutung des Horizonts würde, wie jede psychologische Umdeutung, das Wesen der Sache verfehlen. Das Verhältnis ist so ähnlich wie überhaupt das Verhältnis der Logik zur Denkpsychologie. Während sich diese mit dem Vorgang des Denkens als solchem befaßt, hat jene die psychologisch ganz und gar unfasßbare Wahrheit der Gedanken zum Gegenstand<sup>11</sup>. Eine Psychologie der Assoziationen könnte also allenfalls einen Beitrag zu der Frage liefern, wie der Erwartungshorizont psychologisch zustande kommt. Sie ist ihrem Wesen nach weder in der Lage, über die Konstitution des Erwartungshorizontes noch über seine erkenntnistheoretische Bedeutung etwas auszusagen. Andererseits entziehen sich die psychologischen Vorgänge beim Aufbau des Horizontes einer psychologischen Fragestellung; sie sind darüber hinaus philosophisch ohne Belang.

#### *Das Problem des Suchens und Findens bei Platon (Menon)*

Innerhalb des Horizonts suchen und finden wir. (Von der Möglichkeit eines Transzendierens über den Horizont hinaus wird hier völlig abgesehen. Diese der Vernunft mögliche Möglichkeit übersteigt jedenfalls die Möglichkeit einer rein phänomenologischen Untersuchung.) Wir erkennen innerhalb des Horizonts, und indem wir erkennen, eröffnen sich uns durch die Erweiterung unseres Erkenntnishorizonts neue Dimensionen eines möglichen Suchens. Der Horizont des Wirklichen erweist sich als Horizont des Möglichen. In dem einen Horizont spielen sich das Suchen und Finden ab; und die beiden Aspekte, unter denen der eine Horizont betrachtet wird, sind nichts anderes als die Aspekte des Suchens und Findens.

Das Problem des Suchens und Findens ist das Problem der platonischen ἀνάμνησις. Im Menodialog wird der sophistische Streitsatz aufgeworfen, daß es unmöglich sei, etwas zu untersuchen; denn „was man weiß, braucht man nicht zu untersuchen, da man es weiß; was man nicht weiß, kann man nicht untersuchen, da man ja nicht weiß, was man untersuchen soll“. (Οὐτε γάρ ἂν γέ ὁ οἶδε ζητοῖ. οἶδε γάρ . . . οὐτε ὁ μὴ οἶδεν οὐδὲ γάρ οἶδεν ὅ τι ζητήσῃ.<sup>12</sup>) Nicolai Hartmann nennt diese Aporie die „Aporie des Problembewußtseins“ und bringt sie auf die Antinomie:

„These: Das ‚Problem‘ bedeutet Erkenntnis des Transobjektiven, also Objektion desselben, denn es ist ein Wissen um das Nichtobjizierte.

Antithese: Das ‚Problem‘ kann nicht Erkenntnis des Transobjektiven, also

<sup>10</sup> Ebd. S. 25.

<sup>11</sup> Dazu: E. Pfänder, Logik (1929) und E. Husserl, Logische Untersuchungen.

<sup>12</sup> Platon, Menon 80c.

auch nicht Objektion desselben sein, denn es weiß ja gerade sein Nichtwissen um das Nichtobjizierte“<sup>13</sup>.

Die Schwierigkeit liegt also darin, daß „im Problembewußtsein ein Wissen steckt, das aber nicht das Wissen ist, nach dem gefragt ist, sondern ein anderes, ein Wissen darum, daß es etwas gibt, was wir nicht wissen, und in welcher Richtung es zu suchen ist“<sup>13</sup>.

Es liegt nach dem Vorausgehenden nahe, die Lösung dieser Aporie mit Hilfe der Horizontlehre zu versuchen. Vorher noch soll kurz die Antwort wiedergegeben werden, die Platon dem Sokrates in den Mund legt: Das Suchen sei nichts anderes als ein Wiedererinnern der Seele an ihr Vorleben. (Τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ἔλον ἐστίν.<sup>14</sup>) Zum Beweis soll ein Sklave des Menon über das Quadrat unterrichtet werden. Das Unterrichten besteht im Fragen, das die Wiedererinnerung anregen soll. Die Bedingung aber für das Wiedererinnern ist die Verlegenheit (ἀπορία), in die der Gefragte gerät. Ohne sie würde er sich seiner Unwissenheit gar nicht bewußt werden. Der Anlaß zum Wiedererinnern würde fehlen. Die zugehörige Stelle heißt: „Er wird erkennen, wenn ihn auch niemand lehrt, sondern nur fragt, indem er die Erkenntnis ganz aus sich selbst wiedergewinnt.“ (Οὐδενός διδάξαντος ἀλλ' ἐρωτήσαντος, ἐπιστήσεται, ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην.<sup>15</sup>) „Das gilt sowohl in der Mathematik als auch in sämtlichen anderen Kenntnissen“ (περὶ πάσης γεωμετρίας . . . καὶ τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀπάντων.<sup>16</sup>)

Es dürfte klar sein, daß eine Interpretation der Anamnesis auf den Horizont hin nicht der Absicht Platons entspricht.— Was kann aber eine solche Interpretation überhaupt bedeuten? Grundsätzlich könnte man drei Stufen der Interpretation unterscheiden:

1. Die „naive“ Interpretation erläutert lediglich das, was im Text unmittelbar enthalten ist, nach seinem vordergründigen Sinn.
2. Die philosophische Interpretation bringt den philosophischen Gehalt eines Textes zur Sprache. Sie spricht aus, was der Verfasser sagen wollte. Sie muß die Intention des Autors erfassen. Vielfach handelt es sich darum, einen Text, der in einer uns nicht mehr ohne weiteres verständlichen Sprache abgefaßt ist, auf unseren Sprachgebrauch zu transformieren. Darüber hinaus ist eine der wichtigsten Aufgaben dieser Interpretation, die verborgenen Sinnzusammenhänge herauszuarbeiten.
3. Man kann aber auch versuchen, den Verfasser „besser zu verstehen als er selbst“. Das heißt, man kann über seine Absicht hinaus seine Gedanken weiter ausbauen. Hier liefert der philosophische Text die Grundlage zu eigenem philosophischem Denken, das allerdings die Gedanken des Textes organisch weiterführen muß, wenn es überhaupt noch als Interpretation gelten soll.

Die Anamnesis wird man nur im dritten Sinn ontologisch interpretieren

<sup>13</sup> N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1949, S. 70 usw.

<sup>14</sup> Platon, Menon 81 d.

<sup>15</sup> Ebd. 85 d.

<sup>16</sup> Ebd. 85 d.

können. Für Platon selbst scheint sie kein Kernproblem seiner Philosophie gewesen zu sein. Deshalb ist auch nicht verwunderlich, daß die meisten Platoninterpreten die Anamnesis nur nebenbei behandeln. Für Paul Friedländer ist sie nur ein „halbmythischer Begriff, nicht ein rationaler Lehrbegriff“<sup>17</sup>. Julius Stenzel widerspricht unter Hinweis auf Phaidon 99e überhaupt einer metaphysischen Deutung: „Im Phaidon findet sich, und das muß bei der Rolle, die die Unsterblichkeit, Prä- und Postexistenz gerade hier spielen, auffallen, diejenige Fassung der Ideenlehre, die der philosophischen Deutung der Ideen als Setzungen des Denkens, als Urteile (*λόγοι*), mit denen wir die Erfahrungsatsachen urteilend ‚siegeln‘, unzweifelhaft am nächsten kommt, und bei der an eine metaphysisch-psychologische Begründung nicht gedacht zu werden braucht; wird bei der ersten Erörterung der Anamnesis noch an dergleichen erinnert, so wären bei der eigentlichen Hypothesislehre derartige Gedanken nur mühsam mit dem Wortlaut in Einklang zu setzen“<sup>18</sup>.

Ulrich von Wilamowitz erwähnt die Anamnesis nur nebenbei<sup>19</sup>. Constantin Ritter sucht ihre philosophische Bedeutung zu entwerfen: „Daß auch Platon die Möglichkeit des Beweises . . . in etwas anderem suchte als in der Anamnesis im Sinne einer Wiedererinnerung, das scheint mir der Satz zu verraten, wo die durchgehende Verwandtschaft der Natur als Grund dafür angegeben wird, warum es genüge, ein Ding zu erkennen, um von ihm aus alles andere zu entdecken (81c/d)“<sup>20</sup>. Natürlich ist das kein stichhaltiger Einwand gegen eine transzendental-ontologische Interpretation der Anamnesis, da die Verwandtschaft der Natur ein transzendentales Vermögen zu ihrer Erkenntnis nicht überflüssig macht. Denn daß die Wiedererinnerung als solche, d. h. ihrem primitiven Wortsinn nach, nicht ernst genommen zu werden braucht und wohl von Platon selbst nicht ernst genommen wurde, bedarf wohl kaum der Erwähnung. Die zitierte Stelle scheint also entweder gegenstandslos oder unzutreffend zu sein. An einer anderen Stelle kommt Ritter einer transzendentalen Interpretation näher: „Der Menon zeigt: Die Fragen über die Längen- und Flächenverhältnisse gezeichneter Quadrate werden aus der Anschauung der Figur heraus mit unerschütterlichem Sicherheitsgefühl von verschiedenen Personen übereinstimmend beantwortet. Darin bezeugt sich eine objektive, allgemeingültige Tatsache, deren Auffassung Erkenntnis einer Wahrheit ist. Der Fall zeigt zugleich, daß mit der Erfassung einer objektiven Tatsache die ‚Evidenz‘, das unerschütterliche Gefühl der Sicherheit verbunden sein kann; und so zeigt er auch, daß es einen Sinn hat, die Wahrheit zu suchen“<sup>21</sup>. Das Unbefriedigende dieser und ähnlicher Erklärungen dürfte wohl auf eine positivistische Grundhaltung zurückzuführen sein.

Einen entschiedenen Vorstoß in der Richtung auf eine transzendente Auslegung bedeutet die Bemerkung von B. J. H. Ovinck: Hier „haben wir nun den

<sup>17</sup> P. Friedländer, Platon, Berlin 1954, Bd. 1, S. 347.

<sup>18</sup> J. Stenzel, Studien der Entwicklung der platonischen Dialektik, Leipzig 1931, S. 128.

<sup>19</sup> U. v. Wilamowitz, Platon, Berlin 1919, 1. Bd.

<sup>20</sup> C. Ritter, Platon, München 1910, 1. Bd., S. 572.

<sup>21</sup> C. Ritter, Die Kerngedanken der platonischen Philosophie, München 1931, S. 75.

ersten Ansatz zur Fixierung des Begriffs einer Erkenntnis a priori, von der wir in gewissem Sinn sagen müssen, daß wir sie bei unserer Geburt als ‚Anlage‘ oder ‚Vermögen‘ mitbekommen haben“<sup>22</sup>.

Wie Ritter weist Ovink auf die Stelle 81c/d von der Verwandtschaft der Natur (συγγενής ἅπανα ἢ φύσις) hin. Im Gegensatz zu jenem bemerkt Ovink den Zusammenhang des transzendentalen Bewußtseins und des Wissensobjektes<sup>23</sup>: „Weil im Objekt des Wissens (das Wesen der Natur) alles zusammenhängt (συγγενής ἅπανα ἢ φύσις), d. h. in der Vielheit eine Einheit, in der Einheit eine Vielheit sich offenbart, so muß auch im Subjekt des Wissens, in der erkennenden Menschenseele, alles zusammenhängen. Wenn also der Mensch auch nur betreff eines noch so geringen Teilchens des Seienden wirklich irgendein Wissen hat, so muß er kraft des Zusammenhangs mit dem Göttlich-Erkennenden und kraft des Zusammenhangs alles Erkannten und Erkennbaren (!) (alles Seienden) untereinander, von jenem Teilchen aus weiterkommen können. Er muß das Vermögen haben, von irgendeinem Punkte ausgehend in seinem Erkennen sich weiter zu ‚bewegen‘ in Richtung des Ganzen.“ Das ist, unausgesprochen, bereits eine Interpretation der Anamnesis auf den Horizont hin, der hier wie bei Husserl als Horizont des Wirklichen und des Möglichen bestimmt wird. Nur darf man dieses Zitat nicht im Sinne Descartes' auffassen als deduktive Erkenntnis der Welt von einem „Restchen“ der Welt aus.

Eine ontologische Interpretation der Anamnesis blieb offenbar der neueren Zeit vorbehalten. Auch noch in Werner Jägers „Paideia“ wird eine ontologische Interpretation nicht versucht<sup>24</sup>. Sogar neuere Platonkommentatoren gehen an dieser Interpretationsmöglichkeit vorbei. So bemerkt H. Gauß nur, daß die Anamnesis nicht berechtigt, Platon als Idealisten zu bezeichnen<sup>25</sup>. Auch in der Realenzyklopädie wird das tiefere, hinter dem Begriff der Anamnesis steckende Problem nur schwach berührt: „Die Anamnesis ist der psychologisch falsch als Erinnerung gedeutete Vorgang der Intuition, der unrichtig als Reproduktion früherer Erlebnisse aufgefaßte Vorgang des produktiven Verstehens eines Sachverhalts“<sup>26</sup>. Gadamer betont die Unterscheidung zwischen der Mneme als dem „Bewahren der Empfindung“ und der Anamnesis als dem „Vergegenwärtigen von etwas nicht mehr Gegenwärtigem“<sup>27</sup>. „Die Unterscheidung von Mneme und Anamnesis macht erst ganz deutlich, worauf es Plato hier ankommt. Er will zeigen, daß es ein Sein zu Wahrgenommenem gibt, das nicht an ein leibhaftiges, sinnliches Wahrgenommensein, also an eine leibhafte Anwesenheit des Wahrgenommenen gebunden ist, auch nicht notwendig nur so, wie man noch das Behalten als an eine Wahrnehmung gebun-

<sup>22</sup> B. J. H. Ovink, Philosophische Erklärung der platonischen Dialoge Meno und Hippias minor, Amsterdam 1931, S. 83.

<sup>23</sup> Ebd. S. 85.

<sup>24</sup> W. Jäger, Paideia, Berlin 1944, 2. Bd.

<sup>25</sup> H. Gauß, Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos, Bern 1954, 1. Teil, § 17.

<sup>26</sup> Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie des klassischen Altertums, 40. Halbband, S. 2423 (Stuttgart 1950).

<sup>27</sup> H. J. Gadamer, Platos dialektische Ethik, Leipzig 1931, S. 125.

den ansehen könnte, das man ja als ein, mit der Wahrnehmung anhebendes, als eigentlich mit ihr zusammenhängendes Sein zu Nicht-Gegenwärtigem auffassen kann. Anamnese stellt vielmehr eine reine Möglichkeit der Seele, rein von sich aus zu Nicht-Gegenwärtigem sein zu können, dar.“ Wie schon bemerkt wurde, geht eine ontologische Interpretation sicher über die unmittelbare Absicht Platons hinaus. Es scheint aber, daß insbesondere diese Interpretation in direktem Widerspruch dazu steht. Wenn überhaupt etwas mit einiger Sicherheit darüber gesagt werden kann, so doch dies, daß sich im Anamnesismythos der Gedanke an ein Reich geordneter Wahrheiten ausspricht, die uns zugänglich sind. Das drückt sich auch in einigen der genannten Zitate aus (Ritter, Ovink). Auch Julius Stenzel weist darauf hin: „Sofern man Geistiges überhaupt verstehen will, darf es in ihm nichts Einzelnes geben, je mehr das Geistige Philosophie ist, je mehr es Philosophisches wirklich bedeuten soll, desto klarer muß der Zusammenhang werden“<sup>28</sup>. Hier ist auf die Stelle im Philebos zu verweisen, an der Platon davon spricht, daß kein Buchstabe ohne alle anderen verstanden werden könne: „Da er sah, wie niemand von uns auch nur einen ohne sie alle verstehen könne, erfaßte er dieses Band wie eines, das zugleich alles dies einigt.“ (*Καθ' ὅρων δὲ ὡς οὐδεὶς ἡμῶν οὐδ' ἄν ἐν αὐτῷ καθ' αὐτὸ ἀνευπάντων αὐτῶν μάθοι, τοῦτον τὸν δεσμὸν αὐτὸ λογισάμενος ὡς ὄντα ἕνα, καὶ πάντα ταῦτα ἕν πως ποιῶντα.*)<sup>29</sup> <sup>30</sup> Die Anamnese kann nicht anders als inhaltlich interpretiert werden. Die „reine Möglichkeit“, von der Gadamer spricht, verfehlt wohl die Absicht Platons. Eine Möglichkeit als solche liegt außerhalb der Dimension seines philosophischen Denkens, das immer inhaltlich ist. Eine Ontologie als „formale Lehre von den Bedingungen des Seins“ liegt ihm fern. Für ihn ist das Sein immer „Geordnetsein des Seienden zum Kosmos“<sup>31</sup>.

Entsprechendes gilt aber auch für den Husserlschen Horizont, der auch nur inhaltlich verstanden werden kann. Die Horizontlehre und den Anamnesismythos verbinden zwei grundlegende philosophische Gedanken, die die Interpretation dieses mit jener nahelegen: 1. Es gibt ein Reich geordneter Wahrheiten. 2. Wir stehen dazu in einer (ontologischen) Beziehung, die uns Erkenntnis ermöglicht.

Beide Gedanken schwingen in der Anamneseinterpretation von E. Grassi deutlich mit. Er nennt<sup>32</sup> die Verlegenheit „die Grundlage der Offenbarung des Seins“ (*il fondamento della manifestazione dell'essere*). Weiter heißt es: „Wenn die Verlegenheit die Grundlage der Offenbarung des Seins ist, ist das Wahre nicht vor uns, sondern im Prozeß des Suchens selbst. In diesem Sinne besitzen wir ursprünglich die Wahrheit; wir sind im Wahren.“ (Se

<sup>28</sup> J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, Leipzig 1924, S. 82.

<sup>29</sup> Philebos 18b.

<sup>30</sup> Der Zusammenhang der Ideen wird in der *Diairesis* erfaßt, wie es im Philebos und *Politikos* beschrieben ist. Dazu J. Stenzel, a. a. O. und O. Becker, *Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen*, 1931.

<sup>31</sup> H. Kuhn, *Sokrates*, Berlin 1934, S. 149.

<sup>32</sup> E. Grassi, *Il problema della metafisica Platonica*, Bari 1932, S. 94.

<sup>33</sup> E. Grassi, a. a. O. S. 85.

l'aporia è il fondamento della manifestazione dell'essere, il vero non è fuori di noi, ma nel nostro medesimo processo di ricerca. In questo senso noi possiamo originariamente la verità; siamo nel vero.) Zweierlei soll hier festgehalten werden: Die Verlegenheit ist nicht bloß äußerer Anlaß des Erkennens. Sie ist wesentlich Prozeß, in dem sich das Wahre offenbart. (L'essenza del l'aporia: essa è un processo di ricercare del vero, dove il vero manifesterebbe manmano nel ricercare medesimo<sup>33</sup>.) Grassi stellt den schwerwiegenden Satz auf, daß wir in ursprünglicher Weise die Wahrheit besitzen, also nicht etwa Wahrheit, sondern die Wahrheit (la verità). Ist aber die Wahrheit die Offenbarung des Seins, so ist die Wahrheit unsere Wahrheit, und in weiterer Konsequenz davon das Sein unser Sein. Es ist sicher auffallend, daß die Interpretation des „Realisten“ Platon zu diesem unrealistischen Satz führen kann. Aber es ist wohl so, daß jede wahre Philosophie ausdrücklich oder einschlußweise den Gegensatz Realismus–Idealismus überwindet. Die Antinomie: Wir sind in der Wahrheit – Die Wahrheit ist in uns, löst sich im reinen Ich, das sich in seinem Horizont vollzieht (soweit diese Antinomie auf dem Boden einer phänomenologischen Philosophie valent ist).

Das materiale Apriori der Anamnesis steht dem inhaltlichen Horizont Husserls näher als dem formalen Apriori Kants. O. Becker interpretiert „a priori“ als „vom früheren Leben her“, womit er dem Anamnesismythos wenigstens sprachlich sehr nahe kommt<sup>34</sup>. Unter dem früheren Leben aber versteht er das „prähistorische Dasein“, das „Subhistorische“, des näheren die frühe Kindheit bei jedem einzelnen, die vorgeschichtliche Epoche eines Volkes, überhaupt „das Frühmenschliche, das primitive Seelenleben“. Er sagt: „Platos These von der Anamnesis ist also zu interpretieren als die Behauptung des prähistorischen bzw. subhistorischen Ursprungs mathematischer Erkenntnis.“ Plato habe „die Abseitigkeit und Ausgesondertheit des Mathematischen von allem übrigen Wissen empfunden und sie tief sinnig gedeutet als Zugehörigkeit zu jenem vorzeitigen Bereich“<sup>35</sup>. Der Verweis auf das Subhistorische mag berechtigt sein. Becker verweist auf eine Stelle im Staat<sup>36</sup>, an der Platon das feinste Verständnis für das Subhistorische gezeigt habe. Das Subhistorische jedoch mit der Ausgesondertheit und Abseitigkeit des Mathematischen in Verbindung zu bringen, dürfte dem Sinne der Anamnesislehre widersprechen; führt doch Platon alles wissenschaftliche Erkennen auf die Anamnesis zurück<sup>37</sup>. Die Sonderstellung der Mathematik kann von hier aus nicht begründet werden, da auch die mathematische Erkenntnis auf Wesenseinsichten beruht. – Die Interpretation der mathematischen Erkenntnis als We-

<sup>34</sup> O. Becker, *Mathematische Existenz* S. 241, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 8.

<sup>35</sup> Ebd. S. 242.

<sup>36</sup> IX 571c/d, 572b.

<sup>37</sup> Menon 85d. W. Jäger weist außerdem darauf hin, daß Platon selbst das Gespräch mit Menon als „Übung für die Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Arete“ bezeichnet. Man müsse „im Auge behalten, daß er bei dieser ganzen Erörterung eben das Wesen von der Tugend und vom Guten meint“ (*Paideia* Bd. 2, S. 229–231). Schon aus diesem Grund kann der Menondialog für die Sonderstellung der Mathematik nicht in Anspruch genommen werden.

senserkenntnis ist allerdings nicht das Thema Beckers, der die Mathematik auf ihre Faktizität hin hermeneutisch analysieren will, womit gemeint ist „die Auslegung (interpretierende Explikation) des tatsächlichen geschichtlichen Lebens als eines faktischen, historisch da seienden, auf die Weise seines Daseins hin“<sup>38</sup>. Soll also die Mathematik hermeneutisch analysiert werden, so setzt das ihre Untersuchung als historischen Faktums voraus. Nur so sind die eingehenden geschichtlichen Untersuchungen Beckers zu verstehen. Selbstverständlich ist hier wieder von besonderem Interesse die Untersuchung derjenigen Probleme, die faktisch die Grundlagenforschung besonders angeregt haben, nämlich des Unendlichen. Die Mathematik wird auf den Sinn der in den Phänomenen des Mathematischen sich äußernden Weise des Daseins hin interpretiert. In der Zeitlichkeit des Daseins spielt der Tod eine entscheidende Rolle, denn „im Vorlaufen auf das eigene Vorbei ist das menschliche Dasein zukünftig“<sup>39</sup>. Durch die Einmaligkeit des Todes – zeitlich und sachlich –, durch seine völlige Gewißheit und seine völlige Ungewißheit, ist die historische Zeitlichkeit gekennzeichnet. Daneben gibt es die Naturzeit, die man im Sinne Beckers als naive Zeit bezeichnen muß; das ist die meßbare Zeit, die Uhrzeit, die Sternzeit usw. Die Freiheit ist ein Phänomen der historischen Zeitlichkeit; die Vorausberechenbarkeit ist Sache der Naturzeit. Man muß nun nach Becker, „um den Seinssinn des Mathematischen zu verstehen, das ganze ontologische Problem hineinstellen in die universale Spannung zwischen Historischem und Nichthistorischem, zwischen Geist und Natur.“ Dabei tritt das Mathematische in seinem Streben nach überzeitlicher Erkenntnis als primitive Form auf, den Tod zu überwinden: „Die überzeitliche Vernunft ist also ein primitiver Zug im Dasein, sie ist ein archaisches Erbstück zum Zweck der Überwindung des Todes“<sup>40</sup>, die sie allerdings bloß scheinbar leistet. Die Beschäftigung mit der Mathematik macht den Menschen scheinbar vom Tode frei, und zwar durch ihre vermeintliche Überzeitlichkeit.

Die Sinnanalyse Beckers berührt sich mit der Horizontlehre Husserls durch ihre ontologische Problemstellung. Zur Ontologie Husserls sagt Helmut Kuhn: „Die konkrete Ontologie, die Husserl anstrebte, hätte mit ihrem Seinsbegriff sowohl die Welt der *cogitata* wie auch das ‚Vorsein‘ des transzendentalen *ego cogitans* umfassen müssen. Aber der ontologische Status des transzendentalen Ich blieb jetzt genau so unaufgeklärt wie in seiner frühen Philosophie der Status der Wesenheiten“<sup>41</sup>. Das Ziel Husserls ist der „Aufbau der Phänomenologie als eines transzendentalen Idealismus“ gewesen. Er „ging von dem naiven Glauben an die Realität der erfahrbaren Welt aus und versuchte, den Sinn der Realitätsthese aufzuklären“. Soweit man von einer Ontologie Husserls sprechen kann, ist sie allerdings zutreffender als Idealismus zu bezeichnen. Doch geht auch aus den zitierten Stellen von H. Kuhn hervor, daß das Ziel von Husserl eine Synthese von Idealismus und Realis-

<sup>38</sup> O. Becker, a. a. O. S. 181.

<sup>39</sup> Ebd. S. 220.

<sup>40</sup> O. Becker, a. a. O. S. 321/323.

<sup>41</sup> H. Kuhn, Nichts—Sein—Gott, in: Deutscher Geist zwischen Gestern und Morgen, Stuttgart 1954, S. 228.

mus war; der Realismus wurde nicht einfach verworfen, sondern im Idealismus aufgehoben. Es ging Husserl jedoch weder um den ontologischen Status des transzendentalen Ich an sich, noch um den der Wesenheiten an sich, sondern, ausgehend vom Sein der Wesenheiten entsprechend dem historischen Verlauf seines Philosophierens, um das ontologische Verhältnis von Wesenheiten und Ich, das durch die Begriffe Intention und Horizont erhellt wird.

Beckers „existentialistische“ Interpretation geht im übrigen über eine phänomenologische Problemstellung hinaus. Wie weit sie zutrifft, mit wieviel Recht also Becker in der Beschäftigung mit der Mathematik ein Flüchten in eine vermeintliche Überzeitlichkeit sieht, kann hier nicht beurteilt werden. Eine Entscheidung hierüber kann nur in offener Selbstkritik ein Mathematiker fällen, der sich sachlichem Denken nicht entfremdet hat. Doch wird vielleicht auch dann die Entscheidung nur persönliche Gültigkeit beanspruchen können. – Auf Platon kann sich die nur scheinbare Überwindung der Zeitlichkeit nicht berufen. Der Anamnesismythos besagt vielmehr, „daß die Seele in jedem flüchtigen Augenblick nicht nur vorübergeht, sondern zugleich in der ganzen Dauer der Zeit erinnernd und hoffend gegenwärtig ist“<sup>42</sup>. Danach flüchtet sich die Seele nicht in eine vermeintliche Überzeitlichkeit; sie zeichnet sich durch ein tatsächliches Teilnehmen am Überzeitlichen aus.

In anderer Weise als Becker verwendet Roman Ingarden den Begriff der Zeitlichkeit zur Begründung des Unterschiedes von realem und idealem Sein. Die Zeitlichkeit ist so sehr dem Idealen wesensfremd, daß aus der Unveränderlichkeit allein das von unserer Willkür unabhängige ideale Sein erkannt werden kann: „Bilden in dem Sinn, daß das Gebildete nachher wirklich existierte und nicht erforderte, von uns in seinem Sein gehalten zu werden, können wir nur das, dessen Wesen – in unserem Sinn – ein Entstehen in der Zeit zuläßt. Wenn es möglich sein sollte, ein Etwas wie ein Quadrat im Sinne der Euklidischen Geometrie zu bilden, dann müßte es einen Zeitraum geben, in welchem kein Quadrat existierte, einen Zeitraum, in welchem es entstanden ist, und einen Zeitraum, in welchem es existiert“<sup>43</sup>. Ingarden zieht den Schluß: „Die Gegenstände der Euklidischen Geometrie können weder entstehen noch vergehen, noch sich hinsichtlich irgendeiner ihrer Eigenschaften verändern. Entweder also existieren sie gar nicht, oder aber, wenn sie existieren, dann lassen sie sich nicht bilden oder umbilden“<sup>44</sup>. Freilich bleibt formal immer noch die Möglichkeit, daß es ideales Sein eben nicht gibt. Keinem Zweifler kann man es beweisen. Grundlagen kann man nicht ableiten. Entweder leuchten sie ein oder fehlen. Ingarden geht sogar einen Schritt weiter als Husserl: „Wir sind in der glücklichen Lage, daß wir es hier

<sup>42</sup> G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, Frankfurt 1939, S.245.

<sup>43</sup> R. Ingarden, *Essentiale Fragen*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1925.

<sup>44</sup> Dietrich von Hildebrand, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, Bonn 1950; dazu auch Willy Ettelt, *Das Problem der Wesenheiten und des „ens rationis“*, Phil. Jahrbuch der Görresgesellschaft, Jahrg. 63.

nicht mit einer Erkenntnis vom Typus der äußeren oder inneren Erfahrung ... zu tun haben, welche uns ihrem Wesen nach nie die absolute Sicherheit der Existenz der in ihr gegebenen Gegenstände geben kann, sondern mit der unmittelbaren apriorischen Erkenntnis, die uns eben diese Sicherheit zu geben vermag.“ Hier ist klar der Schritt zur objektiven Phänomenologie der Wesenheiten, wie sie ausgeprägt Dietrich von Hildebrand vertritt, vollzogen<sup>45</sup>. Die Frage nach ihrem Sein ist selbst nur ein Teil der umfassenderen Frage nach dem Sein überhaupt. Aloys Wenzl nennt vier mögliche Bedeutungen des „Verbuns Sein“: 1. „Wir meinen, das Ding oder Wesen könne als existent angesprochen werden, sei nicht nur vorgestellt oder gedacht oder geglaubt, sondern existenzunabhängig von unserem Bewußtsein.“ 2. Sein kann den „Inbegriff des Seienden“ bedeuten, 3. den umgreifenden Grund des Seienden und schließlich „ein Überseiendes, Vorseiendes als Potenz“. Vom Sein der Wesenheiten kann nur in der ersten Bedeutung gesprochen werden. Aber auch hier stellen die Wesenheiten nur einen Ausschnitt dar. Ihre phänomenologische Behandlung erweist sich damit als Beitrag zur „regionalen Ontologie“ als „der Lehre von Seinsbegriffen, die für die verschiedenen Seinsbereiche gefordert sind, und dank deren wir die Wirklichkeit beschreiben und beherrschen“<sup>46</sup>. Wenzl bezeichnet ihre Behandlung als den zweiten Impuls der gegenwärtigen Philosophie; den ersten sieht er im Gegensatz zur „regionalen“ in einer „fundamentalen Ontologie“, die beide „nicht grundsätzlich getrennt werden dürfen“<sup>47</sup>, weil Sein und Seiendes als „komplementäre Begriffe“<sup>47</sup> nicht getrennt werden können. Vom höheren Standpunkt aus betrachtet erweist sich also die Phänomenologie nicht als eigenbrötlerische Philosophie neben anderen Philosophien, sondern als sinnvoll eingeordnet in den Zusammenhang der gegenwärtigen Philosophie überhaupt.

Das apriorische Erkennen ist also Erkennen von Wesenheiten. Sie befinden sich im Horizont unseres Erkennens als dem notwendigen Korrelat unseres Ego. Nur im reinen Ich sind sie vorfindlich. Sie werden als notwendige So-seinseinheiten mit idealer Existenz erfaßt, indem ihre Unabhängigkeit vom Ich erfahren wird. Diese Wesenheiten sind die Grundlage des apriorischen Erkennens. In ihnen muß jede Wissenschaft ihre Begründung suchen. Das sollte am Beispiel der Arithmetik gezeigt werden. Die Philosophie als Wissenschaft von den (apriorischen) Wesenheiten ist im eigentlichen Sinne Grundwissenschaft. Daß die Wissenschaft von den absoluten Wesenheiten noch weiterweist auf eine Philosophie vom schlechthin absoluten Sein, in dem jene gründen, ist offensichtlich. Eine Phänomenologie der Wesenheiten führt zu einer Philosophie des Seins schlechthin, die sie aber selbst nicht mehr leisten kann, da sie „nach ihrer eigenen Voraussetzung der Einklammerung der Realität nicht bis zur (sc. letzten) metaphysischen Wirklichkeit vorstoßen kann“<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> A. Wenzl, Die ontologische Problematik von heute, Sitzungsbericht d. Bayer. Akad.

<sup>46</sup> Ebd. S. 1.

<sup>47</sup> Ebd. S. 15.

<sup>48</sup> A. Dempf, Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der kantischen Dialektik, Münster 1926, S. 4.