

Natürliche Weltanschauung

Von RUTH KRISS-RETTENBECK

Einleitung

Dieser Titel ist für die vorliegende Arbeit, die einen Aufriß der wahren Menschenwelt zu geben versucht, gewählt worden, weil an ihm, der fast zum Schlagwort wurde, ein Doppelverlust aufzuweisen ist, dessen Folgen heute noch einen weiten Bereich der Geisteswissenschaften entleeren und eines stabilen Fundaments berauben. Schon der Begriff Weltanschauung ist, seit ihn W. von Humboldt geprägt hat, zunehmend unplastischer geworden und hat heute seine ursprüngliche Bedeutung verloren. Jaspers unterzieht in seinem Werk: „Von der Wahrheit“ das Wort Anschauung einer eingehenden Analyse, in der er sechs, in sich noch unterschiedene Gesichtspunkte auffindet, nach denen es phänomenologisch zu werten ist. In dieser Auseinanderfaltung, in der der Begriff Anschauung die Stufen vom Sehen bis zum Schauen hinaufwandelt, leuchtet an drei Gesichtspunkten (2 c, 5, 6) die „vertretende Gegenwart“ des Symbols auf. Wenn Jaspers das Anschauen selber schon als eine Weise des Denkens ansieht, weil der Mensch auch ohne begriffliches Denken zu denken vermöge, z. B. mit dem Auge, wenn er die Klarheit der Wesensformen erblicke, — und weiter daran erinnert, daß das Denken umgekehrt als eine Weise des Anschauens aufgefaßt worden sei (Eidos für Begriff), so trifft er damit den ursprünglichen Gehalt des Wortes Anschauung, nämlich Anschauung als Frucht der symbolisierenden oder poetischen Vernunft, wie sie im Spätidealismus genannt wurde. Freilich ist sie bei ihren Entdeckern noch ein Vermögen, das einem substantiellen Grund entspringt. Dieser ist bei Jaspers verloren und deshalb sieht er zwar das Symbol als Signum einer transzendenten Wirklichkeit, aber nur als möglichen Geistesinhalt eines Bewußtseins überhaupt, nicht des schöpferischen Prozesses einer endlichen Person. Diese Auffassung eines Bewußtseins überhaupt, als ein Umgreifendes, an dem der einzelne Mensch partizipiert, ist die moderne Fassung der averroistischen Einheit der Vernunft, ist hypostasierte, nicht nur ihres metaphysischen, sondern schon ihres ontologischen Haltes beraubte paideumatische Sphäre und sie führt Jaspers zur Ablehnung eines natürlichen Bewußtseins und seines Inhaltes, einer natürlichen Weltanschauung. „Eine solche wäre die Reduktion auf die abgeschliffene Gestalt einer bestimmten Erscheinung des Bewußtseins, wie sie in einer Gesellschaft historisch zusammengehöriger Menschen als allgemeine und selbstverständliche vorausgesetzt wird, oder auf das psychologische Schema der Triebe des lebendigen Daseins in seiner Umwelt“¹.

Die letztere Reduktion vollzieht sich in der Auffassung, die Max Scheler

¹ Karl Jaspers: Philosophie. Berlin 1948. S. 9.

vom Begriff der natürlichen Weltanschauung hat. In seiner materialen Wertethik repräsentiert sie eine Art naiver Weltanschauung, ausgezeichnet dadurch, daß sie die Welt der Doxa bildet, die der in ihr sich bewegende Mensch für das Weltsein überhaupt hält. Natürliche Weltanschauung bedeutet hier phantasmatische Weltanschauung. Es mag unbestritten bleiben, daß der Mensch den größten Teil seines Lebens in Vorstellungsbildern verbringt, aber seine Auszeichnung ist eine Geist-Natur, die die konstante Grundlage aller wechselnden Weltanschauungen bildet.

Schon bei Dilthey ist es unklar, ob er bei seiner Ablehnung jeder Metaphysik die Identität der Vernunft noch als eine substantielle verstanden hat oder nicht. Bei Scheler ist der Evolutionismus sogar der kategorialen Denkformen durchgebrochen in ausdrücklicher Ablehnung des substantiellen Restes, der in Kants Lehre von der geistigen Organisation des Menschen zusammen mit seinem personalen Einheitsgrund noch die ontologische Grundlage absoluter Normen bildete. Scheler ist dazu verführt worden durch die aus den Ergebnissen einer vergleichenden Kulturgeschichte erst möglich gemachte Erkenntnis eines historisch bedingten Perspektivismus der Wertrangordnung zusammen mit den Resultaten einer assoziationspsychologisch fundierten Völkerkunde. Er glaubt, einen seiner Beweise für die Veränderlichkeit der menschlichen Geiststruktur auf die prälogische Mentalität gründen zu können, mit der ihr Erfinder Levy-Brühl nur sagen wollte, daß diese sich nicht wie unser Denken verpflichtet, sich des Widerspruches zu enthalten. Die heute erfolgende Reduzierung wesensmäßiger geistiger Unterschiede beruht auf der Erkenntnis, daß der Mensch vom Urzustand an nur durch den Geist, wenn auch in gleichsam unerwachtem Zustand zu existieren vermochte und daß die Betrachtung des primitiven Denkens als eines der logischen Prinzipien entbehrenden das einseitige Ergebnis einer rationalistischen Methode gewesen ist, wie auch die jedem Verstehen fremd erscheinenden religiösen Verhaltensweisen des sog. Primitiven eher als ihres Ausdruckes beraubte, d. h. sinnentleerte Bruchstücke einer mythischen Weltanschauung zu gelten haben².

Es kann sich deshalb bei einer Verschiedenheit der Denkformen subjektiv immer nur um Verschiebungen in der Akzentuierung der Funktionen eines gleichbleibenden menschlichen Vermögensgrundes handeln, von denen das Umwelterlebnis verschieden gefärbt wird und objektiv um historisch bedingte Auswahl und differierende Betonung der natürlichen Zeichen innerhalb der konventionellen Zeichensysteme, — nicht aber um eine Aufhebung der apriori allgemein-gültigen, d. h. organisationsbedingten Denkgesetze, wie sie Leisegang etwa voraussetzt, indem er die typologische Methode verabsolutiert.

Der Auflösungsprozeß, dem der Substanzbegriff seit mehr als 150 Jahren unterworfen ist, schreitet heute fort, unterstützt nicht nur vom mehr oder weniger verborgenen Evolutionismus in den Kulturwissenschaften, dem Funktionalismus in der Mathematik und den Naturwissenschaften und dem Aktualismus in den Geisteswissenschaften, sondern ihm wird auch noch Raum gege-

² Vgl. Ad. E. Jensen: Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden 1951.

ben durch ein denaturiertes Lebensgefühl, dem die Existenz vor die Essenz geht. In diesem wird das Geheimnis der echten urgründigen Bindungen, wie es sich einer streng intellektuellen Liebeskraft enthüllt, überspielt durch eine Daseinsbegierde, die das eigene Ich und das Du zum Mittel einer ästhetisierenden Persönlichkeitsbildung vergewaltigt. Es wird freilich, wie zu allen Zeiten der Hybris, ausgewogen durch einen Supranaturalismus, der die Unterordnung des Fleisches unter den Geist nur mehr als *donum superadditum*, nicht mehr als *concreatum* ansieht und dem die Bedürftigkeit der menschlichen Natur nach Gnade den Blick nimmt für die Aktualisierbarkeit des menschlichen Willensvermögens. — Es bedarf heute zur wissenschaftlichen Erkenntnis einer unveränderlichen menschlichen Natur des Fundamentes, das eine auf den modernen Ergebnissen der theoretischen Biologie aufbauende theoretische Anthropologie legt. —

Die vorliegende Arbeit ist in grundlegenden Zügen der „Theoretischen Anthropologie“ von Alois Dempf verpflichtet, insbesondere, was den Aufriß der menschlichen Natur und ihr Erkennen betrifft.

Der verwendete Titel „Natürliche Weltanschauung“ soll die Trilogie von Weltbild, Menschenbild und Gottesbild umfassen, wie sie der leiblich-seelisch-geistigen Organisation des Menschen, die von einem noumenalen Ganzheitsgrund, der menschlichen Natur, ausgewirkt wird, entspringt. Deshalb bedeutet „Bild“ hier die Vereinigung von Begriff als dem wissenschaftlichen Ergebnis, von Symbol als der Frucht der symbolisierenden Vernunft und von Idee als dem Produkt der ideierenden Vernunft aus der Betrachtung der jeweiligen Einheit: Welt, Mensch oder Gott.

Den notwendigen Ausgangspunkt für die Untersuchung (I. Kap.) bildet die Betrachtung der dreifachen Organisation des Menschen im Aspekt ihrer drei Funktionskreise, von denen der leibliche die physiologischen Potenzen und Akte, integriert mit der äußeren Umwelt, einschließt. Diese ist im psychologischen Funktionskreis nach innen geworfen und bildet die Vorstellungs-, Strebens- und Empfindungswelt, die aus den Akten des Vorstellungs- und Strebungsvermögens und aus denen des inneren Sinnes erwächst.

Der noologische Funktionskreis als der eigentlich menschliche wird horizontal auseinandergelegt, so daß die geistigen Vermögen in der transzendentalen Noologie, — die noologischen Akte aber in der Erkenntnistheorie, und ihre Produkte, die Gedanken, Worte und Werke in der Zeichenwelt untersucht werden (im 2. Kapitel).

Die natürliche Erkenntnistheorie wird entwickelt aus dem Satz der Konnaturalität, wie ihn Aristoteles ausgesprochen (siehe Anm. 12) und Plotinos formalisiert hat. Plotinos sagt in *de anima*: — IV. Enn. B. 5. cap. 8: „Die sinnliche Wahrnehmung ist ein Erfassen der Seele durch Organe, welche den zu erfassenden Gegenständen ähnlich sind. Wenn also ein Organismus als solcher nicht nur die Dinge in ihm selbst, sondern auch die, welche denen in ihm ähnlich sind, wahrnimmt, so wird er sie immer nur erfassen, insofern er ein Organismus ist.“ Übertragen auf die gesamte Organisation des Menschen und seine Objektivationen ist der erweiterte Satz des Ammonios Sakkas-Plotinos: *cognoscere*

et agere, — cognitum et actum — sequitur naturam, die Grundlage der Erkenntnistheorie. Für Thomas von Aquin ist er die Voraussetzung der analogia entis creati et increati. Sie findet bei ihm verschiedene Formulierungen. In de trinit. q I a 2 c heißt es: Unser Verstand hat nach der auf dieser Pilgerschaft bestehenden Ordnung ein bestimmtes, festes Verhältnis zu den Formen, die vom Sinne abgezogen werden; er hat eine connaturalitas mit den Sinnenbildern. (Ferner anima est id, quod natum est convenire cum omni ente; conformitas sive convenientia unius entis ad aliud, de verit. q 1 a 1 c, q 2 a 3 ad 9; a 5 ad 5.) —

In der Empirie der Naturwissenschaften wird die analogia entis notwendig auf die unter dem Menschenreich liegenden Bereiche der kosmischen Hierarchie angewendet. Sie findet ihre Bestätigung z. B. in der Uexküllschen Umweltlehre. Freilich darf die Konnaturalität nicht zum subjektiven Idealismus übersteigert werden, das Eigengewicht des Objektes und seine Einwirkung muß gewahrt bleiben (Kap. II. 1. b.).

Denn aus seinen verschiedenen Realitätsgraden, den metaphysischen, ontologischen und ontischen konstituiert sich zusammen mit dem menschlichen Erkennen die natürliche Zeichenwelt, die die echte wahre Menschenwelt bedeutet (Kap. II. 2). Die Vielfalt ihrer Objekte gliedert sich aus der Vielfalt der menschlichen Vermögen in ihrer Union mit dem Existenzgrund. Die aus dieser Union erzeugten Akte des Naturifizierens, Personifizierens und Konkretisierens sind die Voraussetzung für Sprache und Logik. Denken und Sprechen stehen in strenger Wechselbeziehung. Die Sprache ist das bildende Organ des Gedankens. Sie ist die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens zu machen (W. v. Humboldt).

Das dritte Kapitel ist bemüht, die Perspektiven aus den vorhergehenden Ergebnissen zu ziehen, und aus ihnen das Bild (im oben ausgeführten Sinn) der Welt, des Menschen und von Gott zu entwerfen, wie es der menschlichen Natur in ihrer Vereinigung mit einem personalen Urgrund entspricht.

1. Kapitel

DIE NATUR DES MENSCHEN

1. *Transzendente Physiologie*

Die transzendente Physiologie des Menschen stellt die Gesetze seiner Leiblichkeit in ihrer Bedingtheit durch das Gefüge seiner Organe als dessen erscheinungsgesetzliche Wirksamkeiten fest. Sie schließt die Untersuchung des Menschen als eines vielzelligen Organismus ein. Da dieser, wie jeder Metabiont, den Gesetzen des Lebendigen, wie sie Schubert-Soldern als Sukzessionsgesetz, Gesetz der innerorganischen Vikarianz, der physiologischen Konvergenz und der biologischen Koaktion formuliert hat, unterliegt, „fordert sie die Form des menschlichen Körpers als lebendige Raum-Zeitgestalt als das Ziel, dem alle

Lebenserscheinungen zugeordnet sind“³. Auf dieser Forderung gründet die Vermutung der Realität eines noumenalen, artgemäßen Organisationsgrundes als eines notwendigen, die Leibgestaltung durchführenden Urvermögens der forma unica des Menschen. Diese Potenz der natura humana in ihrer lange schon erschlossenen entelechialen Funktion nimmt konkrete Gestalt an im Phänomen der Stimmung, wie es Thure von Uexküll formuliert hat. „Dieses Gesetz besagt, daß ein Zustand gegenseitigen Abgestimmtseins von lebendem Gebilde und Umwelt erreicht wird, wenn ein Organ oder Organismus die Reizschwelle so erniedrigt oder erhöht, daß bislang neutrale Umgebungsfaktoren den Charakter von Reizen annehmen oder unerwünschte Wirkungen der Umwelt ausgeschaltet werden. Im Rahmen einer Stimmung wachsen dem menschlichen Organismus spezifische Reaktionsbereitschaften und der umgebenden Außenwelt korrespondierende Reizbereitschaften zu“⁴. „Reiz ist dabei jener Vorgang, der auf dem Verknüpftsein beruht, das durch die Anfangsorganisation bestimmt oder prästabilisiert ist.“ „Dabei geht jeder aktuellen Reizung die potenzielle Reizbarkeit des Organismus voraus“⁵.

Die sinnhaften Umweltintentionen, die primären und sekundären, die von einer jeden menschlichen Objektivation unabtrennbar sind, bestimmen als Materialobjekt der transzendentalen Physiologie den der menschlichen Art gemäßen Funktionskreis, der konstituiert wird von der äußeren materialen Organisation der menschlichen Merk-, Werk- und Lebzeuge als Bedingung für die Erfassbarkeit des mundus sensibilis, mobilis und vegetabilis, und diesen transzendenten Umweltfaktoren, die als invariabler Kern der Umweltbestandteile das dritte Glied des Funktionskreises, die innere Reizorganisation, materialiter affizieren.

In der innersten und tiefsten Schicht der menschlichen Innenwelt drücken sich die Vorgänge der Sinneserregung und Reaktion aus und klingen zu einer Einheit zusammen, die das Sich-Befinden des Menschen reguliert.

„Die Befindlichkeit ist eine Vorstufe der Selbstempfindung in ihrer dreifachen Verzweigung des menschlichen Bezugs zu den Dingen, den Mitmenschen und sich selbst“⁶. Sie wirkt nicht nur in ihren habituellen, sondern auch in ihren aktuellen Äußerungen als Zentralisationsgrund des leiblichen Geschehens, an dem das integrative Hinaufgerissensein in die höheren Organisationen evident wird. Besonders manifestiert sich die unmittelbare Beeinflussung durch die Imagination.

Die innere Reizorganisation setzt die äußere voraus, sowohl das zerebro-spinale Nervensystem mitsamt dessen Zentralen im Gehirn und Rückenmark, auf dem – zuleitend – alle von der Körperperipherie kommenden Eindrücke und – ableitend – alle reflexartigen oder spontanen Bewegungsleistungen der mit quergestreifter Muskulatur versehenen Erfolgsorgane vermittelt werden, – wie auch das vegetative Nervensystem mitsamt dessen Zentralen in den Basal-

³ v. Schubert-Soldern: Philosophie des Lebendigen. Graz 1951. S. 270.

⁴ Thure v. Uexküll: Der Mensch und die Natur. 1953. Sammlung Dalp Bd. 13, S. 130.

⁵ R. v. Schubert-Soldern. Philosophie des Lebendigen. Graz 1951. S. 193.

⁶ Jakob Hommes: Zwiespältige Dasein. Freiburg 1953. S. 100.

teilen des Gehirns, in denen die harmonische Zusammenarbeit der inneren Organe einschließlich des gesamten Stoffwechselhaushaltes und die Dynamik aller mit glatter Muskulatur versehene Leibesteile und Gefäße gewährleistet wird. Der Mensch als „Basal- oder Tiefenperson“ ist bestimmt durch die Funktion seiner Lebzeuge, die in die innere stoffkonstituierende Region des Lebens tief eingreifen.

Den Lebzeugen sind in der Umwelt die Lebensmedien zugeordnet, die menschlich artgemäße Verflochtenheit mit den vier Elementen ist unlösbar.

Die größte Umweltgebundenheit zeigt sich in der Notwendigkeit des Mediums Luft für den Oxidationsprozeß, der zugleich die Wärme hervorbringt als Bedingung für die subtilen Veränderungen der organischen Materie. Hier ist die Möglichkeit der Stimmung gering, bei Absinken des Sauerstoffgehaltes der Alveolarluft auf die Hälfte seiner normalen 15 % erfolgt Ersticken, da das Blut wegen des geringen Gefälles zwischen Sauerstoff der Luft und O_2 des Blutes nur mehr 30–40 % gesättigt ist.

Die Angleichung an eine verminderte Flüssigkeitszufuhr ist bei dem hohen Wassergehalt naturgemäß gering, selbst bei Selbstregulationen des Körpers durch verringerte Wasserausscheidung bei Verminderung des Schwitzens, der Drüsensekretion im Bronchial- und Digestionstrakt und der Nierensekretion. Da der Baustoffwechsel durch Resorption der assimilierbaren Materie erfolgt, bedarf es der Zerkleinerungsorgane und langer Kanäle zum Aufsaugen des Speisebreies. „Die Chylusgefäße sind die Wurzelfasern des Menschen“⁷. Die Fähigkeit des Menschen, sich ständig neue Möglichkeiten anzueignen und in Dienst zu nehmen, lockert den Funktionskreis der Nahrung auf. Mit der von Hunger und Durst abhängigen Stimmung ändert sich der Aufforderungscharakter der Nahrungsmittel. Spezialhunger weist auf einen in der Befindlichkeit sich ausdrückenden Selbstregulierungsfaktor hin.

Nicht zerbrechen, aber ausschalten kann der Mensch seine Umweltgebundenheit in seiner zufälligen Eigenschaft, durch die er zeugt oder gebiert. Diese Potenz, von Thomas als die vornehmste im Bereich der Lebzeuge angesehen, „quia facit alteram qualis ipsa est“ (S. th. I. q. 48, 2) ist die pneumatisierbare unter den Potenzen der vegetativen Seele, erschöpft sie sich doch nicht in ihrer Zweckhaftigkeit, sondern vollendet sich, entbunden vom prästabilierten Rhythmus im emotionalgeistigen Bereich. Die Geschlechtsdifferenz wird begleitet von einem verschiedenen Umwelt- wie Welterlebnis. Beim Mann zeitigt die nach Außen-Gerichtetheit seiner Ausstattung eine höhere Irritabilität und dadurch ein frühes Widerstandserlebnis, das den Geist in seiner (Eigenschaft als) Bestimmbarkeit vom Sosein der Dinge selbst erweckt. Sie drängt den Erfahrungstrieb ins Kosmische und bedingt im Objektivationsvorgang eher eine Spaltung zwischen Abstraktion und sinnlichem Zeichen als bei der Frau. Bei ihr bedeutet das Eingelagertsein ihrer Geschlechtsorgane das Zentralisiertsein in den innersten Feldern der drei Organisationen und spiegelt sich wieder in dem größeren Sicherheits- und Geborgenheitsgefühl im Dasein, dessen sie für das ungeschützte

⁷ Eduard von Hartmann: Philosophie des Unbewußten. Berlin 1871. S. 167.

Kind bedarf. Ihre Gefährdungsmöglichkeit liegt in dem Zusammenstoß mit der Realität, sofern diese nur durch einen aktiven Willenseinsatz im Handeln bewältigt werden kann.

Mit den Geschlechtsorganen haben die Werkzeuge gemeinsam das artgemäße Können und Tun, „das nicht unbedingt durch den Willen in Gang gesetzt werden muß, sondern auch durch entsprechende Imagination oder Instinkt enthemmt werden kann“⁸.

Beim Tier wird die Erbmotorik als koordinierte Verhaltensweise der Instinkte durch die Schemata der Art ausgelöst, es hat in seiner Daseinsebene nur einen schmalen Rand erlernter Eigenschaften. Beim Menschen ist das langsam reifende Entwerfen seiner Umwelt in die Menschenwelt hinein an eine lang anhaltende Plastizität und Transformierbarkeit seiner Verhaltensmodelle gebunden.

Das Reagieren auf Stoffe der Umwelt, das deren unabsehbar erweiterte Behandlungsmöglichkeit durch die Handhabung künstlicher Werkzeuge anregt, hat von jeher eine gewisse, in einer Zeit des überwiegenden Leistungswissens gesteigerte Faszination der techn. als einer Form des Selbstschaffenkönnens bewirkt. Schon die einseitige Betrachtung des Menschen als eines voluntativen Wesens führt bei Fortfall des Schichtunterschiedes zur pragmatischen eines „im Denken und seinen Objektivationen sich nur entlastenden homo faber“⁹.

Die Besonderheit des menschlichen Motoriums in seiner Entwicklung gegenüber der tierischen ist von A. Portmann aufgewiesen worden. Für ihn ist von besonderer Bedeutung, daß der Mensch – im Gegensatz zu den höheren Säugern, deren Bewegungsapparat und Körperhaltung sich nach dem Lebensplan der Art, abgestimmt auf die artgemäße Umwelt, unabhängig von Reizquellen intrauterin bildet – die Haltung und Bewegung seiner reifen Gestalt erst längere Zeit nach der Geburt und durch aktives Streben erreicht. Das zeigt sich in der Rolle der neuromuskulären Einleitung, die dem Erwerb der aufrechten Haltung als dem Besonderen, Menschlichen (der aufrechte Gang ist dann die relativ leichte, einfache Funktion einer allen Vierfüßern eigenen neuromuskulären Organisation der alternierenden Bewegung der Gliedmassen) wie auch dem der Sprache und dem Handeln vorausgeht.

„Wir sehen aktives Streben des Kindes nach immer neuen Haltungen und Bewegungen, sowohl im Bereich des Rumpfes und der Gliedmassen, als auch in dem des Kehlkopfes, der den Augen verborgen ist und dem Bereich der Zungenmuskulatur“¹⁰.

In allen diesen versuchten Regungen spielt sich die den Bewegungsdrang begleitende Drangphantasie aus. Beide zusammen entwerfen als wichtigen Bestandteil des Vorstellungsraumes den Wirkraum, „der durch die Vermittlung der kinästhetischen Empfindungen den Tastraum und den optischen Raum verbindet, bei deren Abbau aber als Urraum bestehen bleibt“¹¹.

⁸ H. Conrad-Martius: Bios und Psyche. Hamburg 1949. S. 90.

⁹ Vgl. Arnold Gehlen: Der Mensch. 1950. 4. Aufl.

¹⁰ Adolf Portmann: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Basel 1951. S. 78.

¹¹ Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos. München 1947. S. 42.

Der Funktionskreis der äußeren Sinnesorganisation steht unter dem Grundsatz des Aristoteles: ein mit Sinnesvermögen ausgestattetes Wesen vermag nur das wahrzunehmen, worauf sein Vermögen eingerichtet ist¹².

Eine späte Differenzierung dieses Axioms bedeutet das Gesetz Johannes Müllers vom spezifischen Subjektton jeder lebenden Zelle, d. h. daß die Substanzen der verschiedenen Sinne in ihrer absolut spezifischen Reaktion an eine ganz bestimmte chemisch oder physikalisch adäquate Struktur des wirkenden Agens und an eine ganz bestimmte morphologische Mikro- und Submikrostruktur ihrer reagierenden Zellen gebunden sind (z. B. Nystagmus bei Reizung durch galvanischen Strom wie auch durch Drehen etc.).

Die physiologische Apparatur der äußeren Sinnesorgane wird beweglich durch die enge Verbundenheit des Sensoriums mit dem Motorium. „Die Übertragung der Wirkungen der Rezeptoren auf die Effektoren vollzieht sich in der Innenwelt des Subjektes“¹³. Dadurch kann sich die sensomotorische Einheit, beim Menschen durch die Akte seiner Reflexion vollständig auflösbar, schon beim Tier als geinnertem Lebewesen, sofern sie sich nicht in einfacher oder komplizierter Form in Reflexion äußert, in ihrem voll ausgelösten Verlauf verkürzen und die Reaktion als Bewegung des Ausdruckes nur angedeutet werden, aber immer als spontaner Akt; denn die Beherrschung des Ausdruckes gelingt allein dem Menschen. Auch die Erwerbsrezeptorik vollbringt beim Tier der Einfluß der inneren Reizorganisation, der vitalen oder assoziativen Phantasie, während der Mensch durch seine Geistesorganisation um die Erfahrung einer Seinsschicht bereichert ist.

Unsere Werkzeuge werden affiziert durch Erscheinungen. Seit Helmholtz gilt die Qualität der Sinneserregung als Zeichen für die objektive Qualität. Die Reduktion von Farben und Tonhöhen auf Schwingungszahlen, von der Empfindungsintensität auf Wellenamplituden, von der Temperatur auf Bewegungsintensität der Moleküle und ihre objektive Meßbarkeit bildet einen Aspekt der Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Physik, verbietet aber nicht, nach Eliminierung der subjektiven Täuschungen, die Möglichkeit der Annahme von entsprechenden Qualitäten auf der Objektseite, die sich „im Vorgang des Wirklich-Werdens, d. h. des Ereigniswerdens ausdrücken“ und die Folgen einer nur quantitativen Wirklichkeit, „die Auffassung der Natur als einer ton-, farb- und duftlosen Angelegenheit verhindern“¹⁴. So sind die Empfindungsqualitäten zwar „als zufällig beigefügte Wirkungen der besonderen Organisation mit den Erscheinungen verbunden“¹⁵, aber als Reaktionen auf diese als spürbare Gestalten. Die wesentlich beigefügte Wirkung der besonderen Organisation, d. h. „die formale Beschaffenheit des Subjektes, von Objekten affiziert zu werden und dadurch Anschauung zu bekommen“, ist der Raum¹⁶. Als aisthemati-

¹² de anima II L. 12. εἰ δὲ τὸ ὁσφραντὸν ὁσμή, εἰ τι ποιεῖ τὴν ὁσφρησιν, ἢ ὁσμή ποιεῖ. ὡσεὶ τῶν ἀδυνάτων ὁσφρανθῆναι οὐθὲν οἶόν τε πάσχειν ὑπ' ὁσμῆς, ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐδὲ τῶν δυνατῶν, ἀλλ' ἢ αἰσθητικὸν ἕκαστον.

¹³ Jakob von Uexküll: Theoretische Biologie. Berlin 1928. S. 106.

¹⁴ A. N. Whitehead: Wissenschaft und moderne Welt, Zürich 1949. S. 70 u. S. 93.

¹⁵ Kant: K. d. r. V. B 44.

¹⁶ Kant: K. d. r. V. B 41-42.

scher gründet er physiologisch in den von Lotze entdeckten, die gesamte Körperoberfläche überziehenden Lokalzeichen, die objektiviert und mit Hilfe der Richtungszeichen den Seh-, Tast- und Hörraum bilden. Die Aufladung der Sehdinge mit Tastsymbolen wird bewirkt durch den aller Phantasieleistung zugrunde liegenden größeren Spielraum des Auges, den die Entfernungs- und Gegenstandszeichen (Schatten, Luftalbedo, Konturenüberschneidung) erweitern, und durch die Möglichkeit einer gemeinschaftlichen Benutzung aller Lokalzeichen des Auges beim Schauen¹⁷. Das durch die Bewegung vermittelte Ineinandergreifen aller dieser Räume gipfelt im Stehraum, der abhängig ist vom Stehfuß und von der Schwerkraft, die ständig als Reiz auf das Vestibulärsystem wirkt und im Aufbau unseres Raumbildes das Oben und Unten bestimmt, ohne eine Organempfindung auszulösen. Das Ohrlabyrinth, von Goltz entdeckt, wurde von v. Cyon spekulativ als Raumsinnorgan angesehen, indem er als Grundlage des dreidimensionalen Vorstellungsraumes unbewußte Richtungsempfindungen annahm, die bei der Erregung der Nervenendstelle eines Bogenanges in die auf der Ebene der beiden anderen Kanäle senkrecht stehende Ebene fallen.

So ist eine Organisation nach absoluten Raumrichtungen eine Bedingung für den euklidischen Vorstellungsraum. Der Vorstellungsraum repräsentiert den Erlebnisraum, denn in ihm entfaltet sich die Begegnung mit dem Mitdaseienden, an dessen Verhaltensgesetzmäßigkeiten wir uns orientieren. Er ist angefüllt mit Erinnerungsbildern. Vom „fühlbaren, an unseren Kopf gebundenen Koordinatensystem“¹⁸ in den mathematischen Denkraum projiziert, repräsentiert sich in ihm das logische Beziehungsgefüge abschattend. Daher ist das Hantieren in ihm eine Bedingung für die Sprache. „Schon unsere Präpositionen haben ursprüngliche Bedeutungen, die eine raum-zeitliche Bewegungsgestalt darstellen“¹⁹. Dieses unerklärliche Zusammenfließen von Raum- und Zeitsymbolik ist eine Leistung der schematisierenden Einbildungskraft. Doch der Raum ist nicht nur die Form des äußeren und die Zeit nicht nur die Form des inneren Sinnes.

Innerhalb der transzendentalen Zeit haben wir die gelebte Zeit und die phantasmatische Zeit zu unterscheiden. Die erstere hat Bergson *dûrée* genannt und ihr das ganzheitliche Gestaltetsein einer „intimen Organisation von Elementen“ zugeschrieben, das wir aber schon an den Erscheinungen ablesen. Uexküll hat diese Zeitgestalt technomorph auf den Organismus übertragen; sie ist die Zeit der *perfectio* (bei Thomas von Aquin „*additionem perfectionis recipiens*“), der Erfüllung der „prospektiven Tendenz“ des Lebensplanes. Für den Menschen ist sie die „zeitliche Struktur seines subjektiv dargelebten Seins“²⁰.

Die phantasmatische Zeit, als Anschauungsform, „in der wir kraft der memoria und expectatio Welt, Weltgeschehen, uns selbst eingeschlossen, ständig ergreifen“²¹, setzt die aisthematische Zeit voraus. Diese konstituiert sich aus

¹⁷ Jakob von Uexküll: Theoretische Biologie. Berlin 1928. S. 32.

¹⁸ J. v. Uexküll: Theoretische Biologie. S. 18.

¹⁹ Konrad Lorenz: Über die angeborenen Formen mögl. Erfahrung. Ztschr. f. Tierpsych. 1943. S. 351.

²⁰ H. Conrad-Martius: Die Zeit. München 1954. S. 18.

²¹ H. Conrad-Martius: a.a.O. S. 18.

unserem Festgelegtsein auf unser spezifisches Momentzeichen, der Affektion durch die reale Zeit und dem subjektiven Haben dieser Realzeit in der subjektiv vollzogenen akustischen Markierung.

Unser lebenswichtiges Orientiertsein an Bewegungen bringt es mit sich, daß wir uns die Zeit an Bewegungsvorgängen veranschaulichen, doch „ist die Zeit nicht identisch mit Bewegung (August. Confess. 11). Räumliche Bewegung gründet in der realen Zeitbewegung. So gewinnen wir zwar die Zeitgestalt der Veränderung, die dem Begriff der Kausalität korrespondiert, nur durch die Bewegung eines Punktes im Raum²², aber da „die innere Anschauung die äußere voraussetzt“²³, so ist „die Zeit die Weise, wie wir den Dingen außer uns ausgesetzt und auf sie angewiesen sind“²⁴. Wenn die Zeit bei Kant faktisch, ohne daß er dies ausgesprochen hat, nicht nur die Form des inneren, sondern auch des äußeren Sinnes ist, so wären es die Gegenstände, die die Kontinuität unseres selbstmächtigen Vorstellens zerrissen durch die Plötzlichkeit, auf der die atomare Diskretheit des immer neuen Augenblickes beruht²⁵.

Hier, in der menschlichen Begegnung mit dem Seienden in der realen Zeit als dem aufleuchtenden Augenblick – und nicht in der Zurückhaltung auf die Einbildungskraft als allein transzendenzbildenden Grundes in ihrer Verführung zur superbia des Selbst-Machen-Könnens, – würde sich die Heideggersche Interpretation der Kantschen „Zeit als Selbstaffektion, als transzendentaler Urstruktur des endlichen Selbstes als eines solchen“²⁶ schließen. Ist der Augenblick die Form des Konkretseins der Erscheinung und die Zeit dasjenige Moment der Sinnlichkeit, durch welches wir im Kontakt stehen mit dem Dinge an sich, so setzt Zeitbewußtsein tatsächliche Weltveränderung einerseits und lineare Bewußtseinsweite (Möglichkeit von Erinnerung und Erwartung) andererseits voraus“²⁷.

Die Erkenntnis einer realen Zeitbewegung „als einer diskontinuierlichen, gequantelten“ wäre der Inhalt der noematischen Zeit, die von einer Weltzeitidee getragen wird.

Die fließende Gegenwart mit dem ganzen Zeitkontinuum ist eine Leistung der Imagination und diese gehört als Zeit- und Raumschemata schaffende den Vermögen der transzendentalen Psychologie an.

2. Transzendente Psychologie

Transzendente Psychologie ist der „Inbegriff aller inneren Wahrnehmungen unter Naturgesetzen“²⁸, nämlich den Gesetzen der inneren Sinnesorganisation. Sie untersucht die Erlebniseinheit, die die Vermögen des inneren Sinnes:

²² Kant: K. d. r. V. B 291–92.

²³ Kant: K. d. r. V. B. 277–79 u. Widerlegung des Idealismus in 7 kleine Aufsätze v. 1788–91.

²⁴ Gerhard Krüger: Über Kants Lehre von der Zeit, in: Anteile. Frankfurt 1950. S. 204.

²⁵ a.a.O. S. 204.

²⁶ M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929. S. 34.

²⁷ H. Conrad-Martius: Die Zeit. München 1954. S. 213.

²⁸ Kant: Anthropologie. § 7.

das imaginativum, appetitivum und der sensus interior²⁹ in ihren konstituierenden Funktionen einer menschlich artgemäßen Vorstellungs-, Strebens- und Empfindungswelt bilden. Die Zentralisierung dieser Funktionen, die sich in ihrem Dienst an der Geistorganisation vollenden und das in den Dienstnehmen der physiologischen Leistungen weisen auf ein Auszeugungsprinzip und eine lebendige Zentrale hin, für die die einzelnen Sinnesorgane wie auch die inner-sinnlichen Vermögen nur Außenposten sind, die von ihr gelenkt werden und mit der sie korrespondieren³⁰. Für sie sprechen also die synästhetischen Fähigkeiten, die auf einer allgemeinen Anlage beruhen und latent in jedem schlummern.

Dieser Reproduktions-, Regenerations- und Regulationsfaktor ist als noumenale Potenz der Gemeinsinn, in dem als „Sinn des sinnlichen Bewußtseins“³¹ die sinnliche Kraft über sich selbst zurückkehrt, d. h. in dem sie sich gleichsam über sich selbst erhebt.

Sein aktuelles Wirkungsvermögen ist das Empfindungszentrum, das nicht nur den Inbegriff der spezifischen Rückmeldungen eines augenblicklichen Organ- und Bewegungszustandes des Lebewesens und die Modifizierbarkeit der je im nächsten Zeitmoment folgenden Bewegungen kraft dieser Rückmeldungen bedeutet, sondern „den eigenen inneren Ausgestaltungsbezirk“³² jeder individuell gewordenen Seele. In ihm geschieht noch keine schöpferische Synthese, auch nicht in seiner Bedeutung als Unbewußtes oder Es, wohl aber die *synthesis speciosa*³³, die ästhetische Synthesis, deren zentripetalem Gerichtetsein das zentrifugale des Ausdrucks entspricht, in den sich die Empfindungsbewegungen übersetzen, die polare, koexistenziale Verbindung von Leib und Seele aus dem Verbundenheitsgrad des Gemeinsinns manifestierend. Das Pathetikon, aus dem alle Passionen und Affektwirbel entspringen, vermag sich trotz seiner Dienstbarkeit für die noetischen Funktionen in seinem eigenen Bereich nicht völlig in geistigen Wert umzusetzen. Es steht in geheimem und unlöslichem Zusammenhang mit dem sinnlichen Egoismus, der den Grund aller Verkehrtheit ausmacht, durch übersteigertes Ausgerichtetsein auf die Erlebnisse des „individuellen Selbstseins“³⁴ und die Verkümmern des Mitempfindens.

Der dunkle Grund umfaßt auch noch den blinden Willen, aus dem der Mensch begehrt, denn das niedere Begehungsvermögen ist das Vermögen eines Lebewesens, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit dieser Vorstellungen zu sein, und nach seinen Gesetzlichkeiten zu handeln macht das Vermögen zu leben aus³⁵. Es ist vom oberen Begehungsvermögen, dem Willen, spezifisch unterschieden und ist pathologisch bestimmbar³⁶, weil es im Dienste der Selbstsucht stehen und alles Interesse der Neigungen unter ihr als einzigem

²⁹ Kant: Anthropologie: § 15. Thomas S. th. I q 78 ad 4.

³⁰ G. Anschütz: Lehrbuch der Psychologie, Hamburg 1953, S. 241.

³¹ Albertus Magnus: de hom. q. 34 al de hom. a q. 33 a 1 p.

³² H. Conrad-Martius: Bios und Psyche, Hamburg 1949, S. 91.

³³ Kant: K. d. r. V. 2. Ausg. § 24.

³⁴ Philipp Lersch: Aufbau der Person, München 1954, S. 12.

³⁵ Kant: K. d. p. V. Anmerkung zur Vorrede.

³⁶ Kant: K. d. p. V. § 3. Anm. 1.

sinnlichen Prinzip, als Telos alles Luststrebens verwalten kann. Es stellt die Einheit aller Triebe und Strebungen dar, seine Akte werden „vom bewußtlosen, empfindungslosen und vorstellungslosen Drang, der nie bloß Folge des Reizes, sondern immer auch Funktion der triebhaften Aufmerksamkeit ist“³⁷, bis zu energiesuspendierenden für den „Selbstausscheidungstrieb“ transformiert. In diesem vereinen sich „die Strebungen des Über-sich-hinaus-Seins“³⁸ mit der Tendenz zur Selbstgestaltung und dem appetitus naturalis, als den mit der Natur identischen Lebensplan, der darnach strebt, sich naturgemäß zu erfüllen. In ihm wirken sich die Instinkte aus, die beim Menschen noch ein unscharfes, individuell variierendes, konturloses Schema liefern, die Melodien der Impulsfolge bilden und ihre iudicia naturalia fällen. Aber im Menschen erhöht sich die vis aestimativa zur vis cogitativa, die bisweilen in ihrer bestimmenden Funktion (weil sie sich an individuellen Formen betätigt) Vernunft – ratio particularis³⁹ – genannt werden kann.

Das peripherste Vermögen, vom Aspekt der Erfahrungsbildung gesehen, die Einbildungskraft als echte Mittlerin zwischen sensatio und intellectio, durchwirkt in kontinuierlichen Verschmelzungsakten alle Lebens-, Erlebens- und Erfahrungsprozesse.

In ihren mannigfachen Wirkungen der Illuminierung der inneren Wahrnehmungsfelder ist sie genau zu differenzieren. Sie ist zu begreifen als reine, vor aller Erfahrung bilderschaffende, die dem inneren Sinn entspringt und als eine Bedingung für den Anblick von Gegenständlichkeit überhaupt. In ihrer apprehensiven Funktion umspielt sie die sensorischen Vorgänge und verzeichnet Gestalten in den Raum⁴⁰. Mit gesonderten species sensae bereichert, verzweigt sie sich nun als empirische in die dichterische und die zurückrufende. Die zurückrufende als Erinnerungsvermögen wird unterschieden in willkürlich zurückrufende – das Gedächtnis, und in eine unwillkürlich zurückrufende, die mit dem Gemüte spielt (mneme). Die dichterische Einbildungskraft teilt sich in die Phantasie als unwillkürlich bilderschaffende, die, die Empfindungen begleitend, die vitale Basis erreicht (Empfindungs- und Bewegungsphantasie) und die willkürlich bilderschaffende in drei Funktionen: die die menschliche Werkgestaltung und seinen Objektivierungsdrang begleitende – imaginatio plastica –, die die Struktur eines homogenen Sinnefeldes bildende – imaginatio associans – und die den Erfahrungshorizont schaffende – imaginatio affinans. Als apriorische Funktionen basieren diese drei Verzweigungen der imaginatio geschichtet aufeinander: die imaginatio plastica als apprehensive Funktion gründet in der imaginatio associans als der reproduktiven Deckungssynthese und diese in der imaginatio affinans, der Auswirkung des rekognoszierenden Verstandes⁴¹.

Auch das niedere Begehrungsvermögen hat seine Vorstellungen. Sie sind zu

³⁷ Scheler: Stellung des Menschen im Kosmos. München 1947. S. 15.

³⁸ Philipp Lersch: Aufbau der Person. München 1954. S. 143.

³⁹ Thomas v. Aquin: de verit. q. 10 a 5.

⁴⁰ Kant: K. d. r. V. Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes zweiter Abschnitt. – Von dem obersten Grundsätze aller synthetischen Urteile.

⁴¹ Kant: K. d. r. V. 1. Ausg. Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung. Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung. Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe.

ergänzen durch die unbewußte Phantasiebesetzung aller Triebe und Strebungen in der tiefenpsychologischen Sicht. Der imaginativ produktive Schematismus des „Nach-, Ab-, Vorbild- und Anblick – überhaupt Schaffens“⁴² muß zum urbildschaffenden erweitert werden. Die Archetypen sind apriori gegebene Möglichkeiten von Vorstellungsformen, sie werden als spezifisch artgemäße formal in den Produkten der schöpferischen Phantasie sichtbar und sie werden nur Inhalt, wenn sie mit dem Material bestimmter empirischer Vorstellungen ausgefüllt werden⁴³.

Die imaginatio, die als symbolisierendes Vermittlungsmedium zwischen Seele und Geist aufgefaßt und der erzeugende und gebärende Ausbildekraft (Expression) zugeschrieben wird, weil sie Wesenheit macht, erfüllt eine aus dem intellectus agens als einer kunstfertigen Macht abgesunkene Funktion. Sie ist als symbolisierende Vernunft für die noologischen Vermögen gewonnen worden.

3. *Transzendente Noologie*

Transzendente Noologie erfaßt die Manifestationen der Verbindung von intellektiver Existenz und allgemeingültiger Geistorganisation des Menschen, gewirkt aus dem unierten Grunde der intelligiblen Existenz und Geistnatur, aus der selbstigen, in sich subsistierenden Menschenseele, die die lebendige Mitte einer gekreuzten Vielheit von Tätigkeiten bildet, die eine aufwärtssteigende Stufenreihe konstituieren, die schichtgerecht auch nach ihrer Individuation unterschieden werden muß; denn „die Einheit der Vernunft steigt in die Andersheit des Verstandes, die Einheit des Verstandes in das Anderssein der Einbildung, diese in das Anderssein des Sinnes herab“⁴⁴.

In ihren höchsten Stufen weisen diese Tätigkeiten auf eine erkenntnis-, liebes- und willensfähige Potenz hin. „Herz, Geist und Wille sind die eine Seele, nach den drei verschiedenen Arten ihrer Sammlung in sich selber, sie sind die drei auseinander sich entwickelnden, sich wechselseitig bedingenden Existenzmodi des konkret gedachten Selbstlebens der Seele“⁴⁵.

Die Tätigkeiten dieser drei Vermögen, das intelligere, velle und amare schaffen die Welt der Werke und Bilder und setzen sich mit ihr auseinander, partizipieren an der Welt der Werte und Ideen, treffen, bezeichnen und bilden den ordo rerum nach. Die Vereinigung aller dieser Welten zu der einen wahren Menschenwelt ist begründet im Selbstbewußtsein, das ist „das Bewußtsein, das in der Natur bloß nach außen geworfen und ein Wissen um ihre Erscheinung, im Geiste nach innen geht und Wissen um das Sein, d. h. Selbstbewußtsein ist“⁴⁶. Aus dem Urgrund der Person entfalten sich die dem velle und amare entsprechenden Akte der Selbstbewertung und Selbstgestaltung, die als Tätigkeiten des

⁴² Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929. § 35.

⁴³ C. G. Jung: Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus, im Eranos-Jahrbuch 1938. Zürich 1939.

⁴⁴ Nikolaus von Cues: de coniecturis, cap. 16: de anima hum.

⁴⁵ Karl Werner: Spekulative Anthropologie. München 1870. S. 278.

⁴⁶ Anton Günther: Vorschule der spekulativen Theologie. Wien 1846. B. I, S. 106.

Ichbewußtseins erscheinen. Der auf diese Weise in der Einheit der Apperzeption zentralisierte noologische Funktionskreis ist der eigentlich menschliche: er wird horizontal auseinandergelegt und seine Akte werden in der Erkenntnistheorie, seine subjektiven Inhalte als der natürliche objektivierte Geist, den die verschiedenen Realitätsgrade der Objekte mitkonstituieren, untersucht. Die subjektiven Anteile an der wahren Menschenwelt sind als ursprüngliche Offenbarungsweisen in der konkretisierenden Substanzvereinigung des Menschen enthalten und liegen als apriorische Wesensgesetzlichkeiten allen spontanen, reaktiven und rezeptiven Leistungen des Menschen voraus.

Spontaneität und Rezeptivität sind verschränkt im oberen Denkvermögen, das „materialiter, d. h. nicht für sich allein, sondern in Beziehung auf die Erkenntnis von Gegenständen gerichtet“⁴⁷, aus Verstand und Vernunft besteht.

„Der Verstand hat als Objekt die Essentia der Dinge selbst, während das Objekt der Einbildungskraft und der Sinne die Akzidentien sind, aus denen sich die Gestalt vel imago des Dinges aufbaut“⁴⁸. In der Wesenserfassung schält sich der Logos der Wesenheiten aus der konkreten sinnfälligen Dingwelt heraus. Die Fähigkeit der Trennung von Wesen und Dasein macht das Grundelement des menschlichen Daseins aus. Sein Ausdrucksmittel sind die Begriffe, die den ganzen Bestand eines Objektes bezeichnen, d. h. die Gesamtheit seiner wesentlichen Eigenschaften repräsentieren.

Neben der Funktion des Verstandes entfaltet der menschliche Geist aus seinem obersten Vermögen eine doppelte Tätigkeit der Vernunft: die eine ideiert, die andere symbolisiert.

Die Ideen denkende Vernunft wirkt als die höchste Spitze des Geistes. Denn sie empfängt in der absoluten Betrachtung ihrer Objekte „den Grund und das Urbild gleichsam des Wirkens (quasi exemplar operandi)“⁴⁹, „und so besteht ihre Tätigkeit in potentiell verschiedener Teilnahme am Göttlichen“⁵⁰. Da das volle Verständnis eines Gegenstandes nur aus der Grenze, dem Sinn und Geist des Ganzen hervorgeht, ist die Vernunft Sinn für den in der Sinnenwelt sich offenbarenden Geist, es mag dieser ein menschlicher, natürlicher oder selbst der höchste göttliche Geist sein⁵¹. Als Vermögen der Prinzipien hat sie die synthetische Einheitsfunktion aller Bedingungen der Seinsbereiche zu erfüllen. Nur durch ihre Verwurzelung im Selbstbewußtsein vermag sie die diskursiv zerrissenen Akte des Verstandes, der von den Teilen eines Objektes zum Ganzen fortschreitet, wenigstens „durch die Erzeugung von der Vorstellung vom Ganzen als den Grund der Möglichkeit der Form desselben enthaltend“⁵², zu heilen.

Die symbolisierende Vernunft „als symbolische Naturanlage“ des Menschen ist das Vermögen, „die Welt zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln“⁵³ und sie im Bilde nachzuschaffen. Ihre Welt ist die der Chiffren,

⁴⁷ Kant: Anthropologie. § 40 I. T. I. B.

⁴⁸ Thomas v. Aquin: de verit. q. 10 a 4.

⁴⁹ Thomas v. Aquin: de verit. q. 15 a 2.

⁵⁰ Nikolaus v. Cues: de coniecturis. cap. 13.

⁵¹ F. Schlegel: Philosophie des Lebens. Wien 1828. S. 89.

⁵² K. d. U. II. 2. Abt. § 77.

⁵³ F. Schlegel: Philosophie des Lebens. Wien 1828. S. 67.

die, wenn der geistige Blitz des Verständnisses bei der unmittelbaren Berührung des Sinnes aufstrahlt, „in der konkreten Situation zu Signen einer sonst unaussagbaren übersinnlichen Wirklichkeit werden“⁵⁴. Dieser erfaßte Sinn, die Bedeutung, wirkt und bleibt vorhanden, wenn er ergriffen und ausgesprochen wird. Er geht durch die Hülle von Geist zu Geist, von Herz zu Herz, deshalb fordert die symbolisierende Vernunft das überall Zusammensein von Gedanke und Gefühl, von Selbstbewußtsein und Selbsterleben. Durch das Gefühl erhöht, ist sie geistige Anschauung: durch sie werden die symbolischen Bildkorrelate der natürlichen und der mit dem jeweiligen Zeitbewußtsein wechselnden Menschen-, Gottes- und Weltbilder, – zu und vor den entsprechenden Ideen geschaffen.

Das Vermögen der absoluten Spontaneität ist der Wille; niemals kann der Vollzug eines Willensaktes ein Geschehen sein, das von dem Täter erlitten wird, in ihm ist ein eigentümliches Tun, in dem das Ichzentrum aus sich selbst heraus zentrifugal einen geistigen Schlag führt. Der Willensakt ist ein mit einer bestimmten Willensmeinung erfüllter praktischer Vorsetzungsakt, der vom Ichzentrum ausgeht und, bis zum Ich vordringend, dieses selbst zu einem zukünftigen Verhalten bestimmt⁵⁵. Deshalb gehört zum Wollen, – aber nicht zum Streben, mit dem es die zentrifugale Richtung gemeinsam hat, – das unmittelbare Selbstbewußtsein. Denn der Wille ist frei, sofern er unabhängig von sinnlichen Antrieben, durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann⁵⁶. Er kann im Gegenteil durch Hemmungsakte die Inaktualisierung des Gefühlsdrangszentrums bewirken, das den Zugang zur Wirklichkeit durch das Widerstandserlebnis eröffnet. Er ist ein Selbstbestimmungsakt, in dem Sinne, daß das Ich sowohl das Subjekt als auch das Objekt des Aktes ist. Im Bewußtsein der Freiheit sind Objekt und Subjekt ganz und völlig eins⁵⁷. Dem Wollen wird vorhergedacht ein freitätiges Überlegen des Zweckes. Dem Überlegen des Zweckes wird unmittelbar vorgeordnet ein überlegendes Suchen, dem ein Entschlossensein zu, als eine richtungsnehmende Gestimmtheit des Herzens als *causa efficiens* verschmolzen ist. Freiheit des Wählens ist keine reine Vollkommenheit. Sie ist von der doppelten Not umgrenzt, auf Grund eines Zwanges, eines natürlichen Wollen-müssens und andererseits ein nicht voll Durchschautes – wählen zu müssen. Gegenüber der Funktion der *Boulesis* hat das Wollen als *causa finalis* ein Ziel. Als solches hat dieses die Natur des Guten. Die menschliche Seele wird also frei, wenn sie ungehindert zum Guten strebt. Was sie tut, um dahin zu gelangen, ist ihr freier Wille. Der Geist ist frei durch sich selbst. Er vollendet sich in der Selbstgestaltung und der Gestaltung des Nächsten, die im Gewissen bewertet werden. Das Gewissen ist der Zentralisationsgrund der vernünftigen Akte des Menschen. „In seinen Reaktionen, seinen Warnungen, Beratungen und Verurteilungen nimmt das geistige Auge des Glaubens von jeher die Umrißlinien eines unsichtbaren, unendlichen

⁵⁴ Karl Jaspers u. R. Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung. München 1954. S. 91.

⁵⁵ A. Pfänder: Phänomenologie des Wollens. Leipzig 1930. Motive und Motivation. S. 143.

⁵⁶ Kant: K. d. p. V. I. T. I. B. I. Hauptstück § 5.

⁵⁷ J. G. Fichte: Zur Rechts- und Sittenlehre. Berlin 1845. S. 137.

Richters wahr. Diese Regungen scheinen wie eine wortfreie, natürliche Sprache, die Gott mit der Seele redet und deren Weisungen das Heil dieser individuellen Seele und der Welt betreffen.“ „In ihnen präsentiert sich etwas, was dem präsentierenden Material transzendent ist, aber gleichwohl in ihm miterfaßt wird. Von den Regungen des Gewissens ist die Reue diejenige, die sich wesentlich richtend verhält und auf die Vergangenheit unseres Lebens bezieht“⁵⁸. Sie ist eine Form der Selbstheiligung der Seele, weil aus ihr die dem Menschen mögliche Einheit der Tugenden, der Wahrhaftigkeit, Demut, Güte und Liebe wiedergeboren werden kann. Sie hebt das vom Gewissen gerügte Verfehlen gegen die Selbstgestaltung auf, die von der echten Selbstliebe getragen wird; diese fundiert alle Liebesakte des Menschen. „On a divisé l'amour de nous-mêmes délibéré, en amour propre Ignorant, & en amour propre Eclairé; entendant par l'amour propre Ignorant, l'amour par lequel nous nous aimons dans des choses nuisibles, que les sens seuls nous représentent comme bonnes; & par l'amour propre Eclairé, l'amour par lequel nous nous aimons dans des choses convenables, que la raison seule, ou les sens & la raison ensemble nous représentent comme telles . . . L'amour propre Eclairé, est un reste de la lumière que Dieu mit dans l'âme de l'homme, en le créant; & l'amour propre Ignorant est une suite du péché d'Adam, qui a tellement affoibli & renversé l'amour humain, qu'au lieu qu'avant ce péché, l'homme n'aimoit que les choses qui luy étoient convenables, & que la raison luy representoit comme telles, il en aime maintenant plusieurs qui ne luy conviennent pas, & qui au contraire luy sont nuisibles“⁵⁹. In der erleuchteten Selbstliebe gründet die natürliche Nächsten- und Gottesliebe. Aber auch die Caritas ist eine natürliche Fähigkeit des Herzens; es gilt aber hinsichtlich ihrer Aktualität: Gratia caritatem perficit.

II. Kapitel

NATÜRLICHES ERKENNEN UND SEINE OBJEKTIVIERENDEN LEISTUNGEN

1. Theorie einer natürlichen Erkenntnis

a) Die Konnaturalität des Erkennens

Erkennen besagt: die Wirklichkeit in ihrer eigenständigen Gegebenheit aufnehmen, ihr denkend und fühlend sich hingeben, um ihr gemäß tätig leben zu können, von ihr das eigene Leben bemessen sein zu lassen (res mensurans hominem)⁶⁰.

⁵⁸ Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen: Bern 1954. S. 29.

⁵⁹ Pierre Sylvain Regis: l'usage de la raison et de la foy. Paris 1704. L. IV. Partie I. S. 403.

⁶⁰ Thomas von Aquin: de verit. q. 1. a 2 c.

Die aufgenommene Wirklichkeit, das *receptum est in recipiente secundam naturam eius, in quo est*⁶¹.

Die „*connaturalitas intellectus nostri ad res compositas et temporales*“⁶² bewirkt einerseits eine Einschränkung, eine subjektive Selektion der Wirklichkeit, weil von ihr nur aufgenommen wird und werden kann, was die menschliche Natur zu erfassen fähig ist. Sie schenkt aber andererseits die ganze Fülle des menschlichen Seins durch die „natürliche Verwandtschaft“ mit dem anderen Seienden, das der Mensch als die Abwandlung seiner selbst spürt und mit dem er liebend den wechselseitigen Akt der Hingabe vollzieht, wie zwischen Liebendem und Geliebtem, zwischen denen diese *unio vel connaturalitas* ursprünglich besteht.

Das Aufnehmen der Wirklichkeit leitet die ästhetische Phase des Erkennens ein und es stellt sich heraus, daß „die Beschaffenheit der materiellen Dinge, so wie sie anschaulich vor ihm stehen, abhängig ist von der Beschaffenheit des erfahrenden Subjektes, bezogen auf seinen Leib; denn der Leib als freibewegter Gesamtbestand aller Sinnesorgane ist notwendig dabei bei jeder Wahrnehmung“⁶³.

Der atheistische Prozeß beginnt mit dem Merken der *species apparens*: „Nur durch die Erscheinung berührt fremdes Sein den Geist mittels Einwirkung“⁶⁴. Diese enthält eine affektive Tendenz zum Subjekt hin. Ihr kommt entgegen die Tendenz des Subjektes zur Hingabe ans Objekt und seine erregbare Aufmerksamkeit. Ist z. B. in der sinnlichen Sphäre ein Ton oder ein Geräusch mehr oder minder aufdringlich, so übt er innerhalb des homogenen Sinnesfeldes, noch unerfaßt, auf das Subjekt einen stärkeren oder minder starken Reiz aus, der gemerkt wird und den Verlauf des Reizes auslöst, der sich im Erleiden der wirksamen Affektion und ihrer Meldung im Innenzentrum des Sich-Befindens erfüllt. Der Reiz, den das Eidos-Phänomen aussendet in der Richtung auf das Ich, zieht dieses an und das Subjekt gibt nach und wendet sich der Erscheinung zu. Der Übergang des intendierten Objektes aus dem Subjekthintergrund in den des Ich-Gegenüberstandes wird vollzogen durch das Blicken, das ein so oft wiederholtes Nachtasten der Umrisse des Gegenstandes bewirkt, bis sich die Melodie der Richtungszeichen gebildet hat und durch das Orten. „Denn der Ton wird auch räumlich lokalisiert gegeben, aufgefaßt als erklingend in räumlicher Nähe oder Ferne, Bestimmungen, die Bezug haben auf einen räumlichen Nullpunkt, unseren eigenen Körper“⁶⁵, durch den alles Hier und Dort lokalisiert ist.

Im Vollzug dieser Zuwendung ist zu unterscheiden der faktische Vollzug von Akten und der Zustand des Vollziehenkönnens, der die Voraussetzung für den faktischen Vollzug bildet. Der Einsatz der Zuwendung setzt ein Tun ins Spiel, ein Bewirken in seinen verschiedenen Abbruchs- und Abschlußformen. Das Affizierende zieht zunächst in ungeschiedener Einheit den Blick auf sich. Aber

⁶¹ Meister Eckhart: Kohlhammer 1936. V. III B. I. L. Cap. I v. 3–4. S. 50.

⁶² Thomas v. Aquin: S. Th. I q. 13 a 1 ad 3.

⁶³ E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Tübingen 1952. B. II. S. 56.

⁶⁴ Anton Günther: Vorschule zur spekulativen Theologie. Wien 1846. – 13 Aphorismen zur Psychologie. S. 226.

⁶⁵ E. Husserl: Ideen z. r. Ph. B. II. S. 158.

die Einheit geht sogleich in ihre Verschiedenheit auseinander und seine einzelnen Momente beginnen sich abzuheben und üben ebenfalls ihre Reize aus. Mit dem wirklich Gegebenen sind Horizonte geweckt, die in ihm einbezogen sind, etwa die ungesehene Rückseite eines von vorn betrachteten Gegenstandes. So wirkt sich die Tendenz in einem mannigfaltigen Tun des Ich aus im Ablauf der Kinästhesen, die das eine Objekt in der geschlossenen Mannigfaltigkeit seiner Erscheinung vorführen. Im Modus der Zuwendung scheiden sich also das Können und das Tun, das noch nichts von einem willkürlichen Handeln in sich schließen muß. Unwillkürlich bewegt man die Augen, wenn man sich aufmerksam dem Gegenstand zuwendet. Das Austasten-Können der allgemeinen Unbestimmtheit des Gegenstandshorizontes macht den Begriff der offenen Möglichkeit aus und seine Aktivierung die Wirklichkeit. Das Verbinden aller den Gattungen sinnlicher Daten entsprechenden Schichten zum vollen Schema des Sinnbildes ist der Akt der ästhetischen Synthesis, der für uns undurchsichtig geschieht aus dem Gemeinsinn heraus. Ihre Funktion begleitet den ganzen Prozeß des Nachspürens, des Hineingehens der Richtung des Wahrnehmungsinteresses in den „Innenhorizont“ des Gegenstandes und bezieht seine auseinandergefalteten Bestimmtheiten zurück zur Einheit des einen Sinnendinges und gewährleistet das Nachzeichnen der Gestalthaftigkeit der species sensibilis. In ihr erfolgt der Einbruch der phantastischen und noetischen Akte und durch sie wird in der ästhetischen Phase schon eine schlichte Trennung von „Substraten und Bestimmungen“⁶⁶ erreicht. Es bildet sich mit jedem auseinanderfaltenden Schritt „an dem zuvor unbestimmten, d. h. vage horizontmäßig vorausbekannten antizipatorisch bestimmten Gegenstand der Erfassung ein Niederschlag habitueller Kenntnisse“⁶⁷.

So hat jedes hineingehende Betrachten eines Gegenstandes an ihm ein bleibendes Ergebnis, das bei neuer Kenntnisnahme schon als Bestandteil des Auffassungssinnes funktioniert und die Kennbarkeit der Sinnesgestalten auch für die Erinnerungsbilder konstituiert, in denen die individuellen, d. h. akzidentellen Bestimmtheiten in ihrer unmittelbaren Eindringlichkeit verblassen.

Die Erinnerungsbilder füllen den Vorstellungsraum an, in dem sich der topische Kreislaufprozeß des Erkennens fortsetzt. Die gesamten Einheiten der Wiedererinnerung sind voneinander getrennt. Was an ihnen an Verbindungen auftritt, ist gesondert durch das Mitwirken der apprehensiven Einbildungskraft in der Wahrnehmung. Das kontinuierliche Verfolgen einer Einheit des jeweiligen Erinnerungs- oder Wahrnehmungsfeldes etwa einer näheren Vergangenheit bis zur Gegenwart hin konstituiert die Zeitlichkeit (die phantasmatische Zeit). „Jede Erinnerung, jede Vorstellung muß für ihre Inhalte ein prinzipiell anschaulich zu machendes Zeitverhältnis ergeben“⁶⁸. Immer ist das Phantasierte ein Zeitliches. Das Vorstellen eines Seienden erlebt es als Identisches im Fluß der Wandlung der Gegenwart in Vergangenheiten kontinuierlicher Abstufung. „Es konstituiert sich im ständigen Werden und Vergehen als identisches Sub-

⁶⁶ E. Husserl: Erfahrung und Urteil. Hamburg 1948, S. 151.

⁶⁷ E. Husserl: a.a.O. S. 137.

⁶⁸ E. Husserl: Erfahrung und Urteil, S. 193.

strat, das immerfort wird und im Werden immerfort als Verharrendes ist und seine Zeit lang dauert“⁶⁹. Unsere Apprehension der Erscheinung und ihr Erhöhtsein im Vorstellungsbild ist jederzeit sukzessiv. Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt das Substrat. Das Vorstellen übt somit eine vorgestufte Beihilfe für den noetischen Substantivierungsakt aus.

Zur Sicherheit der Orientierung und zum richtigen Gebrauch der Güter genügt das Einschätzen-Können der Verhaltensgesetzmäßigkeiten der Objekte, die sich im bewegten Geschehen ausdrücken und schematisiert werden durch die produktive Einbildungskraft und ihre Vergleichung in der Erinnerung. Die Auswahl erfolgt nach ihrer jeweiligen Lebensbedeutung durch die vom Bedürfen, Begehren und Empfinden abhängigen Erwartungen und Strebungen. Das Vergleichen als Tätigkeit, als aktiv beziehendes Betrachten, aktives Hin- und Herlaufen des erfassenden Blickes zwischen dem Bezogenen setzt ursprünglich voraus eine Gleichheit oder Ähnlichkeit einer Gruppe von Vorstellungsbildern. Im betrachtenden Vergleichen deckt sich das Gemeinsame und scheidet sich das Different. Beim Übergang der Erfassung eines Vorstellungs- oder Erinnerungsbildes zu einem zweiten wird das zweite mit dem noch im Griff behaltenen ersten zu überschwebender Deckung gebracht: beim gleichen Bild in homogener Verschmelzung, beim ähnlichen in partialer Deckung. Die Ähnlichkeit als gegensatzverbindende Kategorie gehört eigentlich schon dem Verstande an, der allein die Fähigkeit hat, Gegensätze zusammenzufassen, wobei die Vorstellungsbilder als Instrumentalursachen mitwirken. Die *imaginatio* erreicht hier ihre höchste Dienstleistung und deshalb gleicht der Abgliederungsvorgang, der in seiner höchsten noetischen Ausbildung die Fähigkeit hat, an einer Vielheit von konkreten individuellen Dingen eine an ihnen gemeinsam waltende Gesetzmäßigkeit zu erkennen, jenem Vorgang der ästhetischen Synthesis, durch den die Konstanz eines sinnlichen Schemas unter den verschiedensten Wahrnehmungsbedingungen möglich wird.

Damit nun das Explikationssubstrat zur Selbständigkeit und seine Bestimmungen in bleibende und veränderliche Eigenschaften geschieden werden können, muß sich der erfassende Blick zurückwenden zu der in gewisser Weise verborgenen Einheit, die innerhalb der vorwiegend rezeptiven Aktivität passiv gebildet wurde im Prozeß des Vergleichens. Dieser Einheit des Phantasmas sich erfassend zuwenden, heißt in geänderter Einstellung den Prozeß wiederholen, aus einer passiven eine aktive Synthese machen. „Es wird nicht bloß ein betrachtendes Verfolgen, sondern eine Zuteilung aktiver Identifikation vollzogen und das ist eine mehrstrahlige Aktivität“⁷⁰.

Der erste noetische Akt ist die Aussonderung eines Dinges in der Vorstellung, durch die es abgegrenzt und aus seinem Erfahrungshorizont genommen und zum Sondersein erhoben wird. Durch die aufmerksame Richtung des Blickstrahles bald auf diesen, bald auf jenen Bestandteil klären und verdeutlichen sich diese und werden als wesentliche oder akzidentelle erkannt. Weiterhin ist zwar jeder Bestandteil etwas für sich Erfasstes, aber jeder ist eben Teil, hat

⁶⁹ E. Husserl: a.a.O. S. 467.

⁷⁰ E. Husserl: Erfahrung und Urteil. S. 245.

Anteil am Ganzen und ergänzende Momente, die mit ihm verbunden sind. Erst mit dieser Zusammenordnung von Bestandteilen in einen Bestand erreicht die logische Aktivität ihr Telos: sie führt zu Feststellungen, die einen über die Situation hinaus verfügbaren Besitz an Erkenntnissen schaffen, zur Allzeitlichkeit der Verstandesgegenständlichkeiten. Um den vollen Ausdruck eines konkreten Wesens zu erreichen, muß der Gesamtbestand verselbständigt werden. Dieser Akt der Hypostasierung ist prinzipiell verschieden von all dem, was analog in der aisthetischen und phantastischen Phase an Substrat gewonnen wird, aber es wird mit einbezogen in den Selbststand. In seiner Vereinigung mit der nachgestalteten Wesensgestalt wird es noema, Ausdrucksmittel für das Ding an sich. „Damit ist der Gegenstand als identischer Pol von prädikablen Bestimmungen Träger logischen Sinnes, im eigentlichen Sinn Erkenntnisgegenstand geworden“⁷¹.

Die noetischen Akte können aber nicht ohne Selbstbewußtsein vollzogen werden. Jedes cogito, amo, volo, fordert das Selbst „als identisches Subjekt in allen Akten desselben Bewußtseinsstromes: es ist Ausstrahlungs- bzw. Einstrahlungszentrum allen Aufmerkens, Erfassens, Beziehens, alles praktischen, theoretischen und wertenden Stellungnehmens, alles Tuns und Leidens“⁷². Das >Ich denke< muß alle meine Vorstellungen begleiten können. Das Ich findet sich zunächst auf die sinnlich erscheinende, in schlichten Erfahrungsanschauungen gegebene und aktuell erfaßte Welt in neuen Akten bezogen, in wertenden und handelnden, die die Voraussetzung sind für den Umgang mit Dingen. Es findet sich aber auch bezogen auf Ganzheitsstrukturen mit Ausdruckseinheiten, auf die es als verstehendes gerichtet ist. „Verstehen ist ursprünglich Selbstverstehen“ und setzt Selbsterleben und Selbstgestalten voraus, und damit das natürliche Wissen, „den Bestand an idealem Zeichensinn“⁷³.

Verstehen ist ursprünglich „ebensowohl als Akt- wie als objektives Sinnverstehen die von allem Wahrnehmen verschiedene und keineswegs mit der Natur- und Wesenserkenntnis des Verstandes synonyme Grundart der Teilnahme eines Seins vom Wesen des Geistes am Sosein eines anderen Geistes“⁷⁴. Es ist als solches Akt der bilderschaffenden Vernunft und löst als Verstehen des Verstandenen im objektivierten Kulturgebilde die Daseinsbeziehung, die der geistige Sinn in der beseelenden Verschmelzung mit der sinnlichen Erscheinung eingeht, – um an ihm teilzuhaben. Als einer gleichursprünglichen Erkenntnisquelle wie das Naturerkennen offenbart sich im Verstehen, daß schon dem essentiellen Bestand des menschlichen Bewußtseins nach jeder Person das Wir und das Du innerlich gegenwärtig und damit der Gemeinschaftsbezug ein allen wesenssozialen Akten vorhergehender ist.

Über das Verstehen stuft sich als oberste eidetische Leistung das cognoscere ex principiis⁷⁵, weil jetzt „nicht das Einzelne als gegebene Erscheinung dem gedachten Allgemeinen (als vereinfachter Vielheit) bloß untergeordnet und so

⁷¹ E. Husserl: Erfahrung und Urteil. S. 279.

⁷² E. Husserl: Ideen z. r. Phän. Tübingen 1952. B. II. S. 165.

⁷³ Max Scheler: Wesen und Formen der Sympathie. Bonn 1923. S. 250.

⁷⁴ Max Scheler: a.a.O. S. 258.

⁷⁵ Meister Eckhart. Kohlhammer 1936. III. B. I. L. C. 1. v. 1–5. S. 10.

begriffen,“ – oder nach seinem Ausdruck und Sinn verstanden wird, sondern weil „die Erscheinungen aus dem Sein begriffen werden“⁷⁶. Dieses Begründen setzt voraus, daß das vernünftige Selbstbewußtsein, das sich unmittelbar nur die Erscheinungen des Person-Seins zum Gegenstand machen kann, – den Urgrund dieser Erscheinungen voraussetzen muß, weil die Erscheinungen sich nicht selbst setzen können. Als Grund dieser Beschränktheit des Geistes in seiner von außen her vermittelten und insofern bloß mittelbaren Selbstanschauung läßt sich nur die Bedingtheit des Geistes selbst anführen: denn was nicht durch sich ist, kommt zu keiner Selbstoffenbarung. So teilt sich im Erkennen des eigenen Seins als bedingtem die Erkenntnis eines fremden unbedingten Seins mit.

Wir sind kraft unseres Selbstbewußtseins aber auch genötigt, für die Naturerscheinungen, soweit wir sie nicht als Produkte unseres Geistes ansehen, den letzten Grund nicht in uns, sondern außer uns aufzusuchen. Und so vindizieren wir auch der Natur ihr eigenes Prinzip, aber in wesentlicher Verschiedenheit vom Urgrund des Menschen. Aus der personalen Auswirkung werden vom Menschen Sein, Leben und Denken, die dreischichtig das ganze Sein ausschöpfen und erfüllen, und die er als animal rationale in sich zusammenfaßt, im relativen Absoluten begründet, das auf das absolute Universale hinweist.

b) Natürliche Erkenntnis und Gegenstand

Erkenntnis ist Bestimmung des Subjektes durch das Objekt. Die Transzendentalität und Konnaturalität darf nicht die Eigenständigkeit des Objektes angreifen. Schon die vom Menschen nachgeschaffene Welt, die Zeichenwelt, hat ihre Selbständigkeit und ist eigenen Gesetzen, den Gesetzen des objektiven Geistes unterworfen. Die Ordnung der konkreten Wesen aber läßt nie ab, sich dem Menschen aufzuerlegen als das, was da ist. Der Mensch kommt zu seinem Wert nur dadurch, daß er die explizierte Welt in sich hineinnimmt und sich mit der Fülle des Seienden bereichert⁷⁷.

Die natürliche Erkenntnis ist immer auf den Gegenstand gerichtet; „in der Eigenständigkeit des Objektes liegt der transzendierende Charakter der Bestimmung des Subjektes durch das Objekt“⁷⁸. „Die Erkenntnisrelation, einen Kreis transzendenter Akte“ des Denkens, Fühlens und Wollens umfassend, „in denen sich das reale Menschenleben abspielt, ist eine reale Seinrelation, die dem geistigen Sein angehört, deren Gegenstände aber auf alle Seinsschichten verteilt sind“⁷⁹. Erkenntnis hat die Funktion, die Seinsstruktur des Gegenstandes im Bewußtsein des Subjektes auszudrücken, ihr Wahrheitsgehalt hängt an der Adäquatheit dieser Repräsentation. In der Wahrheit steckt immer der Bezug des Seienden zum Menschen. Erkenntnis des Dinges ist immer eine Wirkung der Wahrheit (*veritatis effectus*)⁸⁰, weil die Wahrheit, die aus dem Objekt her-

⁷⁶ Anton Günther: *Vorschule zur spek. Theol.* Wien 1846. I. B. S. 155.

⁷⁷ Nik. v. Cues: *de docta ignorantia*: III. B. 3. Kap.

⁷⁸ Nikolai Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1941, S. 47.

⁷⁹ Nikolai Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart 1949. S. 108.

⁸⁰ Thomas v. Aquin: *de verit.* q. 1 a 1 c.

aus den Erkennenden ergreift, Subjekt und Objekt ursprünglich miteinander verbindet. Diese Verbindung vollendet sich darin, daß der Mensch, um einen Gegenstand erfassen zu können, ihn ein zweites Mal in sich hervorbringen muß und kann. In dieser Kunst des Nachschaffenkönnens der Dinge, bei aller Abhängigkeit von ihnen, zeigt sich das eigentliche wunderbare Wesen der Erkenntnis, in dem der Mensch sich selbst erfährt. Denn auch Selbstbewußtsein ist nur als Gegenstandsbewußtsein möglich. „Selbstbewußtsein ist dadurch, daß es Etwas, d. h. Objekte denkt“⁸¹. Mittels seiner selbst erfaßt der Mensch auf gedankliche Weise die sich in seine Leiblichkeit eindrückende sinnfällige Wirklichkeit. „Wir erkennen uns selbst auf diese Weise eines gewissen Umherganges, gemäß dem in unserer Seele ein Ausgang und ein Zurückgang stattfindet. Zuerst nämlich erhält der von der Seele ausgehende Akt seinen Endpunkt am Objekt, dann beugt er sich über den Akt zurück (reflectitur), dann über die Potenz und die Wesenheit, und zwar insofern als die Akte aus den Objekten erkannt werden und die Potenzen durch die Akte“⁸².

Die Tätigkeit seines Geistes, durch die das erscheinende Ding, das bisher nur der Möglichkeit nach denkbar war, wirklich denkbar wird, läßt den Erkennenden sich selbst in einer neuen Gewißheit ergreifen und auffassen und eben dieses dem Menschen im Erkennen des Gegenstandes mitgegenständlich werdende eigene Selbst „geschieht ihm als das habituale, das heißt in der Form des Könnens greifbar werdende apriori aller Gegenstandserfassung“⁸³. Der menschliche Geist leiht sich dem sinnfälligen Gegenstand gewissermaßen als dessen Selbstbewußtsein. Es verrät sich in der Erkenntnis die Superiorität des Geistes über die Natur, wiewohl dieser im Erkennen nur im Dienste der Natur steht, um diese in ihrem Streben zur Verinnerung zu unterstützen. „Das intelligible actu ist sowohl ein im Menschen geschehendes Selbstbewußtsein der den Menschen machenden Kausalität des Gegenstandes wie das Selbstbewußtsein des Menschen oder die Selbstaustrahlung des die sinnfälligen Gegebenheiten nachmachenden Menschenverstandes, der menschlichen ars“⁸⁴. Der Mensch erfaßt in den Dingen den Ausdruck seiner selbst, er bringt sich in ihnen zur Darstellung, so daß er nun in Liebe, im *naturale desiderium essendi*, und in Freude sich selbst besitzt. Die menschliche Vernunft entzündet gleichsam das Licht ihres verborgenen Urgrundes an dem Licht der in die Materie des Gegenstandes eingekleideten Idee. Denn „die Idee ist das Licht in der Finsternis, das heißt in den geschaffenen Dingen“⁸⁵. Auf diese Weise findet der Mensch die eigentliche Spur Gottes in der Welt und erkennt mittels seiner *ars humana* die *Ars Divina*. Denn wie „im Geiste des Fertigers die Formen der gefertigten Gebilde bestehen, so finden wir im göttlichen Geist die urbildlichen Formen (*formae exemplares*), die man Ideen nennt“⁸⁶.

⁸¹ F. W. v. Schelling: Ges. Werke: Cottascher. V. 1856. I. B., S. 180.

⁸² Thomas v. Aquin: *de verit.* q. 2 a 2 ad 2.

⁸³ Jakob Hommes: *Zwiespältiges Dasein*. Freiburg 1953. § 256.

⁸⁴ J. Hommes: *Zwiespältiges Dasein*. Freiburg 1953. § 262.

⁸⁵ Meister Eckhart. Kohlhammer 1936. III. B. I. L. Cl. 1-5. S. 11.

⁸⁶ Thomas: *Quodlibet*. VIII a 2 c.

Im Welt- und Selbsthaben offenbart sich dem Menschen, gleichsam als deren Tiefenschicht, die Urmacht Gottes.

2. Die Zeichenwelt des Menschen

a) Sematologie

Der gefüllte Begriff ($\nu\acute{o}\tau\eta\mu\alpha$) entsteht durch die Vermittlung des Denkens ($\nu\omicron\sigma\iota\nu$) aus der Durchdringung von denkbarem Objekt ($\nu\omicron\upsilon\delta\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) und denkendem Subjekt ($\nu\omicron\upsilon\delta\epsilon$) und ist ein Ausdrucksmittel, das mit allen inneren Korrelaten noetischer Akte zur sematologischen Sphäre gehört. Diese setzt voraus, daß die realen und idealen Wirklichkeiten vertreten sind durch die ihnen entsprechende Gesamtmannigfaltigkeit aller möglichen subjektiven Erscheinungsweisen. Als solche sind sie uns nicht direkt gegeben, sondern indirekt durch Zeichen, durch die wir sie deuten und als diese Bedeutungen sind sie Gegenstand der Sematologie.

Die Zeichenwelt des Menschen ist die Welt seiner geistigen Inhalte, die, soweit sie von ihm geschaffen werden, die Tendenz haben, sich von ihm abzulösen und zu objektiv gestalteten Gebilden auszuformen⁸⁷. Durch Tradition gewinnen sie in der Sphäre des Geistes einen gewissen objektiven Eigenbestand und unterliegen Gesetzen, die nicht mehr völlig die des Subjektes sind und die sich unterscheiden in real-ideale, wenn ihnen objektivierte Gebilde unterworfen sind und in ideale, wenn es sich um die eigentliche Sphäre der Geltungen handelt, um das Zeitbewußtsein, das sich aus den vergänglichen Weltanschauungen, den Vorstellungsbildern und Doxai des Menschen fügt, die ihn wohl zeitlich überdauern, aber von ihm abhängig sind.

Von dieser abstrakten, relativen Allgemeingültigkeit des Zeitgeistes unterscheidet sich fundamental das geistige Sein als das Reich der ewigen Wahrheiten und absoluten Werte, an dem das geistige Bewußtsein des Menschen, das als natürliches Wissen den festen Kern bildet, den die Schalen des wechselnden Zeitbewußtseins umschließen, dauernd partizipiert. Während das Zeitbewußtsein aus seiner Abhängigkeit von der persönlichen Eigenart des Menschen und das natürliche Wissen als abhängig von den menschlichen Vermögen begriffen werden kann, gewinnt das geistige Sein trotz seiner relativen Selbständigkeit in der idealen sematologischen Sphäre und trotz der formalen Begreifbarkeit aus seiner ontologischen Possibilität den Realitätsgehalt, der sein ideales und ontologisches Bestehen fundiert, nur durch sein prinzipiatives Enthaltensein im intellectus divinus⁸⁸.

⁸⁷ Nikolai Hartmann: Das Problem des geistigen Seins. Berlin-Leipzig 1933. S. 154.

⁸⁸ Die weitere Darstellung bezieht sich nicht mehr auf N. Hartmann, da er keinen Unterschied zwischen geistigem Bewußtsein und geistigem Sein setzt. Innerhalb seiner Auffassung des objektiven Geistes wird die Entleerung der sematologischen Schicht von allem metaphysischen Gehalt zu einer ganz in sich selbst beruhenden deutlich sichtbar. Die Schlüsselstelle für die erstmalige Konstitution des logicum possibile als formal aus sich selbst begreifbarer, prinzipiativ in Gott fundierten Schicht, ist bei Duns Scotus zu finden, 8 P. S. 529 und 10 P. S. 729. Ich verdanke diesen Hinweis Herrn Dr. Deku, Univ. München.

Das trifft vor allem für die Ideen zu, die als logische Zeichen für die ontologischen Urgründe in der Zeichenwelt als Transzendentalien vertreten sind, da sie die besonderen konkreten Anlässe wirklichen Geschehens transzendieren⁸⁹. Ihr ontologischer Status ist der einer Möglichkeit des Wirklichwerdens. Metaphysisch verlieren sie ihren Charakter als arché dadurch nicht, daß sie perfectiones dei sind. Sie werden in jedem Seienden gespürt, denn sie sind aktive Prinzipien, die alles durchdringen. Wie die Einheit das Sein ist (unitas dicitur quasi onitas von ón = ens, woher entitas)⁹⁰, so konvertieren auch die obersten Werte und Tugenden. Es sind „alle möglichen Werte fundiert auf den Wert eines unendlichen persönlichen Geistes und der vor ihm stehenden Welt der Werte. Die werterfassenden Akte sind selbst nur die absolut objektiven Werte erfassende, sofern sie in ihm vollzogen werden und die Werte nur absolute Werte, sofern sie in diesem Reich erscheinen“⁹¹. Absolut sind nur diejenigen Werte, die für ein reines Fühlen (Vorziehen und Lieben), d. h. für ein von dem Wesen der Sinnlichkeit und dem Wesen des Lebens in seiner Funktionsart und seinen Funktionsgesetzen unabhängiges Fühlen existieren. Solcher Art sind z. B. die sittlichen Werte. Es gehört zum Naturwissen des Menschen, daß die in der unmittelbaren Intuition als höher gegebenen Werte auch diejenigen sind, die im Fühlen und Vorziehen selbst als die dem absoluten Werte näheren Werte gegeben sind, und daß das persongerechte Tun höheren Rang hat als die Akte, die die Bedürfnisse seiner Leiblichkeit erfüllen.

Die verschiedenen Schichten, die die Zeichenwelt des Menschen konstituieren, grenzen sich deutlich und klar ab in den Gesetzen, die zur Erfüllung seines Rechtsbedürfnisses geschaffen sind.

„Positive Rechtsbestimmungen können ‚secundum leges‘, ‚praeter leges‘ und ‚contra leges‘ sein, je nachdem sich im Gesamtaspekt der rechtlich zu normierenden Verhältnisse das in sozialen Akten wesensgesetzlich gründende Seiende als sein sollend darstellt, oder sich Anordnungen als erforderlich zeigen, die außerhalb der apriorischen Sphäre liegen, oder das wesensgesetzlich Seiende sich mit Rücksicht auf die Gesamtverhältnisse nicht als sein sollend zu behaupten vermag“⁹².

Die leges secundum leges sind freilich das Primäre. Jede Bestimmung wird sich zunächst nach dem wesensgesetzlich Seienden richten, insofern dies Seiende an und für sich betrachtet, auch das Seinsollende ist. Es müssen besondere Gründe vorliegen, wenn ihm dieser Sollenscharakter genommen und damit der Anlaß für eine abweichende Bestimmung gegeben werden soll. Zu der logischen Priorität tritt dann sozusagen eine psychologische hinzu⁹³. Diese Möglichkeit liegt in der positiven Rechtsbestimmung durch die Anwendung des Naturgesetzes auf bestimmte einzelne Fälle; denn dann kommt ihre Kraft rein aus der menschlichen Feststellung. Aus ihr allein rührt eine gewisse Unfreiheit der

⁸⁹ A. N. Whitehead: Wissenschaft und moderne Welt. Zürich 1949. S. 206.

⁹⁰ Nikolaus von Cues: de docta ignorantia: I. 8.

⁹¹ Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle 1927. S. 94.

⁹² A. Reinach: Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts, in Ges. Schriften. Halle 1921, S. 328.

⁹³ A. Reinach: a.a.O. S. 329.

bestimmenden Subjekte, eine Unfähigkeit, kraft eigener wirksamer Bestimmung das Seinsollende an Stelle des an und sich Seienden zum Seienden zu machen⁹⁴. Das wesensgesetzlich Seiende aber kann sich nur aus den gemeinsamen Prinzipien des Naturrechts als Schlußfolgerung ableiten, aus dem es als der ersten Regel der Vernunft seine Kraft gewinnt, wie das Naturrecht seine fundierende Kraft wiederum aus der umgreifenden Objektivität des ewigen Gesetzes erlangt⁹⁵, des Gesetzes der göttlichen Weltregierung, „das nichts anderes ist als der Grund in der ewigen Weisheit, wonach diese Weisheit alle Tätigkeit und Bewegungen leitet“⁹⁶.

Wie der Mensch mittels des Naturgesetzes am ewigen Gesetz teilnimmt gemäß seiner natürlichen Fassungskraft, während er für den übernatürlichen Zweck des besonderen göttlichen Gesetzes bedarf⁹⁷, analog verhält es sich mit den Dogmata. Als übernatürliche Heilswahrheiten sind sie geoffenbarte, während die natürlichen Dogmata vom Menschen als Bestimmungen zur Erreichung des Heiles aus der Wirksamkeit seiner Vermögen gefunden werden. Die positiven Dogmata erhalten ihre Gültigkeit aus dem Charisma dessen, der sie bestimmt.

Das geistige Sein ist in der Zeichenwelt noch durch die mathemata und noemata vertreten. Denn wie die Zahlen in dem von der Arithmetik vorausgesetzten idealen Sinn nicht mit den Akten des Zählens vergehen und entstehen, und wie daher die Zahlenreihe einen objektiv festen, von einer idealen Gesetzmäßigkeit scharf umgrenzten Inbegriff von generellen Gegenständen darstellt, die niemand vermehren und vermindern kann, so verhält es sich auch mit den idealen, rein logischen Einheiten, den Begriffen, Sätzen und Wahrheiten.

Sie bilden einen ideal geschlossenen Inbegriff von generellen Gegenständen, denen das Gedacht- und Ausgedrücktwerden zufällig ist. Dagegen ist die flüchtige Welt der Vorstellungen und Anschauungen, in deren lose gefügten Assoziationsketten und wechselnden Projektionen sich der Mensch vorwiegend bewegt, von ihm allein produziert und mit ihm vergehend. Sie bildet einen weiten Bereich des objektivierten Geistes mit aus.

Die Gestaltungen des objektivierten Geistes staffeln sich je nach der Ein-, Zwei- oder Dreischichtigkeit in der Art ihres Gebrauches und ihrer Bedeutung. Es gilt für den Gebrauchsgegenstand, dessen Seinsart die Zuhandenheit ist, „daß er als bestelltes Werk seinerseits zunächst nur ist auf dem Grunde seines Gebrauches und des in diesem entdeckten Verweisungszusammenhanges von Seiendem⁹⁸. Er ist damit Produkt des Leistungswissens und ist einschichtig. Er kann als Zeichen oder als Symbol fungieren, insbesondere, wenn er in übergeordneten Wissensschichten verwendet wird – im Heils-, Bildungs- oder Herr-

⁹⁴ Diese Rückführung auf das Naturgesetz ist nicht im Sinne Reinachs, der als Phänomenologe das wesensgesetzlich Seiende zu einem an und sich selbst Bestehenden erhebt, das keiner Fundierung bedarf.

⁹⁵ Thomas v. Aquin: S. th. I. II. q. 93 a 1.

⁹⁶ Thomas v. Aquin: S. th. I. II. q. 91 a 2 ad 3.

⁹⁷ Thomas v. Aquin: S. th. I. II. q. 91 a 4 ad 4.

⁹⁸ M. Heidegger: Sein und Zeit, I. B. im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Halle 1927, S. 70.

schaftswissen – und funktioniert dann zweischichtig. Wird seine zeichenhafte oder symbolhafte Funktion wieder als zu Gebrauchendes verwendet und wird somit wieder als „Seiendes, wesenhaft um zu“ auf die Ebene des Leistungswillens heruntergerissen, so gewinnt er eine pervertierte Dreischichtigkeit⁹⁹.

Die intimste Verbindung zweier Schichten, des sinnlich wahrnehmbaren, aber transparenten Vordergrundes und des durchscheinenden Hintergrundes offenbart sich als Kunstwerk. Sein geistiger Hintergrund kann ästhetische Idee genannt werden, „weil er zu etwas über die Erfahrungsgrenze Hinausliegendem wenigstens strebt und so einer Darstellung des Vernunftbegriffes nahe zu kommen sucht, welches ihm den Anschein einer objektiven Realität gibt“¹⁰⁰.

Der Künstler wagt es, Vernunftideen zu versinnlichen, indem er ihr Schaffen gemäß den Regeln der Vernunft ins Bildhafte verwandelt. Dadurch wird der Kunst, inwiefern sie die Form der Einbildung des Unendlichen ins Endliche als besondere Form wieder aufnimmt, die Materie zum Leib oder zum Symbol¹⁰¹. Analog wie die Natur in immer neuen Entwürfen den Menschen zu erreichen sucht, entwirft der Mensch seine Gebilde, damit ihm das Abbild des artifex aeternus gelinge.

Das poema als bildhafter Einheitsgrund teilt mit dem Kunstwerk die vom Menschen und seinen ihn zur Selbstdarstellung befähigten Kräften abhängige Bestimmung, die Grenzscheide zwischen geistigem Bewußtsein und geistigem Sein zu bilden.

b) Die Sprache

Die Sprache ist aufs engste verbunden und zusammengewachsen mit der Überlieferung, der heiligen sowie der geschichtlichen, sie ist Bestandteil des objektivierten Geistes und muß als solcher nach ihrem geistigen Hintergrund, wie nach ihrem materiellen Vordergrund betrachtet werden.

Thomas unterscheidet in qu. IV de verit. das Wort des Herzens, das innere Wort und das äußere Wort. Das Wort des Herzens ist das sachlich erste, es ist das Erkannte als solches, der Gegenstand, den der Mensch im Erkennen zu fassen sucht. Ihm entspricht die Worthaftigkeit des seienden Dinges, „das Seiende als geronnenes Wort, das im Erkennen flüssig wird“¹⁰². Dieses ist das innere Wort. Das innere Wort muß in bestimmte Formen geprägt werden, in Sätze und Begriffe. Das innere Wort kann ausgesprochen und kundgegeben werden durch das lautliche Wort, das der Leib des inneren Wortes ist. Auf das lautliche Wort kann im Schweigen als bereedtem Ausdruck verzichtet werden. Es erhellt hieraus, daß die Sprache primär der in den lautlichen Ausdruck umgesetzte Verstand der Dinge ist, in dem sich das Sein der Dinge mit dem Gedanken derselben durchdringt, und daß innerhalb der Funktionen der Sprache

⁹⁹ Das gilt vor allem für den magischen Gebrauch allen „Zeugs“.

¹⁰⁰ Kant: K. d. U. I. T. § 49.

¹⁰¹ Schelling: Philosophie der Kunst. 1802. § 73.

¹⁰² J. W. v. Schelling: Philosophie der Kunst. 1802. § 73.

die Funktion des Darstellens von Sinn und Sachverhalten der Wirklichkeit den ontologischen und logischen Vorrang hat vor der Funktion des Verständigens. Das Wort als Zeichen für den Begriff setzt voraus das Zusammenschmelzen der species apparens in ihren verschiedenen sinnlichen Feldern, der species visibilis, audibilis und tactibilis, der riech- und schmeckbaren Gestalt, das mit der species proferribilis als der hervorgebrachten Lautgestalt beantwortet und gekennzeichnet wird. Diese bildet den materiellen Vordergrund, das von der Organisation des Menschen abhängige System der Sprachzeichen. Die Sprachzeichen vereinigen in sich die Leistungen des Nennens und Zeigens in einem Ausmaß, das anderen künstlichen Zeichensystemen unzugänglich ist. „Sie werden in der Sprache mit Anordnungswerten kombiniert und die jeweilige Gesamtsituation kann als Verständnishilfe weitgehend in Anspruch genommen werden, insofern sie ein synsemantisches Umfeld schafft“¹⁰³. Die Sprachzeichen erfüllen ihre semantischen Funktionen durch den Umstand, daß sie Bedeutungsträger sind. „Bedeutung ist nicht nur das, was die eine ποιότης, eine finita significatio enthaltenden katechorematischen, autosemantischen Nennwörter vermitteln, vielmehr sind für uns auch die Asema, die Synsemantika, Morpheme, die Synkategoroumata, die Zeigwörter und Interjektionen, ja gewisse Betonungsformen Träger eines Sinnes und einer Bedeutung“¹⁰⁴.

Innerhalb einer morphologischen Betrachtung des Aufbaus der Sprache lassen sich drei Formen des Sinnes als bestimmende Bausteine herauslösen, in denen sich die drei Prinzipien des Verstandes niedergeschlagen haben und die B. Snell als Wirken, Sein und Haben bezeichnet; denn das sinntragende Wort ist entweder Bezeichnung von einem Wirken (Verb), einem Gehabten (Adjektiv), oder einem Sein (Substantiv). „Sie sind die Grundrelationen der Logik“¹⁰⁵; das Wirken trifft die zweite Substanz, das Haben die dritte in ihrem inhärierenden Akzidens und das Sein die Subsistenz. Was immer ich in der Welt bezeichne, kann ich nur dadurch bezeichnen, daß ich es entweder so nehme, als sei es ein Gegenstand, oder so, als sei es eine Eigenschaft, oder so, als sei es ein Tun. Die Sprache kann die Grenzen dieser drei Modelle weitgehend überwinden und im System der Grammatik die drei Elemente entfalten und doch zur Einheit binden.

In den Substantiven spiegelt sich, freilich unklar abgegrenzt, der menschliche Gegenstandsbereich: der Eigenname trifft die Person; seine Übertragung auf Götter und Tiere und Geräte erfolgt dann, wenn ihnen planmäßiges Wirken zugeschrieben wird. „Formsubstantive“ treffen die lebendigen Organismen oder analog die von Menschen planmäßig gemachten Gebrauchsdinge, Stoffsubstantive die der Reihe der Elemente angehörigen Dinge, denn diese gehen auf das, was ein Gegenstand ist, wenn man absieht von seinem Zweck und

¹⁰³ Karl Bühler: Sprachtheorie. Jena 1934. § 10.

¹⁰⁴ Friedrich Kainz: Psychologie der Sprache. Stuttgart 1943. S. 73.

¹⁰⁵ Bruno Snell: Der Aufbau der Sprache. Hamburg 1952. S. 64. – Die folgende Darstellung bezieht sich wesentlich auf Snell, der sich auf die indogermanischen Sprachen beschränkt hat für seine Untersuchung. Da es sich um logisch bedeutungsmäßige Strukturen handelt, so müssen sie beim Ausdruck in anderen Sprachen ihre – wenn auch dem grammatikalischen Bau nach oft gänzlich abweichende – Entsprechungen finden.

seiner Erscheinungsform, während Bezeichnungen von Tieren, Pflanzen, Organen und Gebrauchsgegenständen ein Sein begreifen, das durch seine teleologische Struktur bestimmt ist. Das Abstractum als das eigentliche Mittel der Sprache, das Immanente sichtbar zu machen, wird geschaffen durch die Substantivierung, d. h. durch die vom Verb oder Adjektiv abgeleiteten Nomina, wenn man von der Metapher absieht. Neben den durch Suffixe gebildeten nomina actionis können auch die nomina agentis abstrakte Bedeutung haben, die dann zusammenfällt mit der des aktiven Partizips. So bezeichnet das nomen agentis zuerst das lebende Wesen, das etwas tut, den Wirkenden, ferner das Organ, dann aber auch das Wirkende, und so wird es zur Bezeichnung von Kräften. Schließlich kann auch das nomen rei actae, dessen Bedeutung mit der des passiven Partizips zusammenfällt, Abstraktes bezeichnen, wenn das Gewirkte ein Unkörperliches ist. Die Abstraktion potenziert sich gewissermaßen, wenn sie eine geistige Tätigkeit bezeichnet. Hier gibt es die Möglichkeit, daß das verbale Nomen nicht nur actio und actum bezeichnet, sondern auch das Agens, den Geist, Verstand oder die Vernunft. Hier hält die Sprache den Erkenntnisvorgang fest. Wichtig für die philosophische Begriffsbestimmung ist die Existenz des bestimmten Artikels, der an sich zur Bezeichnung der Dingkonstanten dient. Die Abstraktion kann sich auch der Substantivierung des Adjektivs bedienen (etwa durch die Silben -keit, -heit, -tum). Das Adjektiv ist seiner Bedeutung nach zu scheiden in Adjektive des Wertes, des Empfindens, und der äußeren Eigenschaften. Es bekommt seinen festesten Halt vom Gegenteil her, von der Sprache mühelos gebildet durch die Vorsilbe un, Lat. in, griech. *av*. Das eigentliche Produkt des Menschen, mit dem er sich seine Welt schafft, ist das dramatisierende Verb; da es im Satz von seiner Wirkfunktion als Tätigkeitswort seinen spezifischen Charakter erhält, erscheint das Subjekt, mag es auch ein Ding sein, fast unausweichlich als tätig. So vertritt im Satz das Verb das Phänomen der Wirkung, das Substantiv die Darstellung und das Adjektiv den Ausdruck. Diese drei Funktionen der Bedeutung, auch Mitteilung, Kundgabe und Darstellung genannt, machen den Aussagesatz dadurch sinnvoll, daß eine Aussage ein Seiendes darstellen, auf den Hörer wirken und die Meinung des Sprechenden ausdrücken muß. Es erweist sich als Voraussetzung der Sprache die vorausgehende Unterscheidung von ich, du, er, sie, sowie von Vorgängen und Dingen, von denen die Rede ist, es.

Im Satz haben wir zwei Arten von Verknüpfungen zu unterscheiden, die Verknüpfung des Subjektes mit dem Prädikat und die Verknüpfung dieses Satzkerneln mit den weiteren Gliedern, durch die räumliche, zeitliche oder kausale Relationen bezeichnet werden können. Die Präpositionen werden durch Deixis am phantasma, durch die zwischen Mensch und Gegenstand hin- und herlaufenden Beziehungen innerhalb des natürlichen Koordinatensystems, das sich durch die Übertragung des menschlichen Koordinatensystems mit seinen Richtungsunterschieden auf den hingestellten Gegenstand verdoppelt, gewonnen. Im Sprachbildungsprozeß werden sie nach dem Schematismus der Einbildungskraft mit den Tatverben verbunden. Durch Bedeutungsübertragung werden auf diese Weise die meisten geistigen Tätigkeitsbegriffe geformt. Das finite Verb

erscheint als Prädikat in einer bestimmten flektierten Form, die die Handlung auf eine bestimmte Person, eine bestimmte Zeitstufe, auf ein bestimmtes Genus und auf einen verschiedenen Modus festlegt, von denen die drei ersten Formen wiederum dreiteilige sind. In folgenden drei Beispielen: ich werde tun; du freust dich; es ist gemacht, kommen die Elemente der Wirkung, des Ausdrucks und der Darstellung besonders rein zur Geltung. Alle anderen Kombinationen sind möglich und zeigen, welche Verschränkungen die Sprache gestattet, welche Fülle der Möglichkeiten sich dem Bezeichnen bietet. Doch die Sprache erweist sich als Fessel darin, daß keine Sätze gebildet werden können, in der das prädikative Verb ohne die Spezifizierung auf eine der drei Personen erscheint. Das, was hier als Fessel erscheint, ist andererseits der Schlüssel, der uns die Welt in der Sprache eröffnet.

Die Kasus des Substantivs, die die Beziehung zum Gegenstand festlegen, werden als logisch bedeutsame in Nominativ, Genitiv und Akkusativ unterschieden. Während der Genitiv eindeutig das Zufallen, das Haben des zum Gegenstand Gehörigen ausdrückt, zeigt sich das Eigentümliche, daß der Nominativ als eigentlicher Kasus des Dastehens auch Kasus des Bewirkten sein kann, und der Akkusativ, einerseits Kasus des gegenständlichen Objektes, andererseits Kasus des Bestimmenden. Es liegt dies daran, daß wir vom Verbum her den Satz aufbauen, in dem das Wirken bezeichnet wird, so daß also das Substantivisch-Gegebene (das im spezifischen Sinn sich Darstellende) als Wirkendes oder Gewirktes erscheint. Daraus ergeben sich für die Sprache große Schwierigkeiten, eine reinere Form der Darstellungen auch im Satz auszuprägen, die die europäischen Sprachen durch das Hilfsverb Sein als Kopula zu überwinden suchen. Die Kopula bestimmt genauer, wie eine Erscheinungsweise oder eine Wirkweise in oder am Ding ist, ihm inhäriert. Die modi des Verbs werden innerhalb der genetischen Betrachtung der Sprache, in der als das adäquateste Mittel der Kommunikation des nach sozialem und geistigem Kontakt strebenden Menschen erscheint, besonders akzentuiert. Mit der genetischen Priorität der Verben steht die Ursprünglichkeit und das hohe Alter der imperativen und indikativischen grammatischen Formen in engstem Zusammenhang.

Bei der imperativen und indikativen Sprachsituation entsteht noch nicht notwendig ein gegenseitiger sprachlicher Kontakt. Sie muß durch die Frageform ergänzt werden. Die Annahme, daß die Urform der Sprache eine Lautsprache mit imperativen, indikativen und interrogativen Ausdrucksformen gewesen sein muß, wird der schöpferischen Tätigkeit des Menschen zu Beginn der Sprache gerecht und widerlegt ihre Entstehung aus primitiven, nicht sprachlichen Rufen, affektiven Ausdrucksäußerungen und -bewegungen, aus den Interjektionen, den Lallauten und der Onomatopoetik, wie auch aus den Gebärden; die Sprache in ihrer ursprünglichsten Form war schon eine Lautsprache, die von Gesten, mimischen und pantomimischen Bewegungen durchsetzt war. Die Drei-Funktionstheorie sieht die allererste Menschensprache von Anfang an als Sprache an, die die wesentlichen Kennzeichen der Sprache in sich schließt, eine Auffassung, die vor dem Einbruch der evolutionistischen Phase in der Geistesgeschichte vorherrschte und die unter anderen Friedrich Schlegel aus-

spricht: „Wie aus einzelnen Linien und Farbpunktchen niemals ein Kunstwerk entsteht, wenn nicht gleich von Anfang an das Gemälde nach der Idee des Ganzen, im Geiste des Künstlers vorhanden ist, so setzte sich auch die Sprache nicht aus Bruchstücken atomistisch zusammen, sondern kam wie ein Kunstwerk oder ein Instrument aus der Idee des Ganzen, durch produktive Geisteskraft (durch die Akte der poetischen Vernunft) zustande“¹⁰⁶.

c) Logik

Logik ist die Kunst (τέχνη) den Logos des Seienden mit Hilfe der Prinzipien des Denkens nachzugestalten. Die objektive Evidenz hängt einerseits vom richtigen Treffen des Intelligiblen ab, von der Übereinstimmung des verbum internum und conceptus, wobei der unerkennbare Rest, der auf die nicht völlige Identität zwischen beiden zurückgeht und trotz ihrer aktuellen Identität im Erkannten bestehen bleibt, zum mächtigen Antrieb wird, die Bewegung des Denkens weiterzuleiten, bis die Erweisbarkeit aus Gründen versagt.

Die unmittelbare objektive Evidenz ist andererseits von jeher als in der menschlichen Natur selbst gründend erkannt worden, in der Möglichkeit der ersten Prinzipien als eines Semenariums, aus dem durch die Befruchtung mit dem Objekt das oberste Wissen hervorgeht¹⁰⁷.

Diese ontologischen Prinzipien als die Grundlage aller Logik bewirken die naturhafte Einheit von Gedanke und Gegenstand und halten das logische Selbstgefaßthalten des Gegenstandes die ganze Verzweigung des Gegenstandes hindurch aufrecht.

So bedeutet das Prinzip vom zureichenden Grund die notwendige Zurückführung fremden Daseins auf seinen Realgrund. Dazu muß das denkende Subjekt zuvor sein eigenes Dasein im Realgrund erfaßt haben. „Wer sich aber als Realgrund, als reales Sein, als Substanz denkt, ist zu diesem Gedanken nur mittelbar vorgedrungen durch die Erscheinungen seiner als Substanz, zu denen er sich von nun an als Substanz, zugleich in dem Verhältnisse der Kausalität vorfindet“¹⁰⁸. Sich als Ursache, als Sein, im Gegensatz zur Erscheinung denken, heißt zugleich, diese nicht bloß als Objekt im Gegensatz zum Subjekte, sondern das Objekt selbst als Gewirktes in und von ihm als Objektivierung des Subjektes zu denken. Nur, wer diese primitive Grundlage in sich trägt, kann jedes fremde Dasein als gegebenes Objekt an sich – abermals zum Objekt für sich – zum freigesetzten Objekt erheben; und das muß er, wenn er jenes auf seinen Realgrund, d. h. als Erscheinung und Dasein auf das ihr zustehende Sein zurückführen, jenes in diesem erkennen, d. h. aus ihm begreifen will.

Vernünftiges Prinzip aus dem Selbstbewußtsein ist ebenfalls das „Identitätsgesetz“; „setzt nämlich das Ich nicht ursprünglich alles seiner Realität gleich,

¹⁰⁶ Friedrich Schlegel: Philosophie der Sprache. 1830. S. 80.

¹⁰⁷ Thomas v. Aquin: de veritate. q. 16 a 1 c.

¹⁰⁸ Anton Günther: Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit. Wien 1838. S. 322.

d. h. identisch durch sich, sich selbst aber als die ihm erfahrbare reinste Identität, so könnte nämlich schlechterdings nichts identisch gesetzt werden und es wäre möglich, daß $A = \text{non } A$ gesetzt würde. Das Ich ist, wenn es überhaupt identisch mit sich selbst gesetzt wird und ist, der allgemeine Ausdruck des Satzes $A = A$ ¹⁰⁹. Das Ich als subjektive Grundlage des Identitätsprinzips kann nicht zum absoluten Ich hypostasiert werden, denn es wird notwendig das Identitätsprinzip durch das Gesetz des Widerspruchs beschränkt und ergänzt als eines Prinzips der Wesenserkenntnis, das der Hinordnung der miteinander aussagbaren Sachverhalte auf den Bestand der miteinander möglichen Wesensmerkmale entspringt. Es bewirkt, daß bei allen kontradiktorischen Aussagesätzen der eine notwendig wahr oder falsch ist, wenn sie über Allgemeines allgemein aussagen¹¹⁰.

So ist der habitus principiorum speculativorum die logische Entfaltung der drei ontologischen Substanzen, „der ersten, die obgleich nicht aktuell, ein Dieses da ist, so doch potenziell, der zweiten, die Begriff und Form ist, der dritten als das aus diesen beiden zusammengesetzte, dem allein Werden und Vergehen zukommt, und das schlechthin trennbar ist“¹¹¹. Diese Substanzenvereinigung wirkt sich im Menschen in drei Akten des Verstandes aus, im Personifizieren, Naturifizieren und Realisieren, durch die die Gliederung seiner Gegenstandsbereiche dem Menschen natürlich erfaßbar wird.

Sie drückt sich auch in den logischen Formen aus, unmittelbar im Begriff und Urteil, mittelbar im Schluß.

Der Begriff enthält die Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen, die abstrakt genommen dasselbe sind wie Identität, Widerspruch und Grund¹¹². Der Begriff hat notwendig an sich eine Dreideutigkeit, je nachdem er das konkrete Wesen, die Wesenheit oder das Sondersein trifft. Nur der Wesensbegriff ist „Totalität“, in dem jedes Moment das Ganze ist, das er ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist¹¹³. Der besondere Begriff kann nicht Subjekt einer Nominaldefinition sein, wohl aber der Wesenheitsbegriff, denn die Nominaldefinition besteht in der Aufzählung der Merkmale oder Konstituentien, die hinreichen, das Objekt von allen anderen zu unterscheiden¹¹⁴. Vom Wesenheitsbegriff gilt die Regel, daß ein Merkmal vom Merkmal ein Merkmal der Sache selbst ist, *nota notae est etiam nota rei ipsius*. Aus ihr leitet sich die erste und allgemeine Regel aller bejahenden und aller verneinenden Vernunftschlüsse ab, die besagt: Was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst¹¹⁵. Dieses dictum de omni kann nur angegriffen werden, wenn ein Urteil aus einer Aussage über ein konkretes Wesen oder über ein Sondersein hervorgeht. Von ihnen gilt, daß die ausgesagten

¹⁰⁹ F. W. J. v. Schelling: Vom Ich als Prinzip der Philosophie. Augsburg und Stuttgart 1856. B. I. S. 217.

¹¹⁰ Aristoteles: *Περὶ ἑρμηνείας* 7.

¹¹¹ Aristoteles: *Metaphysik*. VIII. 1.

¹¹² G. W. F. Hegel: *Philosophie der Logik*. II. 3. Buch: Der Begriff.

¹¹³ G. W. F. Hegel: *a.a.O.* II. 3. Buch: Der Begriff.

¹¹⁴ G. W. Leibniz: *de cogn. verit. et ideis*.

¹¹⁵ Kant: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogist. Figuren*. § 2.

Merkmale nicht gegeneinander austauschbar sind, weil sie akzidentelle sind¹¹⁶. Auf die Vereinbarkeit dessen, was kompatibel ist für ein Wesen, bezieht sich als logische Möglichkeit das synthetisch-apriorische Urteil. Es ist darin begründet, daß der Verstand die wesentlichen Teile des Begriffs nicht alle miteinander denkt, sondern daß einer von ihnen genügt, symbolisch die Gesamtheit der anderen zu vertreten. Das synthetische Moment besteht im Aussagen eines aus einem apriorischen Merkmal sich entfaltenden anderen Merkmals. Es liegt nahe, daß es viele Beschaffenheiten eines Gegenstandes gibt, die sich aus dem Begriff desselben mit Notwendigkeit ableiten lassen, obgleich wir sie nicht als Bestandteile miteinander im Begriff denken¹¹⁷. Das synthetisch apriorische Urteil begründet die Methoden der Naturwissenschaft. Für sie ist grundlegend, daß die Sicherheit der Regelmäßigkeitserfahrung die reale Integration dessen zeigt, was wir am Gegenstand wahrnehmen. Daher ist subjektiv, woran das Ding erkannt wird, nicht aber die Einheit der Kennzeichen. Das Fragen nach den naturalen topoi, den Bestandteilen, der Lage, der Gestalt, Zahl und dem Atomgewicht erschließt die Wesensstruktur hinter den grundverschiedenen Manifestationsweisen. Das synthetisch apriorische Urteil ist somit die Auslegung des essentiellen Sachverhaltes.

Auch die Umfangsurteile richten sich nach der Substanz, je nach der Allgemeinheit, Besonderheit oder Einzelheit ihres Seins. Dagegen treffen die Modalitätsurteile die inneren Modalitäten des Soseins, die Möglichkeit als Seinsvermögen des logos und die Zufälligkeit, wenn die Wesenheit die Existenz nicht erschließt, d. h. wenn ihr Konkret-sein nicht durch sich selbst gesetzt ist. Die Kontingenz gilt auch für das Real-Notwendige, während die modale Notwendigkeit für alle affirmativen Sätze Prinzip ist¹¹⁸.

Dem synthetisch apriorischen Urteil steht eigentlich gegenüber das Existenzialurteil, das „vom Sachverhalt das Sein oder Nichtsein fixierend, Urteil ist auf Grund der Identifizierung des vermeinten Gegenstandes als solchen mit dem Original“¹¹⁹. Es ist dazu bestimmt, „den Bestand oder Nichtbestand eines Dinges mit Unterscheidung der Zeiten anzuzeigen“¹²⁰. Innerhalb dieser Realisierungsfunktion spricht es dem Subjekt ein Sondersein zu. „Es unterscheidet sich dabei das negative Urteil vom positiven dadurch, daß in ihm das Behaupten auf einen in der Negierungsfunktion sich konstituierenden negativen Sachverhalt geht“¹²¹. Wird das Sein nicht als Tätigkeitswort, sondern als Drittes, als Kopula ausgesagt, so prädiziert es als Konstatierungsurteil vom Begriff das zufällige Sondermerkmal. Im Relationsurteil drückt es die wechselseitige Relation zwischen Prädikat und Subjektsbegriff aus.

„Es hat aber der Seinsgedanke, als logischer Begriff, gar keine Transzendenz

¹¹⁶ Bezieht sich auf A. Reinachs Untersuchung: Die obersten Regeln der Vernunftschlüsse bei Kant. In: Gesamm. Schriften. Halle 1921, in der Reinach keinen Unterschied zwischen wesentlichen und akzidentellen Merkmalen macht. Vgl. S. 39.

¹¹⁷ B. Bolzano: Wissenschaftslehre. Sulzbach 1837. I. B. S. 270.

¹¹⁸ Aristoteles: Περὶ ἔρμηνείας 13.

¹¹⁹ Edmund Husserl: Erfahrung und Urteil. Hamburg 1948. S. 358.

¹²⁰ Aristoteles: Περὶ ἔρμηνείας 5.

¹²¹ A. Reinach: Zur Theorie des negativen Urteils, in: Ges. Schriften. Halle 1921. S. 106.

an sich.“ „Er erreicht sie erst, wenn ihn der Geist im Lichte seines Ichgedankens betrachtet“¹²². Dann transformiert die Vernunft mit der kausalen, inhärierenden und wechselwirkenden Relation zugleich den Begriff zur Idee. Die Verstandesregeln, aus den Kategorien der Einheit, Gleichheit und Verbindung sich entfaltend, werden durch die Prinzipien der Vernunft, die als unterscheidendes, verhältnisbestimmendes und verbindendes Prinzip¹²³ die Relationen zwischen den von den Verstandesregeln getroffenen Bereichen begründet, ergänzt und erhöht.

Wie die Vernunft als oberste Kraft im Menschen seine höchste Wesensform als bestimmend für die unteren Schichten erfährt, so überträgt sie in ihrer analogie-setzenden Funktion dieses conformare auf das außer ihr Seiende, setzt die Einheit, Andersheit und ihre Verbindung verschieden je nach der Schicht und kraft ihrer verbindenden Funktion die Hinordnung der unteren Bereiche an die oberen als Regel an. Die Logik des Verstandes vollendet sich in der Vernunftlogik als dem Können, den Urgrund des Logos mit Hilfe der Prinzipien des Vernunftdenkens zu erfassen.

III. Kapitel

NATÜRLICHE WELTANSCHAUUNG

1. *Natürliches Menschenbild*

Das natürliche Bild des Menschen baut sich auf aus der Darstellung des Selbst und des anderen Menschen im Vordergrund. Es erhält seine atmosphärische Tiefe durch die Spiegelung des Universums und sammelt seine Perspektiven im verborgenen Flucht-punkt des Gottesbildes. Die zwei Brennpunkte, aus denen das Gemüt als die gesammelte Mitte aller geistseelischen Kräfte die Komposition des eigenen Selbst entwirft, sind das Erlebnis des eigenen Daseins als eines einmaligen unaustauschbaren, und das Erlebnis des gespaltenen Bewußtseins. Zwischen beiden schwingt die Dialektik des Wert- und Unwertgefühles, rückbezogen auf Schuld und hinweisend auf Heil, in der ganzen möglichen Tiefe menschlichen Seins. Wenn wir unser inneres Leben zu erfassen suchen, in seiner dunklen Tiefe und verborgenen Wurzel wie in seiner hellen Höhe und Entfaltung aller Kräfte, so bleibt der ständige Eindruck, daß ein tiefer innerer Zwiespalt das Leben bis in die innersten Elemente durchdringt. Die Versehrtheit jeder Falte unserer auseinandergefalteten Persönlichkeit, die Brüchigkeit allen Tuns und die Ohnmacht und Blindheit allem Widerfahrens gegenüber, das wie Geburt und Tod über uns verhängt ist, ist ursprüngliche Erfahrung. Ob sie als dauernde Krankheit gedeutet wird, oder als

¹²² Anton Günther: Die Juste-Milieus. Wien 1838. S. 13.

¹²³ Nikolaus von Cues: de conjecturis. I. 3.

Bestrafung, wie in dem Bild, daß die Seele mit allen sinnlichen Organen des Körpers verknüpft und an sie angebunden sei, so wie die Etrusker ihre Gefangenen Gesicht an Gesicht lebendig mit Leichnamen zusammenbinden und jeden Körperteil an den entsprechenden anfügen (Aristoteles: Protreptikos 5) — immer entspringt aus ihr das Bedürfnis nach Heilung oder Rettung und Lösung aus dem Verhängnis. Schon der sichtbar Gegenüberstehende, der andere, tritt sogleich in dieses natürliche Verlangen ein als der Helfende oder der Hilfsbedürftige, als Vorbild oder zu Bildender. Denn „der Mensch ist als unbestimmtes, aber bestimmbares Sein zur Selbstoffenbarung nicht fähig ausschließlich durch sich, sondern nur durch ein anderes, mit ihm koexistierendes Dasein, weil der Inhalt jener Selbstoffenbarung kein anderer sein soll als der des gesetzten relativen Seins. Das andere sollizitierende Dasein aber ist der selbstbewußte Geist eines anderen Menschen, und nur dieser hat die Macht, den noch unbestimmten Geist zur Selbstoffenbarung durch Einwirkung auf ihn zu differenzieren“¹²⁴. „Der Mensch wird am Du zum Ich. Gegenüber kommt und entschwindet. Beziehungsereignisse verdichten sich und zerstreuen, und im Wechsel klärt sich, von Mal zu Mal wachsend, das Bewußtsein des gleichbleibenden Partners, das Ichbewußtsein. Zwar immer noch erscheint es im Gewebe der Beziehung, in der Relation zum Du, als Erkennbarwerden dessen, das nach dem Du langt und es nicht ist, aber immer kräftiger hervorbrechend, bis einmal die Bindung gesprengt ist und das Ich sich selbst, dem abgelösten, einen Augenblick lang wie einem Du gegenübersteht, um alsbald von sich Besitz zu ergreifen und fortan in seiner Bewußtheit in die Beziehungen zu treten“¹²⁵.

Aber fortan fällt auch der Schatten, den das Abstandnehmen, — das eine notwendige Fähigkeit zur Sachbestimmung ist, — wirft, auf die Beziehung zum Du, Absetzung erzwingend.

Im Eingeborenen sein des Du ruht die zielbestimmende Kraft des Vorbildes, in der suchend und liebend die Verbindung von Wertperson als höchstem Wert mit der Rangordnung der Werte erfahren wird. Deshalb „gibt es auf Erden nichts, was so ursprünglich und was so unmittelbar und was notwendig eine Person gut werden läßt als die einsichtige und adäquate bloße Anschauung einer guten Person in ihrer Güte“¹²⁶. Die praktische Ethik ist immer Vorbildethik und eine natürliche Geburtsstätte von Menschenidee und Gottesidee. Denn innerhalb ihres Bereiches wird die verwirrende Vielfalt der persönlichen Ausstrahlungen auf einen verborgenen urgründigen Sammelpunkt zurückgeführt, der zwar auch im liebenden Verstehen aufbricht, aber in der Verantwortung, die sich als der natürliche ethische Akt der geistigen Fürsorge oder der Stellvertretung für das anvertraute Heil der anderen Person darstellt, erlebt wird als zeitlich und ewig zu rechtfertigendes, einmalig aufgerufenes Sondersein. Und die Erfahrung, nicht genügen zu können, verbunden mit der des Ausgeliefertseins an das Bedrängtwerden durch die Mächte der Finster-

¹²⁴ Anton Günther: Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit. Wien 1838. S. 256.

¹²⁵ Martin Buber: Dialogisches Leben. Zürich 1947. S. 40.

¹²⁶ Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle 1927. S. 598.

nis, — wie andererseits das Geheimnis der Stellvertretung, die nur v o n leiblich daseiender Person f ü r leiblich daseiende Person vollzogen werden kann, heben den vollkommenen Akt einer stellvertretenden Genugtuung in die religiöse Sphäre.

In der Schwingung des Fürsichseins und des Miteinanderseins erfährt sich der Mensch erst als das komplizierte vielfältige Spannungsfeld, das ihn gefährdet. Der aufregende Dualismus zwischen den transzendenten Ganzheitsgründen: Natur und Person und den sich zeigenden: Organisation und Persönlichkeit, ihre Distinktion in sich, und die Differenzierung in eine dreifache Organisation prägen die Verschränkung von Freiheit, Gebundenheit und Schwäche, die den Menschen auszeichnet. Freiheit bedeutet für ihn, daß er nicht nur des Tuns vermögend ist, sondern Bewußtsein davon hat, sich darin anderer Personen bewußt zu sein. Die verschiedenen Fähigkeiten, die *potentiae activae* der Person sind das grundlegende Mittel der Persönlichkeitsbildung, die aus Akten freier Selbstbestimmung hervorgeht. Dagegen ist die intelligible Existenz geschaffen, denn die Schöpfung ist eine Schöpfung von Dingen an sich selbst¹²⁷. Weil Existenz und Essenz ab alio empfangen sind, sind sie in ihrem Grund unzugänglich und werden nur in der *explicatio* sichtbar, die in zwei Tätigkeiten gemeinschaftsbildend wirkt. Der Begriff einer Person „ist das Gesetzsein der sich selbst gleichen und selbigen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins in einem bestimmten und gemessenen, also beziehungsweise für sich bestehenden Naturganzen, welche daher zugleich anbildend ist und bezeichnend, zugleich Mittelpunkt einer eigenen Sphäre und angeknüpft an Gemeinschaft“¹²⁸. Die anbildende Tätigkeit als Handeln und die bezeichnende als Symbolproduktion im Denken und Sprechen sind die zwei für die Gemeinschaftsbildung notwendigen Äußerungen des Menschen, die zugleich scheiden und verbinden: „sofern in mehreren dieselbe ursprüngliche Organisation und für mehrere dasselbe System der Naturgestaltung gegeben ist, ist auch für mehrere Einzelwesen ein sittliches Bildungsgebiet als ein in sich abgeschlossenes Ganze des gemeinschaftlichen Gebrauches oder des Verkehrs gegeben“; „aber weil mehrere bildende Einzelwesen jedes mit einer ursprünglich verschiedenen Organisation und nach einer verschiedenen Beziehung auf das System der Naturgestaltung bilden, werden ihre Bildungsgebiete voneinander geschieden sein und jedes wird ein in sich abgeschlossenes Ganze der Unübertragbarkeit oder des Eigentums (im sittlichen Sinn)“¹²⁹. Auch für die bezeichnende Tätigkeit gilt das auf der Verbundenheit von allgemeiner Menschennatur und von Sondersein aufruhende Ineinander von Abgeschlossenheit und Mitteilung.

Es entwickeln sich aber in der bildenden Tätigkeit, „sofern sie auch in allen dieselbige ist, beharrliche Verschiedenheiten durch den Ort und die Verhältnisse, in welche jeder gestellt ist. Hieraus entsteht eine Unzulänglichkeit jedes Einzelnen für sich, wodurch der Verkehr die Gestalt bekommt der Teilung der

¹²⁷ Kant: *K. d. p. V. A.* 182–83.

¹²⁸ F. Schleiermacher: *Grundriß der philosophischen Ethik.* Leipzig 1911. S. 42.

¹²⁹ F. Schleiermacher: *Die Lehre vom höchsten Gut.* I. Abschnitt in *Grundlinien der Sittenlehre.* 1816. § 39 und § 42.

Arbeiten und des Tausches der Erzeugnisse“. „Inwiefern aber durch die Teilung der Arbeiten das Gleichgewicht zwischen Bedürfnis und Geschick aufgehoben ist, ist die Erhaltung dadurch gefährdet“¹³⁰. Denn damit ist die sittliche Grundlage für das Zusammenleben der Menschen, die Gerechtigkeit, zerstört, die seit Socrates darin besteht, daß jeder die seiner inneren Anlage angemessene und wahrhaft natürliche Beschäftigung hat. Sie erfüllt sich, wenn der Mensch nicht duldet, daß die Teile seiner Seele unangemessene oder verschiedenartige Aufgaben ausführen, d. h. wenn er leistet, was ihm zukommt, sich selber beherrscht, seine Seele ordnet und sie mit sich selbst befreundet und ihre drei Teile in harmonischem Verhältnis aufeinander abstimmt¹³¹. Auf diese Weise erreicht die Verwirklichung der *iustitia originalis*, die Unterordnung des Fleisches unter den Geist, daß in der Gemeinschaft jeder das Seine tut. Sie ist aber auch die Wurzel der *Kalokagathia*, in der das Gut-Sein und Glückselig-Sein zusammengefaltet ist. Ordnet sich nämlich die gesamte Seele der Vernunft unter und empört sich nicht gegen sie, so tut nicht bloß jeder Teil, was ihm obliegt, und ist also gerecht, sondern er genießt auch die ihm gemäße, die zuträglichste und nach Möglichkeit wahrste Lust¹³². – Wie aber die *Kalokagathia* nur Abglanz ist des urbildhaften *simplicissimum*, so ist die Gerechtigkeit im Irdischen nicht vollendbar. Sie verlangt zu ihrer Vollkommenheit die Wandlung vom *regnum naturae* zum *regnum gratiae* (Leibniz) und fordert, daß der Tod dem Menschen nicht unbedingte Notwendigkeit sei: denn das bedeutete, daß das Ich notwendig sterblich sei. Die ethische Idee des Menschen als einer Person, die sich des unbedingten Gesetzes bewußt ist, wird aber metaphysisch fundiert durch die Tatsache, daß die Person die individuelle Subsistenz einer vernünftigen Natur ist. Als solche erkennt und unterscheidet sie sowohl mit dem Körper vereint, wie getrennt von ihm¹³³. – Daß für die Person, die in dieser Form der Leiblichkeit ihre höchste Bestimmung in der Betrachtung Gottes findet, noch eine andere Form der Leiblichkeit, wie immer sie von der Geistseele informiert werde, möglich sei, ist die Hoffnung, die das Menschsein wesentlich prägt; denn durch sie entrinnt der Mensch dem Verhängnis, indem er es als Urschuld auf sich nimmt, die er im Glauben an die göttliche *caritas* als getilgt weiß.

2. Natürliches Weltbild

Aus dem Bezug des Selbst-, Gegenstands- und Weltbewußtseins des Menschen auf die Seinsordnung gestaltet sich das natürliche Weltbild. Die anthropologisch-kosmologische Relation wird dargestellt in dem Satz, daß der Mensch der Spiegel des Universums sei, das in ihm konzentriert aufstrahlt. Das be-

¹³⁰ Fr. Schleiermacher: Grundriß der philosophischen Ethik. Leipzig 1911. S. 91.

¹³¹ Platon: de re publ. L. 4. c. XVII. 443.

¹³² Platon: de re publ. L. 9. c. XI. 587.

¹³³ Boethius: in: Liber de persona et duabus naturis, cum Gilberti Porretae comment. Mignl. S. L. II. S. 1371: Persona est naturae rationalis individua subsistentia. Secundam hanc definitionem, humana anima videtur esse persona. Non enim, sicut quidam dixerunt, est *ἐντελέχεια*, hoc est forma, sed potius substantia, id est subsistens habens in se formam, et diversorum generum accidentia, est, et naturae rationalis. Intellegit enim atque discernit et separata a corpore et in corpore posita.“

deutet weder die hermetische Abgeschlossenheit des einzelnen personalen Seins noch seine ausschließliche Rezeptivität. Es bedeutet, daß es dem Menschen, dessen Natur ihrem Wesen nach die spezifische geistige Form und Fassung der gesamten sichtbaren Wirklichkeit ist, möglich ist, zwischen der von ihm produzierten Zeichenwelt, einem selektiven Welthaben, und der Welt, die eine Bedingung für sein Dasein ist, zu unterscheiden. So täuscht ihn etwa „die absolute Größe des Ausgedehnten als die bloße Form des Lokalsinnes, die einen starken Stimmungswert erzeugt, weil sie aller Form und Bewegung als Hintergrund dient, dem das suchende Auge stets zustreben muß“¹³⁴, und die in ihrer unaufhörlichen Produktion als Unendlichkeit des Anschauungsraumes aktuell fungiert – selbst, wenn sie methodisch verwendet wird für die Wissenschaft der Elementargeometrie, – nicht in seiner Erkenntnis einer endlichen transzendenten Welt. Wenn er sich aus dem Aisthema und Phantasma der Welt erhebt, so versucht er sich symbolisierend in Vorentwürfen der Welt als einer Totalität ihrer Synthese, die er unaufhörlich korrigiert durch einen nie stabilen Weltbegriff, der aus dem vorläufigen Stand der Forschungsergebnisse resultiert.

Im Denken und Schauen erfährt er die Welt als Zusammenhang aller äußeren Ereignisse. Ereignis bedeutet hier das konkrete Wesen, aber „im Aspekt seiner in ihm inbegriffenen Vergänglichkeit“¹³⁵. Der Weltbegriff gründet in der Untersuchung der äußeren Tätigkeitsstrukturen eines Ereignisses in der Physik oder in der inneren in der Biologie. Denn „dieselbe Welt wird Natur genannt, sofern auf die Einheit im Dasein der Erscheinungen, auf das innere Prinzip der Kausalität, durch das sie durchgängig zusammenhängen, gesehen wird“¹³⁶. Das innere Prinzip der Kausalität, nicht für das mathematische Ganze, sondern das dynamische Ganze aller Ereignisse ist die Perfektibilität des Lebendigen. Sie hat ihre Bedeutung in der Koinzidenz zwischen Ziel und Ursache, in der Selbsterhaltung dessen, was sich uns als bestimmte Erlangung um seiner selbst willen aufzwingt. Vor aller wissenschaftlichen Betrachtungsweise erkennen wir als Unterschied zwischen lebendigen und toten Körpern: daß im Lebendigen eine Ordnung herrscht, die die einzelnen Teile andere Wege gehen läßt als die, die sie von sich aus in ihrem Stabilitätsstreben gingen. Diese Ordnung, die der Leiche fehlt, obgleich ihre beendete Wirksamkeit noch wie in einem Abdruck erscheint, ist das Leben selbst. Im Weltbegriff werden als Ursache der Stabilitätstendenzen die Moleküle als Produkte elektro-chemischer Absättigungstendenzen entdeckt; Leben aber haben jene Erscheinungen, die die an sich durchaus toten Stoffe unter dem Einfluß eines immateriellen Labilitätsfaktors zeigen. Dieser bedeutet eine Wirkungssphäre, in die die Stoffe hineingeraten und die sie wieder verlassen.

Die Zeiteinheit, während der sich innerhalb dieser Wirkungssphäre ein individueller Organismus entwickelt, wird Dauer genannt. „Sie gehört der realen Zeit an, ist epochal und kein stetiger Prozeß“¹³⁷. Konkretion eines

¹³⁴ J. v. Uexküll: Theoretische Biologie. Berlin 1928. S. 33.

¹³⁵ A. N. Whitehead: Wissenschaft und moderne Welt. Zürich 1949. S. 121.

¹³⁶ Kant: K. d. r. V. B 446–47.

¹³⁷ A. N. Whitehead: Wissenschaft und moderne Welt. S. 166.

Wesens bedeutet Verwirklichung der Dauer im Felde der Ausdehnung. So ist Dauer, uniert mit Verräumlichung, der jeweilige besondere Schnittpunkt von Endlichkeit und relativer Unendlichkeit, an dem sich die Hierarchie der Erscheinungen aufweist, die in ihrer Gesamtheit im Raum-Zeit-Kosmos zusammengefaßt werden.

Tier- und Pflanzenwelt stehen unter dem Gesetz des unaufhebbaren Zeitpfeils als einem die Entwicklungsvorgänge wesenhaft gestaltendem, während physikalische Vorgänge nur einen faktischen, keinen sinnbestimmten Zeitpfeil haben¹³⁸. Während aber in oder mit der Pflanze sich ihre Artseele so inkarniert, daß sie ganz und gar mit dem individuellen Material verwächst und sich veräußert, dringt sie im Tier zur sensitiven Innerung vor, nachdem sie vorausgehend den tierischen Leib zu einem geeigneten Organe der Sensation gestaltet hat. Dadurch wird das tierische Individuum „zum Subjekte an sich im Gegensatz zu den Objekten, aber noch nicht zum Subjekt für sich, d. h. zum Subjekte, ohne sich als solches zu wissen, weil es den faktischen Gegensatz als solchen zu denken nicht imstande ist und sich auch deshalb über die Objektwelt durchaus nicht erheben, d. h. sich aus ihrer Vielheit als Einheit zurücknehmen kann“¹³⁹. Erhält nun die autonom gewordene Artseele über dies noch einen eigenen inneren „Raum“, wird sie sozusagen in ihr eigenes Inneres hinein ausgeweitet und hineingestaltet, so entsteht die Gefühlsseele. Sie ist der tierische Gemein-sinn, der erst von den Fischen aufwärts, bei Reptilien, Vögeln und in einem ausgesprochenen Vollsinn erst bei den höheren Säugetieren in seiner Verinnerungsfunktion sichtbar wird. Der Gemein-sinn ist gleicherweise das Vermögen zur Verinnerung wie zur Veräußerung. Die Veräußerung geschieht durch raumgestaltende Wirkung. Sie besteht in einem peripherischen Ausstrahlen von hyperphysischen Raumfeldern aus dem inneren Organisationszentrum. Als Formations- und Regulationsfelder stehen sie in engem Kontakt mit einem bestimmten Bezirk des Keimmaterials und üben hier ihre Wirkung aus. Diese ist erkennbar „durch eine formdeterminierende Raumanisotropie, die von einem umschriebenen Zellbezirk aus das ganze Gefüge beherrscht. Durch das so zentrierte Gestaltfeld wird verschiedenartigen Organen und Körperbezirken des Embryos . . . eine gemeinsame, ganzheitliche, die Einzeldimensionen harmonisierende Gestalt aufgeprägt“¹⁴⁰, das signierte Material geformt. — Aus seiner Doppelfunktion als „Unräumliches Innen“ (Woltereck), nach außen und innen zu gestalten, wird der tierische Gemein-sinn vom Menschen analog zu seinem eigenen Empfindungsgrund gedeutet; schon in der Pflanze verliert sich die Deutbarkeit des Gemein-sinnes als subjektives Innen an der niederen Grenze des Ausdruckes, aber er bleibt Ursache ihrer Äquipotenz, der Erregung, Erhaltung und Vermannigfaltigung ihrer eigenen Systemspannung und -ganzheit.

Auch im anorganischen Bereich steckt das materielle Teilchen in einer räum-

¹³⁸ H. Conrad-Martius: Bios und Psyche. Hamburg 1849. S. 33.

¹³⁹ Anton Günther: Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit. Wien 1838. S. 223.

¹⁴⁰ R. Woltereck: Grundzüge einer allgemeinen Biologie. Stuttgart 1940. S. 621.

lichen Umgebung drin, von welcher seine Feldwirkungen ihren Ausgang nehmen, selber aber existiert es jenseits von (physischem) Raum und (physischer) Zeit. Durch das Materieteilchen wird aber kein intensives Vitalfeld, sondern ein extensives Materialfeld erregt. Dieses ist in seiner nächsten Umgebung eindeutig durch das Agens bestimmt, wenigstens, was seine Struktur angeht, seine gegenüber „Koordinatentransformationen invarianten Merkmale“¹⁴¹, während das Feld Rückwirkungen ausübt auf das agierende Teilchen hinsichtlich seiner Orientierung, die nur relativ zum einbettenden Gesamtfeld faßbar ist. Die nach innen hinein unerreichbaren Säume des materiellen raum-zeitlichen Mediums sind seine Elementarform, die aus seiner ganzheitsbildenden und bewahrenden Funktion erschlossen wird. Von ihr sieht physikalisches Wissen ab; denn es beruht auf der Tatsache, daß strukturelles Wissen von den Wesenheiten, die die Struktur bilden, abgesondert werden kann¹⁴².

Aus dem Strukturbegriff des Universums, der von den inneren Wesenheiten absieht, wird heute seine reale Endlichkeit erschlossen aus fünf konvergierenden Gruppen der Berechnung des Weltalters, wie sie hervorgehen aus der Berechnung der Fluchtgeschwindigkeit der Spiralnebel, aus der Endlichkeit des Raum-Zeit-Materiekosmos in der allgemeinen Relativitätstheorie, dem Alter der radioaktiven Atome aus dem heutigen Verhältnis ihrer Zerfallsprodukte in den Gesteinen und Meteoriten, aus der Dauer der Leuchtkraft der Sonne und der wahrscheinlichsten kosmogonischen Hypothese, daß die ganze Masse aller Atome in Kerndichte am Anfang vereinigt war und seitdem in Ausdehnung begriffen ist. Die Konvergenz dieser Berechnungen muß freilich immer neu überprüft werden. – Vor und unabhängig von allem Weltbegriff ist die Endlichkeit der Welt Bestandteil der natürlichen Weltidee, die der Mensch als Zeichen für die Einheit der Welt setzt. In ihr wird Welt zum Prinzip aller äußeren Bestimmtheit. Sie weiß den Weltgrund tiefer als die Welt: denn er ist die Transposition des menschlichen anfangenden und gesetzten Seins und dadurch endlich.

Die empirischen Perspektiven, wie sie aus den Funktionskreisen, der fremddienlichen Zweckmäßigkeit (Becher) und der Natur der Instinkte hervorgehen, die ziemlich eindeutig darauf hinweisen, daß in der organischen Natur Ganzheitsfaktoren nur als Artentelechien wirken und jedes Einzelindividuum mit seinen Trieben und Instinkten eingebettet lebt in einem entelechialen Potenzgrund, der für alle Individuen einer Art identisch sein muß, da die Instinktleistungen schon von Anfang an gleichsam durch Anamnese an die Artidee gegeben sind und nicht erlernt werden müssen, erfahren in der Idee der Welt ihren Sammelpunkt im Urgrund der „relativ absoluten“ Natur. Sie ist zugleich Schnittpunkt aller Kosmodizee. Zwar ist der Urgrund immer *r e i n e* Idee. „Aber wenn die lebendige Form, die darin metaphysische Freiheit besitzt, statt rein die Idee darzustellen, sie für ihr Eigenleben ichsüchtig vergewaltigt und sie damit in ihrem lebendigen Ausdruck zur Fratze macht, wenn auch dabei

¹⁴¹ Hermann Weyl: Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. Im Handbuch der Philosophie, 1927. S. 133.

¹⁴² A. Eddington: Philosophie der Naturwissenschaft. Wien 1949. S. 181.

äußerlich die Form unverzerrt bleibt oder zu bleiben scheint, so wird sie dämonisch¹⁴³. Alles Entstaltetsein der Welt, das Zerbrochensein von Raum und Zeit, die immer wieder geschehende Sprengung der Form und die nur spurengleiche Sinnhaftigkeit, in der der menschliche Mikrokosmos den Makrokosmos schmerzlich abbildet, offenbart, daß das Universum, gleichwohl es unbegrenzt ist und daher „privativ unendlich, in Wirklichkeit nur in konkret beschränkter Weise (contracte) ist, so daß es in so guter Weise existiert, als es seine Natur zuläßt. Denn es ist Geschöpf, das notwendig aus dem absolut göttlichen Sein stammt (est enim creatura, quae necessario est ab esse divino simpliciter absoluto)“¹⁴⁴.

3. Natürliches Gottesbild

Das natürliche Gottesbild ruht verborgen in den geistigen Vermögen des Menschen und faltet sich bei der Berührung mit der Wirklichkeit auf. Die Wirksamkeit jeder einzelnen Potenz deutet wie eine Höhengichtlinie die Tiefe und den Umfang der von ihr eingeschlossenen Ebene an und konturiert zugleich die Abhebung von den anderen Stufen, mit denen zusammen sie die Einheit bildet, aus der sich die Erkenntnis Gottes wie ein Berg erhebt, dessen Höhenunterschiede der teils natürliche, teils übernatürliche Aufstieg („subida“) überwindet.

Die Basis des Berges bildet die Tätigkeit des Willensvermögens, aus dem der Mythos der ewigen Gerechtigkeit hervorbricht (Platon, *re publ.* 1. 10. 13.). Das sittliche Gesetz, das durch den Willen erfaßt wird, gebietet, das höchste Gut in einer Welt zum letzten Gegenstand allen Verhaltens zu machen. Dies kann der Mensch nur zu bewirken erhoffen durch die Übereinstimmung seines Willens mit dem eines heiligen Gesetzgebers, den das Gewissen als Richter über Lebendige und Tote vorstellt. „Das moralische Gesetz führt durch den Begriff des höchsten Gutes als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft . . . zur Religion“, in ihrer Form „der Erkenntnis aller Pflichten der göttlichen Gebote, nicht als Sanktionen, d. i. willkürlicher für sich selbst zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchstens Wesens angesehen werden müssen“¹⁴⁵.

Es ist der nächsten Stufe, die die Akte des Verstandes bilden, vorbehalten, nicht die sittlichen, sondern die in den sichtbaren Dingen gelegenen Gesetze als Wahrheitssamen zu erkennen. Von ihnen rührt die *rectitudo* der Dinge, ihre geistigen Sinngehalte, her. „Haec regulae sunt infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles, quia per illas est iudicium, et non est de illis . . . Sunt etiam incommutabiles, incoarctabiles, interminabiles . . .“¹⁴⁶.

Aus seiner Fähigkeit, diese Gesetze als Wesensgesetze vom Dasein der Dinge

¹⁴³ Edgar Daqué: *Leben als Symbol*. München und Berlin 1928. S. 193.

¹⁴⁴ Nikolaus v. Cues: *de docta ignorantia*. II. B. 1. Kap.

¹⁴⁵ Kant: *K. d. p. V. A.* 232–233.

¹⁴⁶ Bonaventura: *Hexaemeron*. *Collatio* II. 10.

trennen zu können, aber nicht realiter, erschließt der Verstand die Notwendigkeit eines konkretisierenden Prinzips. Da die Verwirklichung der Idee eines Wesens nicht von selbst erfolgen kann und die Verschmelzung von Person und Natur unmittelbar, die von Artseele und *materia signata*, von Elementarform und *materia prima* mittelbar auf einen diese Vereinigung vollziehenden Grund zurückgeführt werden muß, brauchen wir Gott als Prinzip des Konkretwerdens. Dieses Prinzip schafft die Begrenzung, der alles Seiende unterliegt. Der Verstand ist der Träger des metaphysischen Bedürfnisses nach einem Prinzip der Bestimmung. Dieses ist die Bestimmtheit selbst und als solches unwegdenkbar. Es ist die Wand, die dem Zweifel widerständig ist, sofern er nicht als methodischer schon beim Denken des eigenen Seins als wahrheitsverbürgendem stehen bleibt, sondern radikal aus der Fragwürdigkeit und dem Ungeügen seines Ichseins von sich wegdenkt und die Grenze seiner Monadenhaftigkeit übersteigt: „ens ab alio non facit compositionem“¹⁴⁷.

Aus der Unbestimmtheit, aber Bestimmbarkeit des eigenen Urgrundes die schlechthinnige Abhängigkeit von einem verwirklichenden Urgrund zu erkennen, ist schon Akt der Vernunft. Sie kann nicht umhin, der reinen Wirklichkeit, durch welche die wirklichen Dinge das sind, was sie sind, auch das Könnensein zuzusprechen. „Das absolute Könnensein kann nichts anderes sein als das Können und die absolute Aktualität nichts anderes als das Wirkliche . . . Denn die unerschaffene Möglichkeit ist das Können und Sein (*possest*). Dieses ist der einzige Grund allen Seins. Bedürfte das absolute Können der Materie, so wäre es nicht das Können und Sein selbst. Denn daß der Mensch zu seinem Machenkönnen der Materie bedarf, rührt daher, weil er nicht das Können und Sein ist, in welchem Machen und Werden das Können selbst ist“¹⁴⁸. Das Bildhafte der Analogie zwischen dem künstlerischen Menschen und dem *artifex aeternus* fließt in die *analogia entis creati et increati* ein durch die Tätigkeit der symbolisierenden Vernunft, die die Ideen alles Sichtbaren „*aeternaliter existentes in arte aeterna*“ sieht, „*a qua, per quam et secundam quam formantur formosa omnia*“¹⁴⁹. Denn „*notandum quod verbum, conceptus mentis sive ars ipsa in mente artificis est id per quod artifex facit omnia, et sine quo ut sic nihil facit, et hoc est quod sequitur: omnia per Deum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*“¹⁵⁰. Dieses innere Wort, durch das von der Einheit eines höchsten Selbstbewußtseins die ganze Schöpfung ausgesprochen wird, wird von der ideendenkenden Vernunft als die ideelle *bonitas increata* erfahren, als die urbildliche Gutheit im Unterschied zur immanenten Gutheit der schon geschaffenen, verlaublichen Wesen. Die Vernunft gewinnt damit über die Erkenntnis des Verstandes, daß in Gott als dem *ens per se* keine Verschiedenheit ist und deshalb Sein und Wesen dasselbe sein müssen, hinaus die Einsicht in die letzten archontologischen Prinzipien hinter allen Ideen. Gott wird als *essentifizierendes*, *unifizierendes*, *verifizierendes* und *bonifizierendes* Prinzip erkannt. Die,

¹⁴⁷ Bonaventura: *Hexaameron. Collatio II. 25.*

¹⁴⁸ Nikolaus von Cues: *De Possest.*

¹⁴⁹ Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deum. Cap. II. a 9.*

¹⁵⁰ Meister Eckehard: *Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem. C. 1. 9.*

wenn auch unvollkommene Teilhabe an den Prinzipien der Seinsheit, Einheit, Wahrheit und Güteit reißt alles Seiende aus dem Nichts, in dem es verschwinden würde, ginge ihm die Möglichkeit des Partizipierens verloren. „Nihil ergo entitas universaliter negari potest ipsi enti nisi negatio negationis omnis esse. Sic de uno, vero et bono pari ratione concluditur“¹⁵¹. Aus dem Hängen zwischen Sein und Nichtsein rührt die Andersheit der Kreaturen her: alteritas enim dicitur a non esse. Das reine Sein und die absolute Wahrheit gestattet kein Anderssein; alle Verschiedenheit wird in ihr zur Gleichheit und Einfachheit. „Non igitur participatur unitas ut est complicans simplicitas, nec ut est alterata explicatio, sed ut alterabilis ejus participabilis explicatoria, quasi quidam modus virtutis ipsius complicative imparticipabilis unitatis, per quantum coincidentiam intelligitur“¹⁵². Dieses Ineinanderfallen der Gegensätze ist die höchste Einsicht, zu der die ideierende Vernunft gelangen kann, ein weiteres Vordringen ist ihr verwehrt, deshalb erfährt sie die Verborgenheit und das Geschiedensein von Gott in seiner ganzen Tiefe: Sua indistinctioe distinguatur a distincto (Eckhart).

Der Abgrund des Getrenntseins von Gott wird aber aufgehoben in der liebenden Vernunft, die die Erkenntnis von der Verbindung der Gegensätze in Gott in die Einsicht der *connexio virtutum* überführt. Sie vereinigt sich mit der symbolisierenden Vernunft und ihrer beider Kraft ist so gewaltig, daß sie den Gottesberg unmittelbar in das Herz des Menschen zu versetzen vermögen, denn sie gebären das ewige Du, um das alle Beziehungen zum vergänglichen Du kreisen und das sie miteinschließen in die Frage und Antwort, die die Begegnung mit dem Nächsten auslöst. Das Versagen des angerufenen Anderen läßt unmittelbar die helfende Omnipotenz des Anderen hervorbrechen, die sich im Bilde des Vaters erfüllt, der das absolute bonum maxime diffusivum ist. Es besitzt die unmittelbarste und erste Erkenntnis des Menschen, die des Personenverstehens, die Transparenz, durch die das Antlitz Gottes hindurchleuchtet. Es führt aber der freudenvolle Aufstieg in diese Höhe und Umgrenzung des Berges zur Begegnung mit dem Hiobsschmerz. Wird schon die Betrachtung der Welt als eines Buches, „in das die ewige Weisheit ihre eigenen Begriffe niederschrieb, der lebendige Tempel, darin sie die Höhen und Tiefen mit lebendigen Bildnissen schmückte, ihre Schöpfungstaten und das eigene Beispiel darzustellen: damit kein Geist gottlos werde, sondern darin Führung und Kunst lerne und betrachte und so sagen darf: Ich erfülle den Sinn der Welt, indem ich Gott in allen Dingen anschau . . .“ (Campanella: Sonett. Ausgabe von Gentile, S. 16) gestört durch die Unordnung und Dysteleologien, die den Bereich des Lebendigen und Unlebendigen durchziehen, so daß ihre Urgründe als kontingente erfahren werden, wieviel verstörender ist das Leiden des liebenden Gerechten. Es entgegenzunehmen bedeutet, die Worte Hiobs nachzuvollziehen, der sich mit einer Scherbe den Schorf des Zweifels abkratzt und sagt: „er ist einig, er machts, wie er will“ (Hiob XXIII. 13). Damit „er-

¹⁵¹ Meister Eckhart: Prologus in opus propositionum. 15.

¹⁵² Nikolaus v. Cues: de coniecturis. L. I. C. 13.

klärt sich Hiob für das System des unbedingten göttlichen Ratschlusses¹⁵³. Die Theodizee wird Sache des Glaubens.

Auf dieser Stufe, wo die natürliche Gottesliebe, das *desiderium naturale πληροφορία* wird, verfärbt sich die Schicht des Berges, als ob ihr ein anderes Element zugesetzt worden wäre. Die Natur besitzt in sich nicht die Sinngehalte des Übernatürlichen, aber „es ist auch nicht erlaubt zu sagen, daß die Gnade allein . . . die Einsicht in die Gottesgeheimnisse wirkt ohne Mitwirkung der natürlichen, für Erkenntnis empfänglichen Vermögen¹⁵⁴. Die *naturificatio*, die Gott in der „*scientia visionis*“ vollzieht und die nach der Seinssetzung dem menschlichen Geist erfaßbar wird, ist unerläßlich für die *supranaturificatio*; sie verleiht die Übernatur. Ist schon die natürliche Gottesliebe hingeordnet auf die Offenbarung und erwartet die überwältigende Liebestat einer göttlichen Erlösung, so bildet die supranaturale Liebe sich neue Organe der Erkenntnis. Bei den Mystikern werden das Herz und der Wille zum Übernehmen von Sehen, Tasten, Hören, Denken, Handeln und Fühlen gezwungen. „*Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum, gemitum orationis non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammentem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem*“¹⁵⁵.

In die Heilung der Natur durch die Übernatur nimmt der Mensch den ganzen sinnlichen Kosmos mit hinein, der zu der denkenden Seele eintritt durch die leiblichen Sinne, damit durch diesen geistigsten und schönsten Kreis diese von Gott gesetzte Welt wieder zu ihm zurückkehre.

SCHLUSS

Es war der Inhalt der vorliegenden Arbeit, darzustellen, wie sich die Einheit der menschlichen Welt aus der Einheit der menschlichen Natur und ihre Ordnung aus der Hinordnung auf die geordnete Wirklichkeit aufbaut.

Zwischen diese beiden Ordnungen stellt der Mensch durch seine natürlichen Tätigkeiten eine dritte auf, die Welt der Zeichen, die eine Welt von gestaffelter Realität ist, denn ihre Inhalte sind vergänglich, soweit sie den zufälligen Akten des Menschen entnommen sind, relativ unveränderlich, wenn sie aus der immergleichen menschlichen Bedürfnishaftigkeit hervorgehen, ewig aber nur, soweit ihre ontologische Possibilität in Gott prinzipiativ fundiert ist.

Die Einheit der menschlichen Natur ruht in der geistigen Seele des Menschen, die die noologische Organisation unmittelbar, die psychologische und physiologische mit Hilfe des Gemeinnes auszeugt und das signierte Material transformiert. Dieser Bildungsprozeß bewirkt in der Aktualität, daß der physiologische Funktionskreis – das ist die äußere Sinnlichkeit und die Umwelt des

¹⁵³ Kant: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. 3. Abs.

¹⁵⁴ Maximus Confessor in: „Kosmische Liturgie“ von H. U. v. Balthasar. Freiburg 1941. S. 25.

¹⁵⁵ Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deum*. C. 7. 6.

Menschen – in Dienst genommen wird von dem psychologischen Funktionskreis für dessen Innenwelt. Diese innere Sinnlichkeit ist das Unbewußte, das mit der Natur in Rapport steht; aber gegenüber dem tierischen Vorstellungs-, Strebens- und Empfindungsleben ist es entscheidend verändert durch den Eingriff der noologischen Akte, die es hinaufreißen in die geistige Welt des Menschen.

In der Conformation und Information durch die höchste Potenz liegt die Einheit der Anthropologie begründet. Die Anthropologie hat, welche Trübung auch immer durch den Widerstand und Eigenstand der einzelnen Organisatoren und ihres Materials für die sich ausdrückenwollende Geistseele eintritt oder eingetreten sein mag, immer von der geistigen Organisation des Menschen als der beherrschenden auszugehen und implizit den Abstand und die wesensmäßige Verschiedenheit von der tierischen Organisation zu zeigen, die freilich in der methodischen Analogie überschritten werden können, aber nicht soweit aufgegeben werden dürfen, daß sie zur Feststellung führen: „Der Mensch bleibt immer auch Tier“ (N. Hartmann: D. Problem d. geistig. Seins. S. 96).

Selbst in seinen pervertierten Äußerungen, in den praktischen und theoretischen Monismen, in denen sich seine Ursünde, das Verselbständigen der einzelnen Fähigkeiten auswirkt, bleibt der Mensch immer Mensch. Der Wille zur Macht, die selbstschöpferisch-seinwollende Tätigkeit des Geistes und das übersteigerte Gefühlsleben, mögen sie sich im Zustand, in dem sich die innere Sinnlichkeit dem Geist nicht unterordnet, als Magie, Symbolizismus und Aberglaube, in der monistischen theoretischen Einstellung als pragmatischer Voluntarismus, Spiritualismus und Fideismus oder Irrationalismus auswirken, sind spezifisch menschlich. Sie hinterlassen ihren Abdruck in der Zeichenwelt, soweit diese vom Zeitbewußtsein getragen wird und werden so tradiert.

Zusammen mit dem Absterben lebendiger Zeichen und ihrer sinnlosen, weil mißverstandenen Wiederbelebung führen sie zur *privatio* an der echten Symbolproduktion.

Aber sie verhindern nicht, daß durch die Schale des vom jeweiligen *status culturae* abhängigen Zeitbewußtseins die natürliche Weltanschauung sichtbar wird, freilich nicht in jeder historischen Phase in ihrer Allseitigkeit entfaltet, denn das setzte sowohl die harmonische Ausbildung aller Seelenvermögen im einzelnen Menschen wie das von ihr abhängige volle Umfassenkönnen der gesamten Werte-, Werke- und Gedankenwelt voraus. Aber alle zeitbedingten Welt-, Menschen- und Gottesbilder mitsamt ihren Irrtümern leben von der Wahrheit ihres Anteiles an dem aus der menschlichen Natur immer entfaltbaren und bei der Berührung mit den zukommenden Objekten sich entfaltenden Bilde der Trilogie: Gott, Welt und Mensch. Dieses umschließt die Dauer des einzelnen Menschen wie die des ganzen Menschengeschlechtes, in wechselnden Teilen verdunkelt oder belichtet, weil ja nie gleichzeitig und gleich vollkommen das symbolisierende Vernunftdenken, das begrifflich-wissenschaftliche Verstandesdenken und das Ideendenken wirksam sind.

Aber noch in der Wahl des falschen Objektes, durch die er der Magie des Daseins verfällt, erfährt der Mensch seine Wirklichkeit als rückbezogen auf

den sie Wirkenden, als dem zeitlichen und ewigen Du geöffnet und ihnen hingebungsfähig, und die Welt, die er erkannt und benannt hat, als eine, die ihm dient.

I.

LITERATURANGABEN FÜR DIE EINZELNEN KAPITEL

1. *Transzendente Physiologie*

- Aristoteles: Περὶ ψυχῆς, in Aristotelis Opera, ed. Academia Regia Borussia, Berolini 1831. Bd. 1.
Deutsche Übersetz. v. E. Rolfes, Bonn 1901.
- Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, Cassirer-Ausgabe, Berlin 1922, Bd. 3.
- Helmholtz, H.: Die Tatsachen in der Wahrnehmung, Berlin 1879.
- Hartmann, Ed. v.: Philosophie des Unbewußten, Berlin 1871.
- Cyon, v.: Vom Ohrlabyrinth als Organ des mathematischen Sinnes für Raum und Zeit, Berlin 1908.
- Handbuch der Physiologie, herausgeg. v. Winterstein. Bd. II.
- Scheler, M.: Wesen und Formen der Sympathie, Bonn 1923.
- Uexküll, J. v.: Theoretische Biologie, Berlin 1928.
- Heidegger, M.: Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929.
- Angyat, A.: Die Lagebeharrung der optisch vorgestellten räumlichen Umgebung, in: Neue psychol. Studien 6. 1931.
- Lorenz, K.: Über die angeborenen Formen möglicher Erfahrung, Zeitschr. f. Tierpsychologie, 1943.
- Katz, D.: Mensch und Tier, Zürich 1948.
- Bergson, H.: Zeit und Freiheit, Meisenheim 1949.
- Whitehead, A. N.: Wissenschaft und moderne Welt. Zürich 1949.
- Gehlen, A.: Der Mensch. 4. Aufl. 1950.
- Krüger, A.: Über Kants Lehre von der Zeit, in: „Anteile“, Frankfurt 1950.
- Schubert-Soldern, R.: Philosophie des Lebendigen, Graz 1951.
- Portmann, A.: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Basel 1951.
- Uexküll, Th. v.: Der Mensch und die Natur, 1953, S. Dalp, Bd. 13.
- Hommes, J.: Zwiespältiges Dasein, Freiburg 1954.
- Conrad-Martius, H.: Bios und Psyche, Hamburg 1949.
Die Zeit, München 1954.

2. *Transzendente Psychologie*

- Albertus Magnus: Qu. de homine, in: B. Alberti Magni Opera Omnia c. A. Borgnet, Parisiis MDCCCXC. Bd. 35.
- Thomas v. Aquin: Qu. de veritate, in: Thomae Aquinatis Opera Omnia, st. E. Fretté, Parisiis MDCCCLXXV. Bd. 13 u. 14.
- Böhme, J.: Ges. Werke, herausgeg. v. A. Faust, Stuttgart 1942. Bd. IV.
- Kant, I.: Anthropologie, Cassirer-Ausgabe, Berlin 1922, Bd. 8.
Kritik der rein. Vern. Cassirer-Ausgabe, Bd. 3.
Kritik der rein. Vern. I. Ausgabe von 1781 im Reclam-Verlag, herausgeg. v. Kehrbach. Leipzig 1878.
Kritik der prakt. Vern. Cassirer-Ausgabe, Bd. 5.
- Hartmann, Ed. v.: Philosophie des Unbewußten, Berlin 1871.
- Schelling, F. W. v.: Das Wesen der menschlichen Freiheit, Stuttgart und Augsburg 1860. Bd. 7.
- Heidegger, M.: Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929.
- Uexküll, J. v.: Theoretische Biologie, Berlin 1928.
- Pfänder, A.: Die Seele des Menschen, Halle 1933.
- Jung, C. G.: Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus, im Eranos-Jahrb. 1938, Zürich 1939.
- Scheler, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947.
- Siegmund, G.: Tier und Mensch, im Philos. Jahrb. 1949, Bd. 59. H. I.
- Conrad-Martius, H.: Bios und Psyche, Hamburg 1949.

Lersch, Ph.: Gesicht und Seele, München 1951.
 Aufbau der Person, München 1954.

3. *Transzendente Noologie*

Plotin: Plotini Enneades, ed. E. Brehier, Paris 1924 f.
 Übersetzung v. R. Harder, Meiners Philos. Bibl. 1930–37. Bd. 211–255.
 Thomas v. Aquin: Qu. de veritate, Thomae Aquinatis Opera Omnia, 1. E. Frettté, Parisiis MDCCCLXXV Bd. 14 und 15.
 Deutsche Übersetzung von Edith Stein.
 Nicolaus von Cusa: de coniecturis, ed. A. Petzelt, Stuttgart 1949, Bd. 1.
 Regis, P. S.: L'usage de la raison et de la foy, Paris 1704.
 Kant, I.: Kritik der prakt. Vernunft, Cassirer-Ausgabe, Bd. 5.
 Kritik der Urteilskraft, Cassirer-Ausgabe, Bd. 5.
 Fichte, J. G.: Zur Rechts- und Sittenlehre, Berlin 1845.
 Schlegel, Fr.: Philosophie des Lebens, Wien 1828.
 Schleiermacher, F.: Grundriß der philosophischen Ethik, Leipzig 1911.
 Günther, A.*: Vorschule der spekul. Theologie, Wien 1846, Bd. I.
 Werner, Karl*: Spekulative Anthropologie, München 1870.

* Die anthropologisch vertiefte Urgrundlehre Anton Günthers, die zu Unrecht vergessen wurde, und die Geschichte der anthropologischen Systeme seines Schülers, Karl Werners, sind bis heute nicht überholt. Insbesondere in der Unterscheidung von Idee und Begriff, Verstandes- und Vernunftdenken knüpft die vorliegende Arbeit an Anton Günthers System an.

Scheler, M.: Vom Ewigen im Menschen, Bern 1954.
 Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947.
 Pfänder, A.: Phänomenologie des Wollens, Leipzig 1930.
 Jaspers, K. u. Bultmann, R.: Die Frage der Entmythologisierung, München 1954.

II. 1. a. *Die Konnaturalität des Erkennens*

Thomas v. Aquin: Qu. de veritate, in: Thomae Aquinatis Opera Omnia, st. E. Frettté, Parisiis MDCCCLXXV Bd. 14 und 15.
 Summa theolog. I. I. Parisiis MDCCCLXXV Bd. I.
 Meister Eckhart: Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem, ed. Ch. Koch, Stuttgart 1936, V. III. Bd. 1. Lief.
 Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, Cassirer-Ausgabe, Bd. 3.
 Schlegel, Fr.: Philosophische Vorlesungen von 1804–6, ed. c. Windischmann, Bonn 1837, Bd. 2.
 Günther, A.: Vorschule der spekulativen Theologie, Wien 1846. Bd. I.
 Husserl, Ed.: Ideen zur reinen Phänomenologie, Tübingen 1952, Bd. II.
 Erfahrung und Urteil, Hamburg 1948.
 Scheler, M.: Wesen und Formen der Sympathie, Bonn 1923.
 Uexküll, J. v.: Theoretische Biologie, Berlin 1928.
 Jaspers, K. u. Bultmann R.: Die Frage der Entmythologisierung, München 1954.

II. 1. b. *Natürliche Erkenntnis und Gegenstand*

Thomas von Aquin: Qu. de veritate, in: Thomae Aquinatis Opera Omnia, st. E. Frettté, Parisiis MDCCCLXXV, Bd. 14 und 15.
 Meister Eckhart: Expositio Sancti Evangelii sec. Johannem, ed. Ch. Koch, Stuttgart 1936, III. Bd. I. Lief.
 Nicolaus de Cusa: De docta ignorantia, ed. E. Hoffmann e. R. Klibansky, Leipzig 1932.
 Schelling, F. W. v.: Vom Ich als Prinzip der Philosophie, Stuttgart und Augsburg 1856, I. Bd.
 Günther, A.: Vorschule zur spekulativen Theologie, Wien 1846, Bd. I.
 Hartmann, N.: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin 1941.
 Neue Wege der Ontologie, Stuttgart 1949.
 Hommes, J.: Zwiespältiges Dasein, Freiburg 1954.

II. 2. a. *Sematiologie*

- Thomas von Aquin: Summa Theolog. I. u. I. II. in Thomae Aquinatis Opera Omnia, st. E. Fretté, Parisiis MDCCCLXXV. Bd. I, II und III.
 Nicolaus v. Cusa: de docta ignorantia, ed. E. Hoffmann et R. Klibansky, Leipzig 1932.
 Kant, I.: Kritik der Urteilskr. I. T. in Cassirer-Ausgabe, Berlin 1922, Bd. 5.
 Schelling, F. W. v.: Philosophie der Kunst v. 1802. Manfred-Schröter-Ausg., Berlin 1927, Bd. III.
 Husserl, Ed.: Logische Untersuchungen, Halle 1913.
 Ideen zur rein. Phänom. Haag, 1950. I. Bd.
 Reinach, A.: Gesammelte Schriften, Halle 1921.
 Scheler, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1927.
 Heidegger, M.: Sein und Zeit, I. Bd. im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Halle 1927.
 Hartmann, N.: Das Problem des geistigen Seins, Berlin 1933.
 Whitehead, A. N.: Wissenschaft und moderne Welt, Zürich 1949.

II. 2. b. *Die Sprache*

- Schelling, F. W. v.: Philosophie der Kunst v. 1802. Manfred Schröter-Ausg., Berlin 1927, Bd. III.
 Schlegel, Fr.: Philosophie des Lebens, Wien 1828.
 Werner, Karl: System der spekulativen Anthropologie, München 1870.
 Bühler, K.: Sprachtheorie, Jena 1934.
 Hartmann, N.: Das Problem des geistigen Seins, Berlin 1933.
 Kaïnz, Fr.: Psychologie der Sprache, Stuttgart 1943.
 Dempf, A.: Theoretische Anthropologie, München 1950.
 Einheit der Wissenschaft, Stuttgart 1955.
 Revész, G.: Ursprung und Vorgeschichte der Sprache, Bern 1946.
 Snell, B.: Der Aufbau der Sprache, Hamburg 1952.

II. 2. c. *Logik*

- Aristoteles: Ἠσπερ ἐπιμνηστικὰ in: Aristotelis Opera, ed. Academia Regia Borussia, Berolini 1831. Bd. I. Metaphysik, übers. v. E. Rolfes, Meiners Philos. Bibl. Bd. 2 u. 3, Leipzig 1904.
 Thomas von Aquin: Qu. de veritate, in: Thomae Aquinatis Opera Omnia I. E. Fretté, Parisiis MDCCCLXXV Bd. 14 und 15.
 Nicolaus v. Cues: de coniecturis, ed. A. Petzelt in: Texte seiner philos. Schriften n. d. Ausg. von Paris 1514, sow. n. d. Druckleg. v. Basel, Stuttgart 1949, Bd. 1.
 Leibniz, G. W.: Meditationes de cognit. verit. et ide. in: Leibnitii Opera Omnia, ed. D. Dutens, Tomus secundus GENEVAE MDCCLXVIII.
 Monadologie, in: Ausgew. Schriften, herausgeg. v. H. Schmalenbach, Meiners, Leipzig 1915, Bd. 2.
 Kant, I.: Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllog. Figuren, Cassirer-Ausgabe, Bd. 2.
 Hegel, G. W. F.: Philosophie der Logik, II. Bd. herausgeg. v. Lasson, Leipzig 1923.
 Schelling, F. W. v.: Vom Ich als Prinzip der Philosophie, Augsburg und Stuttgart 1856, Bd. I.
 Bolzano, B.: Wissenschaftslehre, Sulzbach 1837.
 Günther, A.: Die Juste-Milieu in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit, Wien 1838.
 Reinach, A.: Gesamm. Schriften, Halle 1921.
 Husserl, Ed.: Erfahrung und Urteil, Hamburg 1948.
 Schubert-Soldern, R.: Philosophie des Lebendigen, Graz 1951.
 Dempf, A.: Einheit der Wissenschaft, Stuttgart 1955.

III. 1. *Natürliches Menschenbild*

- Aristoteles: Ἠθικῶν εὐθημερίων ed. v. F. Susemihl, Lipsiae MDCCCLXXXIV.
 Platon: Civitas, in: Platonis Opera, ex rec. Schneideri, Parisiis M DCCC LXII. Bd. II.
 Boethius: in: Mign. S. L. II Liber de persona et duabus naturis, cum Gilberti Porretae commen.
 Kant, I.: Kritik der prakt. Vernunft, Cassirer-Ausgabe, Bd. 5.
 Schleiermacher, Fr.: Grundriß der philosophischen Ethik, Leipzig 1911.

- Schlegel, Fr.: Von der Seele, Augsburg-Köln, 1927.
 Günther, A.: Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit, Wien 1838.
 Scheler, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1927.
 Buber, M.: Dialogisches Leben, Zürich 1947.

III. 2. Natürliches Weltbild

- Nicolaus von Cusa: de docta ignorantia, ed. E. Hoffmann und R. Klibansky, Leipzig 1932.
 Leibniz, G. W.: Monadologie, herausgeg. v. Schmalenbach, Meiners. Leipzig 1915, 2. Bd.
 Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, Cassirer-Ausgabe, Bd. 3.
 Günther, A.: Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit, Wien 1838.
 Werner, K.: Spekulative Anthropologie, München 1870.
 Weyl, H.: Philosophie der Mathematik u. Naturwissenschaft, im Handbuch der Philosophie 1927,
 Uexküll, J. v.: Theoretische Biologie, Berlin 1928.
 Das allmächtige Leben, Hamburg 1950.
 Daqué, Ed.: Leben als Symbol, München und Berlin 1928.
 Woltereck, R.: Grundzüge einer allgemeinen Biologie, Stuttgart 1949.
 Conrad-Martius, H.: Bios und Psyche, Hamburg 1949.
 Whitehead, A. N.: Wissenschaft und moderne Welt, Zürich 1949.
 Eddington, A.: Philosophie der Naturwissenschaft, Wien 1949.
 Bucher, Z.: Die Innenwelt der Atome, Cassianeum 1949.
 Schubert-Soldern, R.: Philosophie des Lebendigen, Graz 1951.
 Böhm, W.: Über die Anwendbarkeit des Technomorphismus in der Biologie, im Philos. Jahrb.
 1951. Bd. 61, H. 2.
 Heckmann, O.: Theorie und Erfahrung in der Kosmologie, im Philos. Jahrb. 1951. Bd. 61, H. 1.

III. 3. Natürliches Gottesbild

- Bonaventura: De mysterio trinitatis, in: Opp. Guarracchi. Bd. V.
 Itinerarium mentis in Deum, in: Opp. Guarracchi. Bd. V.
 Collationes in hexaemeron, in: Opp. Guarracchi. Bd. V.
 Thomas von Aquin: Qu. de veritate, in: Thomae Aquinatis Opera Omnia, I. E. Fretté, Parisiis
 MDCCCLXXV Bd. 14 und 15.
 Summa Theolog. I. Parisiis MDCCCLXXV Bd. I.
 Meister Eckhart: Expositio Sancti Evangelii sec. Johannem, ed. Chr. Koch, Stuttgart 1936. Bd. III.
 Prologus in opus propositionum, ed. Chr. Koch, Stuttgart 1936, Bd. I. L. 1.
 Kant, I.: Kritik der prakt. Vernunft, Cassirer-Ausgabe, Bd. 3.
 Über das Mißlingen aller philos. Versuche in der Theodizee, im Bd. 6 der Cassirer-Ausg.
 Balthasar, U. v.: Kosmische Liturgie, Freiburg 1941.
 Whitehead, A. N.: Wissenschaft und moderne Welt, Zürich 1949.