

Freiheit und Gnade

*und weitere Texte zu Phänomenologie und
Ontologie*



Edith Stein/Sr. Teresia Benedicta a Cruce

Inhaltsverzeichnis

1 Besprechung von: Gertrud Kuznitzky: Naturerlebnis und Wirklichkeitsbewußtsein 1920	10
2 Vorwort zu Adolf Reinach: »Über das Wesen der Bewegung« (1921)	13
3 Freiheit und Gnade (1921).....	14
I. Natur, Freiheit und Gnade	16
1) Das natürlich-naive Seelenleben	16
2) Das befreite Seelenleben	16
3) Die Sphäre der Freiheit	18
4) Das Reich der Natur und die geistigen Reiche	20
5) Das Reich des Bösen und das Reich des Lichts	23
II. Der Anteil von Freiheit und Gnade am Erlösungswerk	25
6) Unmöglichkeit, ohne Gnade die Seele zu gewinnen	25
7) Notwendigkeit der Abkehr von sich selbst. Sorge und Angst	26
8) Vorbereitende Gnade und das freie Verhalten zu ihr	27
9) Freies Bemühen ohne vorbereitende Gnade	27
10) Gnade ohne Mitwirkung der Freiheit	28
III. Möglichkeit einer vermittelnden Heilstätigkeit	29
11) Mittlerschaft ohne Aktivität des Mittlers	29
12) Aktivität dem Heilsbedürftigen gegenüber	30
13) Aktive Mittlerschaft vor Gott	30
14) Stellvertretung und Verantwortung	31
15) Universelle Verantwortung und Kirche	31
16) Stellvertretung in Schuld und Verdienst	32
17) Verantwortlichkeit des Menschen für alle Kreatur	35
IV. Die psychophysische Organisation als Ansatzstelle für Heilswirkungen	
37	

18) Der Leib und das mögliche Verhalten zu ihm	37
19) Leib und Psyche	38
20) Bedeutung der materiellen Konstitution des Leibes	39
21) Askese	39
22) Befreiung vom Leibe durch Gnadenwirkung	40
23) Heiligung des Leibes	41
24) Sakramentale Wirkungen	42
25) Sünde und Buße	43
26) Die äußere Kirche	44
V. Der Glaube	45
27) Glaube im außerreligiösen Sinn: belief, Überzeugung, opinio, δόξα	45
28) Der religiöse Grundakt (fides)	46
29) Verhältnis der fides zu den anderen Bedeutungen des Glaubens. Glaube und Erkenntnis vom Gegenstand des Glaubens	48
30) Natürliche Gotteserkenntnis und Offenbarung	49
31) Dogmenglaube (dogmatische Überzeugung und fides)	50
32) Glaube, Freiheit und Gnade	51
4 Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache. Fragment (ca. 1922)	52
§2.	52
§3.	52
§4.	53
§5.	54
§6.	54
§7.	55
§8.	55
§9.	56
§10.	57
§11.	57
§12.	58
5. Was ist Phänomenologie? (1924)	59

I. Zur Geschichte	59
II. Zur Methode	61
1. Die Objektivität der Erkenntnis	61
2. Die Intuition	61
3. Der Idealismus	62
6. Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino (1928).....	63
7. Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung (1929).....	79
1. Philosophie als strenge Wissenschaft	79
2. Natürliche und übernatürliche Vernunft; Glauben und Wissen	80
3. Kritische und dogmatische Philosophie	83
4. Theozentrische und egozentrische Philosophie	85
5. Ontologie und Metaphysik	87
6. Die Frage der »Intuition«. Phänomenologische und scholastische Methode	88
8. Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie (1930/1931)	94
Einleitung: Weltanschauung und Philosophie	94
I. Was ist Phänomenologie?	96
a. Historisches	96
b. Husserls Phänomenologie	97
c. Gegensatz zwischen Husserl und Scheler	99
d. Gegensatz von Husserl und Heidegger	100
II. Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie	101
1. Materiale Bedeutung	101
a. Das Weltbild der drei Philosophen	101
b. Einfluß auf das Weltbild der Zeit	102
2. Formale Bedeutung	103
Schluß: Katholische und moderne Weltanschauung	103
9. Husserls transzendente Phänomenologie (1931)	104

10. Diskussionsbeiträge anlässlich der »Journées d'Études de la Société Thomiste«, Juvisy 1932	105
1.	105
2.	106
3.	107
4.	107
5.	107
11. Erkenntnis, Wahrheit, Sein (1932).....	109
1. Was ist Erkenntnis?	109
2. Was ist Sein?	109
3. Erkenntnis und Sein	109
4. Was ist Wahrheit?	112
12. Besprechung von: Dietrich von Hildebrand: Metaphysik der Gemeinschaft (1932).....	113
13. Besprechung von: Ludwig Habermehl: Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin (1933).....	120
14. Besprechung von: Daniel Martin Feuling, Hauptfragen der Metaphysik: Einführung in das philosophische Leben (1936).....	121
15. Besprechung von: Edmund Husserl, »Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie« (1937).....	122
Anhang	125
Einleitung in die Phänomenologie	
Texte zu einem geplanten Beiheft der Kant-Studien (1917)	125
1. Edmund Husserl: Phänomenologie und Psychologie	125
Einleitung	125
§1. Der naturwissenschaftliche Begriff des »Phänomens«	126
§2. Ausdehnung des Phänomenbegriffs auf Trugwahrnehmungen und auf die weiteste Sphäre der sinnlichen Anschauungen	127
§3. Natur als Objekt der Naturwissenschaft, die Phänomene als Objekt der Phänomenologie	128

§4. Natürliche und phänomenologische Einstellung	129
§5. Differenzierung des Phänomenbegriffs nach den Schichten der Gegenstandskonstitution	130
§6. Differenzierung des Phänomenbegriffs nach Noesis und Noema	131
§7. Erweiterung des Phänomenbegriffs auf das Gebiet des prädikativen Denkens	131
§8. Erfahrung und Phänomen außerhalb der Natursphäre	133
§9. Die Phänomenologie als Parallelwissenschaft zum System der objektiven Wissenschaften	134
§10. Bedeutung der Bewußtseinsanalysen für die erklärende Psychologie	137
§11. Abgrenzung der Phänomenologie von der Psychologie durch die transzendente Reduktion	139
§12. Die phänomenologische Methode als immanente Wesensanschauung	142
§13. Rationale Psychologie und Phänomenologie	146
§14. Die Entwicklung von der deskriptiven Psychologie zur Phänomenologie	149
2. Edmund Husserl: Phänomenologie und Erkenntnistheorie. Ausarbeitung von Edith Stein.....	151
Einleitung: Ursprung der erkenntniskritischen Überlegungen aus dem Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit	153
I. Die Entstehung der Logik und Wissenschaftstheorie	154
§1. Die skeptische Leugnung objektiver Wahrheit	154
§2. Die Anfänge der formalen Logik in der Platonischen Dialektik; die Methode der Begriffsbildung	154
§3. Die formale Ontologie (mathesis universalis)	155
§4. Die Ausbildung der materialen Ontologien	156
II. Die Entwicklung der Erkenntnistheorie	158
§1. Scheidung zwischen Noesis, Noema und noematischer Gegenständlichkeit	158
§2. Das Transzendenzproblem bei Parmenides und den Sophisten	158
§3. Scheidung zwischen anthropologischer und radikaler Fassung des	

Transzendenzproblemes	160
§4. Das Transzendenzproblem bei Descartes	160
§5. Naturalistische Umdeutung des Problems im englischen Empirismus 161	
§6. Transzendente Voraussetzungen in Kants Problemstellung	162
§7. Notwendigkeit, den naturalistischen Boden und die kantischen Einschränkungen des Problems aufzugeben	162
III. Das Ursprungsgebiet des radikalen Transzendenzproblemes	164
§1. Der Standpunkt der natürlichen Einstellung	164
§2. Der Standpunkt der Reflexion; Parallelismus von objektiven Einheiten und konstituierenden Bewußtseinsmannigfaltigkeiten	164
§3. Bewußtsein als vernünftiges, unvernünftiges und neutrales	166
§4. Die Reflexion als »natürliche« (psychologische) Reflexion	167
§5. Die Möglichkeit einer psychologischen Theorie der Erkenntnis	168
§6. Die Unzulänglichkeit der empirischen Psychologie für die prinzipiellen Erkenntnisfragen	169
§7. Empirische und eidetische Psychologie	170
§8. Die eidetische Psychologie als Wissenschaft möglicher Erfahrung	171
§9. Unzulänglichkeit der eidetischen Psychologie für die prinzipiellen Erkenntnisfragen	173
§10. Das reine Bewußtsein als das gesuchte Ursprungsgebiet der transzendentalen Fragen	174
IV. Phänomenologie und Erkenntnistheorie	174
§1. Das reine Bewußtsein und die phänomenologische Reflexion	175
§2. Bezweifelbarkeit der natürlichen, Unbezweifelbarkeit der phänomenologischen Reflexion (die »phänomenologische Reduktion«)	176
§3. Reflexion in der Phantasie; Ausdehnung des phänomenologischen Feldes auf das »mögliche Bewußtsein«	179
§4. Phänomenologie als eidetische Wissenschaft vom reinen Bewußtsein 180	
§5. Der Gegensatz von Transzendenz und Immanenz	181
§6. Das Transzendente in phänomenologischer Einstellung	181

§7. Erkennen als »Abbilden« der Wirklichkeit	183
§8. Entscheidung über Sein und Nichtsein des Transzendenten in der Immanenz	184
§9. Klärungsbedürftigkeit der »naiven« Erfahrung und Wissenschaft	185
§10. Notwendigkeit der radikalen Fragestellung auf phänomenologischem Boden zur Vermeidung verkehrter Problemstellungen und Problemeinschränkungen	186
§11. Die erkenntnistheoretischen Probleme als phänomenologische; Erweiterung der Erkenntnistheorie über die transzendentalen Fragen hinaus	190
§12. Das Studium der allgemeinen Bewußtseinstrukturen als Vorbereitung für die spezifischen Vernunftprobleme	192
§13. Die Erkenntnisprobleme als eidetische Probleme	193
§14. Einordnung der Erkenntnistheorie in die reine Vernunftlehre überhaupt und in die reine Phänomenologie	193
§15. Einbeziehung der regionalen Ontologien in die Phänomenologie	195
§16. Die Beziehungen zwischen Phänomenologie bzw. Erkenntnistheorie und Psychologie	195
§17. Transzendente und empirische Erkenntnistheorie	197
§18. Phänomenologie als Wissenschaftstheorie; Rückbezogenheit der Phänomenologie auf sich selbst	199
3. Anhang: Zur Kritik an Theodor Elsenhans und August Messer	200
I. Die Methode der Begriffsbildung und die beschreibenden Wissenschaften	200
II. Wesensanschauung, Erfahrung und Denken	208
III. Die »Unfehlbarkeit« der Wesensanschauung	212
Zu Heinrich Gustav Steinmanns Aufsatz »Zur systematischen Stellung der Phänomenologie« (1917)	213
I. Die Möglichkeit einer materialen Ontologie ohne »Rekurs auf Erfahrung«	214
II. Die Absolutheit des reinen Bewußtseins und der Sinn der phänomenologischen Reduktion	216
III. Die transzendente Bedeutung der phänomenologischen Feststellungen	

Freiheit und Gnade

*und weitere Texte zu Phänomenologie und
Ontologie
(1917 bis 1937)*

1 Besprechung von: Gertrud Kuznitzky: Naturerlebnis und Wirklichkeitsbewußtsein 1920

Es ist das Buch einer Anfängerin, die sich hier den Weg in die Philosophie hinein gebahnt hat. Von Anfang bis zu Ende spürt man es, daß hier ein Mensch spricht, der die philosophischen Probleme nicht *kennen gelernt*, sondern *erlebt* hat und aus innerstem Bedürfnis nach Lösungsmöglichkeiten und nach dem geeigneten Ausdruck für die ihn bedrängenden Fragen sucht. Und wenn man sieht, wie die Verfasserin von vornherein den ganzen Umkreis der philosophischen Problematik überschaute und wie ihr Blick sogleich an den zentralen Punkten haften bleibt, so darf man wohl noch mehr von ihr erwarten als dieses erste Buch.

Das Problem der Wirklichkeit und Wirklichkeitserkenntnis steht im Mittelpunkt der Untersuchung. Die Verf. geht aus von der *Schilderung eines bestimmten Erlebnisses*: im Anschauen der Welt, der einzelnen Dinge wie ihrer Gesamtheit, finden wir ein Geistiges vor, das aus der Gestalt und der ganzen äußeren Erscheinung spricht. Was uns hier gegeben ist, ist das schlechthin Individuelle, das das Sein des Dinges ausmacht, und ist doch zugleich überall, wo es sich offenbart, dasselbe. Es ist nicht ein Wert oder Stimmungscharakter, der dem Dinge anhaftet; es ist auch kein allgemeines Wesen, daß sich begrifflich fassen ließe, sondern das Selbst und Sein des Dinges, das, im Anschauen verstanden, ohne Begriffe erkannt ist. Die Sprache der Dinge, die wir im Naturerlebnis verstehen, gibt keinem persönlichen Erleben Ausdruck (etwa dem der Gottheit); die sinnliche

Erscheinung drückt nicht einen von ihr unterschiedenen Sinn aus, wie es bei der Wortsprache oder beim leiblichen Ausdruck ist; sondern es handelt sich hier um eine Selbst-Offenbarung der Dinge, um die Erfassung eines Absoluten in ihnen wie beim Erfassen des eigenen Innenlebens.

Nach dieser Analyse des Naturerlebnisses wendet sich die Verf. der Untersuchung des *Seins* und der *Wirklichkeit* zu, um dann am Schluß auf das Naturerlebnis als die durch das Wesen der Wirklichkeit geforderte Erkenntnis zurückzukommen. – Das Wirkliche ist in der Erfahrung gegeben und wird bestimmt durch »Selbstgegebenes«, das nicht durch Erfahrung gewonnen und nicht durch anderes bestimmt wird (Zahlen, Farbqualitäten usw.). Das Sein selbst ist nicht durch Erfahrung gegeben, sondern das Erfahrene als Seiendes. Das Seiende gliedert sich in *Dinge* und *Personen*. Quelle der Dinggegebenheit ist die sinnliche Wahrnehmung. Sie gibt nur Individuelles, aber sie faßt es zugleich in seiner Gattungsbestimmtheit auf, und zwar nicht durch Hineintragen von Begriffen, sondern weil die Anschauung selbst ein Verstehen ist und darum Begriffsbildung erst möglich macht. Alle Naturbegriffe gehen letztlich zurück auf ein Unbegriffenes, den puren *Stoff* der sinnlichen Anschauung. Aber dieser Stoff tritt uns in bestimmten *Formen* entgegen. Solche Formen sind die Einheit des Gegenstandes (die nach der Verf. als Funktion des Bewußtseins aufzufassen ist), die Individualität. Ferner sind als Formen der Fülle eine Reihe von sachhaltigen Bestimmungen anzusehen, die nicht im Laufe der Erfahrung gewonnen werden, sondern der Erfahrung zu Grunde liegen: das *materiale Apriori der Natur* (dazu gehören z.B. Licht, Farbe, Gestalt, Aggregatzustand u. dgl.). Nach apriorischen Grundstrukturen gliedert sich die Wirklichkeit. Es wird unterschieden zwischen *Körpern* und *Erscheinungsgebilden* (Lichtschein, Klang, Duftwelle u. dgl.); zwischen *Dingen* als Körpern, deren ganzes Sein sich in ihrem substantiellen Gehalt erschöpft, und *Leibern*, d.h. Körpern, die von einem geistigen bzw. seelischen Träger getragen werden; schließlich zwischen *Naturdingen* und *Sachdingen*, die ihre Einheit nicht ihrer materiellen Beschaffenheit verdanken, sondern einer in einem bestimmten Material gestalteten Zweckidee. Innerhalb der dinglichen Natur scheiden sich wieder *Gestaltgebilde*, die in eine Form gebannt sind (Berge, Bäume usw.), und *Stoffgebilde*, die nur diese oder jene Form annehmen, ohne daß sie ihnen wesentlich wäre (Fluß, Wolke); ferner *Flüssiges* und *Festes* je nach dem Verhältnis des Stoffes zu Ruhe und Bewegung; es scheidet sich *Raumörtliches* und *Raumabsolutes*, d.h. »Irdisches«, das in prinzipiell meßbarer Entfernung gegeben ist, und der unendliche und unmeßbare Himmel mit allem, was an ihm ist. Schließlich sondern sich *bloße Körper* von *Wachstumsphänomenen*: den Pflanzen, die ein Außen und Innen haben und ein Sich-Entfalten von innen nach außen zeigen, aber von den Tieren unterschieden sind, weil ihr Inneres kein unkörperliches seelisches Leben ist. – Alle diese Grundbegriffe sind nicht *durch* die Erfahrung und auch nicht *vor* der Erfahrung gegeben, sondern sie sind mit der Fülle gegeben. Die Wirklichkeit ist Einheit von Erfahrungsstoff und Form, Fülle und Bedeutungsgehalt. Aber die Form wird nicht von außen – durch das Bewußtsein – in die Fülle hineingetragen, sondern gründet in ihr und ist mit ihr in eins gegeben. Es gibt nicht Fülle ohne Form, aber auch nicht Form ohne Fülle, sondern nur beides geeint in der seienden, wahrgenommenen Wirklichkeit. Das Erlebnis, in dem die Wirklichkeit als Sinnerfülltes zur Gegebenheit kommt, als Einheit von Sein und Sosein, ist nicht die schlichte Wahrnehmung, auch nicht das Urteil darüber, sondern das zu Anfang geschilderte Naturerlebnis.

In seinem analogen Erlebnis ist das *Sein der Person* gegeben, wieder als Einheit von Sein und Sosein. Eine Person haben wir, wo ein Aktzusammenhang verstanden wird. Als Einheit eines Aktzusammenhangs, eines geistigen Lebens, besitzt sie eine Individualität, wie sie keinem Dinge zukommt. Die Gegebenheit der Person wird nur als *Selbstgegebenheit*, nicht als Gegebenheit fremder Personen untersucht. Das Ich *ist* in jedem *cogito*, in jedem Akt, aber es ist darin nicht

gegeben, es verschwindet darin. Auch in meinem Erlebnisstrom finde ich mich nicht als Einheit. Aber das, was sich in meinem geistigen Leben gestaltet, und das, was mich beherrscht: meine Gedanken und Taten, meine Aufgaben und Leidenschaften, sie spiegeln mir mein Ich. Die Gedanken, die mich erfüllen, die Aufgaben, die mein Tun leiten, sind reale geistige Mächte, die in mein Leben eingreifen, und mein Leben ist das, wodurch die geistige Welt aufgebaut wird. Ich bin eine in sich bestimmte Einheit nur in meinem Bezug auf die überindividuelle geistige Welt.

Das Vorwort erwähnt, daß die Arbeit unter dem Einfluß von *E.Husserls* und *M.Schellers* Schriften entstanden ist, und dieser Einfluß ist auch jeder Seite der Abhandlung anzumerken. Was – in der Stellungnahme zu den Grundproblemen der Philosophie – vom Kritizismus übriggeblieben ist, auf den sich die Verfasserin ebenfalls beruft, erscheint nur noch als eine gewisse Inkonsequenz: Die materialen Kategorien werden, im ausdrücklichen Gegensatz zu Kant, als von der formenden Tätigkeit des Subjekts unabhängige Wesenheiten anerkannt, die formalen Kategorien dagegen werden weiter als Funktionen des Bewußtseins bezeichnet. Sollte es nicht ebenso in der Struktur des sinnlichen Materials gründen, daß sich gegenständliche Einheiten, individuelle Objekte, konstituieren, wie es nach der Ansicht der Verfasserin von der »Fülle« abhängt, welcher Art die konstituierten Gegenstände sind? Die Antwort auf diese Frage (und die Auseinandersetzung zwischen Kritizismus und Phänomenologie) kann selbstverständlich in einer einzelnen Abhandlung nicht geleistet werden, sondern erfordert umfassende Forschungen, deren Richtung hier nur kurz angedeutet werden soll: Damit, daß wir einen Zusammenhang zwischen sinnlichem Stoff und kategorialer Form behaupten, ist das Problem der Wirklichkeit und der Kategorien nicht erledigt. Es muß *sowohl* für die Wirklichkeit *als* für die materialen *und* formalen Kategorien die Frage der *Konstitution* aufgeworfen werden, d.h., es muß untersucht werden, wie sich die Realitäten (Dinge, Personen usw.) und ebenso, wie sich die Kategorien für das Bewußtsein aufbauen. Nur durch solche konstitutiven Analysen kann letzte Klarheit über die Probleme des Seins und der Erkenntnis gewonnen werden. Nur durch sie kann schließlich auch die Entscheidung zwischen »Idealismus« und »Realismus« gefällt werden. (NB. Ich möchte betonen, daß es noch keine Entscheidung nach der einen oder andern Seite bedeutet, wenn man die Kategorien nicht als Formen der Subjektivität anerkennt und ihnen dieselbe »Bewußtseinsunabhängigkeit« zuerkennt wie der Realität. Der Sinn dieser Unabhängigkeit ist für alle Gegenständlichkeiten noch zu untersuchen.)

Solche Analysen – d.h. eigentliche phänomenologische Arbeit – kann die vorliegende Arbeit natürlich nicht in genügendem Umfang bringen, weil sie in knappem Rahmen einen weiten Problembereich umgreift. Es finden sich sehr viele wertvolle Ansätze zu Einzeluntersuchungen, aber überall muß die Analyse noch bis zu größerer Tiefe und Klarheit geführt werden, um eine *Lösung* der aufgeworfenen Probleme zu ermöglichen. Da für eine kritische Auseinandersetzung mit den einzelnen Ausführungen die geforderten Analysen Voraussetzung wären, muß ich im Rahmen einer kurzen Besprechung darauf verzichten, auf Einzelheiten einzugehen. Ich möchte nur einige Punkte nennen, deren Behandlung mich besonders interessiert hat und bei denen eine weiterführende Arbeit anzusetzen hätte: die Unterscheidung von Körpern und Erscheinungsgebilden, von Flüssigem und Festem, die kurze Betrachtung über das Wesen der Pflanzen. Unzweifelhaften Wert haben auch die kurzen Ausführungen über das Erfassen der Person. Aber der hier angegebene Weg zur Erkenntnis der Person – vom Lebensinhalt her – ist sicherlich nicht der einzig in Betracht kommende. Welche Bedeutung diesem Wege zukommt, das vermag wiederum nur eine durchgeführte ontologische und konstitutive Analyse der Person zu erhellen.

Schließlich muß festgestellt werden, daß auch die Analyse, von der die Untersuchung ausgeht, die Beschreibung des Naturerlebnisses, noch nicht ganz erschöpfend ist. Was das »Geistige« ist, das uns im Naturerlebnis zur Gegebenheit kommt, das ist noch nicht in letzter Klarheit gezeigt. Es wird ausdrücklich betont, daß es sich *nicht* um die Geistigkeit eines persönlichen Lebens handelt, und es wird an späterer Stelle auch hervorgehoben, daß die Individualität der Person noch eine andere ist als die, die dem Dinge zugesprochen wird. Was ist es also für ein Geist, der im Naturerlebnis zu uns spricht? Wenn der Gehalt des Erlebnisses voll ausgeschöpft wird, dann muß es sich in Klarheit zeigen lassen.

Als Ganzes betrachtet, bietet die Abhandlung ein überaus reichhaltiges *Arbeitsprogramm*, das ein großes philosophisches Problemgebiet in seinem inneren Zusammenhange darlegt und einer einheitlichen Lösung zustrebt. Es ist selbstverständlich, daß diese einzelne Schrift nicht die letzte Antwort auf alle darin aufgeworfenen Fragen geben kann, sondern nur einen Rahmen vorzeichnet, der durch eine Reihe tiefergehender Einzeluntersuchungen ausgefüllt werden muß.

2 Vorwort zu Adolf Reinach: »Über das Wesen der Bewegung« (1921)

Die Probleme der Bewegung – eingestellt in eine Reihe von Untersuchungen, die letzten Endes auf eine Kategorienlehre abzielten – haben Reinach im Winter 1913/14 und im Sommer 1914 beschäftigt, und er hat sie damals zugleich zum Thema seiner Übungen für Fortgeschrittene gemacht. Zu einer Ausarbeitung ist es in dieser Zeit nicht gekommen, nur Bruchstücke zusammenhängender Darstellung sind vorhanden.

Während des Krieges drängten Reinachs religionsphilosophische Interessen alle früheren Arbeiten in den Hintergrund. Weihnachten 1916, während eines Urlaubs, suchte er die alten Materialien wieder hervor und nahm einen Teil davon mit ins Feld. Er begann im Januar 1917 eine neue Ausarbeitung, die aber auch nicht sehr weit gediehen ist (im Folgenden S.420ff. in der Originalpaginierung).

Ich habe mich in der Darstellung, soweit es irgend anging, an den Wortlaut von Reinachs Aufzeichnungen gehalten. Als Ergänzung dient eine möglichst getreue Wiedergabe seiner Gedanken nach einzelnen Notizen und, wo auch diese versagen, nach den Protokollen der Übungen. Soweit der Text nicht wörtlich von Reinach stammt, ist er durch Schrägdruck von dem andern abgehoben. Wo ich es im Interesse größerer Klarheit für nötig fand, einen Gedanken weiter auszuführen, als ich es durch Aufzeichnungen belegen kann, habe ich es in Form von Anmerkungen getan.

Eine fertige Lehre von der Bewegung, wie Reinach sie bei weiterer Beschäftigung mit dem Gegenstand aufgebaut hätte, gibt die Arbeit in dieser Form nicht. Aber sie enthält eine Reihe wichtiger Ergebnisse, an die weitere Forschungen anknüpfen können. Und sie ist ein so echtes

Dokument der spezifisch Reinachschen Art der Problemstellung und Problembehandlung, daß sie in der Sammlung seiner Schriften nicht fehlen dürfte.

3 Freiheit und Gnade (1921)

{{Inhaltsverzeichnis}}

I. Natur, Freiheit und Gnade	10	
1) Das natürlich-naive Seelenleben	{{1}}	10
2) Das befreite Seelenleben	{{4}}	11
Übergang vom Reich der Natur zum Reich der Gnade; Freiheit	{{10}}	-118
Selbtherrliches Leben. Vernunft u.{{nd}} Freiheit	{{13}}	-248
3) Die Sphäre der Freiheit	{{15}}	14
Anschluß an ein geistiges Reich	{{24}}	-115
4) Das Reich der Natur und die geistigen Reiche	{{25}}	17
Reich der Gnade (innere Zugänglichkeit für geistige Sphären; natürliche Vernunft)	{{34}}	-113
5) Das Reich des Bösen und das Reich des Lichts	{{45}}	22
II. Der Anteil von Freiheit und Gnade am Erlösungswerk	{{58}}	27
6) Unmöglichkeit, ohne Gnade die Seele zu gewinnen	{{58}}	27
7) Notwendigkeit der Abkehr von sich selbst. Sorge und Angst	{{63}}	28
8) Vorbereitende Gnade und das freie Verhalten zu ihr	{{67}}	30
9) Freies Bemühen ohne vorbereitende Gnade	{{70}}	31
10) Gnade ohne Mitwirkung der Freiheit	{{74}}	32
III. Möglichkeit einer vermittelnden Heilstätigkeit	{{81}}	34
11) Mittlerschaft ohne Aktivität des Mittlers	{{81}}	34
Freie {{Mittlerschaft}}; Stellvertretung in Strafe und Lohn	{{83}}	-100
12) Aktivität dem Heilsbedürftigen gegenüber	{{85}}	35
13) Aktive Mittlerschaft vor Gott	{{87}}	35
14) Stellvertretung und Verantwortung	{{88}}	36
15) Universelle Verantwortung und Kirche	{{92}}	37
16) Stellvertretung in Schuld und Verdienst	{{97}}	38
17) Verantwortlichkeit des Menschen für alle Kreatur	{{112}}	43
Erlösung der unfreien Kreatur	{{113}}	-93

IV. Die psychophysische Organisation als Ansatzstelle für Heilswirkungen	{{124}}	46	
18) Der Leib und das mögliche Verhalten zu ihm	{{125}}	46	
19) Leib und Psyche	{{130}}	48	
20) Bedeutung der materiellen Konstitution des Leibes	{{135}}	50	
Behandlung des Leibes; Pflege und Askese	{{136}}	50	
21) Askese	{{139}}	51	
22) Befreiung vom Leibe durch Gnadenwirkung	{{145}}	52	
23) Heiligung des Leibes	{{147}}	53	
24) Sakramentale Wirkungen	{{151}}	54	
25) Sünde und Buße	{{157}}	56	
26) Die äußere Kirche	{{168}}	59	
V. Der Glaube	{{172}}	60	
27) Glaube im außerreligiösen Sinn: belief, Überzeugung, opinio, δόξα	{{172}}	60	
28) Der religiöse Grundakt (fides)	{{180}}	62	
29) Verhältnis der fides zu den anderen Bedeutungen des Glaubens. Glaube und Erkenntnis vom Gegenstand des Glaubens	{{195}}	66	
30) Natürliche Gotteserkenntnis und Offenbarung	{{197}}	67	
31) Dogmenglaube (dogmatische Überzeugung und fides)	{{202}}	69	
32) Glaube, Freiheit und Gnade	{{208}}	71	

I. Natur, Freiheit und Gnade

1) Das natürlich-naive Seelenleben

Das *natürlich-naive seelische Leben* ist ein ständiges Wechselspiel von *Impressionen* und *Reaktionen*. Die Seele empfängt Eindrücke von außen, von der Welt, in der das Subjekt dieses Lebens steht und die es als Objekt mit dem Geiste entgegennimmt; sie wird durch diese Eindrücke in Bewegung gesetzt, und es werden dadurch Stellungnahmen zur Welt in ihr ausgelöst: Schreck oder Staunen, Bewunderung oder Verachtung, Liebe oder Haß, Furcht oder Hoffnung, Freude oder Trauer usf. Auch *Wollen und Handeln*. Wir faßten alles dies unter dem Titel *Reaktionen* zusammen, und bei den letzten Beispielen – dem Wollen und Handeln – pflegt man speziell von *Aktivität* zu sprechen. Mit einem gewissen Recht, denn in allen Stellungnahmen ist die Seele in Bewegung, in Aktion, und beim Wollen und Handeln bleibt diese Bewegung nicht in ihr selbst beschlossen, sondern schlägt nach außen zurück, greift gestaltend in die äußere Welt ein.

Von einem tieferen Standort aber ist man berechtigt, dieses ganze Getriebe der natürlichen Stellungnahmen als ein *passives* zu bezeichnen. Zugleich auch als ein *unfreies*. Denn es mangelt all diesen Bewegungen die Inszenierung von einem letzten inneren Zentrum her. Das seelische Subjekt ist von außen her in sie hineingerissen und hat sich dabei nicht selbst in der Hand. Dieses beides aber – sich selbst in der Hand haben und seine Bewegungen selbst inszenieren – charakterisiert *Aktivität* und *Freiheit* in einem prägnanten Sinne. – Die passive *Aktivität*, die *Reaktion* als Grundform, kennzeichnet die *tierische* Stufe des Seelenlebens. (Damit ist nicht ausgeschlossen, daß gewisse Stellungnahmen, die in diese Grundform einzugehen vermögen, innerhalb des tierischen Seelenlebens prinzipiell unrealisierbar sind.)

2) Das befreite Seelenleben

Dem natürlich-naiven Seelenleben stellen wir eins von wesentlich anderer Struktur gegenüber, das wir (mit einem noch zu klärenden Ausdruck) das *befreite* nennen wollen. Das Leben der Seele, die nicht von außen getrieben, sondern *von oben geleitet* wird. Das von oben ist zugleich ein *von innen*. Denn in das Reich der Höhe erhoben werden, bedeutet für die Seele, ganz in sich hineingesetzt werden. Und umgekehrt: Sie kann nicht bei sich selbst festen Fuß fassen, ohne über sich selbst – eben in das Reich der Höhe – erhoben zu werden. Indem sie in sich selbst hineingezogen und damit in der Höhe verankert wird, wird sie zugleich *umfriedet*, den Eindrücken der Welt und dem wehrlosen Preisgegebensein entzogen. Eben das bezeichneten wir als »befreit«. – Das befreite seelische Subjekt nimmt ebenso wie das natürlich-naive die Welt mit dem Geiste entgegen. Es empfängt auch in seiner Seele Eindrücke von der Welt. Aber die Seele wird nicht durch diese Eindrücke unmittelbar bewegt. Sie nimmt sie von eben jenem Zentrum her entgegen, mit dem sie in der Höhe verankert ist; ihre Stellungnahmen gehen von diesem Zentrum aus und werden ihr von oben vorgeschrieben. Das ist der seelische Habitus der *Kinder Gottes*. Ihre Freiheit, die »Freiheit eines Christenmenschen«, ist nicht *die* Freiheit, von der wir zuvor sprachen. Sie ist Befreiheit von der Welt. Die Art des Stellungnehmens, die ihr entspricht, ist wiederum eine *passive Aktivität*, freilich von anderer Art als die im »Reich der Natur«. Das Getriebe des natürlichen Seelenlebens rührt nicht an das Zentrum, das der Ort der Freiheit und die Ursprungsstelle der Aktivität ist. Die geleitete Seele horcht mit eben diesem Zentrum nach oben, empfängt hier die Weisungen von oben

und läßt sich von hier aus »gehorsam« durch sie bewegen. Die Aktivität ist an ihrer Ursprungsstelle unterbunden, von der Freiheit wird am Ort der Freiheit kein Gebrauch gemacht. – Darin liegt mehr als eine Schwierigkeit verborgen. »Die Aktivität ist unterbunden« – ist nicht das Unterbinden selbst eine Aktion? »Von der Freiheit wird kein Gebrauch gemacht« – ist nicht der Verzicht auf die Freiheit selbst ein freier Akt? Wenn dem so wäre, läge nicht darin beschlossen, daß das befreite Seelenleben Freiheit voraussetzt? Man müßte frei sein, um befreit sein zu können. Man müßte sich in der Hand haben, um sich loslassen zu können. Man könnte nicht naiv im »Reich der Gnade« (=von der Höhe her) leben.

Dies letzte soll zuerst geprüft werden. Gibt es ein ursprüngliches Aufgehobensein im Reich der Gnade, das dem naiv-natürlichen Leben in der Welt entspricht? So muß das Leben des integren Menschen, des Menschen vor dem Fall, gedacht werden. So auch das Leben der Engel, der Geister, die Gott dienen. Was beide unterscheidet, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Gottes Wille geht zentral durch sie hindurch und wirkt sich unmittelbar in ihren Aktionen aus. Sie sind unterworfen, ohne sich zu unterwerfen. Ihr Gehorsam setzt keinen Verzicht, keinen Gebrauch der Freiheit voraus. Keinen *Gebrauch* der Freiheit, wohl aber die Freiheit selbst. Zum Gehorsam gehört die *Möglichkeit* des Ungehorsams, auch wenn faktisch niemals Wahl und Widerstand stattfindet. Gottes Diener können nur freie Geister sein. Blinde Werkzeuge können nach Gesetzen, die ihnen ein Wille vorschreibt, ihren Gang gehen, aber ein Wille kann nicht durch sie lebendig hindurchwirken. So ist das Befreitsein nur für freie Wesen möglich. Es kann aber dennoch naiv sein, d.h. es muß nicht notwendig erst durch einen freien Akt errungen werden.

Übergang vom Reich der Natur zum Reich der Gnade; Freiheit

Das wird aber erforderlich, sobald es sich um ein Wesen handelt, das im Reich der Natur verstrickt, dem naiv-natürlichen Leben ausgeliefert war. Der Übergang aus dem Reich der Natur ins Reich der Gnade muß von dem Subjekt, das aus dem einen ins andere hinübergenommen werden soll, frei vollzogen werden, er kann nicht ohne sein Zutun geschehen oder geleistet werden. Zwischen das Reich der Natur und das der Gnade schiebt sich das Reich der Freiheit. Daß dies kein »Reich« s. *str.{{ictio; lat., im strengen Sinne}}* ist, wird sogleich ersichtlich. Das Zentrum der Aktivität, das von dem natürlich-naiven Leben nicht erreicht wird, das den Angriffspunkt für die Verankerung in der Höhe bildet, steht an sich und als solches außerhalb beider Reiche. Das freie Subjekt – die Person – ist als solches gänzlich ins Leere ausgesetzt. Es hat sich selbst und kann sich selbst nach allen Richtungen bewegen. Und ist doch mit eben dieser absoluten Freiheit absolut in sich selbst fixiert und zur Bewegungslosigkeit verurteilt. Denn das Selbst, das es hat, ist ein völlig leeres und gewinnt alle Fülle von dem Reich, dem es sich – kraft seiner Freiheit – hingibt. Von einem »Reich« der Freiheit zu sprechen, ist darum eigentlich nicht möglich, denn dies Reich hat keine Dimensionen, es ist auf einen Punkt zusammengezogen. Die Person, *nur* als freies Subjekt genommen, ist keiner seelischen Bewegung fähig, alles seelische Leben spielt sich in einem Reich ab, das Weite hat, und die Seele bedarf des Anschlusses an ein solches Reich, um sich darin entfalten zu können. Das freie Subjekt muß also, um mit seiner Freiheit etwas anfangen zu können, sie – jedenfalls teilweise – aufgeben; um Seele und Leben zu gewinnen, muß es sich an ein Reich binden. Was es von seiner Freiheit opfert und was es davon bewahrt, wofür es das Geopferte hingibt und welchen Gebrauch es von dem Bewahrten macht, das entscheidet über das Schicksal der Person.

Selbstherrliches Leben. Vernunft und Freiheit

Zunächst ist es klar, daß die Person sich dem Reich der Natur nicht entziehen kann, ohne sich einem andern Reich zu verschreiben. Das Sich-auf-sichselbst-Zurückziehen kann nie heißen: sich ganz und allein auf sich selbst stellen (wie es möglich scheinen mag, so lange man die Leerheit des lediglich freien Subjekts nicht durchschaut hat). Darum können auch die *Engel*, die von ihrer Freiheit Gebrauch machen und sich dem Dienst des Herrn entziehen wollen, sich nicht wahrhaft auf sich selbst stellen. Sie müssen notwendig aus dem Reich des Lichts in ein anderes Reich »fallen« und müssen es, weil sie es nicht vorfinden, aus sich heraus erzeugen. Es trägt die Spuren seines Ursprungs an sich: Es ist rein durch den Gegensatz zu dem, dem es sich entzog, qualifiziert – als Finsternis, Leere, Mangel, Nichtigkeit. So lange das Subjekt in keinem andern Reich Fuß faßt, muß es zum Teil ans Reich der Natur gebunden bleiben. Das ist der Fall beim Übergang vom natürlich-naiven zum *selbstherrlichen* Leben. Das natürlich-naive Seelenleben – das von tierischer Struktur – ist unzentriert. Der Durchbruch zur personalen Struktur kennzeichnet sich durch die Gewinnung des Zentralpunktes, des Standortes, in dem sich das seelische Subjekt als Person frei aufrichten kann. Material wird dem Seelenleben durch diese Strukturveränderung nicht zugeführt. Der prinzipielle Unterschied gegenüber dem tierischen Stadium besteht darin, daß die Person die seelischen Eindrücke von jener Zentralstelle her entgegennehmen kann – *kann*, nicht *muß* – und die Reaktionen auf die empfangenen Eindrücke von daher vollziehen kann.

3) *Die Sphäre der Freiheit*

Die Stellungnahmen, die auf der tierischen Stufe durch die Eindrücke ohne weiteres ausgelöst werden, können von der Person »angenommen« oder »abgelehnt« werden, sie kann sich ihnen frei hingeben oder sich ihnen entziehen. Und es werden auf dieser Stufe *freie Akte* möglich, deren das Tier nicht fähig ist. Diese Akte, die sich prinzipiell nur auf dem Grunde von Stellungnahmen vollziehen lassen, verdanken ihren materialen Gehalt eben diesem Fundament, auf dem sie sich erheben. Sie, die das eigentliche Leben des freien Subjektes als solchen darstellen, Annahme und Ablehnung von Stellungnahmen rechnen wir ihnen zu, haben dieselbe Leere und prinzipielle Ergänzungsbedürftigkeit durch eine von andersher zu beziehende Fülle wie dieses Subjekt selbst. Die aktiven Aktionen der selbstherrlichen Person sind also materialiter keine anderen als die passiven der seelischen Sphäre, zu deren Herrn sie sich macht. Sie *verfügt* über diese Sphäre, aber eben nur über sie. Was in diesem Bereich möglich ist, damit kann sie nach ihrem Belieben schalten und walten. Ihre Leistung besteht in der Auswahl, die sie unter den vorhandenen Möglichkeiten trifft. Sie kann gewisse seelische Regungen unterdrücken, gelegentlich oder »systematisch«, und andere unterstreichen und »pflegen« und auf diesem Wege an der Bildung ihres »Charakters« arbeiten. Das ist die *Selbstbeherrschung* und *Selbsterziehung*, deren sie fähig ist. *Selbstüberwindung*, d.i. radikale Umgestaltung des natürlichen Selbst und Erfüllung mit einem neuen seelischen Gehalt, ist für die selbstherrliche Person prinzipiell unmöglich.

Das »freie Belieben«, mit dem sie über ihre natürliche seelische Sphäre verfügt, birgt noch Probleme in sich. Sie kann unter den vorhandenen Möglichkeiten »ganz nach Belieben« wählen. Diese Wahl kann schlechthin willkürlich erfolgen oder es kann nach einem Prinzip ausgewählt werden. Im ersten Fall ist noch zu analysieren, was wir unter dieser Willkür zu verstehen haben. Im zweiten müssen wir fragen, woher denn die Person das Prinzip der Auswahl nimmt. – Schrankenlose Willkür würde bedeuten, daß die Person *ohne jeden Grund* so oder so entschiede. Sie kann sich dem natürlichen seelischen Getriebe einfach überlassen, es in Bausch und Bogen »annehmen«. Das wäre der minimale Gebrauch, den sie von ihrer Freiheit machen kann, aber zugleich der am wenigsten gefährliche. Denn in dem natürlichen Seelenleben herrscht eine

verborgene Vernunft, es untersteht Gesetzen, die nur seinem Subjekt verborgen sind, denen es – als naives – blind gehorcht. – Sagt sich die Person von dem natürlichen Gang des Seelenlebens los, greift sie bald nach dem, bald nach jenem ohne eine Richtschnur, die ihr jeweils die Entscheidung an die Hand gibt, so sinkt sie *unter die tierische Stufe* herab, ihr Seelenleben wird ein chaotisches. Sie, die kraft ihrer Freiheit zu *sehender* Vernunftbetätigung befähigt ist, verfällt durch den Mißbrauch dieser Freiheit der radikalen Vernunftlosigkeit. – Dem gegenüber erscheint das Seelenleben der Person, die nach festen Prinzipien zwischen den natürlichen Möglichkeiten wählt, wiederum als ein Kosmos. Und zwar als ein solcher, dessen Gesetze nicht mehr blind befolgt, sondern frei gewählt und sehend erfüllt werden. Es ist dazu nicht erforderlich, daß die Person ihre natürliche seelische Sphäre – materialiter – überschreitet (wessen sie als selbstherrliche gar nicht fähig wäre). Erforderlich ist nur, daß sie von ihrer Freiheit Gebrauch macht, um *sich selbst* – d.h. die Struktur ihres Seelenlebens und die darin herrschenden Gesetze – *zu erkennen*. Erkenntnis im strengen Sinne (oder genauer gesprochen: die Verstandestätigkeit, die zu ihr hinführt) ist echte Aktivität und als solche nur für ein freies Subjekt möglich. Ein naives kann in weitestem Ausmaß Kenntnis nehmen und wissen, aber nicht erkennen. Wie alle freien Akte sind die Verstandesoperationen völlig leer und verdanken ihren Gehalt den Unterlagen, auf die sie prinzipiell angewiesen sind (: das sind in diesem Fall letzten Endes Kenntnisnahmen). Die Person ist also vermöge ihrer Freiheit befähigt, ihr eigenes Seelenleben erkenntnismäßig zu durchdringen und die Gesetze, denen es gehorcht, aufzufinden. Es {{das Seelenleben}} kann ferner zwischen ihnen eine Auswahl treffen und gewisse designieren, denen es fortan ausschließlich gehorchen will. Das ist darum möglich, weil die Vernunftgesetze – im Gegensatz zu Naturgesetzen – nicht *necessitieren*, sondern *motivieren* und nur im Rahmen eines Seelenlebens, dessen Subjekt nicht im Besitz der Freiheit ist oder von ihr keinen Gebrauch macht, wie Naturgesetze fungieren. – Das erkenntnismäßig durchleuchtete und geleitete personale Seelenleben scheint über das tierische erhoben – eben dadurch, daß es sich im Licht der Erkenntnis abspielt. Dieses Licht darf aber nicht überschätzt werden. Neben der wahren Erkenntnis steht als mögliches Ergebnis der freien Verstandesoperationen der *Irrtum*. Der erkennende Verstand kann fehlgreifen und die Person, die ihm folgt, irreleiten; die Prinzipien, die sie für ihr Seelenleben ergreift, täuschen dann nur den Anschein der Vernunft vor, und dieses Seelenleben selbst wird ein zwar geordnetes und erleuchtetes, aber *unvernünftiges* und als solches hinter dem tierischen zurückstehendes. – Der Gefahr, der Vernunftlosigkeit oder Unvernunft anheimzufallen, bleibt die Person ständig ausgeliefert, die auf ihrer Freiheit stehen und ihr eigener Herr sein will. Ihr Seelenleben ist das spezifisch *ungeborgene*.

Anschluß an ein geistiges Reich

Will sie die Person ihre Seele bergen und erst recht eigentlich gewinnen, so muß sie an ein anderes Reich Anschluß finden, als es das der Natur ist. Im Reich der Natur besitzt die Seele sich nicht. Das Tier wird umhergetrieben und hat bei sich keine Stätte. Was um es ist, dem bleibt es ständig ausgeliefert, das ergreift in stetem Wechsel von ihm Besitz und nötigt es, aus sich herauszugehen. Es hat keine Möglichkeit, sich dagegen abzuschließen, seine Seele ist keine Burg, in der es sich verschanzen kann. Die Person, die sich im Reich der Natur aufrichtet, hat die Möglichkeit, sich gegen das, was von außen auf sie eindringt, abzuschließen. Aber so lange sie dagegen kein anderes Bollwerk hat als ihre Freiheit, kann sie es nur, indem sie sich fortschreitend selbst entleert und sich, indem sie sich völlig freimacht, völlig aufzehrt. Erst in einem neuen Reich kann ihre Seele neue Fülle gewinnen und damit erst ihr eigenes Haus werden.

4) *Das Reich der Natur und die geistigen Reiche*

Für die Erfüllung mit neuem Gehalt gibt es verschiedene Möglichkeiten. Die Person kann sich einem der Natur gegenüber transzendenten Geist verschreiben, der ihr neue, von den natürlichen unterschiedene Kräfte verleiht und sie evtl. instand setzt, mittels dieser Kräfte im Reiche der Natur zu herrschen. Zweierlei ist dann zu untersuchen: das neue Verhältnis zum Reich der Natur, und das Verhältnis der Person zu dem Geist, dem sie sich verschrieben hat. Durch diese Verbindung hat sie einen Standort außerhalb der Natur gewonnen, der – im Gegensatz zur puren Freiheit – ein wahrhafter Standort ist. Hier kann sie Fuß fassen, von hier aus kann sie die Eindrücke, die ihr von der Natur kommen, entgegennehmen und ihnen mit Reaktionen antworten, die nun nicht mehr den im Reiche der Natur beschlossenen Möglichkeiten entnommen zu sein brauchen. Von der Natur ist sie damit wahrhaft frei geworden. Daß sie zugleich auch *befreit* ist in der früher geschilderten Weise und daß sie *bei sich selbst* ist, das ist noch nicht gesagt. Es hängt von dem Geist ab, dem sie sich verschrieben hat, und davon, was dieses »Verschreiben« besagt. – Zunächst ist *Geist* ein doppeldeutiges Wort und *muß* hier in doppeltem Sinne gebraucht werden. Es bezeichnet einmal eine geistige *Person* und zum andern eine geistige *Sphäre*. Die Beziehungen, in denen eine geistige Person zu einer geistigen Sphäre stehen kann, sind doppelter Art:

1.) Jede geistige Sphäre strömt von einer Person (evtl. von einer Mehrheit von Personen) aus und hat notwendig darin ihr Zentrum.

2.) Eine Person kann in einer geistigen Sphäre, die nicht ihr selbst entströmt, aufgehoben sein. Was wir das Reich der Höhe oder der Gnade nannten, ist die geistige Sphäre, die Gott entströmt. Die Engel sind Personen, die darin (und zwar »von Natur aus«) aufgehoben sind.

»Sich einem Geist verschreiben« hat demnach auch einen doppelten Sinn. Es heißt, sich in eine geistige Sphäre hineinbegeben und davon erfüllen lassen. Und es heißt damit zugleich, sich der Person, die das Zentrum dieser Sphäre ist, unterwerfen. Das kann evtl. mittelbar geschehen, indem man sich einer Person unterwirft, die bereits in jener Sphäre aufgehoben, die aber nicht ihr Zentrum ist. So kann man mit dem Geist der Höhe erfüllt werden (ans Reich der Gnade Anschluß gewinnen), wenn man einem Heiligen nachfolgt, ohne noch sich direkt und unmittelbar Gott unterworfen zu haben. – Die Unterwerfung unter den Geist des neuen Reiches kann von dem, der dort Anschluß sucht, als Unterwerfung im strengen Sinne vollzogen sein: Er stellt sich kraft eines freien Aktes in den Dienst jener Sphäre und ihres Herrn. Sie kann auch in anderer Form vor sich gehen – so in dem Fall, den wir als Beispiel wählten: daß ein Mensch außerhalb der Natur Fuß zu fassen sucht, um die Natur zu beherrschen. Wo die Sage uns von solchen Fällen berichtet – Prospero, Faust –, scheint es gerade umgekehrt zu liegen. Diese Menschen scheinen, statt sich selbst zu unterwerfen, Geister in ihren Dienst zu zwingen, die der Naturbeherrschung fähig sind. Aber das ist nur Schein. Der Mensch kann mit Geistern, die außerhalb der Natur stehen, nur in Verbindung treten, indem er sich – *implicite* – ihrer Sphäre verschreibt und von deren Geist erfüllt wird. Es ist nur möglich, daß ihm das durch das Gehaben jener Geister verborgen bleibt. Der Herr der Sphäre, in die er aufgenommen wird, kann ihm im *Einzelfalle* zu Willen sein – etwa indem er *für ihn* den Kräften der Natur gebietet – und dabei unversehens ihn mit seinem Geist erfüllen. Oder er kann selbst im Verborgenen bleiben und dienstbare Geister seines Reiches vorschicken, die er beauftragt, dem Menschen zu dienen. Der Mensch wähnt dann, daß sie ihm unterworfen sind, während sie in Wahrheit ihrem Herrn gehorchen und damit zugleich ihn diesem Herrn dienstbar machen. – Wenn der Mensch in dieser Weise in einem Reich außerhalb der Natur Fuß faßt, dann gewinnt er nicht seine Seele und kommt nicht zu

sich selbst. Dem Geist, der ihn so in sein Reich zieht, kommt es gerade darauf an, sich seiner Seele zu bemächtigen und sie mit *seinem* Geiste zu erfüllen. Er läßt ihr für ihr eigenes Leben keinen Raum. Sie ist jetzt noch weit mehr in Knechtschaft als im Naturstadium. Der naive Mensch ist nur insofern unfrei, als er ständig äußeren Eindrücken ausgeliefert ist und sein Leben sich in Reaktionen verzehrt. Aber es sind doch *seine* Reaktionen. Der von einem bösen Geist »Besessene« dagegen reagiert nicht mehr in seiner Weise, er ist sich selbst entfremdet; in seiner Seele herrscht jener Geist und wirkt aus ihr heraus. In ein Reich kommen, dessen Herr die Seelen begehrt, um sie zu beherrschen, heißt darum auch, nicht zur Ruhe kommen. Die Seele wird ja hier ständig aus sich herausgetrieben, es wird ihr keine Stätte gegönnt. – Wie es möglich ist, daß man einem solchen Reiche verfällt, dafür war unser Beispiel charakteristisch gewählt. Wer außerhalb der Natur einen Standort sucht, um sie beherrschen zu können, der bleibt ihr immer noch zugewendet. Er sucht sich selbst, aber nur in dem Sinne des *freien* Selbst. Er will einen Stützpunkt für seine Aktivität. Seine *Seele* zu umfrieden und sich in ihr zu bergen, daran ist ihm nichts gelegen. Darum kann er für sie keine Stätte finden. Weil er Herrschaft sucht, muß er tiefer in Knechtschaft geraten.

Reich der Gnade (innere Zugänglichkeit für geistige Sphären;
natürliche Vernunft)

Sich selbst und ihren Frieden kann die Seele nur in einem Reiche finden, dessen Herr sie nicht um seinetwillen, sondern um ihretwillen sucht. Wir nennen es um eben dieser nichts begehrenden, sondern sich überströmenden und verschenkenden Fülle willen das Reich der Gnade. Und weil darin aufgenommen erhoben werden heißt, das Reich der Höhe. Beides ist mit den Augen dessen gesehen, der es von unten her und in der Beziehung zu sich betrachtet. Wollen wir ihm einen Namen geben, der es rein in sich, seinem internen Wesen nach bezeichnet, so müssen wir sagen: das Reich des Lichts. Wenn die Gnade in die Seele einströmt, dann wird sie von dem erfüllt, was ihr selbst ganz angemessen und allein angemessen ist. Diese Fülle stellt sie still. Was fortan von außen heranstürmt, kann nicht – wie im Naturzustande – hemmungslos in sie einströmen. Es wird wohl aufgenommen, aber ihm wird geantwortet aus der Fülle der Seele heraus.

Ist es möglich, in dieses Geheimnis noch weiter einzudringen? Wir versuchen es, indem wir fragen, wie es überhaupt zu verstehen ist, daß eine Person, die dem Reich der Natur angehört, mit einem andern Reich – und speziell mit dem der Gnade – in Verbindung treten kann. – Innerhalb der Natur steht alles, was eine Seele hat, miteinander (und in entsprechend modifizierter Weise auch mit allem Unbeseelten) in einer ursprünglichen Verbindung. Jedes seelische Wesen ist als solches allem, was in der Einheit der Natur mit ihm verbunden ist, preisgegeben in der Art, daß es von ihm Eindrücke empfängt und auf die Eindrücke reagiert nach Gesetzen, die wir als im Dunkeln waltende Vernunftgesetze charakterisierten. Handelt es sich um ein Wesen ohne personale Freiheit, dann ist es den Eindrücken und dem Reagieren *wehrlos* preisgegeben und in den Zusammenhang der Natur völlig hineingebannt ohne Möglichkeit, sich daraus zu lösen und darüber hinauszugehen. Handelt es sich um eine Person, die nicht nur Seele, sondern freie Geistigkeit besitzt, wie im Reiche der Natur der Mensch, so hat sie die Möglichkeit, sich Eindrücken zu entziehen und Reaktionen zu unterbinden. Dem entspricht als *positive* Leistung, daß der Geist nicht stumpf betroffen wird von Eindrücken, sondern – in seiner ursprünglichen Haltung – *offen* steht für eine Welt, die sich ihm sichtbar darbietet. Der Geist steht als solcher im Licht. Kein freies und geistiges Wesen aber ist im Reiche der Natur völlig beschossen. Die Freiheit, sich dem natürlichen Spiel der Reaktionen zu entziehen, gibt ihm einen Standort außerhalb der Natur oder richtiger: legt davon Zeugnis ab. Und die Offenheit des Geistes ist *prinzipiell* eine universale. Alles, was sichtbar ist, kann von ihm

gesehen werden. Alles, was Gegenstand ist, kann vor ihm stehen. Faktisch freilich hat nicht jeder individuelle Geist ein unbeschränktes Blickfeld. Die Gebundenheit an eine Naturgrundlage, auf der er sich erhebt, bedeutet zugleich eine Bannung seines Blicks auf das Reich, in das er hineingestellt ist. Aber dieser Bann ist kein unlösbarer. Es besteht für das freie Wesen die Möglichkeit, sich ihm zu entziehen und über seine natürliche Sphäre hinauszusehen. – Das kann freilich nur geschehen, wenn ihm aus der Sphäre, die es neu gewinnen soll, etwas entgegenkommt. Seine Freiheit reicht so weit, den Blick auf fremde Sphären hinzuwenden oder ihn vor ihnen zu schließen. Aber nur, soweit sie sich ihm von sich aus *darbieten*. Erobern, was sich ihm nicht geben will, kann es das freie Wesen nicht. Der Mensch kann die Gnade nur ergreifen, sofern die Gnade ihn ergreift. Er kann dem Bösen nur verfallen, wenn er vom Bösen versucht wird. Als pures Naturwesen steht er jenseits von Gut und Böse. Beide Möglichkeiten bestehen für ihn nur, sofern er die Natur transzendiert.

Es ist die Frage, ob es *nur* seine Freiheit ist, die ihn außerhalb der Natur stellt. Wenn die ursprüngliche Offenheit des Geistes durch seine Bindung an ein Naturwesen in Grenzen eingehengt wird und nur das, womit er als Naturwesen verbunden ist, sich ihm »ohne weiteres« darbietet – muß nicht dann eine der natürlichen entsprechende Bindung an die Sphären bestehen, zu denen er neu durchbrechen soll? Oder bedeutet jene Bindung nur, daß die Natur vor ihm hingebretet liegt, ohne daß er sich um sie und sie sich um ihn zu bemühen braucht? Andere Sphären könnten – eben dank der universalen Offenheit des Geistes – ebenfalls an ihn heran, aber nur bei einem aktiven Bemühen von beiden Seiten. Die Natur *bedarf* eines solchen Bemühens nicht, und sie wäre dazu gar nicht *fähig*, denn sie ist keine geistige Sphäre und entströmt nicht einem personalen Zentrum, von dem allein eine Aktivität ausgehen kann. Die zweite Möglichkeit erscheint plausibel. Aber doch nur, soweit es sich um ein *geistiges* Erobern neuer Sphären, um ein Kenntnisnehmen davon handelt. Nicht aber, sofern dabei zugleich eine Aufnahme der Seele in ein fremdes Reich stattfinden soll. Solange der Mensch die fremde Sphäre nur mit dem Geiste entgegennimmt, kann er ihr seelisch ebenso entzogen bleiben, wie er von der Natur Kenntnis und Erkenntnis gewinnen kann, während er sich ihr seelisch verschließt. Das Sichtbarwerden für den Geist ist nicht gleichbedeutend mit dem Einströmen in die Seele. Der Geist kann sehen und die Seele leer bleiben. So lange aber der Geist des neuen Reiches nicht die Seele erfüllt, hat sie auch in ihm noch keinen Standort. Und wie dieses Einströmen möglich ist – die Frage ist noch unbeantwortet. – Das Böse könnte an den Menschen nicht heran, wenn es nicht in ihm eine ursprüngliche Stätte hätte. Er ergreift es mit Freiheit, wenn er der Versuchung erliegt. Aber dieses Ergreifen, das kein pures geistiges Erfassen ist, sondern seelische Hingabe, ist nur möglich, wenn das, was ergriffen wird, zuvor schon in die Seele Eingang gefunden hat. In die Seele aber findet nur Eingang, was ihr gemäß ist. Sie steht nicht allem und jedem offen wie der Geist. Danach sieht es nun wieder so aus, als ob sie den verschiedenen Reichen, in denen sie Fuß fassen kann, in gleicher Weise angehört. Es erscheint unverständlich, warum sie im einen mehr als im andern zu Hause sein soll, und auch, warum es – im Gegensatz zum Reich der Natur – eines besonderen Durchbruchs dahin bedarf. Wenn sie allen gleich ursprünglich angehört, warum kann sie dann nicht von überall gleichmäßig zu Reaktionen bewegt werden? Zunächst: allen *ursprünglich* angehören heißt nicht, allen *in gleicher Weise* angehören. Was in der Natur steht, steht in ihr doch allein. Die Verbundenheit mit allem, was zur Natur gehört, besagt für die Seele nur, daß sie davon in äußerem Anstoß erschüttert werden kann. Einströmen kann von daher nichts in sie. Und wenn sie selber ganz Natur ist, und das heißt dumpf in sich verschlossen, kann überhaupt nichts in sie einströmen. Wir sahen, daß sie trotzdem nicht bei sich ist, weil ihr Leben im Reagieren auf äußere »Anstöße« vergeht. Sie kommt nicht dazu, frei auszuleben, was in ihr selbst lebt.–

5) *Das Reich des Bösen und das Reich des Lichts*

Erst die geistig wache Seele ist so geöffnet, daß sie etwas in sich aufnehmen kann. Und was in sie einströmen kann, ist wiederum nur Geist. Nur in geistige Sphären kann die Seele wahrhaft eingebettet sein, nicht in der Natur. Allerdings haben wir von »Natur« bisher nicht nur in diesem Sinne gesprochen. Wenn von »natürlichen Reaktionen« die Rede war, so sollten diese nicht bloß auf das dumpfe Seelenleben eingeschränkt sein, sondern es war zugleich auf etwas abgezielt, was sich auch im geistigen Leben findet. Zwischen Eindrücken und Reaktionen bestehen Zusammenhänge, die wir als *Vernunftgesetzlichkeit* bezeichnen. Diese Vernunft – so sahen wir – waltet teils im Dunkeln, teils tritt sie offen zu Tage und wird von dem Subjekt der Eindrücke und Reaktionen selbst durchschaut. Die Vernunftgesetze greifen an dem Gehalt der Eindrücke und Reaktionen an, ganz unabhängig von dem Subjekt, in dessen geistigem Leben sie realisiert werden. Es ist kein *besonderer* »Geist«, keine eigentümlich qualifizierte geistige Sphäre erforderlich, damit sie ihre Herrschaft entfalten können. Sofern geistiges Leben sich in der Form der Motivation abspielt, d.h. in der Form der vernunftmäßig geforderten »Antwort« auf Eindrücke, untersteht das geistige Subjekt ohne weiteres den Vernunftgesetzen – ebenso selbstverständlich wie alles Naturgeschehen den Naturgesetzen gehorcht. Und um dieser selbstverständlichen Einordnung willen können wir hier von einem zweiten Reich der Natur oder prägnanter von einem Reich der *natürlichen Vernunft* sprechen. Daß zwischen der Natur im eigentlichen Sinne und dieser »geistigen Natur« ein radikaler Unterschied bestehen bleibt, braucht kaum betont zu werden. Es geht aus Früherem zur Genüge hervor. –

Zu freier Geistigkeit erwachend, findet sich das Subjekt im Reiche der natürlichen Vernunft. Dieses Erwachen selbst ist noch nicht als Sache seiner Freiheit anzusehen, und ebenso wenig die Zugehörigkeit zu diesem Reiche und die Tendenz, nach seinen Gesetzen sich zu verhalten. Wohl aber gibt es eine Freiheit dieser Tendenz und allen einzelnen konkreten Vernunftgesetzen gegenüber. Das Subjekt *kann* immer auch anders als es ihnen entspricht. Je mehr es sich dessen bewußt ist und davon Gebrauch macht, desto weniger ist es im Reiche der Vernunft »aufgehoben«. Ja, ein wahres Aufgehobensein gibt es hier ebenso wenig wie in der Natur im spezifischen Sinne. Gerade das, was zum Eintritt in dieses Reich gehört – die freie Geistigkeit –, sondert zugleich aus ihm aus und stellt das Subjekt auf sich selbst. Das Reich der Vernunft ist keine geistige Sphäre, die von einem personalen Zentrum ausströmt und dadurch spezifisch qualifiziert ist. Nur in solchen Sphären kann die Seele wahrhaft aufgehoben sein, und zu ihnen muß mittels der Freiheit durchgebrochen werden. Dieser Durchbruch ist ein freier Akt, in dem die Seele den Geist der Sphäre, die sich ihrer bemächtigen will, bejaht und sich ihm hingibt, so daß er von ihr Besitz ergreifen und sie in seinem Reiche Wohnung nehmen kann. – Es steht also nur noch in Frage, warum die Seele einer geistigen Sphäre wahrhafter angehören kann als der andern. Wir sagten, das Böse müßte in der Seele eine ursprüngliche Stätte haben, um in sie Eingang finden zu können. Dann ist es also keine fremde Macht, die von ihr Besitz ergreift, wie es uns früher schien? Die Versuchung tritt ihr nicht von außen entgegen, sondern sie findet sie in ihrem Innern vor, nur noch der Legitimation durch einen freien Akt bedürftig. Nur *eine* Versuchung gibt es, der das freie Subjekt rein als solches und unabhängig davon, was seine Seele erfüllt, ausgesetzt ist: die einzige, der die Engel und der integre Mensch verfallen konnten, und mit der der Versucher auch an Christus herantreten konnte – die Versuchung, sich auf sich selbst zu stellen, sich selbst zum Herrn zu machen. Zugleich die einzige, die ihrer Natur nach Auflehnung gegen Gott und nichts weiter ist und aus der das Böse selbst entspringen muß, während jede andere die Konstitution des Bösen schon

voraussetzt und nur – *implicite* oder *explicite* – auch gegen Gott gerichtet ist. *Begegnet* werden kann einer Versuchung, und zwar gleichgültig welcher Art, nur aus dem Geist der Höhe heraus. Der Mensch aus sich heraus vermag weder die Versuchung, die in ihm wirksam ist, zu durchschauen noch ihr zu widerstehen. Bei dem, der nicht »durch den Glauben gerecht« ist, ist es so zu sagen ein »Zufall«, wenn er nicht sündigt, sondern die Versuchung ablehnt. Es ist dann nicht das Sünden*quale* {lat., »Wie« der Sünde}, was er ablehnt, sondern – wofern es sich überhaupt um eine »begründete« Ablehnung, eine vernünftig motivierte handelt – *das, was* sündig ist, der Träger dieser Qualität, um eines ihm von andersher wirklich oder vermeintlich anhaftenden Unwerts willen. Der Tatbestand der Versuchung ist offenbar nur in einer Seele zu realisieren, in der »Gutes« und »Böses« beide zu Hause sind. Wer ganz von Gott erfüllt ist, an den kann die Versuchung nicht heran. Wer ganz vom Bösen erfüllt ist, bei dem gibt es keine Basis für eine Entscheidung dagegen. Die freie Ablehnung des einen bedarf immer des anderen, um sich darauf zu stützen. – Wenn also das Böse in der Seele zu Hause sein muß, damit sie zum Bösen versucht werden könne – wie ist es möglich, daß sie nicht auch in ihm zu Hause ist? – Zunächst: Es ist ein anderes – der Versuchung einen Angriffspunkt bieten, in Versuchung sein und der Versuchung erlegen sein. Erst wenn das Letzte geschehen ist, steht die Seele wirklich im Zeichen des Bösen, hat sie sich seinem Reiche verschrieben und sein Geist in ihr Einzug gehalten. Wir sagten, daß nun dieser Geist aus ihr herauswirke und nicht mehr sie selbst nach ihrer natürlichen Weise auf Eindrücke, die sie empfängt, reagiere.

»Natürlicherweise« entsprechen gewissen Eindrücken bestimmte ihnen nach Vernunftgesetzen zugeordnete Reaktionen. Es gibt etwas, was liebenswert ist, und etwas, was Haß *verdient*. Was liebenswert ist, lieben, was hassenswert ist, hassen, das kann jeder von Natur aus. Es gibt ferner von Natur aus individuelle Verschiedenheiten im Lieben und Hassen und in der Geneigtheit dazu. Aber Liebenswertes hassen, das ist nicht »natürlich«, sondern spezifisch teuflisch, und das kann nur »der Böse« selbst oder einer, der vom Bösen besessen ist. Seine Reaktionen sind weder aus der natürlichen Vernunft zu verstehen noch aus der Individualität, sondern einzig und allein aus dem Geiste des Bösen heraus. Der Haß ist die spezifische Reaktion des Bösen oder richtiger der spezifische geistige Akt, in dem das Böse sich selbst seinem materialen Wesen nach ausstrahlen kann und notwendigerweise ausstrahlen muß. Das Böse ist ein verzehrendes Feuer. Wenn es bei sich selbst bliebe, müßte es sich selbst aufzehren. Darum muß es – ewig unruhig von sich fortstrebend – nach einem Herrschaftsbereich suchen, in dem es sich festsetzen kann, und alles, was von ihm ergriffen wird, wird von der ihm eigenen Unruhe erfaßt und aus sich heraus getrieben. Darum ist die Seele, wenn sie sich dem Reich des Bösen verschrieben hat, nicht bei sich selbst und also auch in diesem Reich nicht zu Hause.

Wir wenden uns nun dem Verhältnis der Seele zum Reich der Gnade zu. Auch die Gnade muß, um von der Seele frei ergriffen werden zu können, bereits in der Seele wirksam sein und muß, um wirksam sein zu können, schon eine Stätte darin vorfinden. Und wie der Geist des Bösen, so bewirkt auch der Geist des Lichts, der *heilige* Geist, in der Seele, von der er Besitz ergreift, eine Abwandlung ihrer natürlichen Reaktionen. Es gibt Reaktionen, die durch ihn ausgeschlossen sind, auch wo sie nach natürlicher Vernunft angebracht wären: Haß, Rachgier, u. dgl. Und es gibt geistige Akte und seelische Zuständlichkeiten, die die spezifischen Formen seines aktuellen Lebens sind: Liebe, Erbarmung, Vergebung, Seligkeit, Frieden. Sie treten auch da auf, wo nach natürlicher Vernunft keine Motive dafür vorliegen. Darum ist »der Friede Gottes« »über alle Vernunft«. Und darum muß das Reich Gottes allen, die draußen stehen, eine »Torheit« sein. Der Geist des Lichts ist seinem Wesen nach überströmende Fülle, vollkommenster, niemals sich vermindernder Reichtum. Nicht weil er es bei sich nicht aushalten kann, strahlt er aus – indem er ausstrahlt, bleibt er doch bei

sich und bewahrt sich selbst. Und was von ihm erfüllt wird, das wird in ihm verwahrt und er wird darin verwahrt. Die Seele, die ihn aufnimmt, wird von ihm erfüllt und behält ihn bei sich, auch wenn sie ihn ausstrahlt, ja, je mehr sie ihn ausstrahlt, desto mehr bleibt er bei ihr. So kann sie in ihm eine wahrhafte Stätte finden. Wie steht es aber mit ihrer Individualität? Wird sie nicht vernichtet, wenn die natürlichen Reaktionen unterbunden werden, und wird es ihr nicht unmöglich gemacht, sich selbst auszuleben, wenn der neue Geist in der Seele Einzug hält und die Herrschaft ergreift? Darauf deuten auch die Worte vom Tod, durch den das Leben gewonnen wird, vom Haß gegen die eigene Seele u. dgl. In der Tat ist es zweifellos, daß die Seele bei der »Wiedergeburt aus dem Geiste« eine radikale Wandlung erfährt. Das Leben, in dem sie sich und ihre Eigenart sonst auslebte, wird ihr abgeschnitten. Zunächst entschwindet, je mehr die Gnade sich in ihr verbreitet, fortschreitend aus ihr, was dem Geist des Bösen einen Angriffspunkt bot und was doch auch ihr selbst zugehörte. Und es schwindet die Bindung an die natürliche Vernunft und die Reaktionsweise, die sie vorschreibt. Dennoch wird das, was wir »Individualität« nannten, das Eigenste der Seele, nicht ausgelöscht. Diese Individualität ist ja keine Disposition zu bestimmten Reaktionen, keine psychische Fähigkeit, die sich zurückbildet, wenn sie sich nicht in aktuellen psychischen Zuständlichkeiten ausleben kann. Sie steht »hinter« allen natürlichen »Anlagen«, Dispositionen, Reaktionen. Sie drückt ihnen, wo sie vorhanden sind, ihren Stempel auf, ist aber selbst von ihnen unabhängig und verschwindet nicht mit ihnen. Der ganze »Charakter« einer Person, d.h. die Gesamtheit der von ihrer seelischen Individualität spezifisch gefärbten natürlichen Dispositionen kann zerstört, die Seele kann von dieser Naturgrundlage, aus und mit der sie sich erhob, losgerissen werden und doch ihre Individualität bewahren. Diese Individualität ist *intangibilis* {lat., unberührbar}. Was in die Seele eingeht und aus ihr herausgeht, das wird von ihr durchtränkt. Auch die Gnade wird von jeder Seele in *ihrer* Weise aufgenommen. Ihre Individualität wird von dem Geist des Lichts nicht ausgetrieben, sondern vermählt sich ihm und erfährt dadurch wahrhaft eine »neue Geburt«. Denn die Seele lebt sich in ihrer Eigenart nur ganz und rein aus, sofern sie bei sich bleibt. Bei allem Reagieren lebt sie nicht nur sich selbst aus, sondern ist zugleich den Gesetzen unterworfen, denen diese Reaktionen als solche und unabhängig von dem Subjekt, das sie jeweils realisiert, unterstehen. Nur wenn sie von allem Äußeren abgelöst und in Ruhe ist, lebt sie rein ihr eigenes Leben. In Ruhe und von Außen abgelöst aber – das haben wir immer wieder gesehen – kann sie nur sein, wenn sie ins Reich der Höhe erhoben ist. So erhält sie durch die Gnade sich selbst zum Geschenk. –

II. Der Anteil von Freiheit und Gnade am Erlösungswerk

6) Unmöglichkeit, ohne Gnade die Seele zu gewinnen

Daß es ein *Geschenk* ist, das gehört wesentlich dazu. »Wer seine Seele bewahren will, der wird sie verlieren.« Also, die Seele kann nur zu sich selbst kommen, wenn es ihr gerade nicht um sich selbst zu tun ist – wie ist das zu verstehen? Denkbar ist es wohl, daß ein Mensch der Welt überdrüssig wird und zu sich selbst zu kommen sucht, bevor die Gnade ihn ergriffen hat. Er kann versuchen, sich selbst zu finden, indem er sich von der Welt freimacht, d.h. die natürlichen Reaktionen unterbindet. Das Ergebnis dieser rein negativen Tätigkeit wird nur ein negatives sein. Er entleert sich, indem er sich gegen die Erfüllung von außen absperrt, die Abtötung führt zum Tode. Das Eigentümliche des seelischen Lebens ist, daß es der Seele zuströmen muß. Und gerade je mehr es ihr eigenes, innerstes Leben ist, desto weniger ist sie imstande, es sich zu verschaffen. – Ein anderer Versuch, sich selbst zu bewahren, ist der, seine Eigenart der Welt entgegenzustellen. Nicht sich den

Eindrücken und Reaktionen zu entziehen, sondern unterstrichen auf *seine* Weise zu reagieren. »Mag es böse, mag es unvernünftig sein – *ich* verhalte mich so, wie es *mir* gemäß ist.« In der Tat kann man von jeder Individualität sagen, daß sie das Zentrum einer eigenen geistigen Sphäre sei und daß diese Sphäre ihre eigene »Vernunft« habe. Ob es möglich ist, sich ganz auf diese Sphäre zurückzuziehen, und – wenn es möglich ist – was damit erreicht werden kann, das sind neue Fragen. Zunächst ist es schon sehr schwierig zu unterscheiden, was wirklich Reaktion aus der Individualität heraus ist und was nur gewohnheitsmäßiges Reagieren, das zumeist bestimmt ist durch den Geist der Umgebung, in die hinein und aus der heraus der Mensch geboren wird. Häufig genug ist er gerade da, wo er ganz frei und ganz er selbst zu sein meint, durchaus abhängig und durchaus nach außen und von außen gebildet. Aber nehmen wir an, daß diese Täuschung vermieden wird, daß echte Reaktion aus der Individualität heraus vorliegt. Die Reaktion als solche kann, wie wir sahen, nicht schlechthin individuelles Leben sein. Man kann sich der vernunftgemäß geforderten Reaktion entziehen und damit einem speziellen Vernunftgesetz, aber man kann doch immer nur eine *mögliche* Reaktion wählen – d.h. eine in das Reich der Vernunft gehörige und ihren Gesetzen unterstehende – und nicht aus der Individualität heraus eine nur ihr eigene Reaktion erzeugen. Es bleibt die Gebundenheit an den Eindruck, wie immer man auf ihn reagieren mag. Es bleibt die Richtung nach außen. Das Ergebnis ist, daß die Seele sich in Reaktionen verzehrt, die wohl das Gepräge ihrer Individualität tragen, aber nicht in ihrer Individualität ruhen. – Es bleibt noch ein dritter Weg: daß der Mensch die Gnade zu gewinnen sucht, *um* im Reich der Gnade sich selbst zu finden. Es gehört zu dieser Situation, daß er noch nicht innerlich von der (vorbereitenden) Gnade berührt ist, sondern nur *weiß*, daß hier und nur hier Ruhe und Geborgenheit zu finden ist.

7) *Notwendigkeit der Abkehr von sich selbst. Sorge und Angst*

Es besteht nun das eigentümliche Gesetz, daß der Blick auf die eigene Seele den Weg zur Gnade und damit zu sich selbst versperrt. Nur wer rückhaltlos der Gnade zugekehrt ist, kann ihrer teilhaftig werden. Das erscheint sehr merkwürdig, weil es doch die Sorge um ihr *Heil* zu sein pflegt, die die Seele nach der Gnade trachten läßt. Wie kann sie zugleich um sich Sorge tragen und sich von sich abkehren? Freilich ist das nicht möglich, so lange die »Sorge« wirklich *Sorge* ist. Aber es liegt in dem Worte manches verborgen. Die »Sorge um« setzt die Beschäftigung mit dem Gegenstande voraus, um den man sich sorgt. *Diese* Sorge pflegt es nicht zu sein, die zum Heile führt. Sie hält die Seele bei sich selbst fest. Davon zu scheiden ist etwas, was man wohl auch mit »Sorge« bezeichnet, was aber keineswegs Sorge »um« ist und wozu keine Hinwendung zu dem, was einen besorgt macht, gehört: die *Angst*, von der jede ungeborgene Seele erfüllt ist. Sie kann noch sehr verschiedene Formen annehmen, aber in allen ihren Formen ist für sie charakteristisch: Sie ist nicht Angst vor etwas, was ihr bestimmt vor Augen stünde. Sie heftet sich wohl bald an dies, bald an jenes, aber das, woran sie sich heftet, ist nicht das, was sie eigentlich meint. Und sie treibt die Seele von sich selbst weg, hält sie nicht bei sich fest wie die Sorge. Wohl ist es der Zustand der Seele, der die Angst in ihr hervorruft. Aber das braucht nicht in der Form der *expliciten* Motivation zu geschehen. Die Angst braucht der Seele nicht aus der Beschäftigung mit sich selbst zu erwachsen, und ihr Zustand braucht gar nicht – gegenständlich – erfaßt zu sein. Dagegen gehört es zur Angst, daß der Zustand »gespürt« wird. Und je deutlicher er gespürt wird, desto klarer ist auch die Angst als Angst bewußt. – Der Zustand der Seele, der die Angst hervorruft und sich in ihr ausspricht, ist die *Sünde* (*peccatum originis* {lat., Erbsünde} und *peccatum actuale* {lat., aktuelle Sünde}). So lange die Angst, die wir hier immer im Auge haben – die *metaphysische* Angst–, noch mit der Angst vor etwas verwechselt wird, verstrickt sie die Seele in ein peripheres Leben – in Tätigkeiten, um

dem zu entgehen, wovor man Angst hat, oder in eine Hingabe an die äußere Welt, um durch Emotionen, die von da kommen, die Angst zu übertäuben – und entfernt sie von sich selbst. Das Zweite – das Sichbetäuben – ist auch dann noch möglich, wenn die metaphysische Angst als solche und ihr Zusammenhang mit der Sünde bereits durchschaut ist. Allerdings nur, wenn es ein bloß rationales *Wissen* darum ist und kein inneres *Spüren*. Denn sobald die Seele die Angst und die Sündhaftigkeit wirklich spürt, kann sie nicht mehr davon loskommen, wenn sie es auch noch so gern möchte und sich mit aller Gier in das periphere Leben stürzt. Sie bleibt dann an sich festgebunden trotz allem, woran sie sich hingeben mag. Das Rückwärtig-gebunden-Sein, das der Abwendung von sich selbst nicht widerspricht, ist überhaupt charakteristisch für die Angst.

8) *Vorbereitende Gnade und das freie Verhalten zu ihr*

Das, was mit Sicherheit die Sündhaftigkeit spürbar macht und die Angst erweckt, ist die Berührung der *Gnade* und der Anblick der *Heiligkeit*. Beides gehört zusammen. Wer nicht von der Gnade innerlich berührt ist, der sieht die Heiligkeit nicht, auch wo er ihr begegnet. Sobald aber die Gnade in ihm ihr Licht erstrahlen läßt – auch noch bevor er sich ihr erschlossen hat –, werden ihm die Augen aufgetan, und das Heilige wird für ihn sichtbar. Zeitlich kann beides zusammenfallen: Er kann angesichts des Heiligen von der Gnade berührt werden. Es kann aber auch sein, daß die Gnade ihr Werk in ihm beginnt, ohne daß er gerade einem Heiligen begegnet. Wir sprechen noch immer von der *vorbereitenden* Gnade, die für das freie Ergreifen ihrer und das Eingehen in ihr Reich vorausgesetzt ist. Ihr gegenüber ist ein verschiedenes freies Verhalten möglich. Die Seele kann vor ihr die Augen schließen – weil ja ihr Anblick das Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit und die Angst erweckt und steigert – und ihr und sich selbst zu entfliehen suchen. Dann bleibt sie – wie gesagt – an sich festgebunden, und unter allen aktuellen Emotionen wächst die Angst. Sie kann auch der Gnade in die Augen sehen, ihr standhalten und sich doch dagegen verschließen. Das ist die Haltung des Verstockten. Er will die Angst durch Trotz vertreiben und bohrt sich dabei immer tiefer in sie hinein. – Und es gibt eine letzte Möglichkeit: sich der Gnade rückhaltlos in die Arme zu werfen. Das ist die entschlossenste Abkehr der Seele von sich selbst, das unbedingteste Sichloslassen. Aber um sich so loslassen zu können, muß sie sich so fest ergreifen, sich vom innersten Zentrum her so ganz umfassen, daß sie sich nicht mehr verlieren kann. Die Selbsthingabe ist die freieste Tat der Freiheit. Wer sich so gänzlich unbekümmert um sich selbst – um seine Freiheit und um seine Individualität – der Gnade überantwortet, der geht eben so – ganz frei und ganz er selbst – in sie ein. Und davon hebt sich die Unmöglichkeit ab, den Weg zu finden, so lange man noch auf sich selbst hinsieht. Die Angst kann den Sünder in die Arme der Gnade treiben. Die Angst, die von hinten treibt. Aber indem er sich ganz dahin wendet, wird er die Angst los, denn die Gnade nimmt Sünde und Angst von ihm.

9) *Freies Bemühen ohne vorbereitende Gnade*

Wir sprachen von dem möglichen freien Verhalten der Gnade gegenüber. Gibt es aber auch ein Verhalten der Gnade gegenüber, ohne daß sie vorbereitend wirksam ist? Kann die Freiheit der Gnade zuvorkommen? Vorausgesetzt ist dafür ein Wissen um die Gnade und ihre Wirkungen. Und das kann in der Tat jemand besitzen, der noch nicht innerlich von ihr berührt wurde. Und er kann sich auf den Weg machen, um die Gnade zu suchen, die von sich aus nicht zu ihm kam. Den Akt der Hingabe kann er noch nicht vollziehen. Der ist nur auf Grund der vorbereitenden Gnade möglich. Aber sich von sich selbst lossagen und sich der Gnade zukehren, das kann er. Wenn ihn dann die Gnade anrührt, so bedarf es keines ausdrücklichen Aktes der Hingabe mehr: Sie strömt dann in die

ihr schon zuvor geöffnete Seele ungehemmt ein und nimmt sie ohne weiteres in Besitz. (Wer auf diesem Wege der Gnade teilhaftig wird – wie Martin Luther–, dessen Blick kann sich sehr begreiflicherweise die Mitwirkung der Freiheit ganz entziehen.) Zuvor aber lebt er ganz in der Angst. Er entflieht nicht nach der Peripherie, sondern hält standhaft bei sich selbst aus, in seiner Seele gesammelt, wenn es darin auch öde und trostlos ist. Er kann in konzentrierter Erwartung nur ruhig dessen harren, was kommen soll. Er kann ihm auch entgegengehen: durch Beschäftigung mit Gegenständen, die ihm als heilig bekannt sind, wenn auch der Geist der Höhe, der sie erfüllt, ihm noch nicht fühlbar und darum die Heiligkeit ihm nicht sichtbar ist. Hoffend, daß irgendwann der Funke in ihn einspringt und in ihm zündet, der ihm die Augen öffnet und ihm den Eintritt in das Reich des Lichts ermöglicht. Einer Wüstenwanderung gleicht dieser Weg. Wann sie zum Ziele führt, das steht dahin. Ein ganzes Menschenleben kann davon erfüllt sein. Auch die Hingabe an die vorbereitende Gnade ist nicht notwendig ein einziger Akt und das Werk eines Augenblicks. Vielmehr bedarf auch der Mensch, in dem die Gnade wirkt und der sich ihr zuwendet, faktisch eines lebenslangen Kampfes, um sich fortschreitend von der natürlichen Welt und von sich selbst loszulösen. Die absolute Freiheit und das restlose Eingehen ins Reich der Gnade sind auf beiden Wegen das Ziel, das doch weder auf dem einen noch auf dem andern im irdischen Leben vollkommen erreicht wird. Es wird nur in der unvollkommenen Annäherung sichtbar als das, worauf es ankommt. – Außerdem sind beide Wege in Wirklichkeit nicht so getrennt, wie wir sie in der theoretischen Betrachtung trennen können und müssen. Auch der Heilige kennt Zeiten der inneren »Trockenheit«, in denen er in der Wüste ausharren muß – ja gerade er *kennt* sie, weil sie sich ihm abheben von den Zeiten, in denen ihn das Licht der Gnade überströmt und das Feuer des Geistes ihn durchglüht.

10) Gnade ohne Mitwirkung der Freiheit

Wir suchten zu verstehen, welchen Anteil die Freiheit am Werk der Erlösung hat. Dazu reicht es nicht aus, wenn man die Freiheit allein ins Auge faßt. Man muß ebenso prüfen, was die Gnade vermag und ob es auch für sie eine absolute Grenze gibt. Das sahen wir schon: Die Gnade muß zum Menschen kommen. Von sich aus kann er bestenfalls bis ans Tor kommen, aber niemals sich den Eintritt erzwingen. Und weiter: sie kann zu ihm kommen, ohne daß er sie sucht, ohne daß er sie will. Die Frage ist, ob sie ihr Werk ohne Mitwirkung seiner Freiheit vollenden kann. Es schien uns, daß die Frage verneint werden muß. Das ist ein schwerwiegendes Wort. Denn offenbar liegt darin, daß Gottes Freiheit, die wir Allmacht nennen, an der menschlichen Freiheit eine Grenze findet. Die Gnade ist der Geist Gottes, der sich zur Seele des Menschen herabsenkt. Sie kann darin keine Stätte finden, wenn sie nicht frei darin aufgenommen wird. Das ist eine harte Wahrheit. Sie besagt – außer der erwähnten Schranke der göttlichen Allmacht – die prinzipielle Möglichkeit eines Sich-Ausschließens von der Erlösung und dem Reiche der Gnade. Sie besagt *nicht* eine Grenze der göttlichen Barmherzigkeit. Denn wenn wir uns auch nicht dem Faktum verschließen können, daß für Unzählige der zeitliche Tod kommt, ohne daß sie der Ewigkeit einmal ins Auge gesehen haben und das Heil für sie zum Problem geworden ist; daß weiterhin viele sich zeitlebens um das Heil bemühen, ohne der Gnade teilhaftig zu werden – so wissen wir doch nicht, ob nicht für alle diese an einem jenseitigen Ort die entscheidende Stunde kommt, und der Glaube kann uns sagen, daß es so ist. – Die allerbarmende Liebe also kann sich zu jedem herabneigen. Wir glauben, daß sie es tut. Und nun sollte es Seelen geben, die sich ihr dauernd verschließen? Als prinzipielle Möglichkeit ist das nicht abzulehnen. *Faktisch* kann es unendlich unwahrscheinlich werden. Eben durch das, was die vorbereitende Gnade in der Seele zu wirken vermag. Sie kann nur eben anklopfen, und es gibt

Seelen, die sich ihr schon auf diesen leisen Ruf hin öffnen. Andere lassen ihn unbeachtet. Dann kann sie sich in die Seelen einschleichen und sich mehr und mehr darin ausbreiten. Je größer der Raum ist, den sie so »illegitimer Weise« einnimmt, desto unwahrscheinlicher wird es, daß die Seele sich ihr verschließt. Sie sieht nun die Welt schon in dem Lichte der Gnade. Sie erblickt das Heilige, wo es ihr begegnet und fühlt sich davon angezogen. Sie bemerkt ebenso das Unheilige und wird davon abgestoßen, und alles andere verblaßt gegenüber diesen Qualitäten. Dem entspricht in ihrem Innern eine Tendenz, sich im Sinne der Gnade, der ihr eigenen »Vernunft« gemäß und nicht mehr der natürlichen oder etwa der des Bösen zu verhalten. Folgt sie diesem inneren Drange, so unterwirft sie sich damit *implicite* der Herrschaft der Gnade. Es ist möglich, daß sie das nicht tut. Es bedarf dann einer eigenen gegen den Einfluß der Gnade gerichteten Aktivität. Und diese Leistung der Freiheit bedeutet eine größere Anspannung, je mehr sich die vorbereitende Gnade in der Seele ausgebreitet hat. Diese Abwehrtätigkeit stützt sich – wie alle freien Akte – auf ein anders geartetes Fundament, etwa auf natürliche Impulse, die neben denen der Gnade noch in der Seele wirksam sind.

Je mehr Boden die Gnade dem, was vor ihr die Seele erfüllte, abgewinnt, desto mehr Boden entzieht sie den gegen sie gerichteten freien Akten. Und für dieses Verdrängen gibt es keine prinzipiellen Grenzen. Wenn alle dem Geist des Lichts entgegenstehenden Impulse aus der Seele verdrängt sind, dann ist eine freie Entscheidung gegen ihn unendlich unwahrscheinlich geworden. Darum rechtfertigt der Glaube an die Schrankenlosigkeit der göttlichen Liebe und Gnade auch die Hoffnung auf eine Universalität der Erlösung, obgleich durch die prinzipiell offenbleibende Möglichkeit des Widerstandes gegen die Gnade auch die Möglichkeit einer ewigen Verdammnis bestehen bleibt. – So betrachtet heben sich auch die früher bezeichneten Schranken der göttlichen Allmacht wieder auf. Sie bestehen nur, solange man allein göttliche und menschliche Freiheit einander gegenüberstellt und die Sphäre außer Acht läßt, die das Fundament der menschlichen Freiheit bildet. Die menschliche Freiheit kann von der göttlichen nicht gebrochen und nicht ausgeschaltet werden – wohl aber gleichsam überlistet. Das Herabsteigen der Gnade zur menschlichen Seele ist freie Tat der göttlichen Liebe. Und für ihre Ausbreitung gibt es keine Grenzen. Welche Wege sie für ihre Wirksamkeit wählt, warum sie um die eine Seele wirbt und die andere um sich werben läßt, ob und wie und wann sie auch da tätig ist, wo unsere Augen keine Wirkungen bemerken – das alles sind Fragen, die sich der rationalen Durchdringung entziehen. Es gibt für uns nur eine Erkenntnis der prinzipiellen Möglichkeiten und auf Grund der prinzipiellen Möglichkeiten ein Verständnis der Fakten, die uns zugänglich sind.

III. Möglichkeit einer vermittelnden Heilstätigkeit

11) Mittlerschaft ohne Aktivität des Mittlers

Bisher handelte es sich ausschließlich darum, die Mitwirkung des einzelnen zu erlösenden Menschen am Werke der Erlösung zu bestimmen. Die gewonnenen Einsichten können uns aber noch Weiteres verständlich machen; nämlich die Möglichkeit einer *Mittlerschaft* und die Formen, die dafür in Betracht kommen. Es besteht die Möglichkeit, daß die Gnade nicht *unmittelbar* an den Menschen herantritt, sondern den Durchgang durch endliche Personen wählt. Und es gibt in der Struktur der endlichen Person verschiedene Ansatzpunkte, die für die Mittlertätigkeit in Betracht kommen. Anders gewendet: ein Mensch kann auf verschiedene Weise dem Heil anderer Menschen dienen. – Der Mittler erscheint am auffallendsten als *Instrument* der göttlichen Gnade, wenn das

Licht, das in ihm aufgegangen ist, aus ihm hervorstrahlt und andere auf den Weg des Heils führt. Die Werke der Liebe, die er – vom Geist erfüllt – vollbringt, seine ganze vom Geist bestimmte Lebenshaltung und Lebensführung lenken, ohne daß er es will, die Blicke auf sich. Seine Heiligkeit wird offenbar – freilich nur für die, deren Augen schon aufgetan sind – und lockt zur Nachfolge an. Und wer ihm nachfolgt, der unterwirft sich damit dem Geist des Lichts, auch wenn er noch nicht zu dessen personalem Urheber vorgedrungen ist. Auf dem Wege der Nachfolge selbst muß er dann schließlich auch zu Gott geführt werden, weil das Zentrale am Leben seines Vorbilds – das, woraus alles andere fließt – die stete Hinwendung zum Quell des Lichts ist.

Freie Mittlerschaft; Stellvertretung in Strafe und Lohn

Diese Form der Mittlerschaft vollzieht sich ohne jede Mitwirkung der Freiheit von seiten des Mittlers. Sobald seine Freiheit im Spiel ist, kompliziert sich die Sachlage. Von vornherein werden wir sagen, daß der freien Mittlertätigkeit nach zwei Seiten hin absolute Grenzen gesetzt sind: durch die Freiheit des Menschen, dessen Heil in Frage steht, und durch die göttliche Freiheit. Man kann niemanden zu seinem Heil zwingen, und man kann auch für niemanden die Gnade herbeizwingen. Und doch schafft das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit so eigentümliche Verhältnisse, daß man versucht ist, von einer absoluten Macht des Mittlers zu sprechen.

12) Aktivität dem Heilsbedürftigen gegenüber

Wir betrachten zunächst das mögliche freie Verhalten des Mittlers dem gegenüber, um dessen Heil es ihm zu tun ist. Er kann versuchen, ihn zu bestimmen, daß er sich der Gnade zuwendet. Die freien Akte, die hier in Betracht kommen, sind vornehmlich Akte der Mitteilung über den Heilsweg und alles, was damit zusammenhängt: direkte Mitteilungen oder Nachweis der Quellen, aus denen das *Wissen* um das, was nützt, zu gewinnen ist. Neben diese *belehrende* Tätigkeit, die voraussetzt, daß das Wissen um das Heil das Verlangen danach hervorrufen wird und das Verlangen die freie Entscheidung, kann ein Appell an andere Motive treten: z.B. Bitten, die sich auf die natürliche Liebe des zu Gewinnenden zu dem Mittler stützen, oder Drohungen, die auf seine Furcht rechnen u.s.w. Überall handelt es sich dabei um Versuche, mit Hilfe des keiner Willkür unterworfenen Lebens der Seele die freie Aktivität in der Richtung auf das angestrebte Ziel in Bewegung zu bringen. Auch wo sich die Aktivität des Mittlers unmittelbar an die des andern wendet – die Zuwendung zum Heil als freie Tat der Liebe erbittend oder als Akt des Gehorsams fordernd –, ist die Mitwirkung jener Unterschicht vorausgesetzt.

13) Aktive Mittlerschaft vor Gott

Gelingt es dem Mittler, sich auf diese Weise den fremden Willen geneigt zu machen, so hat er einen unmittelbaren Konnex zwischen der heilsbedürftigen Seele und der Gnade hergestellt, und damit ist sein Mittleramt erledigt – wenigstens soweit seine Aktivität sich direkt an der fremden Seele betätigen kann. Es bleibt ihm noch ein anderer Weg, und dieser zweite ist der einzige, sofern es ihm nicht gelingt, den fremden Willen auf seine Seite zu ziehen. Ich meine den Appell an die Gnade selbst, das Bemühen, die göttliche Liebestätigkeit als Bundesgenossen zu werben. Die Aktivität, die hier zu entfalten ist, ist die des *Gebets*. Der Gläubige kann sich im Gebet an Gott wenden und von ihm erleben, daß er seine Gnade einem andern zu teil werden läßt. Und Gott kann einer Seele zuliebe, die er bei sich aufgenommen hat, eine andere zu sich heranziehen. Auf welchen Wegen, das sahen wir früher. – Daß die göttliche Freiheit sich in der Gebetserhörung dem Willen seiner

Auserwählten gleichsam unterwirft – das ist die wunderbarste Tatsache des religiösen Lebens. Warum es so ist – das geht über alles Begreifen.

14) *Stellvertretung und Verantwortung*

Die Möglichkeit dieser Mittlerschaft vor Gott hat weitgehende Konsequenzen. Sie ist es, die das Heil zu einer *gemeinsamen* Angelegenheit aller Menschen macht. Jeder ist für sein eigenes Heil *verantwortlich*, sofern es durch Mitwirkung seiner Freiheit und nicht ohne sie erwirkt werden kann. Und jeder ist zugleich für das Heil aller andern verantwortlich, sofern er die Möglichkeit hat, durch sein Gebet für jeden andern die Gnade zu erleben. Durch sein Gebet, das seine *freie Tat* ist. Denn in der Sphäre der Freiheit ist die Verantwortung verankert. Für die natürliche Beschaffenheit seiner Seele ist der Mensch nicht verantwortlich. Sie kann mit einem Makel behaftet, sie kann negativwertig, »verworfen« sein. Aber das ist nicht ihre *Schuld*. Denn Schuld ist etwas, was nur durch freie Akte in der Welt erzeugt werden kann. Wenn durch die freie Tat einer Person ein negativwertiger Sachverhalt in der Welt realisiert worden ist, dann ist eben damit eine Schuld entstanden. Die Schuld verlangt nach Strafe, und die Strafe ist ihrem materialen Gehalt nach ein Leid, das über den Schuldigen verhängt wird. Verantwortlichkeit bezeichnet die Fähigkeit, Urheber einer Schuld und damit Objekt der ihr gebührenden Strafe zu sein. Sie ist mit der Freiheit ohne weiteres gegeben. – Das positive Gegenbild von Schuld und Strafe sind Verdienst und Lohn. Auch das Verdienst wird durch einen freien Akt, die Realisierung eines positivwertigen Sachverhalts, in die Welt gesetzt, und der Lohn, der ihm gebührt, ist seinem materialen Gehalt nach ein »Glück«, das dem zuteil wird, der sich das Verdienst erworben hat. Die Verantwortlichkeit ist auf die mögliche Urheberschaft von Verdiensten auszudehnen. So wenig für »schlechte Anlagen« dem Menschen eine Schuld zuzusprechen ist, so wenig sind »gute Gaben« sein Verdienst. Er ist weder für das eine noch für das andere verantwortlich. Und eben so wenig für das, was die Gnade ohne sein Zutun in seiner Seele wirkt. Dagegen ist er verantwortlich für alles, was man gegen schlechte Anlagen »tun« kann, und für die Erlangung des Heils, soweit sie im Bereich seiner Freiheit liegt. Jeder Akt, durch den er der Gnade entgegenwirkt, und jede Unterlassung von Akten, die zur Erlangung des Heils notwendig oder möglich sind, kommt auf sein Schuldkonto. Und ebenso alles, wodurch er dem Heil anderer entgegenwirkt, und alles, was er für das Heil anderer zu tun unterläßt. – Es ist höchst merkwürdig, wie gerade das, was den Menschen ganz isoliert und ganz auf sich selbst stellt – und das tut die Freiheit –, ihn zugleich unlösbar an alle andern kettet und eine wahre Schicksalsgemeinschaft begründet. Er ist für sein Heil verantwortlich, weil es nicht ohne seine Mitwirkung zu gewinnen ist, und kein anderer kann ihm diese Verantwortung abnehmen. Und zugleich ist er für das Heil aller andern verantwortlich und alle andern für das seine, und auch diese Verantwortung kann er keinem andern abnehmen und kein anderer ihm.

15) *Universelle Verantwortung und Kirche*

Es ist im strengen Sinne des Wortes nicht richtig, von einer *gemeinschaftlichen* Verantwortung zu sprechen. Denn freie Akte sind etwas, was jede Person für sich vollziehen muß und nicht in der Weise mit andern gemeinschaftlich vollziehen kann wie z.B. Stellungnahmen. Und so trägt auch jeder seine Verantwortung – die für sich und die für alle andern – ganz allein. Und doch ist diese *wechselseitige Verantwortung* im höchsten Maße *gemeinschaftsbildend*, mehr als alle Erlebnisse, die im echten Sinne gemeinschaftliche sein können. Auf ihr beruht die *Kirche*. Innerhalb der bestehenden Kirche gibt es Gemeinschaftserlebnisse verschiedenster Art: Andacht, Begeisterung, Werke der Barmherzigkeit u.s.f. – aber nicht ihnen verdankt die Kirche ihr Bestehen. Sondern

dadurch, daß der einzelne vor Gott steht, vermöge des Gegeneinander und Zueinander von göttlicher und menschlicher Freiheit, ist ihm die Kraft gegeben, für alle da zu stehen – und dieses: »Einer für alle und alle für einen« macht die Kirche aus. Daß sie sich auf Grund dieses absoluten Aneinander-gewiesen-Seins {sic} zu aktuellen Lebens-Gemeinschaften zusammenfinden, ist sekundär. Je mehr einer von der göttlichen Liebe erfüllt ist, desto mehr ist er geeignet, die für jeden prinzipiell mögliche Stellvertretung faktisch zu leisten. Denn der freie Akt des Gebets ist echt und wirkungskräftig nur, soweit er auf Liebe gegründet ist – auf Liebe zu Gott, wenn es sich lediglich um den Verkehr der einzelnen Seele mit Gott handelt; im Falle der Fürbitte für einen andern aber außerdem auf der Liebe zu diesem andern, d.h. auf der Liebe des Nächsten in Gott, mit der das Streben nach seinem Heil notwendig verbunden ist. Wo diese lebendige, zur Aktivität treibende Liebe fehlt, da ist der freie Akt nicht faktisch ausgeschlossen, aber er ist dann nur ein Schattenbild des echten heilkräftigen Gebets. – Christus, in dem allein die ganze Fülle der göttlichen Liebe eine leibhafte Stätte gefunden hat, ist darum faktisch der einzige Stellvertreter *aller* vor Gott und das wahre »Haupt der Gemeinde«, das die *eine* Kirche zusammenhält. Alle andern sind Glieder der Kirche je nach dem, was ihnen an Geist und Gaben zu teil geworden ist, und gehalten zu leisten, wessen sie vermöge des ihnen verliehenen Pfundes fähig sind. Gerade um der Unvollkommenheit dieser Glieder willen ist keines von ihnen versichert, daß es der helfenden Liebestätigkeit eines andern entraten kann oder die andern der seinen. Und von eben dieser Unvollkommenheit aus versteht es sich, daß neben der universellen Stellvertretung des einen für alle spezielle geistliche Patronatsverhältnisse Sinn haben. Es kann der einzelne innerhalb der einen Kirche speziell die Stellvertretung derer übernehmen, die seine »Nächsten« sind in aktueller Lebensgemeinschaft oder die sich seiner Fürbitte besonders empfohlen haben und die aus dem einen oder andern Grunde seine Liebe wirksamer umfaßt.

16) *Stellvertretung in Schuld und Verdienst*

In diesen Patronatsverhältnissen spielt außer der allgemeinen Fürbitte um die göttliche Gnade das Verhältnis von Schuld und Strafe, Verdienst und Lohn eine Rolle. An dem Urheber einer Schuld muß die Strafe vollzogen werden, durch die die Schuld »wettgemacht« werden kann. Unter Strafakt bzw. Vollzug der Strafe ist hier zunächst immer das *Verhängen* der Strafe verstanden, erst sekundär das Ausführen. Der Schuldige steht vor Gott als dem Richter, dem der Vollzug der Strafe ursprünglich zusteht, seiner Strafe gewärtig. Nun besteht bei jedem freien Akt die prinzipielle Möglichkeit, daß ihn *an Stelle* der Person, der der Vollzug ursprünglich zusteht, eine andere *in Vertretung* vollzieht. Die Möglichkeit einer Vertretung kann bei dem SchuldStrafe-Verhältnis an verschiedenen Stellen realisiert sein. Einmal kann der Strafvollzug von dem ursprünglichen Richter einem andern übertragen werden. Darauf brauchen wir hier nicht einzugehen. – Die andere personale Stelle, die für eine Vertretung in Betracht kommt, ist die des Schuldigen. Um zu verstehen, daß auch an seine Stelle ein anderer treten kann, müssen wir uns klar machen, welche Aktivität im »Strafe-Erleiden« als solchem liegt. Wir sahen, daß die Strafe ihrem materialen Gehalt nach in einem Leid besteht, das dem Schuldigen zugefügt wird. Das Leiden allein ist kein freier Akt und demnach zur Vertretung offenbar nicht geeignet. Wohl ist es das *Er-leiden* der Strafe als solcher. Auch das kann noch Verschiedenes bedeuten. Ich kann ein Leid, das mich trifft, im Leiden als Strafe für eine begangene Schuld auffassen. Dieses mit dem Leiden verbundene Durchschauen seines Sinnes ist kein freier Akt, dessen Vollzug ich einem andern übertragen kann. Es gibt sodann ein Verhalten dem zugefügten Leid gegenüber: ein Sich-Auflehnen dagegen oder ein Es-auf-sich-Nehmen, es »willig erleiden«, in unserm Falle *als Strafe* willig erleiden. Dieses Verhalten ist frei,

und bei ihm ist eine Vertretung möglich. Damit dies Vertretungsverhältnis zustandekommen kann, muß der Vertreter die Vertretung in einem freien Akt übernehmen. Er muß sich bereit erklären, die Strafe für den andern zu erleiden. Aber das genügt nicht. Der Richter muß die Stellvertretung genehmigen. Es ist die Frage, ob auch die Mitwirkung des Schuldigen erforderlich ist. Möglich ist sie jedenfalls. Er kann seine Zustimmung geben. Es kann auch die Initiative bei ihm liegen: wenn erst auf seine Bitte hin der andere die Vertretung übernimmt. In dieser Bitte ist dann die Zustimmung impliziert, und sie brauchte – auch wenn sie prinzipiell zum Zustandekommen einer Vertretung erforderlich wäre – nicht noch nach der Übernahme seitens des andern ausdrücklich ausgesprochen zu werden. Indessen ist diese Zustimmung prinzipiell nicht notwendig. Wenn der Richter bereit ist, den Vertreter als solchen anzunehmen und über ihn die Strafe verhängt hat, so ist die Schuld durchstrichen {sic} und der Schuldige ihrer ledig, auch wenn er selbst mit diesem Verfahren nicht einverstanden ist. Er mag sich weiter schuldig fühlen, aus diesem Gefühl heraus freiwillig Leid auf sich nehmen und damit Buße tun – mit seiner Bestrafung hat das nichts zu tun, und er kann sie nicht mehr für sich »einfordern«. – Das Gleiche gilt auch für den Vertreter. Es ist möglich, daß er sich – wie wir es bisher annahmen – selbst zum stellvertretenden Erleiden der Strafe anbietet, mit oder ohne Einverständnis des Schuldigen. Es kann aber auch sein, daß der Richter ihn von sich aus als Vertreter erwählt und ihn anstelle des Schuldigen leiden läßt, ohne sein Anerbieten oder auch nur seine Zustimmung abzuwarten. Gott *kann* die Sünden der Väter heimsuchen an den Kindern, d.h. die Prinzipien des reinen Rechts haben nichts dawider. Notwendig gehört nur dazu, daß dem Vertreter der Sinn des Leids als über ihn als Stellvertreter verhängter Strafe prinzipiell zugänglich ist. Daß es faktisch zu dieser Einsicht kommt, ist nicht erforderlich. Dem Leidenden kann es rätselhaft bleiben, warum ihn dieses Leid getroffen hat, ja er braucht die Frage nach dem Warum nicht einmal zu stellen. Der einzige, dessen Mitwirkung nicht auszuschalten ist, wenn die Vertretung zustandekommen soll, ist der Richter. Es ist die Frage, ob das aus dem reinen Rechtsverhältnis der Vertretung allein zu verstehen ist, oder ob es an der speziellen Stellung des Richters liegt. Wenn sonst jemand mit einer Vertretung betraut werden, d.h. das Recht und die Pflicht übertragen erhalten soll, im Namen eines andern Subjekt bzw. Objekt von freien Akten zu sein, dann bedarf es dazu eines freien Übereinkommens zwischen den Betroffenen. Die Vertretung kann von einem Dritten – selbst wiederum »im Namen« des zu Vertretenden – nur dann übertragen werden, wenn der Betreffende keiner freien Akte fähig, also etwa unmündig ist. (Die Vormundschaft wird nicht von dem Mündel erteilt.) Der Vertreter kann nicht in derselben Weise ausgeschaltet werden, weil er notwendig eine freier Akte fähige Person sein muß. Nimmt er die Vertretung nicht an, so kommt sie nicht zustande. Und ebenso ist es rechtlich unmöglich, daß jemand die Erfüllung eines Anspruchs von einem andern als dem, der die Verpflichtung auf sich genommen hat, einfordert und ihn so von sich aus als Vertreter erwählt. Die eigentümlichen Verhältnisse, die wir bei der Vertretung im Falle der Strafe vorfinden, müssen also in Besonderheiten dieses Falls ihren Grund haben. Diese Besonderheit besteht darin, daß beim Strafen eine Aktivität *notwendig* nur auf seiten des Richters vorliegt. Für die andern Beteiligten besteht nur die Möglichkeit eines aktiven Anteils und dieser Möglichkeit entsprechend auch ein aktiver Anteil am Zustandekommen des Vertretungsverhältnisses. Dem Richter allein steht die Strafe zu, und es ist zugleich in sein Belieben gestellt, sie zu unterlassen und abzuändern, z.B. auch an einem andern als dem Schuldigen zu vollziehen. Man kann das eine oder das andere von ihm erleiden, aber niemand hat es rechtlich von ihm zu fordern. Alles dies ist nur von dem göttlichen Richter gesagt. Einen irdischen Richter, auf den es sich ohne weiteres übertragen ließe, gibt es nicht. So weit es sich um eine »reine« Schuld handelt (nicht um eine, die nur auf Grund eines positiven Rechtes Schuld ist),

ist jeder irdische Richter – seinem *Sinne* nach, wenn auch nicht immer bewußtermaßen – Stellvertreter des höchsten Richters, dem allein das Strafen ursprünglich zusteht. In welchem Ausmaß und in welchen Formen ihm das Recht zu strafen eingeräumt wird, das ist nicht seine Sache, sondern die des ursprünglichen Richters. Im Falle einer positiv-rechtlichen »Schuld« ist der ursprünglich zuständige Richter der für das betreffende positive Recht verantwortliche Staat. Er selbst und in der Folge die von ihm eingesetzten stellvertretenden Richter stehen in ihrem (subjektiven) Recht zu strafen unter dem von eben diesem Staat gesetzten positiven Recht. – Die dargelegten formalen Verhältnisse bleiben mit gewissen Vorzeichenänderungen bestehen, wenn wir für »Schuld« und »Strafe« »Verdienst« und »Lohn« einsetzen. Wie ich mich erbieien kann, für einen Schuldigen die Strafe zu erleiden, seine Schuld gleichsam auf mich zu nehmen, so kann ich meine Verdienste einem andern »einräumen« und zu erlangen suchen, daß ihm der den Verdiensten gebührende Lohn zu teil werde. Ich kann fernerhin jemanden, der im Besitz von Verdiensten ist, dazu bringen, daß er mir etwas von seinen Verdiensten einräumt. Und wiederum ist es möglich, daß der höchste Richter von sich aus mich belohnt für etwas, was ein anderer getan hat, oder einen anderen an meiner Stelle. – Diese Verhältnisse nun spielen hinein in die Zusammenhänge der allgemeinen Stellvertretung vor Gott, die uns beschäftigte. Durch Gott »wohlgefällige« Werke erwirbt man sich Verdienste, denen als »Lohn« die Gnade gebührt. Der Heilige, der aus der Fülle der Liebe heraus »gute Werke« getan und sich einen »Schatz im Himmel« gesammelt hat, kann aus seinem Überfluß andern mitteilen, d.h. auf Grund seiner Verdienste (wie das zu verstehen ist, siehe folgende Seite) die Gnade für sie erflehen, und es ist sinnvoll, ihn darum anzugehen. Auf der andern Seite gebührt jedem, der vor Gott gesündigt, eine Schuld gegen Gott auf sich geladen hat, als Strafe »Gottes Zorn«, die Entziehung seiner Gnade. Es ist schon Gnade, wenn er statt dessen anderes Leid schickt, auf dessen Grunde man ihn immer wieder finden kann. Wie man seine Verdienste einem andern aufopfern, für ihn vor dem Thron des Richters niederlegen kann, so ist es auch möglich, die Schuld eines andern auf sich zu nehmen, d.h. sich als den anzubieten, den die Strafe treffen soll. – Es ist dabei zu beachten: Verdienstvoll ist nur, was nicht um des Lohnes willen geschieht. Man kann mit Gott keine »Geschäfte machen«, weder für sich noch für einen andern. Gott wohlgefällig kann nur sein, was um seinetwillen geschieht. Und *was* ihm wohlgefällig ist, darüber ist er allein Richter, nicht der, der es tut. Niemand kann sich also vor Gott auf Verdienste berufen, die er sich erworben hat, weil er niemals wissen kann, ob er welche hat. (Für den Heiligen ist es gerade charakteristisch, daß er seine Verdienste nicht sieht.) Wenn vorhin davon die Rede war, daß man auf Grund seiner Verdienste die Gnade für einen andern erflehen könnte, so darf das nicht dahin gedeutet werden, als könnte man auf seine Verdienste hinweisen und den Lohn dafür einfordern. Es bedeutet nur, daß die *objektiv* vorhandenen Verdienste des Heiligen seine Fürbitte besonders wirksam machen. Ein Hinweis auf eigene Verdienste kann immer nur hypothetisch sein. Und alles dies weist uns darauf hin, daß nicht etwa der Heilige allein, der Zeichen und Wunder getan hat, berufen und ermächtigt ist, Stellvertreter vor Gott zu sein. Auch der Ärmste und von der eigenen Sündenlast Nieder gebeugte kann und darf vor den Herrn hintreten und für einen andern beten. Einmal, weil der Herr nicht nur »gerecht«, sondern auch »barmherzig« ist. Und dann, weil es ja kein Gott wohlgefälligeres Werk geben kann als ein gläubiges Gebet. Eben hier liegt der Schlüssel zum Verständnis der Möglichkeit einer Stellvertretung in Schuld und Verdienst. Wenn man nur auf die rein-rechtlichen Verhältnisse hinsieht, so bleibt man zunächst betroffen vor dem Faktum stehen, daß sie hier ein Anwendungsgebiet haben. Bedenkt man dagegen, daß jeder die Möglichkeit hat, durch sein Gebet dem andern die Gnade zu erwirken, so erscheint er mitverantwortlich für jeden, der noch nicht im Stande der Gnade ist, und mitschuldig an jeder Schuld, die ein anderer auf sich ladet.

Indem er sich zum stellvertretenden Leiden anbietet, sucht er nur gutzumachen, was er zuvor durch sein Versäumnis dem andern gegenüber verschuldet hat. Und der Herr erweist ihm eine Gnade, wenn er ihn zum stellvertretenden Leiden zuläßt und ihm damit die Möglichkeit gibt, etwas gut zu machen. So füllen sich die formalen Rechtsverhältnisse mit einem tiefen religiösen Sinn.

17) Verantwortlichkeit des Menschen für alle Kreatur

Noch eine ganz neue Verantwortlichkeit des Menschen schließt sich uns von hier aus auf. Wir sprachen früher einmal davon, daß nur für ein freies Wesen der Durchbruch aus der Natur zur Gnade möglich sei. Was unfrei geschaffen ist, das vermag nicht, von sich aus das Heil zu suchen und an seiner Erlösung mitzuwirken. Daß es der Erlösung nicht bedarf, ist damit keineswegs gesagt. »Das bange Seufzen der Kreatur harret auf die Offenbarung der Kinder Gottes.« Die dumpf in sich verschlossene und dabei doch ewig unruhig aus sich herausgetriebene Seele des Tiers verlangt nach Geborgenheit, wie sie nur die Gnade geben kann. Aber es kann weder verstehen, was ihm fehlt, noch vermag der dumpfe Drang in ihm zum zielgerichteten Streben und zur befreienden Tat zu werden. Die Rettung muß ihm ganz von außen kommen. Sie kann ihm nur kommen von einem Wesen, das von sich aus einen Zugang zu seiner Seele findet und zu dem es {{das Tier}} seinerseits eine gewisse Brücke des Verständnisses hat. Der Mensch ist berufen, der Heiland aller Kreatur zu sein. Er kann es, soweit er selbst erlöst ist. Der Heilige versteht die Sprache der Tiere, er versteht sich ihnen verständlich zu machen, und der »Bruder Wolf« unterwirft sich ihm in Gehorsam. – Was erschließt dem Menschen die Seele des Tieres? Er selbst ist von Natur aus ein Tier und in der Einheit der Natur mit allem Geschaffenen verbunden. Der Gesetzlichkeit, die das Spiel der Eindrücke und Reaktionen beherrscht, ist er mit unterworfen. Er kann »spüren«, was in der Seele des Tieres lebt in derselben Weise, wie auch das Tier spürt, was in der Seele des Menschen ist. Er vernimmt das »bange Seufzen der Kreatur« und spürt die dumpfe Angst, die daraus spricht. Zu helfen aber ist er nicht als ein Stück Natur befähigt, sondern als »Kind Gottes«, das über die Natur erhoben ist. Frei aufgerichtet vermag er die Angst *als* Angst zu erkennen, die im Tier nur im Dunkel lebt. Und soweit er von göttlicher Liebe erfüllt ist, vermag er die angsterfüllte tierische Seele liebend zu umfassen. Sie aber findet in der Anlehnung an den beruhigten Mensch selbst Ruhe. – Ob der freie, aber noch nicht aufgehobene Mensch kraft natürlicher Liebe schon Ähnliches vermag? Offenbar gibt es eine natürliche Verbundenheit mit der Tierwelt wie natürliche Bande zwischen den Menschen, ein wechselseitig sich zueinander Hingezogen-Fühlen und eine Art natürlicher »Geborgenheit« im Schutze gewisser Menschen. Aber diese natürliche Geborgenheit ist doch nur eine natürliche Basis für die echte und wahre, so wie die natürliche Liebe eine natürliche Basis für die Liebe in Gott. Im Schutze des ungeborgenen Menschen kann nichts wahrhaft geborgen sein. Aber es kann der »berufene« Schützer in ihm schon gespürt werden, noch ehe er faktisch dazu befähigt ist. Es handelt sich hier wieder um eines jener speziellen Patronatsverhältnisse, die durch die begrenzte Liebesfähigkeit endlicher Personen erforderlich sind und durch ihre natürlichen Anlagen und Lebensbedingungen vorbereitet werden. Sie bedingen *besondere* Verantwortungen innerhalb der universellen Verantwortlichkeit. – Die Verantwortung für die Erlösung der Tierwelt ist keine *Mit*verantwortung wie die für den Mitmenschen. Es besteht hier nicht die prinzipielle Möglichkeit eines unvermittelten Zugangs zur Gnade, und so hängt das Schicksal der unfreien Geschöpfe ganz von der Mittlertätigkeit des Menschen ab. – Es ist die Frage, ob sich diese Verantwortung auch auf die unbeseelte Kreatur ausdehnt. Aus den bisher aufgedeckten Zusammenhängen ist das nicht ersichtlich. Von der metaphysischen Angst ist alles Unbeseelte als solches frei. Wenn eine »Erlösung« bei ihm möglich und dann auch notwendig sein soll, so kann sie

nicht denselben Sinn haben wie bei seelischen Wesen. In den unbeseelten Kreaturen wirkt sich ein ursprünglich darein gelegter Sinn in reiner Gestalt aus – in den belebten durch eine Gestaltung von innen nach außen, in den unbelebten durch eine rein äußere Entfaltung, eine Ausbreitung im Raume und Erfüllung des Raumes. Die Auswirkung des Schöpfungsgedankens in dieser Welt geht nicht rein und ungehindert vor sich, die Kreaturen sind in ihrer Entfaltung beständig Hemmnissen und Störungen ausgesetzt und sind ihnen gegenüber wehrlos. Gewisse Hilfsmittel sind in die ihnen eigentümliche Struktur gelegt. Es gibt »widerstandsfähige« Substanzen, die einen Anprall aushalten oder ihm ausweichen können. Aber wie der »Charakter« eines Menschen seine Beschränktheit zeigt und jeder »Tugend« ein »Fehler« wie ihr Schatten zugehört, so bedeutet auch die eigentümliche Qualifikation materieller Substanzen eine Einschränkung auf bestimmte Wirkungsmöglichkeiten. Gerade die Eigentümlichkeit ihrer Struktur, die sie vor *gewissen* Angriffen sichert, gibt sie anderen preis. (Was nicht ausschließt, daß die eine Substanz – als Ganzes genommen – widerstandsfähiger ist als die andere.) Und überdies: Die immanente Widerstandsfähigkeit sichert sie im allgemeinen nur gegen Vernichtung – auch das nur in gewissen Grenzen –, nicht aber gegen eine Abdrängung von ihrer ursprünglichen Seinsrichtung. Gefahren zu vermeiden oder ihnen *von sich aus* zu begegnen, das ist ihnen nicht gegeben, denn dazu bedarf es – mindestens – der Fähigkeit, zu *spüren* und von einem seelischen Inneren her – frei oder triebhaft – zu agieren. Die unbeseelte Kreatur also vermag nicht *sich* zu bewahren, sondern muß bewahrt *werden*, sie kann nicht aktiv an ihrem Schöpfungsgedanken festhalten, dessen ungehemmte Verkörperung muß ihr von außen werden. Es muß ein *Herr* über die Schöpfung gesetzt sein, ein freies und vernunftbegabtes Wesen. Das Tier kann durch die blinden Reaktionen, deren es fähig ist, wohl *sich* bewahren, aber nichts anderes. Es bedarf einer Einsicht in die Zusammenhänge der Natur über den Umkreis des eigenen Lebens hinaus und einer Voraussicht möglichen Geschehens, um regelnd eingreifen zu können. Es ist im einzelnen Falle nicht notwendig, daß dieses Durchschauen und Vorausschauen die Form rationaler Erkenntnis annimmt. Es gibt ein vorrationales Erfassen der Zusammenhänge, das als Grundlage für das helfende Eingreifen genügt, und alles rationale Begreifen baut sich darauf auf. Aber die Möglichkeit, ins Licht der Erkenntnis erhoben zu werden, gehört dazu. Und für einen endlichen Geist, der größere Zusammenhänge nicht zu überschauen, sondern nur durch begriffliche Fixierung sich zu eigen machen kann, ist der Weg der Erkenntnis der gegebene. Die Wirkungszusammenhänge in der Natur fortschreitend rational zu begreifen und damit eine Grundlage zu schaffen für eine Vorausbestimmung künftiger Geschehensmöglichkeiten und ein regelndes Eingreifen – das ist die ursprüngliche Aufgabe der Naturwissenschaft. Die auf die Erkenntnis begründete Beherrschung der Natur ermöglicht es dem Menschen, die Kreaturen bei dem ihnen eingeschriebenen Seinssinne festzuhalten. Die moderne Technik, soweit sie ihre Aufgabe darin sieht, die Natur dem Menschen zu unterwerfen und in den Dienst seiner natürlichen Begierden zu stellen, unbekümmert um den Schöpfungsgedanken und evtl. im schroffsten Gegensatz dazu, stellt den radikalen Abfall von dem ihr ursprünglich vorgezeichneten Dienst dar. Für alles, was in der Natur nicht so ist, wie es sein sollte, ist der Mensch verantwortlich, ihre Entfernung vom Schöpfungsplane ist seine Schuld. – Einsichtig zu machen ist hierbei wieder nur, daß der Mensch seiner Struktur nach *fähig* ist, eine solche Verantwortung zu tragen. Ob die Schöpfung tatsächlich seiner Obhut und ihr allein anvertraut ist oder ob der Schöpfer selbst noch seine Hand darüber hält und evtl. andere Geister mit einem regelnden Eingreifen betraut hat – das alles sind Faktizitätsfragen, die nicht rational zu ergründen sind.

IV. Die psychophysische Organisation als Ansatzstelle für Heilswirkungen

Was bisher über die Gnade gesagt war, betraf allein innerseelische Wirkungen. Der Mensch war lediglich als geistig-seelisches Wesen genommen, das mit Geist und Seele dem Licht zustreben und in dessen Seele das Licht wahrhaft eingehen kann. Der Leib blieb ganz unberücksichtigt. Dabei darf man nicht stehenbleiben. Daß die menschliche Seele eingesenkt ist in einen körperlichen Leib und rückwärts daran festgebunden, das ist kein gleichgültiges Faktum. Die Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen und muß geprüft werden, daß hier ein neuer Ansatzpunkt für Gnadenwirkungen und auch für eigene Heilstätigkeit ist. Dabei wird bestehen bleiben, daß die Seele allein im eigentlichen Sinne Wohnstätte des Lichts sein kann, und es wird sich nur darum handeln, ob es vermöge ihrer Gebundenheit an den Leib und der Einflüsse, die von daher kommen, einen neuen Zugang zu ihr gibt. Sich über die Art dieser Gebundenheit und die möglichen Einflüsse klar zu werden, ist darum die nächste Aufgabe.

18) Der Leib und das mögliche Verhalten zu ihm

Der Leib ist als solcher charakterisiert und von dem puren materiellen Körper, der ihn mit konstituiert, dadurch abgehoben, daß alle seine Zustände und alles, was ihm widerfährt, gespürt wird oder doch gespürt werden kann. Alles Leibliche hat eine »Innenseite«, wo Leib ist, da ist auch ein inneres Leben. Er ist nicht etwa ein »Körper, der empfindet«, sondern *gehört* als Leib notwendig einem Subjekt zu, das mittels seiner empfindet, dessen äußere Gestaltung er darstellt und das mittels seiner in die äußere Welt gestellt ist und gestaltend einzugreifen vermag, das seine Zustände spürt. Wo kein inneres Leben vorliegt, da ist auch kein Leib, was immer sonst die betreffende Entität mit dem Leibe gemein haben mag. Was die dem Leibe notwendig zugehörige »Innerlichkeit« näher besagt, das lassen wir zunächst unerörtert. Wir stellen nur fest, daß es sich um kein körperliches Innen handelt. Denn soweit der Leib Körper ist, ist er bis in sein Innerstes äußere Gestaltung jenes Innen. – Das Spüren der leiblichen Zustände und Vorgänge hat verschiedene Formen, und dem entsprechen verschiedene Grundhaltungen des Subjekts zu und in seinem Leibe. Man kann Empfindungen an bestimmten mehr oder minder scharf umrissenen Stellen des Leibes haben: Schmerz, Druck o. dgl. Dieses »Haben« kann ein pures An-der-Peripherie-seines-Seins-betroffen-Werden sein. Darüber hinaus kann sich ein geistiger Blick auf die Empfindungen richten und sie zum Gegenstande machen. Das ist der Fall, wenn man rein sachlich feststellt, daß man da oder dort einen Schmerz hat und evtl. weiter nachforscht, »wo er herkommt« und was dagegen zu tun ist. Es ist auch der Fall, wenn man *an* dem Schmerz (intentional) *leidet*. Der Blick kann sich ferner mittels der Empfindungen auf den Leib selbst richten, denn es ist ihre Funktion (phänomenologisch verstanden), den Leib als solchen zur Gegebenheit zu bringen. Der Leib ist in dieser Einstellung ein Gegenstand, auf den man hinsieht, so wie der Leib auch beim Hinblicken auf die Empfindungen der gegenständliche Hintergrund ist, von dem sie sich abheben. Wird man dagegen von und in den Empfindungen nur betroffen, ohne den geistigen Blick darauf zu richten oder hindurch gehen zu lassen, dann *lebt* man *im Leibe*. Das Subjekt steht ihm nicht gegenüber, sondern ist in ihm versunken, es ist primär leibliches Subjekt, Subjekt der leiblichen Zustände. Für ein Subjekt ohne seelisch-geistiges Leben ist diese Versunkenheit im Leibe das einzig »Mögliche«; es kann ihm nicht gegenüber treten, und es hat keine tiefere Innerlichkeit, in die es sich

zurückziehen könnte. Sein Innenleben beschränkt sich auf das Spüren seiner Leibzustände. Für ein Subjekt dagegen, das Seele und Geist hat, stellt das Spüren der Leibzustände die äußerste Peripherie seines Innenlebens dar; je tiefer es in sich selbst hinabsteigt, desto mehr rückt der Leib von ihm ab. Und umgekehrt: Um tiefer in sich selbst hinabsteigen zu können, muß es sich von seinem Leibe so weit als möglich lösen und darf nicht in ihm leben. »So weit als möglich« – die völlige Ablösung stellt den Grenzfall dar. Wenn wir ihn realisiert denken, dann ist das Subjekt unempfindlich geworden gegen alles, was mit dem Leibe geschieht, und hat die Möglichkeit erlangt, ihn zu verlassen. Zwischen diesen beiden Polen – dem völligen Preisgegebensein an den Leib und dem völligen Befreitsein – sind die mannigfachsten Zwischenstufen möglich. Eine Person kann vorzugsweise in geistigen Akten leben und doch an ihrer Peripherie die leiblichen Zustände spüren.

19) Leib und Psyche

Es ist nun zu konstatieren, daß die verschiedenen Schichten des Innenlebens – die peripheren und die zentralen – nicht reinlich getrennt nebeneinander bestehen, sondern daß es eine wechselseitige Beeinflussung gibt. Ein gedanklicher Prozeß und das Betroffenwerden von einem Schmerz können nicht nebeneinander sein, ohne daß der eine Spuren des andern aufzuweisen hätte (sie sind nur evtl. so geringfügig, daß sie sich der Beachtung entziehen). Entweder lenkt der Schmerz den geistigen Blick auf sich und von dem gedanklichen Thema – ganz oder teilweise – ab. Oder er stört den geistigen Prozeß, indem er ihm die zu seiner Erhaltung nötigen Kräfte mehr oder minder entzieht. Was das für Kräfte sind, davon ist an anderer Stelle ausführlich die Rede gewesen. Alles innere Leben wird gespeist aus einer Quelle, die wir als »Lebenskraft« bezeichneten. Alles, was wir zunächst ohne nähere Begründung unter dem Titel »Innerlichkeit« zusammenfaßten und was sich bereits als sehr mannigfaltig erwies, ist eben durch die Gebundenheit an eine solche Quelle in sich geeint und nach außen abgegrenzt. Wir nennen eine solche in sich geschlossene Monade eine *Psyche* und unterscheiden von ihr die als das Innerste der gesamten Innerlichkeit charakterisierte *Seele*. Durch die Lebenskraft, die alles psychische Geschehen speist, steht alles, was »im Innern« vor sich geht, mit einander in Verbindung. Die Bedeutung des Leibes für die Psyche ist aber noch eine andere als die, daß die »psychische Seite« der leiblichen Zustände etwas von den psychischen Kräften absorbiert. Erst wenn wir die Psyche gefaßt haben, können wir begreifen, was die »Einbettung« des »Innern« in den Leib, das Verwachsensein damit für einen Sinn hat. Die Lebenskraft verbraucht sich im psychischen Geschehen. Sie müßte fortschreitend – wenn auch nicht in gleichmäßigem Tempo – abnehmen, wenn sie nicht von irgendwoher Zufuhr erhielte und sich daraus erneuerte. Das Auf und Ab der Lebensgefühle, die uns über den jeweiligen Stand der Lebenskraft Aufschluß geben, bekundet uns, daß es neben dem Verbrauch einen Zustrom gibt. Und es gibt Phänomene, die uns auf den Leib als eine der Kraftstationen, aus denen die Psyche ihre Zufuhr bezieht, hinweisen. Die leibliche Frische, die wir im gesamten Leibe spüren (eine »Gemeinempfindung« nennen sie die Psychologen) und die uns von seinem »Wohlbefinden« Kunde gibt, greift auf das Psychische über und bedingt eine Steigerung des gesamten Innenlebens, wofern nicht anderes ihr im Wege steht. Mittels der Lebenskraft erscheint die Psyche recht eigentlich eingesenkt in die Leiblichkeit. Hier ist das Eingangstor für alle Einflüsse hinüber und herüber. Hier auch der Punkt, von dem aus die möglichen Wege zur Befreiung vom Leibe zu finden sind. Zunächst erscheint es unsinnig, eine solche Befreiung anzustreben, wenn der Leib der Psyche zur Erneuerung ihrer Kräfte nötig ist. Aber einmal ist die Erneuerung der Kräfte nicht *nur* vom Leibe her möglich (was noch näher zu erörtern ist). Und ferner ist die Bindung an den Leib, wie sie im peripherischen Leben vorliegt, keineswegs gleichbedeutend mit einer rationellen Ausnutzung

seiner Kräfte im Dienste der Psyche. Im Gegenteil, je mehr Raum dem Leibe gegönnt wird, je tiefer das Subjekt in ihm versinkt und in dem Spüren seiner Zustände aufgeht, desto mehr Kräfte verbraucht er für sich selbst, und die Psyche schrumpft ein zu einem Annex des Leibes. (Ein Spezialfall, aus dem der »Epiphänomenalismus« fälschlich ein Prinzip gemacht hat.) Der Leib wird aber dann nicht etwa mehr »er selbst«, wenn es ihm gestattet wird, so zu wuchern, sondern er fällt zugleich von sich selbst ab. Er wird mehr und mehr »*amorphe* {griech. gestaltlose} Masse«. Denn Gestalt hat er nur, soweit er von innen gestaltet und getragen wird.

20) *Bedeutung der materiellen Konstitution des Leibes*

Wie weit die Kräfte des Leibes nach innen gelenkt werden, das hängt von dem Subjekt ab, aber nicht von ihm allein. Mitbestimmend ist die rein *körperliche Konstitution*. Nur gewisse Stoffe sind überhaupt tauglich, zum Aufbau eines Leibes zu dienen und als Leib von einem Inneren getragen und gestaltet zu werden. Innerhalb dieser allgemeinen materiellen Basis für psychophysische Entitäten gibt es nun mannigfache Unterschiede. Von der stofflichen Struktur, die ihre »natürliche« materielle Basis ist, hängt es ab, wie sich eine solche Entität zunächst rein *organisch* gliedert, und ferner, welche Kräfte sie für ein inneres Leben bereit zu stellen vermag. Sie ist auf ein mehr oder minder weit- und tiefgehendes Innenleben *angelegt*.

Behandlung des Leibes; Pflege und Askese

Sache der Person ist es, was sie mit diesem natürlichen Fundament ihres Seins, dem sie in weitem Ausmaß frei gegenüber steht, anfängt. An verschiedenen Punkten kann ihre Aktivität ansetzen und durch Fehlgriffe oder Unterlassungen ein Abirren von dem vorgezeichneten Wege verschulden. Die ursprüngliche materielle Konstitution des Leibes muß durch Zufuhr von Aufbaustoffen erhalten werden, wenn seine organischen Funktionen sowie die spezifisch leiblichen – Kraftstation, äußere Gestaltung und handliches Instrument des inneren Lebens zu sein – intakt bleiben sollen. Das Tier erfüllt in blindem Triebe das Gesetz, unter dem es steht. Vom »Instinkt« geleitet, findet es, wessen es bedarf. Wo Störungen auftreten, sind sie Folge von natürlichen Mißbildungen oder äußerer Durchbrechungen des »normalen« Lebensganges, niemals eigene Schuld. Der Mensch, dem sein Leib in die Hand gegeben ist, trägt auch die Verantwortung dafür. Wird der Körper vernachlässigt oder falsch behandelt, so zeigen sich Störungen der leiblichen Funktionen, und es besteht zum mindesten die Gefahr, daß in der Folge auch das innere Leben gestört wird. Denn – von anderen Faktoren abgesehen – gilt der Satz, daß die Person um so freier von ihrem Leibe ist, je normaler er funktioniert. Er drängt sich immer erst in den Vordergrund, wenn irgend etwas an ihm nicht in Ordnung ist. Dann besteht die Gefahr, daß er das Subjekt in sich hineinzieht, dann lenkt er mindestens die Aufmerksamkeit auf sich, die psychischen Kräfte lassen nach, und er ist nicht mehr williges Instrument der äußeren Aktionen.

21) *Askese*

Es würde genügen, sich diese »natürliche« Freiheit vom Leibe und die ihr genau entsprechende Herrschaft über ihn durch hinreichende Sorge für seine Bedürfnisse zu wahren, wenn sein normales Funktionieren ganz und allein in die Hand der Person gelegt wäre, der er gehört. Das ist faktisch nicht der Fall. Es gibt beim Menschen wie beim Tier natürliche Mißbildungen und äußerlich bedingte Schädigungen der Konstitution. Und es kann sein, daß es ihm an den Aufbaustoffen fehlt, deren sein Leib bedarf. In allen diesen Fällen ist er darauf angewiesen, mit einem in seinen Funktionen gestörten, »minderwertigen« Leibe auszukommen. Wenn er nicht von ihm tyrannisiert

werden oder in ihm versinken will, dann muß er nach einer andern als der natürlichen Freiheit vom Leibe und Herrschaft über ihn streben. Ein Weg dazu ist die *Askese*. Ihr Ziel ist es, den Leib völlig in die Hand zu bekommen, alles, was in ihm geschieht, unter die Herrschaft des Willens zu beugen. Es muß auf der einen Seite die größtmögliche Sensibilität erreicht werden, die alles »normalerweise« unbemerkt und unwillkürlich vor sich Gehende spürbar und lenkbar macht. Andererseits die Fähigkeit zu absoluter Empfindungslosigkeit, die es ermöglicht, die Tür zum Leibe nach Belieben zu schließen und von ihm gänzlich unbehelligt zu bleiben. Beides ist auf dem Wege der Konzentration und Übung zu erreichen. Wie, das brauchen wir hier nicht näher zu erörtern. Das Erringen der vollkommenen Freiheit ist selbst ein Werk der Freiheit. Allerdings wohl nicht der Freiheit allein. Wir sahen früher, daß alle Aktivität sich auf ein anders geartetes Fundament stützt. Woher mag der Wille die Kräfte nehmen, die zu so ungeheurer Anspannung und Leistung erforderlich sind? Daß die natürlichen Kräfte dazu hinreichen sollten, erscheint ausgeschlossen. Es handelt sich ja gerade darum, sich von diesen natürlichen Kräften unabhängig zu machen, das geistige Leben für Fälle, in denen sie versagen, sicherzustellen. – Es gibt eine Möglichkeit, die psychischen Kräfte zu erneuern, wenn sie infolge leiblicher Erschöpfung versagen, ohne daß am Zustande des Leibes etwas geändert wird. Aus der geistigen Welt, mit der die *Seele* in Berührung steht, strömen ihr unmittelbar Kräfte zu, und in sich selbst hat sie einen ursprünglichen Quell, der es ihr möglich macht, unabhängig von der Konstitution des Leibes und seinen wechselnden Zuständen sich zu öffnen und geistig aktiv zu sein und sich *aus* dem Geiste zu regenerieren. Der »ursprüngliche« Quell ist eine Gabe, mit der sie ausgestattet ist, analog der materiellen Konstitution. Er ist – ebenso wie die Kräfte, die die Psyche der Einsenkung in den Leib verdankt – nicht unerschöpflich. Unerschöpflich aber sind die Zuströme, die sie erfahren kann. In welchem Maße es der Fall ist, das ist Sache ihrer Freiheit, und ebenso, was sie mit ihrer ursprünglichen Ausstattung anfängt. Es ist möglich, daß sie sich in einer unfruchtbaren Aktivität verzehrt, z.B. in einer aktiven Hingabe an den Leib und das sinnliche Leben, im Erleiden und Genießen dessen, was von daher kommt, in der Sorge darum und dafür. Sie verbraucht sich dann, ohne sich zu erneuern, weil sie gar nicht ihren Blick dahin wendet, woher ihr Hilfe kommen kann: zu den geistigen Werten aller Art, personalen und sachlichen, und vor allem zum Quell des Lichts selbst. Die Sorge für den Leib kann dann zunächst zur Folge haben, daß seine Kräfte intakt bleiben. Aber sie kommen nicht dem inneren Leben zugute, denn das Versagen des inneren Kraftquells führt zur »Vermaterialisierung« von Seele und Leib. – Auf der andern Seite kann der Wille die Hand auf alle der Psyche ursprünglich zu Gebote stehenden Kräfte legen – die vom Leibe wie die von der Seele her kommenden –, um auf sie gestützt den Leib seiner Herrschaft zu unterwerfen. Wenn er {{der Wille}} das tut, ohne sich den Anschluß an die geistigen Kraftquellen zu sichern, so kann das Ergebnis der Askese nur »Abtötung« sein und nichts weiter. Leib *und* Seele werden davon aufgezehrt. Die Tyrannei des Leibes wird gebrochen, aber es wird nichts dafür gewonnen. Die Befreiung aus eigener Kraft – das sahen wir schon früher – führt zur völligen Entleerung. – Die Befreiung vom Leibe durch Askese ist nur dann sinnvoll, wenn sie nicht Selbstzweck ist, sondern geschieht, um das Leben der Seele unabhängig zu machen. Sie darf nicht in der konzentrierten Willensleistung aufgehen, sondern muß ihren Blick auf die geistigen Sphären heften, in denen sie wahrhaft leben und aus denen sie sich erneuern kann. So vermag nur die Mitwirkung der Gnade den Weg der Askese zu einem *Heilswege* zu gestalten.

22) *Befreiung vom Leibe durch Gnadenwirkung*

Die Askese knüpft rein an die, vom Standpunkt des Heils gesehen, negative Seite des Verhältnisses von Seele und Leib an, die Bindung, die das Leben der Seele stört, und sucht diese Bindung zu lösen, sei es auch auf Kosten positiver Werte, deren Träger der Leib ist. Sie opfert Gesundheit und Schönheit des Leibes und auch die »natürliche« Freiheit, die er gewähren kann, um ihn ganz in die Hand zu bekommen. Es ist die Frage, ob das der einzig mögliche Weg ist, um die Freiheit zu erlangen. Sicher ist es der einzige, den der Mensch *von sich aus* zu gehen vermag. Aber wir sahen bei der Betrachtung des rein und unvermittelt in der Seele ansetzenden Erlösungswerks, wie weit die Gnade dem Menschen entgegenkommen kann, und es ist nicht von der Hand zu weisen, daß auch hier wiederum der Gnade noch ganz andere Wege zur Verfügung stehen. – Je mehr die Seele vom Geist des Lichts erfüllt ist, desto mehr entschwindet ihr alles andere, die ganze irdische Welt und auch der eigene Leib, der dahin gehört. Diese Ablösung kann in der »Verzückung« bis zur völligen Empfindungslosigkeit und Entrücktheit gesteigert sein. Das ist eine rein von innen nach außen gehende Gnadenwirkung, und von eigener Aktivität ist nichts dabei als die Hingabe an die Gnade. Ja sie kann sich sogar vollziehen, wenn die Seele sich dagegen sträubt. (Dieser Widerstand ist allerdings nicht als Widerstand gegen die Gnade als solche, sondern nur gegen die spezielle Gnadenwirkung aufzufassen. Die immanente Zuwendung zum Reich des Lichts darf nicht fehlen.)

23) *Heiligung des Leibes*

Aber die Ablösung ist nicht die einzig mögliche Gnadenwirkung, die sich auf den Leib erstreckt. Er ist nicht bloß das »Gefängnis« der Seele, das sie bindet und fesselt und am Aufstieg hemmt. Das ist nur der »verdorbene« Leib, nicht aber der seinen ursprünglichen Sinn erfüllende. Er ist – auch in seiner Verderbtheit, aber um so reiner, je mehr er seinem ursprünglichen Sinn entspricht – der *Spiegel* der Seele, auf dem sich ihr ganzes inneres Leben abmalt, mittels dessen sie in das Reich der Sichtbarkeit eintritt. Je weniger die Seele sich ihm hingibt, desto mehr nimmt er ihre Gestalt an. Und mit ihr kann er selbst »verklärt« werden, das Licht, das sie erfüllt, kann durch ihn hindurch und aus ihm hervorstrahlen. Das ist eine Heiligung des Leibes von der Seele her. Sollte nicht auch der umgekehrte Weg möglich sein? Eine Heiligung, die unmittelbar am Leibe ansetzt und von dort aus an die Seele herankommt? Wir sahen, daß der Leib in seiner »ursprünglichen« Verfassung das materielle Fundament ist, von dem das psychische Leben getragen wird und das in dieser ursprünglichen Verfassung trägt, ohne zu binden. Nur wenn er verdorben ist – »von Natur aus« oder im Verlauf des irdischen Lebens –, bindet er. Was verdorben ist, das kann die Gnade »heilen«. Den Leib wie die Seele. Wie die Seele in der Berührung mit dem Licht selbst von Licht erfüllt wird und alles aus ihr schwindet, was dem Licht widerstrebt, so macht die äußere Berührung mit geheiligten Stoffen die verdorbenen Stoffe heil. Darum ist der Heilige immer zugleich Arzt. Kein »natürlicher« Arzt, der die natürliche Zusammensetzung der Stoffe kennt und die Naturgesetze, nach denen sie ineinander überzuführen sind, und in diesen Grenzen und ferner beschränkt durch das, was ihm jeweils an Naturgegebenem zur Verfügung steht, Mittel hat, um die ursprüngliche Konstitution wiederherzustellen. Sondern als einer, der das, was er berührt, in seinesgleichen verwandeln kann. Nach Art eines mechanischen Geschehens ist dieser Vorgang nicht zu denken. Es ist eine reine Gnadenwirkung, ein »Wunder«, d.h. ein Geschehen, in dem Gottes Willen unmittelbar wirksam ist. Es besteht kein »Gesetz«, wonach in jedem Falle, wo ein geheiligter Körper einen andern berührt, dieser verwandelt werden müßte. Aber es *kann* in jedem Fall einer solchen Berührung diese Wirkung eintreten. Es kann geschehen, wenn der Heilige im Vertrauen auf die Hilfe von oben seine Hand auf den Kranken legt – auch wenn der Kranke nicht glaubt. Es kann auch geschehen, wenn der Kranke gläubig den Mantel des Heiligen berührt –, selbst ohne dessen Wissen und Wollen. Und

es kann auch geschehen, wenn von keiner Seite das Wunder gläubig erhofft und erbeten wird, als reine Offenbarung der Heiligkeit.

24) Sakramentale Wirkungen

Alles das waren Gnadenwirkungen, die allein den Leib betrafen (oder auch einen rein materiellen Körper) und ihn noch nicht benutzten, um durch ihn an die Seele heranzukommen. Aber auch diese Möglichkeit wird jetzt verständlich. Ein geheiligter Leib beschwert die Seele nicht. Er ist die ihr bereitete Wohnstätte, die ihr ein freies und heiliges Leben ermöglicht. Hier haben die *Sakramente* ihre Stelle. Gemäß den Feststellungen des Tridentiner Konzils ist das Sakrament »*res rem esse sensibus subjectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet*«. Als sichtbare Zeichen der göttlichen Gnade kommen sie hier nicht in Betracht. Uns beschäftigt hier allein die Frage, ob und in welcher Weise sie befähigt sind, Heiligkeit und Gerechtigkeit zu bewirken. Wäre der Mensch ein rein geistiges Wesen, so käme kein anderer als der rein innerliche Weg der Erlösung für ihn in Frage. Seine leibliche Konstitution, die – in ihrer Verderbnis – ihn am geistigen Aufschwung hindert, macht es auf der andern Seite möglich, ihm mit andern Gnadenmitteln zu Hilfe zu kommen. Er bedarf der Nahrung, um seinen Leib zu erhalten. Und nun besteht die Möglichkeit, ihm neben der irdischen Kost, die heilsam, aber auch verderblich sein kann, eine Speise zu reichen, die ihm zum Heile reichen muß. Wer den Leib des Herrn in sich aufnimmt, dessen Leib ist selbst geheiligt. Freilich mag diese Gnadenwirkung zur Seele nur vorzudringen, wenn die Seele der Gnade geöffnet ist. Ist das nicht der Fall, so bleibt der Empfang des Abendmahls für die Seele wirkungslos: Sie nimmt den Herrn nicht in sich auf und kann darum nicht geheiligt werden. Dagegen müßten sich seelische Heilwirkungen auch zeigen, wenn ein Mensch, der nach dem Heil verlangt, das Abendmahl empfängt, ohne an seine sakramentale Wirkung zu glauben oder ohne darum zu wissen. Sie müßte sich zeigen als eine Lockerung der Bande, die die Seele am Aufschwung hindern. Der Aufschwung selbst, wofern er eintritt, wäre nicht mehr sakramentale, sondern innere Gnadenwirkung. Auch dort, wo das Sakrament gläubig entgegengenommen wird und die Seele sich unmittelbar erhoben fühlt, liegt eine doppelte Gnadenwirkung vor. – Die Wirkung des Sakraments ist dabei nicht so gedacht, als müßte (wie bei der wunderbaren Heilung) die ursprüngliche materielle Konstitution wiederhergestellt, also etwa jede Krankheit beseitigt werden. Was hergestellt werden soll, ist das ursprüngliche Verhältnis von Seele und Leib, der Leib soll an die ihm gebührende Stelle rücken, und das ist auch möglich, ohne daß er von seinen Gebrechen befreit wird. – Die Bedeutung der Sakramente ist hier natürlich nur von einer ganz speziellen Seite her beleuchtet, und es scheint, daß keineswegs auf alle Anwendung finden kann, was hier an einem Beispiel gezeigt wurde. Allgemein gefaßt dürfte man aber wohl sagen, daß die Sakramente durchweg an der psychophysischen Organisation des Menschen orientiert und von da aus zu verstehen sind. »*Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem*«, sagt Thomas Aquinas, wobei aber unter »*vita corporalis*« {lat., leibliches Leben} das gesamte natürliche Menschenleben zu verstehen ist. Schon daß des Herren Wille sich im Wort verlaute und daß »das Wort Fleisch wurde«, ist nicht vom Geist her zu begreifen, sondern nur als Anpassung an die natürliche Beschaffenheit der Geschöpfe, denen er sich vernehmlich machen will. Die sinnliche Gegebenheit ist die der menschlichen Natur angemessene, und so kann auch das Geistige am leichtesten an ihn herankommen, wenn es in die Sichtbarkeit hinaustritt. Durch Wort und Zeichen wendet sich die Gnade mittels der Sinnlichkeit an den Geist des Menschen, um auf geistigem Wege in die Seele vorzudringen. Und so richtet sie sich auch mit ihren realen Wirkungen nach den Bedingungen seiner Organisation.

25) Sünde und Buße

Buße und Sündenvergebung erscheinen als ein so spiritueller Vorgang, daß für eine sakramentale Wirkung gar kein Raum zu sein scheint. Die Seele, die vom Licht der Gnade erhellt wird und sich in diesem Lichte sieht, muß gewahren, was böse an ihr war und ist, und von Abscheu dagegen erfüllt werden und es ausstoßen. Und indem sie es ausstößt, wird sie frei davon – es wird ihr vergeben. So *könnte* es prinzipiell sein. Aber faktisch ist es kein so reibungsloser Vorgang, kein rein geistig-seelisches Geschehen, sondern zugleich ein *psychisches* und den Gesetzen der psychischen Realität unterworfen. Schon die *Sünde* bekommt ein ganz anderes Gesicht, wenn man die psychischen Gesetze mit in Betracht zieht, als wenn man rein auf das Seelische hinblickt. Ihrem reinen Wesen nach ist sie eine Befleckung der Seele, die eintritt, wenn der Mensch eine Schuld gegen Gott auf sich ladet. Man kann sagen, daß jede Schuld eine Schuld gegen Gott in sich enthält und jeder moralische Fehltritt darum zugleich eine Sünde ist. Pure Sünde liegt vor, wenn ich mich gegen Gott selbst wende, sein Gebot als solches übertrete, mich gegen seine sichtbar dargebotene Gnade verschließe. Tue ich etwas, nicht *weil*, sondern *trotzdem* es gegen Gottes Gebot ist oder ohne daß mir Gottes Gebot überhaupt vor Augen steht, so ist von dem *Sündenqual* {lat., »Wie« der Sünde} ein Gehalt abhebbar, der rein ethischer und rechtlicher Beurteilung unterliegt. Die Sünde ist nicht anders als durch den Gegensatz zu Gott zu fassen. Sündhaft ist die Seele, die sich gegen Gott auflehnt, und auch die, die in Gottferne und im Widerspruch mit seinem Geist lebt, ohne es zu wissen. Und wie Entfernung und Gegensatz zu Gott die Sünde ausmachen, so kann sie nur durch Annäherung und Vereinigung beseitigt werden. Wenn aller Schaden gutgemacht ist, den ich einem andern zugefügt habe, und wenn ich die meiner Schuld gebührende Strafe erlitten habe, ist doch an der Sünde nichts geändert. Um von der Sünde frei zu werden, gibt es keinen andern Weg als sich direkt mit Gott auszusöhnen. Man muß zunächst einmal erkennen, daß man – abgesehen von allem andern – gegen Gott gefehlt hat, man muß sich davon durchdringen lassen, was es heißt, im Gegensatz zu Gott zu stehen, und sich ihm in völliger Aufgabe seiner selbst unterwerfen, damit man von ihm Vergebung erlangen kann. – Das ist der Tatbestand der Sünde und Sündenvergebung *ohne* Berücksichtigung der psychischen Organisation. Das Durchdringen-Werden von der Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und das daraus entspringende aktive Sich-gegen-die-Sünde-Wenden (gegen die sündhafte Natur wie gegen die spezielle Befleckung durch ein *peccatum actuale*) ist die *Reue*, die gleichfalls noch rein seelisch zu verstehen ist und ohne die keine Sündenvergebung gedacht werden kann. – Nun muß man sich klarmachen, welche Konsequenzen die Sünde in einem psychischen Subjekt gemäß den Gesetzmäßigkeiten seiner Struktur haben muß. Es gibt im Psychischen etwas, was man als *Trägheit* bezeichnen könnte und was der Trägheit in der materiellen Natur entspricht. Jedes aktuelle psychische Geschehen »disponiert« die Psyche zu einer bestimmten Reaktionsweise. Wenn ich z.B. durch die Handlung eines anderen in Zorn versetzt worden bin – in einer ganz vernunftgemäßen Motivation, nehmen wir an –, so entsteht in mir eine Disposition, so zu reagieren, und sie verfestigt sich, je öfter sie in Funktion tritt; bzw. je öfter sich eine solche Reaktion wiederholt, desto mehr pflegt darin das »Gewohnheitsmäßige« das ursprünglich Motiviertere zu überwiegen. Diese Dispositionen (zu denen wohl vererbte »Anlagen« ebenso gehören wie erworbene Eigenschaften) »determinieren« das psychische Geschehen fast wie Naturgesetze. *Fast* – denn es bleibt ihnen gegenüber die Freiheit der Person bestehen. Sie *kann* prinzipiell immer sich gegen die »Macht der Gewohnheit« auflehnen und auf ihre Freiheit und die ursprünglichen Motivationen zurückgreifen. – Wenn der Mensch seiner Geistigkeit nach dahintendiert, der natürlichen Vernunft gemäß zu reagieren, so verfestigt sich seiner psychischen Struktur

nach diese Tendenz zu bleibenden Dispositionen. Und ebenso wird ihm das Böse, wenn er sich einmal damit einläßt, »zur Gewohnheit«. Und wenn schon die Reue in ihm wirksam ist und sein »Geist willig«, so vermag die schlechte Gewohnheit zu bewirken, daß er wieder und wieder das Böse tut, von dem er sich innerlich abgekehrt hat. Und so muß eine eigene Aktivität entfaltet werden, um das Böse auch »dem Fleische nach« auszurotten. Hier hat die *Buße* ihre Stelle. Sie hat die Funktion, dem Sünder die Abkehr vom Bösen und die Hinwendung zum Guten »in Fleisch und Blut« übergehen zu lassen. Jeder speziellen sündhaften Neigung muß eine eigene Bußaktion angepasst werden, um den Menschen davon zu entwöhnen und eine entgegengesetzte Disposition anzubahnen. – Auch für die Askese erwächst hier eine neue Aufgabe. Nämlich die Seele nicht nur von der Tyrannei des Leibes zu befreien, sondern ebenso die Herrschaft der psychischen Struktur zu brechen und damit erst die Person sich wahrhaft selbst in die Hand zu geben. Und es wird hier aufs Neue deutlich, wie der Ort der Freiheit, auf den man zurückgreifen muß, um diese Herrschaft zu brechen, zugleich der Punkt ist, mit dem die Seele in der Höhe verankert werden kann. – Das *Sakrament* der Buße ist die der freien Bußtätigkeit entgegen- und eventuell zuvorkommende Gnadenwirkung. Das Wort des Herrn, das von der Sünde losspricht, vermag eine den psychischen Mächten entgegenwirkende Kraft in die Seele zu senken. Und wie weit außerdem eine freie Aktion erforderlich ist, eine *Bußhandlung* über die innere *Bußfertigkeit* hinaus, die unerläßlich ist – das ist Seine {Gottes} Sache. Niemand vermag sich durch frei gewählte Bußhandlungen selbst zu erlösen. Alle Bußhandlungen sind notwendig durch den Willen Gottes geleitete Handlungen, Werke des Gehorsams. Die Mitwirkung der Freiheit besteht hierbei ebenso wie bei dem rein seelischen Empfang der Gnade in der Unterwerfung, in der Preisgabe ihrer selbst.

Es ist für unser Problem nicht erforderlich, alle Sakramente einzeln durchzugehen. Es kommt nur darauf an zu verstehen, welche *mögliche* Bedeutung ihnen innerhalb des Erlösungswerkes zukommt. Wir haben zu zeigen gesucht, wo innerhalb der Struktur der menschlichen Persönlichkeit die Stellen sind, die ein Angreifen der Gnade durch Vermittlung von Sakramenten sinnvoll erscheinen lassen. Damit ist nicht gesagt, daß sie unerläßlich zur Erlösung sind. Die Gnade *kann* sich ihrer bedienen, aber sie ist nicht daran gebunden. Prinzipiell kann sie auch allein auf dem Weg, den wir den inneren nannten, ihr Ziel erreichen. Zwischen beiden Wegen zu wählen, ist lediglich Gottes Sache und nicht Sache des Menschen. Wenn es Sakramente gibt (was wiederum eine faktische Frage ist und nicht prinzipiell zu entscheiden), so hat der Mensch nicht das Recht, sie abzulehnen. Die Gnade kann ihm auf dem Wege der inneren Erleuchtung zuteil werden, aber es wäre sündhafter Hochmut, auf diesem Wege zu bestehen und den andern von sich zu weisen. Er kann über seine Natur erhoben werden, aber sich nicht aus eigener Kraft darüber erheben.

26) *Die äußere Kirche*

Ähnlich verhält es sich mit der Frage, in welcher Form die Sakramente dem Menschen dargeboten werden können. Es ist nicht als prinzipielle Notwendigkeit einzusehen, daß es eine objektive Anstalt geben muß, der ihre Verwaltung anvertraut ist. Es wäre denkbar, daß sich dem Gläubigen unter der Hand das tägliche Brot in den Leib des Herrn verwandelte. Es wäre auch denkbar, daß er auf dem Wege der inneren Erleuchtung darüber belehrt würde, was ihm als Buße auferlegt ist, und daß ihm ebenso die Lossprechung von der Sünde unmittelbar offenbart würde. Auf der andern Seite besteht die Möglichkeit, daß eine objektive Anstalt damit betraut ist, die Gnade des Herrn in äußerer Gestalt sichtbar zu verkörpern, Sein Wort zu bewahren und zu verkünden, die von Ihm gewählten Gnadenmittel zu verwalten und auszuteilen. Daß der Dienst in dieser Anstalt, die Auswahl derer, die berufen sind, das Wort zu verkünden und die Sakramente auszuteilen, selbst an ein Sakrament

gebunden ist, ist durchaus ihrem Sinn entsprechend. Und die ganze Institution der äußeren Kirche ist gemäß jener Anpassung an die sinnliche Natur des Menschen, aus der heraus uns die Sakramente verständlich wurden. Die Idee der Kirche, des Altarssakraments und des Abendmahls gehören ganz eng zusammen miteinander und mit der Menschwerdung Christi: die Gottheit hat in Christus äußere Gestalt angenommen, um *für alle Zeit* unter den Menschen sichtbar zu wohnen. Im Altarssakrament ist er leibhaft gegenwärtig, und durch das Abendmahl wird jeder, der es empfängt, in seinen Leib umgestaltet. Sodaß die in der Kirche vereinte Gemeinschaft der Gläubigen im allerwörtlichsten Sinne den Leib Christi darstellt. – Wenn der Herr diesen Weg gewählt hat, so ist es wiederum nicht Sache des Menschen, ihn anzunehmen oder abzulehnen. Der Herr *kann* seine Gnade auch denen verleihen, die außerhalb der Kirche stehen. Aber kein Mensch hat das als sein Recht zu fordern, und keiner darf sich selbst mit Berufung auf diese Möglichkeit willentlich aus der Kirche ausschließen.

V. Der Glaube

27) Glaube im außerreligiösen Sinn: *belief*, *Überzeugung*, *opinio*, *δόξα*

Ob es eine äußere Kirche und Sakramente als göttliche Institutionen gibt, das ist – wie schon betont – eine rein faktische Frage, und die Antwort darauf kann nur der *Glaube* geben. Darum müssen wir weiter fragen, was der Glaube ist, und von daher wird auch auf die Gnade wieder neues Licht fallen. – Es gilt zunächst, den *religiösen* Glauben (*fides*) abzugrenzen von allem, was in außerreligiösem Sinne Glauben genannt wird. Das deutsche Wort ist überaus vieldeutig. Man bezeichnet damit 1. Das Für-wahr- oder Für-wirklich-Nehmen eines Seienden, die Gewißheit, die der Erfassung eines realiter oder *idealiter* Existierenden und ebenso dem Wissen darum innewohnt. Der *belief*, dies wollen wir als Terminus für den Glauben in diesem 1. Sinne festhalten, kann geradezu als Korrelat der Existenz bezeichnet werden. Wie die Realität nicht für sich bestehen kann, sondern nur als Seinsform eines sich *materialiter* explizierenden Gehalts und ebenso jede andere Art des Seins, so haftet dem Bewußtsein eines realiter oder idealiter Existierenden ein speziell auf die Existenz bezogenes Moment an, das gleichfalls nicht für sich bestehen kann, sondern nur an gewissen Akten als ein sie konstituierendes Moment. Wir bezeichnen es als *Gewißheit* oder – mit dem eingeführten Terminus – als *belief*. Die Akte, an denen es auftreten kann und zu deren Aufbau es konstitutiv gehört, sind mannigfacher Art. Sie differenzieren sich einmal nach der Art der Gegenstände, in und mit denen die Existenz zur Erfassung kommt: ob es reale oder ideale, »äußere« oder »innere« sind usw. Ferner danach, ob die Gegenstände mit ihrer Existenz *ursprünglich* zur Gegebenheit kommen oder nicht. Das *belief*-Moment haftet der ursprünglichen Erfassung eines Gegenstandes ebenso an wie dem »ImBewußtsein-Haben«, das sich darauf aufbaut, also etwa der Wahrnehmung eines Realen ebenso wie der Erinnerung daran, der Erkenntnis eines Sachverhalts wie dem Wissen darum. – 2. Indem wir die *Sachverhalte* als ein spezielles Gegenstandsgebiet heranziehen, werden wir auf »Glauben« in einem zweiten Sinne geführt. Wir haben das Recht, die Sachverhalte als »Gegenstände« im allerweitesten formalen Sinne des Wortes zu nehmen, d.h. als etwas, was Korrelat eines Aktes oder – logisch gefaßt – Subjekt einer Prädikation sein kann. Andererseits sind sie Gegenstände »aus zweiter Hand«, sie setzen Gegenstände in einem engeren und doch ebenfalls noch ganz formalen Sinne voraus. »Daß A b ist«, ist der Sachverhalt, der den Gegenstand A voraussetzt. Die primären, die »eigentlichen« Gegenstände, sind Korrelat eines schlichten Aktes und setzen nichts voraus. Die Sachverhalte sind Korrelate eines Aktes, der andere Akte – und letztlich einen schlichten – voraussetzt. Der *Erkenntnis* des Sachverhalts – der unmittelbaren, die wir Einsicht, und der mittelbaren, die wir Schließen nennen – wohnt das *belief*-Moment inne, und

ebenso dem *Wissen*, das aus der Erkenntnis resultieren, ihr in gewissen Fällen aber auch vorausgehen kann. Außer dem Erkennen und Wissen gibt es aber den Sachverhalten gegenüber noch eine andere intellektuelle Haltung, eine *Stellungnahme*, in der sich das *belief*-Moment so zu sagen losgelöst und selbständig gemacht hat: Das ist die *Überzeugung*. Ich bin überzeugt davon, daß *A b ist*. Das besagt etwas ganz anderes, als wenn ich das B-Sein von A erkenne. Im Erkennen ruht der Blick auf A und seinem B-Sein. In der Überzeugung (und ebenso in der darauf gestützten Behauptung) ist es das *Bestehen* des Sachverhalts, das fixiert wird. In allem Operieren mit Sachverhalten (im Behaupten, im Schließen, im Beweisen) verabsolutiert sich das formale Seinsmoment, und dem entspricht auf Subjektseite das formale *belief*-Moment, die Überzeugung. Sie ist nur Sachverhalten gegenüber, genauer gesprochen: ihrem Bestehen gegenüber, möglich. Einem primären Gegenstand gegenüber nicht. Denn von einem realen oder idealen Gegenstande seine Existenz loslösen und sie für sich ins Auge fassen, das heißt nichts anderes als ihn sachverhaltsmäßig explizieren. Der objektive Niederschlag der Überzeugung ist der *Satz*, in dem das Bestehen des Sachverhalts behauptet wird. Dem Bestehen des Sachverhalts entspricht die *Wahrheit* des Satzes, und die Überzeugung vom Bestehen des Sachverhalts ist *implicite* Überzeugung von der Wahrheit des Satzes. – 3. Dem *belief*-Moment sind eine Reihe anderer Momente an die Seite zu stellen, und ganz entsprechend der Überzeugung eine Reihe anderer intellektueller Stellungnahmen: Vermutung, Zweifel, Frage etc. Unter diesen »Modifikationen« der Gewißheit und Überzeugung gibt es eine, die man wiederum als *Glauben* zu bezeichnen pflegt. »Ich glaube, daß etwas so und so ist, aber ich weiß es nicht«. Dieses Glauben, das man dem Wissen entgegenstellt, ist natürlich von *belief* und Überzeugung scharf unterschieden. Es ist in sich noch nicht eindeutig: Man versteht einmal darunter etwas der Vermutung Nahestehendes, wir wollen es *opinio* {lat., Meinung} nennen; »es kommt mir so vor«, als ob A b wäre – es könnte aber schließlich auch anders sein. Bei der Vermutung sagt man das im Hinblick auf Gründe und Gegengründe. Bei der *opinio* spricht gar nichts dagegen; aber sie kommt aus einer gewissen skeptischen Geisteshaltung heraus, der die leere Möglichkeit des Andersseins immer gegenwärtig ist. Ebenso wenig wie die Gegenstände sind der *opinio* allerdings auch die Gründe, die für sie sprechen, präsent. 4. Das hat sie gemein mit der *δόξα* {griech. Meinung}, dem »blinden« Glauben, der ebenfalls dem Wissen gegenübersteht. Hier spielen aber Gründe und Gegengründe auch als leere Möglichkeiten keine Rolle, und damit steht es im Zusammenhang, daß der *δόξα* im Gegensatz zu dem Schwankenden der *opinio* eine innere Festigkeit eigen ist, die sie der Überzeugung an die Seite stellt. Man könnte sie geradezu mit zur Überzeugung rechnen, müßte aber dann innerhalb der Überzeugung die blinde von der sehenden unterscheiden.

28) *Der religiöse Grundakt (fides)*

Es gibt unter diesen verschiedenen Bedeutungen des Glaubens keine, die nicht mit dem religiösen verwechselt würde. Auch hier handelt es sich nicht um einen einfachen Tatbestand, und das erschwert die Abscheidung. Wir suchen uns zunächst über den Grundakt klarzuwerden. Wir nennen ihn *fides*. Wir halten als Erstes fest, daß es ein eigener *Akt* ist, kein bloßer Aktcharakter, wie der *belief*. Von der Überzeugung und ihren Modifikationen wiederum unterscheidet er sich dadurch, daß sein Korrelat kein Sachverhalt ist, sondern ein primärer Gegenstand, und er selbst – was damit zusammenhängt – kein fundierter, sondern ein schlichter Akt. Und von allem, was bisher erörtert wurde, hebt er sich davon ab, daß er kein rein theoretischer Akt ist. Es wird nicht bloß etwas erfaßt und für wirklich gehalten – in einer Fernstellung, als ginge es mich nichts an, wie es in der theoretischen Einstellung ist –, sondern das, was ich erfasse, dringt, »indem« ich es erfasse, in mich

ein; es ergreift mich in meinem personalen Zentrum, und ich halte mich daran fest. Das *indem* ist im strengsten Sinne zu nehmen. Es gibt hier kein »erst« und »dann«. Weder zeitlich noch sachlich. Was wir nacheinander nennen und analysierend herausheben, das ist in einem unteilbaren Akte vereint, kein Moment früher als das andere, keins ohne die andern möglich. Je tiefer ich ergriffen werde, desto fester klammere ich mich an, desto mehr erfasse ich auch. Und all das kann auch umgekehrt gesagt werden. Alles, was sonst getrennt, evtl. auseinander motiviert {sic}, auftritt, ist hier zu einem Akt verschmolzen: Erkenntnis, Liebe, Tat. Erkenntnis ist allerdings nicht in dem Sinne zu nehmen, wie wir sonst davon sprechen. Es wird im Akt des Glaubens der Gegenstand des Glaubens nicht als so und so seiend erkannt bzw. nicht erkannt, *daß* er so und so ist. Es ist nur *aus* dem Glauben eine solche Erkenntnis zu *entnehmen*. Das ist auch sonst das Verhältnis von Kenntnisnahme und Erkenntnis, z.B. zwischen Wahrnehmung und Erkenntnis der äußeren Welt. Aber auch eine Kenntnisnahme wie die Wahrnehmung ist das »Erfassen« im Glauben nicht. Der Gegenstand des Glaubens wird nicht »gesehen«. (Daher rührt vielleicht die Verwechslung der *fides* mit der blinden $\delta\acute{o}\xi\alpha$). Aber ungesehen, keinem Sinn zugänglich, ist er uns doch unmittelbar gegenwärtig, er rührt uns an, er hält uns und macht es uns möglich, uns an ihn zu halten. – Der Gegenstand des Glaubens ist Gott. *Fides* ist *Glaube an Gott*. In dem »an« kommen alle die Momente zum Ausdruck, die ihn von allem theoretischen Glauben unterscheiden. Wir sprechen auch vom Glauben an einen Menschen. Und auch das scheint in den Bereich der *fides* zu gehören. Wir meinen, wenn wir vom Glauben an einen Menschen sprechen, daß wir uns an ihn halten oder doch halten können; wir meinen, daß auch er uns hält, daß wir bei ihm geborgen sind, bei ihm eine Heimstätte haben oder doch haben könnten, sobald wir dessen bedürften. Und wir glauben auch das, ohne zu »sehen«, d.h. ohne Beweise aus der Erfahrung dafür anführen zu können oder ohne sie als Grundlagen des Glaubens zu benützen, wo sie uns zur Verfügung stehen – das drückt die Wahl des Wortes »Glauben« aus. Und noch etwas anderes liegt darin: Woran wir uns halten oder woran wir einen Halt zu haben meinen, auf den wir uns jederzeit stützen könnten, das muß unwandelbar feststehen. Die Unwandelbarkeit gehört zum Gegenstand des Glaubens. Und nun heißt es bei der Heiligen Teresa von Ávila: »Bedenke wohl, wie schnell die Menschen sich ändern, und wie wenig man sich auf sie verlassen kann; darum halte dich fest an Gott, der unveränderlich ist.« Darin liegt: Wir neigen wohl dazu, an Menschen zu glauben, aber sie sind nicht die wahren Gegenstände des Glaubens. Ob das richtig ist, ob und wie weit es angebracht ist, an Menschen zu glauben, das braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Für uns ist es in diesem Zusammenhang nur wichtig zu wissen, ob der Glaube an Menschen als ein echter »Fall« von *fides* anzusehen ist und als Exempel für die Analyse geeignet, oder ob er schon in sich vom Glauben an Gott unterschieden ist. Freilich werden wir fragen müssen, ob es mit dem Wesen der *fides* verträglich ist, daß sie – auf gewisse Gegenstände angewandt – prinzipiell in die Irre gehen müsse. Es gibt Akte, die – obwohl sie den *belief*-Charakter an sich tragen – doch einer »Entkräftung« fähig sind. Dahin gehört die Wahrnehmung und alle Erfahrung von »Dingen dieser Welt«. Die Möglichkeit des Nicht- und Andersseins, die der *opinio* ihren Stempel aufdrückt, besteht auch für das Korrelat der Akte, bei denen die »Gewißheit«, das Moment des *belief*, das Sein und Sosein ihrer Gegenstände subjektiv zu verbürgen scheint. Und das ist nicht nur objektiv so, sondern es liegt in den Akten selbst und im *belief* beschlossen. Der Erfahrungsglaube ist kein endgültiger und unwandelbarer, kein *absoluter*. Der Glaube an Gott *hat* diese Absolutheit. Wir können ihn verlieren, aber er kann sich nicht wandeln. »Zweifel an Gott« ist keine Modifikation der *fides*. Und streng genommen ist es kein korrekter Ausdruck. Es gibt nur einen Zweifel an der *Existenz* Gottes, eine Modifikation der Überzeugung, daß Gott ist. Er kann seine Wurzel haben in dem Nicht-Vorhanden-Sein der *fides*. Es

ist aber auch möglich, daß die *fides* da ist und daneben in der intellektuellen Sphäre statt der Überzeugung, die dadurch begründet wäre, der Zweifel oder gar eine Überzeugung, daß ... nicht ... Subjektive Unterschiede der *fides* gibt es wohl, man kann von einem mehr und minder »festen« Glauben sprechen. Aber das sind keine Gradabstufungen der Glaubensgewißheit, sondern ein Mehr und Minder des Sichfesthaltens und entsprechend des Sichgehaltenfühlers. – Wenn wir herausfinden wollen, ob Menschen gegenüber *fides* möglich ist, müssen wir alles abscheiden, was es an Erfahrung über Charaktereigenschaften, Gesinnungen, Handlungsweisen etc. gibt. Sie alle gehören in den Bereich des *belief* und sind prinzipiell enttäuschbar und in sich als solche gekennzeichnet. Es gibt aber ein »Festhalten« an einem Menschen allen Erfahrungen zum Trotz und durch sie prinzipiell nicht tangierbar. Es orientiert sich an etwas im Menschen, was durch allen Wandel hindurch und unter allem Wandel bleibt. Der wahrhaft Liebende sieht den Geliebten so wie er »aus der Hand Gottes hervorging«, so wie er in der Aktualität sein könnte, wenn er ganz er selbst und bei sich selbst wäre. »Sehen« ist hier wieder nicht in strengem Sinne zu nehmen. Es ist damit das »Erfassen« gemeint, das wir als ein Moment in der *fides* kennen lernten. Wir werden in dieser absoluten Beziehung zu einem Menschen von seinem personalen Seinsbestande innerlich berührt wie von der Hand Gottes. Hier ist wiederum absolute und in sich als absolut gekennzeichnete Gewißheit, die bleibt, auch wenn sich die Überzeugung, »daß er wirklich so ist«, evtl. auf Grund von Erfahrungen in Zweifel und schließlich in ihr Gegenteil verwandeln mag. Aber was der Mensch in diesem absoluten Sinne ist, das kann er in der Aktualität des irdischen Lebens mehr und weniger sein. Und je weniger er es ist, desto weniger kann man sich an ihm halten – man greift ins Leere, wenn man es will. Eine absolute Geborgenheit gibt es hier nicht. Und darin liegt der Unterschied zwischen der reinen *fides* und dem Glauben an einen Menschen. Was das *Erfassen* anlangt, stimmen beide überein. Das Sich-Halten-an und Gehaltenwerden ist ein anderes. Der Absolutheit und Unwandelbarkeit des göttlichen Seins entspricht die absolute Geborgenheit dessen, der feststeht im Glauben. Die Dualität im Wesen des Menschen, die es möglich macht, daß er von sich abfällt und sich verliert, macht ihn untauglich zu einem absoluten Halt. Die durch den Glauben an ihn motivierten Erwartungen können immer enttäuscht werden, und das gibt diesem Glauben selbst ein Moment der Ungewißheit, das bei der *fides* ausgeschlossen ist.

29) *Verhältnis der fides zu den anderen Bedeutungen des Glaubens. Glaube und Erkenntnis vom Gegenstand des Glaubens*

Wir sind schon mehrfach darauf gestoßen, wie sich die *fides* zu den verschiedenen Bedeutungen des Glaubens in der intellektuellen Sphäre verhält. Dem *belief* entspricht am religiösen Grundakt das, was wir Glaubensgewißheit nannten. Aber dieses Moment unterscheidet sich vom *belief* durch seine Absolutheit und prinzipielle Unüberführbarkeit in andere Charaktere wie Zweifel u. dgl. – Der Überzeugung gegenüber spielt die *fides* die Rolle eines möglichen Fundaments, wie der Gegenstand des Glaubens Fundament sein kann für die Sachverhalte, denen die Überzeugung gilt. Das bedarf besonderer Erwähnung, denn damit hängt zusammen, was auch schon einmal berührt wurde: daß aus dem Glauben Erkenntnisse vom Gegenstand des Glaubens geschöpft werden können. So lange wir schlicht im Glauben leben, steht der Gegenstand des Glaubens einfach vor uns, er »erscheint« uns nicht als ein so und so qualifizierter. Aber wenn wir in die erkennende Haltung übergehen, können wir aus dem, wie uns im Glauben »zumute war«, entnehmen, was es für ein Gegenstand ist, an den wir uns halten. – Um das herauszufinden, müssen wir uns dieses »Zumutesein« noch etwas näher ansehen. Wir sprachen davon, daß im religiösen Grundakt Erkenntnis, Liebe und Tat vereinigt

sein. Den Ausdruck »Erkenntnis« mußten wir als streng genommen nicht korrekt zurücknehmen. Wir sagten dafür »Erfassen« und kennzeichneten es als ein Berührtwerden von der Hand Gottes, kraft dessen das, was uns berührt, gegenwärtig vor uns steht. Das Berührtwerden ist etwas, dem wir uns in keiner Weise entziehen können, für eine Mitwirkung unserer Freiheit ist hier kein Raum. So steht Gott vor uns als unentrinnbare Macht, als »starker und mächtiger Gott«, Furcht gebührt ihm und unbedingter Gehorsam. Diesem ersten Erfassen nun gegenüber gibt es ein freies Verhalten. Ergreife ich die Hand, die mich anrührt, dann finde ich den absoluten Halt und die absolute Geborgenheit. Der *allmächtige* Gott steht nun als *allgütiger* Gott vor uns, als »unsere Zuversicht und unsere Burg«. Liebe zu ihm durchströmt uns und wir fühlen uns getragen von seiner Liebe. Gottes Hand fassen und halten – das ist die *Tat*, die den Glaubensakt mitkonstituiert. Wer das nicht tut, wer das Anklopfen überhört und unbeeinflusst davon sein irdisches Leben weiterlebt, in dem kommt der Glaubensakt nicht zur Entfaltung und der Gegenstand des Glaubens bleibt ihm verborgen. – Es ist noch etwas anderes möglich. Man kann das Anklopfen sehr wohl hören und doch nicht öffnen, man kann den geforderten Gehorsam verweigern. Dann hat man Gott wohl gegenwärtig, aber als etwas Bedrohliches, gegen das man sich trotzig auflehnt, als eine Fessel, die man abstreifen möchte. Man hält sich nicht an ihn und ist nicht geborgen, man liebt nicht und fühlt sich nicht geliebt. – Die Erkenntnis Gottes, die aus der *fides* zu gewinnen ist, kann nur der erlangen, der im Glauben lebt oder ihn doch in seiner vollen Konkretion innerlich nachzuleben vermag. Wer den Glaubensakt nicht von innen her kennt, der kann auch keine Gotteserkenntnis gewinnen.

30) *Natürliche Gotteserkenntnis und Offenbarung*

Die Erkenntnis, die aus dem Glauben zu schöpfen ist, die sachverhältnismäßige Explikation dessen, was einem als Gegenstand des Glaubens schlicht gegenwärtig ist, können wir als natürliche Gotteserkenntnis bezeichnen. Der Ausdruck »natürlich« ist nicht ganz glücklich gewählt, weil ja schon diese Erkenntnis aus der Berührung mit dem Transzendenten stammt. Die »übernatürliche« Erkenntnis stellt nur eine andere und höhere Form des Eindringens in das transzendente Reich dar. Der Glaubensakt hat es mit einem *unsichtbaren* Gott zu tun. Aber Gott braucht nicht unsichtbar zu bleiben. Er hat es in der Hand, sich dem Gläubigen zu *offenbaren* und vernehmlich zu ihm zu sprechen. Dem *Gläubigen* – denn der Glaube ist der Schlüssel zur Offenbarung und keinem Ungläubigen ist sie zugänglich. Man kann glauben, ohne Offenbarungen zu erlangen. Aber ohne Glauben bleiben die Offenbarungen stumm – man »schenkt ihnen keinen Glauben«. Es ist allerdings möglich, daß durch die Offenbarung, in und mit ihrem Empfang, der Glaube geweckt wird (wie bei Paulus), dann ist er es doch, der die Offenbarung als solche erst kenntlich macht. In der Regel aber beschenkt der Herr damit die, die fest sind im Glauben, seine Propheten und Heiligen. – Offenbarungen können mannigfacher Art sein. Offenbarungen sind die Worte, die der Herr durch den Mund seiner Propheten spricht – Offenbarungen zunächst für sie und dann für die, zu denen sie sprechen, wenn sie »Ohren haben zu hören«. Vor allem, die Worte dessen, in dem »das Wort Fleisch ward«, und die Menschwerdung selbst. Die Offenbarungen verleihen anscheinend eine mittelbare Erkenntnis im Gegensatz zu der aus dem Glauben selbst geschöpften, die unmittelbar ist. »Mittelbar« nicht im Sinne des Schließens aus einer unmittelbaren, sondern im Sinne einer Mitteilung. Der Grund ihrer Gewißheit ist der Glaube an die Wahrhaftigkeit dessen, der die Mitteilung macht. Allerdings braucht es nicht bei einer gewöhnlichen Mitteilung zu bleiben. Das Mitgeteilte als solches ist uneinsichtig. Ich vernehme es und glaube es, sofern ich den Mitteilenden für glaubwürdig halte. Es ist möglich, daß mir das Mitgeteilte *auch* »einleuchtet«. Das ist aber (im Verkehr irdischer Personen) etwas von dem Mitteilenden letztlich Unabhängiges, eine neu

einsetzende unmittelbare Erkenntnis, die der Mitteilung nachfolgt. Auch die Offenbarung kann uneinsichtig bleiben und es kann nur gefordert sein, daß man sich schlicht daran hält. So geht es der großen Masse der Gläubigen, die nur »wie in einem Spiegel in einem dunklen Wort« erkennen, nicht aber »von Angesicht zu Angesicht«. Und auch für den Propheten bleibt vielfach die Offenbarung, die ihm zuteil wird, ein dunkles Wort. Es *gibt* aber auch hier ein Schauen von Angesicht zu Angesicht, und das ist nicht von dem Mitteilenden unabhängig, sondern sein {sic} besonderes Gnadengeschenk, die höchste Stufe der Offenbarung. – Soviel über die *Form* der Offenbarung. Was ihren *Gehalt* betrifft, so kann alles und jedes darin eingehen: Aufschlüsse über das Wesen Gottes und sein Reich, Kundgabe des göttlichen Willens, Befehle für den Empfänger der Offenbarung oder für andere, an die er als Bote gesandt wird, auch Aufschlüsse über die irdische Welt. Letztlich trägt jede unmittelbare Erkenntnis den Stempel eines göttlichen Gnadengeschenks. Bei der »natürlichen« Erkenntnis geht eine freie intellektuelle Tätigkeit voran, aber wenn sie zu einem Ergebnis führt, ist es doch immer, als ob eine unsichtbare Hand den Schleier von einem Geheimnis wegzöge. Alle Wahrheit ist von Gott.

31) *Dogmenglaube (dogmatische Überzeugung und fides)*

Was durch Offenbarung zugänglich geworden ist, kann – ebenso wie das unmittelbar aus der *fides* Geschöpfte – in einem Satz ausgesprochen werden. Es wird zum *Dogma*. Was in der Kirche »zum Dogma erhoben« wird, ist eine Auswahl aus dem, was in diesem Sinne mögliches Dogma ist. Es kann darum sehr wohl innerhalb einer Kirche die Anzahl der Dogmen im Laufe der Zeit vermehrt werden. Und es ist auch möglich, daß von verschiedenen Kirchen jede einen andern Bestand von wahren Dogmen hat. Natürlich betrifft das nur Dogmen, die sich gegenseitig nicht tangieren. Das Dogma ist wiederum ein Satz, der »Glauben« verlangt. Dieser Glaube ist eine Überzeugung, daß es sich so verhält, wie das Dogma sagt. Von der Überzeugung, die wir früher kennen lernten, unterscheidet sie sich ebenso wie die absolute Gewißheit der *fides* vom *belief*. Die *dogmatische Überzeugung* stützt sich direkt oder mit Zwischenschaltung der Offenbarung auf die *fides* wie die rein intellektuelle Überzeugung letztlich auf die der natürlichen Erkenntnis zu Grunde liegenden schlichten Akte und nimmt daher ihre Kraft. Es gibt allerdings ein trügerisches Scheinbild davon. Eine Überzeugung, daß es sich so verhält, wie die Dogmen lehren, die nicht in der *fides* verankert ist, sondern z.B. im Vertrauen auf die Autorität von Menschen. Man »glaubt«, weil man es »so gelernt hat«. So ein Mensch kann dogmenfest sein, ohne gläubig zu sein, d.h. ohne den religiösen Grundakt einmal vollzogen zu haben, geschweige denn, darin zu leben. Er kann im Sinne der Dogmen sein Leben führen, ohne aus dem Glauben zu leben. Seine »Werke« können durchaus korrekt sein, aber sie sind nicht wahrhaft um Gottes willen getan und können auch nicht vor Gott wohlgefällig sein. Und überall, wo er nicht durch das Dogma geleitet ist – sei es, daß es {{das Dogma}} einen »Spielraum« läßt oder daß das innere Leben die Schranken der Disziplin durchbricht –, da wird auch die äußere Übereinstimmung mit Gottes Gebot fehlen. Denn das Kennzeichen der *fides* und alles dessen, was auf ihr beruht, ist, daß sie sich im gesamten Leben auswirkt. Je fester einer im Glauben steht, desto mehr wird sein Leben bis in die äußersten Konsequenzen hinein vom Glauben durchdrungen und gestaltet, desto mehr »Früchte der Liebe« werden an ihm sichtbar.–

Wir sprachen davon, daß die Dogmen, sofern sie nicht aus der *fides* selbst schöpfen, Offenbarungswahrheiten ausdrücken. Sie führen darum doch letzten Endes auf die *fides* zurück, weil ohne sie keine Offenbarung möglich ist. Damit die Offenbarung als solche hingenommen werden kann, muß der Glaube an den, der offenbart, da sein. Hier liegt noch eine Unklarheit. Die

wenigsten Offenbarungen sind für uns unmittelbare Offenbarungen Gottes – so scheint es. Seine Gebote werden uns durch den Mund seiner Propheten, durch Mittelspersonen verkündet. *An sie* müssen wir glauben, wenn wir ihre Worte als Offenbarungen hinnehmen sollen. Was hier erforderlich ist, das ist aber nicht etwa der Glaube an einen Menschen, von dem früher die Rede war. Dieser Glaube reicht nicht aus, um eine Offenbarung zu tragen, d.h. er ist prinzipiell keine Rechtsgrundlage dafür. Echte *fides* ist erforderlich. Und in der Tat ist der Glaube an Christus *fides*, *an ihn*, *an* einen Propheten oder Heiligen glauben heißt gar nichts anderes als an Gott glauben, als *in ihm* Gott gegenwärtig spüren. Christus ist die leibhafte Offenbarung Gottes. Erkennen, daß es so ist, das kann man nur, wenn man von der Gottheit in ihm angerührt wird, d.h. eben wenn man an ihn glaubt. Und ebenso: Jemanden als einen Heiligen erkennen oder erkennen, daß er ein Heiliger ist, kann man nur, wenn man in ihm den Geist spürt »*qui locutus est per prophetas*«. Der Glaube an den leibhaft gegenwärtigen Gott oder der Glaube an den Geist, der aus den Heiligen spricht, ist dann die Grundlage für den Glauben an ihre Worte. So ist die Situation für die, denen die *Mittler* leibhaft gegenwärtig sind. Es kann auch sein, daß der Geist unmittelbar aus den Worten zu uns spricht und daß sie uns zu Offenbarungen werden, weil wir *an sie unmittelbar* glauben. Das ist der einzige Weg, der uns bleibt, wenn uns keine persönlichen Mittler gegenwärtig sind. Und es kann sich nun die Lage umkehren, indem uns die Worte erst zur Person des Mittlers hinführen: so, wenn uns heute aus den Worten Christi seine Gottheit anspricht. – Ähnlich steht es mit den äußeren Gnadenmitteln, den Sakramenten und der Kirche. Es kann sich auf die Worte der Schrift, an die wir glauben, die Überzeugung gründen, daß es sich dabei um göttliche Institutionen handelt. Es ist aber auch möglich, daß wir unmittelbar *an sie glauben*, d.h. in ihnen den Geist Gottes gegenwärtig spüren.

32) Glaube, Freiheit und Gnade

Es schließt sich uns jetzt zusammen, was über den Glauben und was früher über Gnade gesagt war. Die Gnade ist der Geist Gottes, der zu uns kommt, die zu uns herabsteigende göttliche Liebe. Im Glauben wird die objektiv uns zuteil gewordene Gnade uns subjektiv zu eigen. Dies noch in verschiedenem Sinne. Es kommt zunächst darin zum Bewußtsein, was in uns wirksam ist. Die Gnade, die in der Seele Wohnung nimmt, wird im Glauben dem Geist sichtbar, geistig angeeignet. Sie wird außerdem *von der Seele* aktiv ergriffen, als ihr Eigentum in Empfang genommen. Und damit zugleich wird das personale Zentrum, in und mit dem die göttliche Liebe entgegen genommen wird, eine neue Ausgangsstätte, aus der die göttliche Liebe wiederum hervorbricht: als Liebe Gottes und als Liebe des Nächsten und aller Geschöpfe in Gott. Die Eigentümlichkeit des Glaubensaktes: Erkenntnis, Liebe und Tat zugleich zu sein, wird hier aufs Neue deutlich. – Wir können den Glauben als die Gnadenwirkung *κατ' ἐξοχήν* bezeichnen. Gläubig zu werden ohne Empfang der Gnade, ist unmöglich. Nur bereit sein zum Glauben kann man kraft der Freiheit. Andererseits kann der Glaube nicht zur Entfaltung kommen, wenn die Gnade nicht mit Freiheit ergriffen wird. Gnade und Freiheit sind für den Glauben konstitutiv. Dasselbe stellten wir auch beim Erlösungswerk fest. Und in Wahrheit ist Glauben und Erlöstwerden ein und dasselbe. Durch den Glauben werden wir gerecht, d.h. wir *sind* gerecht gerade so weit, wie wir im Glauben und aus dem Glauben leben. Eine Trennung von Glauben und Werken ist nur möglich, so lange man den Glauben nicht in seiner vollen Konkretion erfaßt hat und ihn mit dem in ihm beschlossenen theoretischen Moment verwechselt. Wenn jemand nur überzeugt ist, daß die göttliche Gnade den Sünder erlösen könne, so mag er ein genauso sündhaftes und unheiliges Leben führen wie ohne diese Überzeugung. Diese Überzeugung reicht aber nicht aus, ihn zu rechtfertigen. Und auch das pure Berührtwerden

von der Gnade genügt nicht dafür, sondern das Ergreifen gehört notwendig dazu. Erst durch das Ergreifen wird der Glaube konkret, lebendig und wirksam. Wenn er das aber ist, dann ist ein unverändertes Verharren im Stande der Natur und der Sünde unmöglich. Fest werden im Glauben und Fortschreiten auf dem Wege der Vollkommenheit gehören unaufhebbar zusammen. Sich an Christus halten – das kann man nicht, ohne ihm zugleich nachzufolgen. Ihm nachfolgen aber heißt gerecht werden und nichts anderes.

4 Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache. Fragment (ca. 1922)

§2.

Solche Sphäre ist kein geistiges Subjekt und keines reicht über seine Sphäre von sich aus hinaus. Aber es ist denkbar, daß ein Subjekt eine unendliche, alle andern in gewisser Weise umfassende und durchdringende Sphäre hat und alle andern Subjekte in diese seine Sphäre zu erheben vermag. – Von hier aus läßt sich noch manches andere aufhellen, was bei der ersten Schilderung der Geburt des Wortes bildhaft und vag angedeutet war. »Es wird Licht vor meinem geistigen Auge, und im Schein dieses Lichts geht mir eine Wahrheit auf.« Die »Wahrheit«, die vor mir aufgeht, ist weder ein geistiger Akt, noch eine geistige Sphäre. Sie tritt in meine Sphäre ein und stellt sich vor mich hin, sie ist nicht selbst Geist, sondern etwas, was vom Geist gefaßt werden kann, näher: was ein geistiges Subjekt mittels eines geistigen Aktes in seiner Sphäre...

... ist nur im Licht möglich, und in ihr kommt das Drängen zur Ruhe. Zu einer Ruhe, die nicht im Gegensatz steht zur Bewegung; nicht Ruhe des Todes, sondern des intensivsten Lebens, kosmische Bewegung im Gegensatz zur chaotischen. – In dem Gärungsprozeß »löst sich etwas vom Geiste los – und wenn die Wahrheit recht durchleuchtet ist, steht sie in einer festen Form vor ihm ... –« Wie ist es möglich, daß sich die Wahrheit vom Geiste ablöst – denn so schien es uns doch –, wenn sie ihm von vornherein gar nicht angehörte, sondern als etwas Fremdes mit ihm in Berührung kam?

§3.

Hier wird es dringlich, sich über die Mehrdeutigkeit des Wortes *Wahrheit* Rechenschaft zu geben. Es ist ein anderes, was den Geist im Dunkeln berührt und in Bewegung setzt, und ein anderes, was im Lichte vor ihm steht. Ein anderes und doch auch wieder dasselbe. Was mich anrührt, war, was es ist und wie es ist, ehe es mich anrührte. Sein Sein und So-Sein ist von der Berührung mit meinem Geiste als solchem gänzlich unabhängig. Das kann man nicht mehr sagen, sobald es vom Geiste ergriffen und erschautes Sein oder So-Sein ist. Das Greifen und Schauen vollzieht sich in bestimmt akzentuierten Schritten, die dem Geist *vorgeschrieben* sind, wenn er sich jene »Wahrheiten« aneignen will, die aber eben *dem Geist vorgeschrieben* sind – und das besagt hier einem Subjekt, dessen Leben sich in der Form zeitlicher Bewegungen in einer begrenzten Sphäre abspielt. Diesen geregelten Schritten des Geistes entsprechen feste Formen, in welche die von ihm unabhängigen

Wahrheiten eingehen, um von ihm erkannt werden und vor ihm stehen zu können. Diese geformten Wahrheiten nennen wir *Sachverhalte*. Sie und ihre Formen sind so wenig »subjektiv«, so wenig »geschaffen« vom erkennenden Subjekt wie die ursprünglichen Wahrheiten. Aber sie sind in einem prägnanten Sinn relativ – nicht auf dies oder jenes erkennende Subjekt, sondern auf die Erkenntnis als solche; sie haben nur im Hinblick auf einen erkennenden Geist Sinn. Für einen unendlichen Geist, ein Subjekt mit unendlicher geistiger Sphäre, das im Vollbesitz aller Wahrheit ist, ohne sich ihrer bemächtigen zu müssen, sind sie ohne Bedeutung. Von dem endlichen Geist aber kann man mit gleichem Recht sagen, daß er sie sich aneignet und daß sie sich von ihm ablösen. Es ist derselbe Prozeß von verschiedenen Seiten gesehen. Indem das, was ihn anrührte und »fesselte«, die für ihn faßbare Form annimmt, tritt es vor ihn hin, er wird frei davon und kann eben darum seine Hand darauf legen. – Damit hat aber der Prozeß noch nicht sein Ende erreicht. Der Sachverhalt ist spezifisches Korrelat des erkennenden Geistes, aber nicht seine Schöpfung, sein Ausdruck, seine Inkarnation. Aus dem Geist hervorgegangen und in einem eigentlicheren Sinne von ihm abgelöst ist erst das *Wort*, in dem er ausspricht, was er erkannt hat. Indem der Sachverhalt in seinen bestimmt akzentuierten Formen sich vor ihm enthüllt, prägt er davon einen Abdruck in einem ihm gemäßen, in seiner Gewalt befindlichen und seiner Aktion unterworfenen Material. Unter diesem Material ist wieder zweierlei zu verstehen: einmal der *Sinn*, und ferner die Laute oder sonstigen sinnfälligen Zeichen, in die er hinein gegossen wird.

§4.

Der Sinn, der λόγος {griech. Logos, Wort, Sinn}, bildet eine eigene Seinsregion, die ihren Ort an der Berührungsstelle des Geistes mit einer Objektwelt hat. Er ist weder aktueller Geist noch – in seiner ursprünglichen Seinsstellung – Objekt des Geistes, sondern bildet ein Zwischenreich. Jedoch gilt von ihm, im Gegensatz zur Sachverhaltssphäre, daß er mit zur Domäne des Geistes gehört. Alle Sinngebilde tragen den Stempel der Geistigkeit, die sich jeweils in ihnen auswirkt, und ist ohne eine solche sich in ihnen auswirkende, sie gestaltende Geistigkeit so wenig zu denken wie diese Geistigkeit selbst ohne einen solchen objektiven Niederschlag. Geist und Sinn gehören untrennbar zusammen. Und das gilt nicht nur in der Einschränkung auf endliche Geister. Das Verhältnis des Sinnes zur Objektwelt ist nur ein anderes beim νοῦς ποιητικός {griech. tätigen Geist} als beim erkennenden Geist: Einmal ist er ihr gegenüber das Primäre, im andern Fall an ihr orientiert. (Auch der endliche Geist kann in analoger Weise ποιητικός {griech. tätig} sein, aber das Schaffen und Bewahren ist nicht sein eigentliches Verhältnis zur Objektwelt wie beim unendlichen Geist.) Doch sagen wir zunächst nichts weiter über »das Wort, durch das alles gemacht ist«, den Logos in seiner Priorität den Objekten gegenüber, sondern beschränken die Betrachtung zunächst auf den Sinn in seiner ausdrückenden Funktion. Auch diese »ausdrückende Funktion« ist doppelter Natur. Der Geist, die aktuelle Bewegung, schlägt sich in Sinngebilden nieder und findet darin einen Ausdruck; und er gibt zugleich – wovon wir ausgingen – einem Objektiven Ausdruck, das er erfaßt. Das sind wiederum zwei Seiten einer Sache: Der Geist gibt dem, was er erfaßt, so Ausdruck, wie er es erfaßt, und eben damit wird dieser Ausdruck zum Ausdruck seiner selbst. Es besteht hier eine einseitige Ablösbarkeit. Der Geist kann keinem Objektiven Ausdruck geben, ohne zugleich von sich selbst zu sprechen. Aber er spricht auch von sich selbst, wenn er nichts Objektives erfaßt und zum Ausdruck bringt: so im Aufschrei und im Mienenspiel im Gegensatz zum darstellenden Wort. Damit ziehen wir bereits das zweite Material, den sinnfälligen Leib des Ausdrucks herein. Aber das dient nur der Verdeutlichung; die entsprechenden Unterschiede finden sich innerhalb der Sphäre des Sinnes selbst. Gäbe es nicht dieses Sich-selbstaussprechen des Geistes unabhängig vom Ausdrücken eines

Objektiven, so würden Geist und Sinn auseinanderfallen. Denn das Erfassen, Explizieren und Ausdrücken von Objekten bildet ja nur einen Ausschnitt aus dem geistigen Leben. Sinnhaft aber ist alles geistige Leben. Es könnte scheinen, als würde dadurch die Verlegung der Sinnesregion an die Berührungsstellen von aktueller Geistigkeit und Objektwelt gefährdet. Aber das Erfassen und Erkennen von Objekten ist nicht die einzig mögliche Berührung mit ihr; und irgendeine Form der Berührung mit der Objektwelt, irgendeine Richtung auf etwas Objektives steckt in allem geistigen Leben; nur sofern ihm das eigen ist, ist es sinnvoll. Der Zorn z.B. will zunächst nur sich als solchen aussprechen und nicht das, worüber gezürnt wird und was evtl. so im Dunkeln liegen kann, daß noch gar kein Ausdruck dafür möglich ist. Aber *als* Zorn, als diesem Gehalt, ist es ihm eigen, *gegen etwas* gerichtet zu sein, einen objektiven Sinn zu haben. Diesen von der Erfassung und Wiedergabe eines Objektiven losgelösten Ausdruck von aktueller Geistigkeit lassen wir vorläufig bei Seite, wir bleiben bei dem an der Objektwelt orientierten Wort stehen und betrachten es nach seiner der Objektwelt zugewandten Seite.–

§5.

Das verbale Sinngebilde mißt sich einem Sachverhalt (oder einem Zusammenhang von Sachverhalten) an, es zeichnet ihn nach in allen seinen Formen und in dem, was in die Formen eingegangen ist. Das, was in die Formen eingeht, was den Sachverhalten zugrunde liegt und woran sie zur Abhebung kommen – die ursprünglichen Gegenstände–, ist dem Geist auch ohne sachverhaltsmäßige Explikation, in konkreten Anschauungen zugänglich. Diese konkreten Anschauungen sind selbst bereits sinnvoll; ihr Sinn deckt sich mit dem, was den verbalen Formen Fülle gibt. Der anschauliche und der verbale Sinn sind aber spezifisch verschieden geartet. Von *beiden*, vom anschaulichen wie vom verbalen Sinn, kann man sagen, daß mittels seiner oder in ihm die Objektwelt vom Geist in Besitz genommen wird. Die Objekte selbst bleiben unberührt von meiner Anschauung da stehen, wo sie standen; sie können durch keine Operation dem Geiste einverleibt werden. Aber der Sinn, der ihm aufgeht, wenn sein Blick auf Objekten ruht, der ist wahrhaft sein Eigentum, das er *in sich* bewahren und über das er verfügen kann. Der anschauliche Sinn, der Sinn konkreter Anschauungen, ist ganz eigentlich *individueller* Besitz, das, was das isolierte und eben in dieser Hinsicht in unaufhebbarer Isolation befindliche Subjekt für sich allein hat, was es von keinem andern empfangen und keinem andern mitteilen kann: die Gehalte seiner Wahrnehmungen und Phantasien und der Erinnerungen, in die sie übergehen. Sie sind der Niederschlag des geistigen...

§6.

... (und zwar entweder *in* der Erinnerung oder auch als ein ganz neues Erlebnis). Notwendig ist zu solcher Wiedererweckung eine gewisse Versenkung in das Sinngebilde, bei einem flüchtigen Blick darauf kommt es nicht dazu. Vertieft man sich aber darein, so ist das »Umspringen« der natürliche Abschluß der Betrachtung. Denn jedes Sinngebilde trägt den Stempel seines Ursprungs aus dem Geiste an der Stirn; es ist *als* Sinngebilde nicht das, was es *eigentlich*, seinem ursprünglichen Sein nach ist, und was es eigentlich ist, das schließt sich uns nur auf, wenn wir ihm die Realisierungsform seines ursprünglichen Seins wiedergeben. Das gehört zu dem *objektiven Sinn* eines solchen Gebildes, und da jede Betrachtung eines Gegenständlichen dank der in ihr waltenden Vernunft durch den objektiven Sinn des Betrachteten geleitet ist, führt der Gang der vernünftigen Motivation von der Betrachtung eines Sinngebildes zu seiner Aktualisierung.

§7.

Wir sprachen soeben von »objektivem Sinn« und müssen Rechenschaft darüber ablegen, was damit gemeint ist und wie er sich zu dem verhält, was wir bisher als Sinn bezeichneten. Der objektive Sinn ist zunächst einmal nicht, wie wir es vom Anschauungssinn sagten, an die Individualität gebunden. Was den objektiven Sinn eines Gegenstands oder seinen *Seinsinn* ausmacht, das ist gänzlich unabhängig davon, wer diesen Gegenstand betrachtet. »Den Sinn eines Gegenstandes« – das klingt, als gehörte er der Objektwelt selbst an, und legt die Vermutung nahe, daß er vielleicht überhaupt von aller Gebundenheit an den Geist frei sein mag. Soviel steht fest: Jeder Gegenstand als solcher *hat* einen ihm eigenen Sinn, an dem niemand rütteln kann. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß dieser Sinn zum Bestand des Gegenstandes selbst gehört, und daß er andererseits mit dem erfassenden Geist nichts zu tun haben kann. Das, *was* der Gegenstand *ist*, sein Seinsbestand, ist an ihm und damit in der Welt, in der er selbst steht, realisiert. Und das, was er ist, schreibt seinen Sinn vor, oder wird ihm durch seinen Sinn vorgeschrieben. Aber der Seinsbestand ist nicht selbst der Sinn, und wenn man von einer »Realisierung« des Sinnes spricht, so kann das nur heißen, daß es in der realen Welt einen diesem Sinn entsprechenden Seinsbestand gibt, nicht aber, daß der Sinn selbst in die Realität eingegangen ist. Der Sinn als solcher hat prinzipiell nur *ideale* Existenz. »Ideale Existenz« besagt *nicht* geistige Existenz. Der Geist selbst ist etwas realiter Existierendes, und zwar sowohl das aktuelle Leben als auch der Besitzstand, über den das geistige Subjekt verfügt.

§8.

Damit ist der Trennungsstrich zwischen dem objektiven Sinn und den individuellen Sinngebilden scharf gezogen, aber die Verbindung beider noch nicht klar gemacht. Und das ist unerlässlich für unser eigentliches Problem, das Verhältnis von Wort und Geist. Wir haben den Anschauungssinn als schlechthin individuellen geistigen Besitz früher dem verbalen Sinn gegenüber gestellt. Es taucht nun die Frage auf, wie objektiver und verbaler Sinn zueinander und wie sie zur Anschauung stehen. Den verbalen Sinn haben wir an der Sachverhaltssphäre orientiert: als den Ausdruck der sachverhaltsmäßig explizierten gegenständlichen Welt. Diese Bindung besteht für den objektiven Sinn nicht. Er schließt die ganze Fülle dessen, was den Seinsbestand eines Gegenstandes ausmacht, explizierbar, aber unexpliziert in sich; der explizierte Ausdruck in verbalen Sinngebilden setzt ihn voraus und wird durch ihn möglich gemacht. Der verbale Sinn teilt mit ihm die Objektivität, die Unabhängigkeit von einer individuellen geistigen Sphäre, und ist an ihm orientiert: Die Worte meinen immer mehr als sie selbst an Sinn einschließen; es ist immer die ganze Fülle des Sinnes, auf die sie abzielen, ohne sie in der explizierten Form zum Ausdruck bringen zu können. Am objektiven Sinn orientiert ist aber, wie wir bereits sahen, auch der Anschauungssinn, und aus dieser immanenten Beziehung ist es zu verstehen, daß sich für alle diese verschiedenen Gebilde die Bezeichnung »Sinn« aufdrängt trotz ihrer prinzipiellen ontischen Verschiedenheit. Als »Ausdruck« ist der objektive Sinn – im Gegensatz zu den an ihm orientierten Gebilden – nicht zu bezeichnen, und ebenso wenig als Niederschlag einer geistigen Aktualität. (Jedenfalls nicht, so lange wir die Betrachtung auf endliche Geister beschränken. Wie er zum unendlichen Geist steht, das untersuchen wir jetzt noch nicht). Die verbalen Sinngebilde tragen dagegen immer den Stempel eines schöpferischen Geistes an sich, der sie geprägt hat. In der Auswahl aus der Fülle des objektiven Sinnes, mittels derer sie diese Fülle zu fassen suchen, spricht sich die Besonderheit der geistigen Bewegung aus, die sich jenes objektiven Sinnes bemächtigt hat. Dieses »Sich-bemächtigen« hat hier einen eigenen Sinn. Der objektive Sinn geht nicht in der Weise in eine geistige Sphäre ein wie

ein anschauliches oder verbales Sinngebilde. Daß man sich seiner bemächtigt, besagt nichts anderes, als daß man ihn mittels eines Sinngebildes, das man sich wahrhaft anzueignen vermag, zu fassen bekommt.

§9.

Wir sprachen den verbalen Sinngebilden Objektivität zu, und doch nahmen wir sie als Ausdruck eines schöpferischen Geistes in Anspruch. Wie dies beides zu vereinen ist, muß aufgeklärt werden. Es wird verständlich, wenn wir das Verhältnis von Wort und Anschauung in Betracht ziehen. Dazu muß aber der Terminus Anschauung in einer weiteren Bedeutung genommen werden als bisher – in der Beschränkung auf die sinnliche Anschauung individueller Gegenstände. Und erst von dieser Erweiterung aus wird die Struktur der bisher allein berücksichtigten Anschauungen erleuchtet. – Als Anschauung in dem prinzipiell geforderten weiten Sinne des Wortes bezeichnen wir jeden Akt, in dem der Geist einen Gegenstand aktuell erfaßt und vor sich hat. (Welcher Art der erfaßte Gegenstand ist, ob ein materielles, ein geistiges oder ein ideales Gebilde, und ob er dem Geist leibhaft vor Augen steht oder in einer Vergegenwärtigung, das hat keine prinzipielle Bedeutung). In jeder Anschauung schließt sich dem Geist ein gegenständlicher Sinn auf. Der Sinn ist auch bei den Gegenständen, die sinnlich wahrgenommen werden, nicht sinnlich wahrnehmbar, und so ist keine sinnliche Anschauung *pure* sinnliche Anschauung, sondern jede ist sinnerfüllt. Der gegenständliche Sinn ist aber niemals schlechthin individuell, und sofern sie mit ihm in Kontakt ist, kann es auch die Anschauung nicht sein. Was »individuell« hier besagt, das bedarf der Erläuterung. Zunächst bezeichnet man üblicherweise als individuell die realen Gegenstände, in denen ein objektiver Sinn so zu sagen Fleisch und Blut angenommen hat. Ein und derselbe Sinn kann evtl. in einer Reihe von solchen »Individuen« inkarniert sein, und darum pflegt man die »Ideen« im Gegensatz zu ihren Realisierungen als »allgemein« zu bezeichnen. Im »Reiche der Ideen« aber stellt jede einzelne wiederum ein Individuum dar, etwas, was in seinem Seinsbereich ebenso einzig und unwiederholbar ist wie ein individueller Gegenstand in der realen Welt. Nun gibt es aber innerhalb der Ideenwelt selbst noch einen Unterschied, der ihr Verhältnis zu ihren Realisierungen betrifft: Es gibt Sinnesbestände, die von sich aus die Realisierung in mehr als einem Exemplar ausschließen gegenüber solchen, die in mehreren und evtl. in beliebig vielen Exemplaren möglich sind, also »individuelle Ideen« und innerhalb der Realität Individuen in einem prägnanten Sinn (wie es z.B. Personen sind). – Wenn wir früher den Anschauungssinn als schlechthin individuellen geistigen Besitz in Anspruch nahmen, so kam hier Individualität in dem doppelten Sinn, den sie innerhalb der realen Welt haben kann, in Betracht: Jede Anschauung *mit* ihrem konkreten Sinnesbestand ist ein singuläres Faktum, und jede verdankt ihrer Stellung in der geistigen Sphäre einer Person eine qualitative Einzigartigkeit, die ihre Wurzel in einer »individuellen Idee« hat. – Es wurde nun darauf hingewiesen, daß diese Individualität nicht dem gesamten Sinnesbestand zukommt. Sofern er an einem objektiven Sinn orientiert ist, muß an ihm etwas abstraktiv herauszufassen sein, was nicht an die Individualität der konkreten Anschauung gebunden ist. *Derselbe* objektive Sinn (sei es eine »allgemeine«, sei es eine »individuelle Idee«) kann in einer Mehrheit konkreter Anschauungen gemeint sein, und *was* an ihnen diesen selben objektiven Sinn meint, das kann und muß in jeder dieser Anschauungen wiederkehren. Jede individuelle Anschauung enthält also einen abstraktiv ablösbaren, der konkreten Anschauung gegenüber *allgemeinen* Bestand. (Alle *Reproduktion* verdankt diesem Bau der Anschauungen ihre Möglichkeit). Und auf diesen allgemeinen Bestand gründet sich die Möglichkeit des Wortes und sein Charakter. Es kann seinen Ursprung einer individuellen Geistesbewegung verdanken und braucht doch nicht in der Individualität beschlossen

zu bleiben. Der individuelle Geist gibt im Wort, das er prägt, dem Ausdruck, was er in einer Anschauung erfaßt, *so wie er es erfaßt*, – aber er gibt ihm einen *allgemeinen* Ausdruck, der aus seiner geistigen Sphäre heraustritt und in andere geistige Sphären aufgenommen werden kann. Es scheidet sich freilich auch hier wiederum – analog wie beim objektiven Sinn – das, was sich wahrhaft ablöst vom individuellen Geist und ein selbständiges Sein annimmt, das *objektive Wort*, und etwas, was auch nach der Ablösung dem schöpferischen Geist als individueller Besitz verbleibt oder was ein anderer individueller Geist als Geschenk empfängt und in seine Sphäre wiederum als individuellen Besitz wahrhaft aufnimmt. Aus objektiven Worten baut sich das auf, was wir eine *Sprache* nennen, aus »individuellen« Worten der persönliche Sprachschatz, über den der Einzelne verfügt.

§10.

Der Gegensatz von totem Besitz und aktuellem Leben, den wir bei der Anschauung verfolgten, kehrt beim Wort wieder. Zunächst beim individuellen und zwar beim ursprünglich geschaffenen Wort. Es ist der Niederschlag der geistigen Bewegung, kraft deren ein Gegenstand *explizierend* angeeignet wird. In diesem Niederschlag bleibt der »begriffene« Gegenstand Besitz des Geistes, ohne von ihm aktuell im Griff behalten zu werden. Ich kann gelegentlich darauf zurückgreifen und durch dieses Medium mit dem Gegenstand, der mir in der Zwischenzeit ganz entrückt war, wieder in Kontakt treten. Die Mittelbarkeit ist dabei eine doppelte: Ich habe den Gegenstand, sofern er mir durch das Medium des Wortes entgegentritt, nicht konkretanschaulich vor mir, ich habe nur den Niederschlag dessen, was ich aus der Fülle seines Bestandes erfaßt habe, und habe nicht die Fülle, der es entnommen ist. Und ich habe das, was ich mir vom Gegenstande explizierend zu eigen machte, jetzt nicht in der expliziten Weise, in der es mir ursprünglich in die Augen sprang, sondern nur ein totes Residuum davon. Dem entsprechen verschiedene Möglichkeiten der Aktualisierung. Die aktuelle Berührung mit den Gegenständen, die mir durch leere und starre Worte vermittelt wird, ist nur wie ein blindes Hinweisen darauf, ohne sie zu sehen noch zu fassen. Diese Berührung tendiert nach der immanenten Gesetzlichkeit des geistigen Lebens zum Übergang in eine Bewegung, die uns dem Gegenstand näher bringt: entweder zum Vollzug einer Anschauung, die ihn uns in seiner ganzen Fülle vor Augen stellt und die zwar das zur Erfüllung bringt, was das Wort meint, aber in einer ganz freien, von dem Wort und den speziellen Direktiven, die es in sich schließt, unabhängigen Weise. Oder zum Nachvollzug der spontanen Geistestätigkeit, der das Wort seinen Ursprung verdankt: Der Gegenstand wird wieder ergriffen, und zwar in der Weise wieder ergriffen, von der Seite aufs Neue gefaßt, wie es das Wort vorschreibt.

Die *andere* Mittelbarkeit bleibt dafür bestehen, und es kann als ein weiterer Durchbruch von hier aus wiederum der Übergang zur Anschauung erfolgen, zu einer durch die im Wort inkarnierte Geistestätigkeit geleiteten Anschauung, die den Gegenstand nicht nur sichtbar macht, sondern nach den vorgeschriebenen Seiten erkenntnismäßig erleuchtet, oder auch wieder zu einer ganz freien konkreten Anschauung.

§11.

Das Wort, in dem das Leben starr geworden ist, wird so zum Erwecker neuen Lebens. Und diese seine Funktion erhält erhöhte Bedeutung, wenn es sich nicht um ein innerhalb der individuellen Geistesphäre geschaffenes, sondern um ein *empfangenes Wort* handelt. Im *Verstehen* wird das Wort – im Gegensatz zum Sprechen – aufgenommen wie ein Objekt. Das ist *cum grano salis* {lat. »mit

einem Körnchen Salz«, d.h. mit Einschränkung} zu nehmen, denn sobald es in seiner Verbalität erfaßt ist, hat es auch schon die reine Objektstellung verlassen. Es sollte damit nur angedeutet werden, daß der individuelle Geist hier auf das Wort als etwas ihm von außen Entgegenkommendes stößt. Nimmt er es als Wort (was das näher besagt und wie es möglich ist, das erörtern wir hier nicht), so strebt er *eo ipso* {lat. von selbst} darüber hinaus und wird in eine geistige Bewegung hineingezogen, die nicht Wiederbelebung einer früheren eigenen Tätigkeit ist. Er kann hingeführt werden zur Anschauung eines ihm zuvor unbekanntes Gegenstandes und zu einer Auffassung (evtl. Erkenntnis) dieses Gegenstandes, die ihm durch die im verstandenen Wort inkarnierte fremde Geistestätigkeit suggeriert wird. In beiden Fällen führt das Wort neues Leben zu. Es ist auch möglich, daß das Wort in der leeren und starren Form aufgenommen wird, wie wir es beim Zurückgreifen auf eigene Worte kennen lernten. Es ist dann wohl noch Wort, das etwas meint, es vermittelt eine entfernte Berührung mit einem Gegenstande, aber diese tote Aufnahme ist eine unfruchtbare, dem Geist wird dadurch kein Leben zugeführt. Es ist freilich möglich, daß die Aufnahme nur scheinbar oder nur vorläufig eine tote ist: daß das Wort liegen bleibt wie ein Samenkorn, aus dem unvermutet dann einmal Leben hervorkeimt. Um das verstehen zu können, muß noch vieles geklärt werden, was vorläufig bei Seite gelassen wurde.

§12.

Das ganze Problem wurde bisher, um nur einen ersten Zugang zu finden, in einer stark vereinfachten Form behandelt. Im Sprechen wie im Verstehen haben wir es nicht mit isolierten Worten zu tun, sondern mit der *Sprache*. Das Wort selbst besteht nicht für sich, sondern ist nur Wort im sprachlichen Zusammenhang. Man hat wohl ein Recht, von der Schöpfung eines Wortes zu sprechen, aber Worte werden nur geschaffen aus einer Sprache heraus und in sie hinein, und ebenso werden sie verstanden, aufgenommen. Sprechen und Verstehen – das hängt damit zusammen – greifen beständig ineinander. Wie die Gegenstände nicht für sich stehen, sondern sind, was sie sind, im Zusammenhang einer gegenständlichen Welt, so gehören die Worte in die Sprache hinein. Es hat wohl einen Sinn, von der Auffassung *eines* Gegenstandes, *eines* Wortes zu sprechen, es kann dann nur der gegenständliche bzw. sprachliche Hintergrund als selbstverständlich zugehörig, aber im speziellen Fall ohne Belang unberücksichtigt bleiben. – Die Rede von »der« Sprache ist mehrdeutig. Es kann damit gemeint sein das, was Sprache als solche ist und jede Sprache zur Sprache macht; oder man kann »alles, was Sprache ist« im Auge haben oder ein bestimmtes konkretes Sprachgebilde, oder schließlich *die* Sprache als »allgemeinen«, aber nicht kollektiven Gegenstand, als Realisierung der Washeit Sprache, die in und mit der Existenz einzelner Sprachen geleistet ist. In den Erörterungen über den »Ursprung der Sprache« sind diese Scheidungen wohl nicht immer genügend beachtet worden. Für die Washeit Sprache, die in allen Sprachen inkarniert ist, hat das Ursprungsproblem sicherlich keinen Sinn. Dagegen fragt man sich, im Hinblick auf die andern möglichen Bedeutungen, was wohl gemeint ist, wenn davon die Rede ist, wie »die Menschheit in den Besitz der Sprache gelangt sei«, oder wie sich im Verlauf der historischen Entwicklung die Sprache gebildet habe. Das klingt fast so, als gäbe es außer und über den einzelnen noch *eine* »allgemeine« Sprache. Aber das ist eine Absurdität; *die* Sprache kann sich nur »entwickeln«, sofern sich einzelne Sprachen entwickeln, und so hat das genetische Ursprungsproblem – wenn überhaupt – nur für die einzelnen konkreten Sprachen einen Sinn. Und auch dafür ist die Berechtigung der Fragestellung noch zu prüfen. Das Kind gelangt freilich »in den Besitz der Sprache«, indem es die Sprache, die um es herum gesprochen wird, verstehen und sprechen lernt. Aber diese objektive Sprache »entsteht« nicht, wenn der einzelne sie erlernt. Wir

haben allerdings gesehen, daß der einzelne »sprachschöpferisch« an der Fortbildung der objektiven Sprache mitarbeiten kann. Die konkrete Sprache ist kein starr abgeschlossenes Gebilde, sie kann »wachsen«, beständig neue Elemente in sich aufnehmen. Kann vielleicht analog wie ihr Wachstum ihr Entstehen gedacht werden? Die Sachlage wird vielleicht klarer, wenn wir uns noch deutlicher zu machen suchen, was es heißt, daß der einzelne in den Besitz der Sprache gelangt. Wir unterschieden früher den persönlichen Sprachschatz von der objektiven Sprache. Das, was sich der einzelne aus der objektiven Sprache aneignet und evtl. von sich aus bereichert, was wahrhaft zu seiner geistigen Sphäre gehört. Kann man von dieser »individuellen Sprache« sagen, daß sie *entsteht*? Von Entstehung ist überall da zu sprechen, wo etwas, was vor einem bestimmten (evtl. faktisch nicht feststellbaren) Moment nicht existiert hat, in jedem späteren Moment einer kontinuierlichen (begrenzten oder unbegrenzten) Dauer existiert. Das trifft für die individuelle Sprache scheinbar zu. Mit dem ersten Wort, das das Kind versteht oder mit Verständnis ausspricht, beginnt *seine* Sprache zu existieren. Und doch sträubt sich noch etwas in uns gegen diese Auffassung. Es ist etwas Wesentliches dabei außer Acht gelassen. Die Sprache des Individuums entsteht und wächst nicht als etwas Selbständiges, sondern ihre Entstehung und ihr Wachstum ist *a priori* {lat. von vornherein} *Geburt aus dem Geiste*. Das Erwachen des Geistes ist das Primäre. Sobald er erwacht ist, spricht er und bildet sich seine Sprache. Unabhängig von dieser apriorischen Genesis hat die Frage nach dem...

...-schaft und spricht seine Sprache, die dem Individuum nun als etwas Selbständiges entgegentritt und sich unabhängig von ihm, evtl. mit seiner Mithilfe, aufbaut.–

Damit ist aber der Gegensatz von individueller und objektiver Sprache noch nicht getroffen oder er erscheint – so verstanden – relativiert. Wir haben eine Stufenfolge konkreter Sprachgebilde: Die individuelle Person hat *ihre* Sprache als Ausdruck ihres persönlichen Geisteslebens; sie formt sich diese Sprache oder die Sprache formt sich ihr im Wesentlichen aus Bestandstücken, die sie der Sprache ihrer engeren und weiteren Umwelt entnimmt: ihrer Familie, ihres Standes usw., schließlich ihres Volkes oder derjenigen Gemeinschaft, die man in spezifischem Sinn als Sprachgemeinschaft bezeichnen kann. Der Sprache des Individuums gegenüber erscheint die der Gemeinschaft, aus der heraus sie erwachsen ist, als objektiv. Aber jede solche Gemeinschaft, als Ganzes betrachtet, ist...

5. Was ist Phänomenologie?

(1924)

In den Spalten dieses Blattes hat schon manches über Phänomenologie und Phänomenologen gestanden, wozu ich gern ein Wort gesagt hätte. So fand ich kürzlich *Husserl* als *Neukantianer* bezeichnet, in einem Atemzug mit *Heinrich Rickert*, mit dem er nicht viel mehr zu tun hat, als daß er sein Nachfolger auf dem Freiburger Lehrstuhl ist – eine Tatsache, die in dem philosophischen Leben Freiburgs eine Revolution bedeutete. Hier scheinen mir einige aufklärende Bemerkungen am Platze.

I. Zur Geschichte

Zunächst etwas über die *Entstehung der phänomenologischen Schule*. Ihr Begründer ist *Edmund Husserl*; diese Tatsache darf nicht verwischt werden dadurch, daß sich sehr bald, von verwandten Ideen ausgehend und sehr stark von Husserl beeinflusst, aber doch vielfach von anderen Triebkräften bewegt, um *Max Scheler* eine eigene Gruppe gesammelt hat und in der breiten Öffentlichkeit mehr Aufsehen erregt als das Wirken des strengen Fachgelehrten Husserl.

Husserl in den Rubriken der herkömmlichen philosophischen Schulen einen Platz anweisen zu wollen, ist ein vergebliches Bemühen. Die Philosophie der Neuzeit scheidet sich in zwei große Lager: in die *katholische* Philosophie, die die großen Traditionen der Scholastik, vor allem des *Hl. Thomas*, fortsetzt, und in die Philosophie, die sich mit Nachdruck die moderne nennt, die mit der Renaissance einsetzt, in *Kant* gipfelt und heute in eine ganze Reihe verschiedener Interpretationen und Weiterführungen der Kantischen Lehre zersplittert ist. Diese beiden Lager haben sich bis vor wenigen Jahren nicht viel umeinander gekümmert. Der Nicht-Katholik pflegte die Scholastik, der durchschnittliche katholische Student Kant nicht zu studieren. Erst in den letzten Jahren bricht sich mehr und mehr die Erkenntnis Bahn, daß diese doppelte Buchführung in Sachen der Philosophie auf die Dauer doch nicht angeht. Und in nicht-katholischen Kreisen hat niemand mehr dazu beigetragen, dieser Erkenntnis den Boden zu bereiten – ohne es gerade als Ziel anzustreben – als Husserl.

Er selbst ist in keinem der beiden Lager groß geworden. Er war Mathematiker, arbeitete als Assistent bei Karl Theodor Wilhelm Weierstraß in Berlin und hatte als Jünger der strengsten aller Wissenschaften eine gewisse Geringschätzung für die Philosophie, die ihm gar nicht als eine Wissenschaft erschien. Das wurde anders, als er – nach seiner Promotion – in Wien in *Franz Brentanos* Vorlesungen kam. Hier spürte er den Geist strenger Wissenschaftlichkeit und fühlte sich bewogen, mit der Philosophie nähere Bekanntschaft zu schließen. Er wurde Brentanos Schüler, und wenn dieser Mann auch seine eigenen Bahnen ging, so hat doch der Geist der Scholastik seinem Denken das Gepräge gegeben. Und so zeigen sich hier gewisse Verbindungsfäden zwischen der *philosophia perennis* und dem allermodernsten, scheinbar ganz ahnenlosen Zweig der Philosophie. Freilich betrifft das nur den Geist des Philosophierens, denn bestimmte Lehren hat Husserl nicht herübergenommen. Als er daran ging, selbständig zu philosophieren, ließ er sich nicht von irgendwelchen Schriften der Vorzeit leiten, sondern von den Problemen selbst. Zunächst reizte es ihn, die Grundbegriffe der Wissenschaft, mit der er sich bisher beschäftigt hatte, der Mathematik, einer philosophischen Klärung zu unterziehen: Sein erstes Werk war die *Philosophie der Arithmetik*. Von da führte der Weg dem sachlichen Zusammenhang der Probleme nach ganz naturgemäß zu den Grundfragen der Logik. Und so entstand im nächsten Jahrzehnt das große Werk, das Husserls Weltruf begründet hat: die *Logischen Untersuchungen* (Halle 1900/1901). Hier wandte er bereits ganz bewußt eine neue, eigene *Methode* an, die er als die *phänomenologische* bezeichnete. Systematisch dargestellt hat er diese Methode erst sehr viel später in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Halle 1913). In der Zeit, die zwischen dem Erscheinen dieser beiden Werke liegt, wurde Husserl von Halle, wo er bisher als Privatdozent gelebt hatte, nach *Göttingen* berufen, und hier sammelte sich um ihn ein Schülerkreis, aus dem bald eine Reihe von fähigen Mitarbeitern hervorging. Für die Abhandlungen dieser Schule und der ihr nahestehenden Forscher – neben *Max Scheler* vor allem die Münchener Philosophen *Alexander Pfänder* und *Moritz Geiger* – wurde i.J. 1913 das *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* begründet, von dem bisher sechs Bände erschienen sind (bei Max Niemeyer in Halle). 1916 wurde Husserl nach *Freiburg i.Br.* berufen, wo er seit dem Ende des Krieges wieder eine

ausgedehnte Lehrtätigkeit ausübt. Die Ergebnisse seiner Forschungen aus dem letzten Jahrzehnt sind noch nicht veröffentlicht.

II. Zur Methode

Soviel zur Geschichte der Phänomenologie. Nun noch einiges über *die Eigenart ihrer Methode*.

Zunächst noch eine Vorbemerkung über den Namen. Er ist ein rechtes Verhängnis, denn er muß fast notwendig zu Mißverständnissen Anlaß geben. Es kommt ja den Phänomenologen nicht auf »Phänomene« im landläufigen Sinne, auf »bloße Erscheinungen«, an, sondern gerade auf die letzten, objektiven Wesenheiten. Aber der Name ist in den letzten 20 Jahren historisch geworden und kann nicht mehr rückgängig gemacht werden.

Was die Methode angeht, so kann eine Einführung in eigentlichem Sinne in knappem Rahmen nicht gegeben werden. Wer sie kennenlernen will, muß sie an der Hand der grundlegenden Werke selbst studieren. Nur ein paar charakteristische Punkte möchte ich hervorheben, um das Verhältnis der Phänomenologie zu den beiden Hauptrichtungen der Philosophie, die ich anfangs erwähnte – der traditionellen scholastischen und der kantischen –, einigermaßen zu beleuchten.

1. Die Objektivität der Erkenntnis

Es ist das historische Verdienst von Husserls *Logischen Untersuchungen* – ein Verdienst, das auch von denen anerkannt wird, die sich im übrigen mit seiner Methode nicht befreunden konnten –, daß er die *Idee der absoluten Wahrheit* und die ihr entsprechende der *objektiven Erkenntnis* in aller Reinheit herausgearbeitet und mit allen Relativismen der modernen Philosophie gründliche Abrechnung gehalten hat – mit dem Naturalismus, dem Psychologismus, dem Historizismus. Der Geist *findet* die Wahrheit, er *erzeugt* sie nicht. Und sie ist *ewig* – wenn die menschliche Natur, wenn der psychische Organismus, wenn der Geist der Zeiten sich ändert, dann können wohl die Meinungen der Menschen sich ändern, aber die Wahrheit ändert sich nicht.

Das bedeutete eine Rückkehr zu den großen Traditionen der Philosophie, und so ertönte aus dem Lager der Angegriffenen alsbald der Ruf: Das ist Platonismus! Das ist Aristotelismus! Das ist eine neue Scholastik! (Was in jenen Kreisen für eine Widerlegung galt.) Aber unter ernsthaften Philosophen wird die Idee der objektiven Erkenntnis seitdem hochgehalten. Auch die Kantianer suchen zu zeigen, daß sie sie für sich in Anspruch nehmen dürfen. Und ein Psychologist will niemand mehr sein.

2. Die Intuition

Die neue Methode hat eine Eigentümlichkeit, die es nicht gestattet, sie unter irgendeinen der großen Namen der Vergangenheit eindeutig unterzuordnen, obwohl diese Methode sicherlich die Praxis aller großen Philosophen gewesen ist, seit überhaupt in der Welt philosophiert wird. Das ist ihr intuitiver Charakter. Was bedeutet das? Die Philosophie ist – nach der Auffassung der Phänomenologen – *keine deduktive Wissenschaft*; sie leitet nicht – wie die Mathematik – aus einer endlichen Anzahl von Axiomen, von selbst unbeweisbaren Prinzipien, in lückenlosen Beweisketten nach den Gesetzen der Logik ihre Lehrsätze ab. Die Zahl der philosophischen Wahrheiten ist unendlich, und es können prinzipiell immer neue gefunden werden, ohne daß man sie aus den bereits bekannten auf logischem Wege ableitet. Man wird nun geneigt sein, ihr Vorbild in der naturwissenschaftlichen Methode zu sehen, die auf indirektem Wege – durch Aufsteigen von den

Tatsachen der sinnlichen Erfahrungen – zu allgemeinen Wahrheiten gelangt. Aber auch das ist nicht der Fall. Die Philosophie ist auch keine induktive Wissenschaft. Induktion und Deduktion können ihr in gewisser Weise bei der Herbeischaffung ihres Materials und bei der Darstellung ihrer Ergebnisse hilfreiche Hand leisten, aber als ihr spezifisches Instrument dient ein Verfahren *sui generis*, ein *intuitives Erkennen* der philosophischen Wahrheiten, die in sich selbst gewiß – »evident« – sind und keiner Ableitung aus anderen bedürfen. Diese Intuition, dies geistige Schauen, ist nicht zu verwechseln mit der mystischen Intuition. Sie ist keine übernatürliche Erleuchtung, sondern ein natürliches Erkenntnismittel wie die sinnliche Wahrnehmung auch; das spezifische Erkenntnismittel für die idealen Wahrheiten, wie die sinnliche Wahrnehmung das spezifische Erkenntnismittel für die Tatsachen der materiellen Welt ist. Sie *ist* keine mystische Intuition, hat aber doch eine gewisse Verwandtschaft damit, sie ist gewissermaßen deren Abbild im Bereich der natürlichen Erkenntnis.

Mit der systematischen Ausbildung und Anwendung der intuitiven Erkenntnis und mit ihrer theoretischen Betonung entfernt sich die Phänomenologie von der kantischen Philosophie und zugleich von der aristotelisch-thomistischen Tradition. Gewisse Anknüpfungspunkte finden sich bei Plato und in der neuplatonisch-augustinisch-franziskanischen Richtung innerhalb der kirchlichen Philosophie und Theologie des Mittelalters.

3. *Der Idealismus*

Wie ist es möglich, daß trotz der radikalen Unterschiede zwischen der phänomenologischen und der kantischen Philosophie doch immer wieder eine Verbindung zwischen beiden gefunden wird? Das hat seinen Grund – abgesehen von der Gemeinsamkeit, die sich schließlich doch in aller Philosophie *als* Philosophie finden muß – in dem *Husserlschen Idealismus*. (In philosophischem Sprachgebrauch bedeutet Idealismus die Auffassung, die eine Abhängigkeit der Welt von einem erkennenden Bewußtsein annimmt.) Bereits in den *Ideen* fand sich der ominöse Satz: »Streichen wir das Bewußtsein, so streichen wir die Welt.« In den letzten Jahren hat diese idealistische Grundüberzeugung bei Husserl immer zentralere Bedeutung gewonnen. Darin liegen in der Tat eine Annäherung an Kant und ein radikaler Unterschied gegenüber der katholischen Philosophie, für die die Seinselbständigkeit der Welt feststeht. Aber die ersten Gegner hat diese idealistische Auffassung unter Husserls Göttinger Schülern sowie in Scheler und den genannten Münchener Forschern gefunden. Er selbst hat früher stets betont – ob er es heute noch tut, weiß ich nicht, da ich ihn seit einigen Jahren nicht mehr gesprochen habe –, »die Phänomenologie steht und fällt nicht mit dem Idealismus«. Der Idealismus ist nach meiner Auffassung eine persönliche, metaphysische Grundüberzeugung, kein einwandfreies Ergebnis phänomenologischer Forschung. Wer sich davon überzeugen will, daß mit den Mitteln der phänomenologischen Methode eine Philosophie von strengster Objektivität und mit realistischer Grundtendenz möglich ist, der lese die Arbeiten von Husserls bedeutendsten Schülern: *Adolf Reinach* (*Gesammelte Schriften*, Halle 1921) und *Hedwig Conrad-Martius*, Bergzabern (»Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt« im 3. Band und »Realontologie« im 6. Band des genannten Jahrbuches; *Metaphysische Gespräche*, Halle 1921). Von Husserls eigenen Schriften muß betont werden, daß jene metaphysische Überzeugung nur in wenigen Abschnitten hervortritt und den Hauptbestand seines Werkes nicht berührt. Und dieses Werk besitzt eine heute noch nicht zu ermessende Bedeutung. In seinen Geist einzudringen, das erfordert ein Studium von Jahren. Aber wer mit wahrhaft philosophischem Sinn auch nur eine der »logischen Untersuchungen« oder ein Kapitel der *Ideen* durcharbeitet, der wird

sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß er eines jener klassischen Meisterwerke in der Hand hat, mit denen eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie beginnt.

6. Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino (1928)

Ein Dialog

Personen: St. Thomas von Aquino
Edmund Husserl

Ort: Herrn Geheimrat Husserls Studierzimmer in Freiburg

Zeit: 8.IV.1929, spät am Abend

H. (allein): Die lieben Leutchen haben es herzlich gut gemeint mit ihren Glückwunschbesuchen; und gewiß, ich hätte keinen missen mögen. Aber nach einem solchen Tage ist es schwer, zur Ruhe zu kommen, und ich habe doch immer auf gute Nachtruhe gehalten. Wahrhaftig, nach all dem Geplauder wünschte ich mir jetzt ein ordentliches, philosophisches Gespräch, damit im Kopf wieder alles in die richtigen Bahnen käme.

(Es klopft.) So spät noch? Herein, bitte!

(Ein Ordensmann in weißem Habit und schwarzem Mantel.): Verzeihen Sie die nächtliche Störung, Herr Geheimrat. Aber ich habe Ihre letzten Worte gehört und danach dachte ich, ich könnte es noch wagen. Sprechen wollte ich Sie heute gern und unter 4 Augen, denn in Gesellschaft begeben mich nicht. Bis jetzt gab es aber seit dem frühen Morgen keine Möglichkeit, Sie allein zu treffen.

H. (sehr liebenswürdig, aber ein wenig verlegen): Sie sind herzlich willkommen, Hochwürdiger Herr Pater. Doch offen gestanden – ich hatte so manchen Ordensmann unter meinen Schülern, aber von dieser Farbe, so viel ich mich erinnere, noch keinen. Bitte, helfen Sie meinem schlechten Gedächtnis gütig nach.

Der Pater (mit einem leichten Lächeln): Ich habe nie zu Ihren Füßen gesessen. Nur aus weiter Ferne habe ich das Werden und Wachsen Ihrer Philosophie mit großer Teilnahme verfolgt und mancher Ihrer Schüler ist zu mir gekommen und hat mir von Ihnen erzählt. Ich bin Thomas von Aquin.

H.: Das ist freilich die größte Überraschung dieses Tages. Darf ich Sie bitten, Platz zu nehmen? Ich bitte um Vergebung, wenn ich nicht verstehe, in den richtigen Formen mit Ihnen umzugehen. Ich wäre für eine Belehrung dankbar.

Th.: Bitte, nur ganz zwanglos. Behandeln Sie mich wie jeden anderen Besucher, der zu einem philosophischen Gespräch zu Ihnen kommt. Dazu bin ich nämlich da.

H.: Dann bitte, hier in die Ecke des alten Ledersofas. Es stammt noch aus meiner Privatdozentenzeit, aber es ist sehr bequem und ich gedenke mich nicht mehr davon zu trennen. Ich darf mich gleich hier daneben in meinen alten Sessel setzen? Und nun kann das Gespräch beginnen. Was für eine Frage wünschen Sie zu behandeln? Aber nun fällt es mir schwer auf die Seele – ich muß Ihnen noch ein beschämendes Geständnis machen. Als meine »Logischen Untersuchungen« erschienen – ich darf sie als bekannt voraussetzen?–, wurde mir von meinen Gegnern aus dem modernen Lager entgegengehalten: »Das ist ja eine neue Scholastik!« Ich sagte darauf: »Die Scholastik kenne ich nicht. Aber wenn das in ihren Schriften steht – umso besser für die Scholastik!« (Es ist mir wirklich recht beschämend, das jetzt vor Ihnen zu wiederholen. Aber Sie lächeln so gütig und verständnisvoll – ich glaube wirklich, vor Ihnen braucht man nicht zu erröten.) Ja, aber worauf ich hinaus wollte – zum gründlichen Studium der Scholastik bin ich bis heute nicht gekommen. Ich empfehle meinen Schülern das Studium Ihrer Werke und freue mich sehr, wenn sie sich gediegene Kenntnisse erwerben. Aber bei mir wollte die Zeit niemals dafür reichen.

Th.: Beunruhigen Sie sich nicht, lieber Herr Kollege. Ich weiß das wohl und verstehe es vollkommen, daß es bei Ihrer Art zu arbeiten nicht anders möglich war. Eben darum bin ich ja heute gekommen. Zu philosophie-historischen Studien werden Sie in den nächsten Jahrzehnten so wenig kommen wie in den abgelaufenen: Sie haben ja noch alle Hände voll damit zu tun, Ihr eigenes Lebenswerk unter Dach zu bringen. Andererseits ist mir bekannt, wie großen Wert Sie auf Klarheit über die Beziehungen Ihrer Philosophie zu den anderen großen Philosophen legen. Sie hatten ja immer Ihre liebe Not mit den jungen Philosophen, die in ihren Doktorarbeiten solche Beziehungen aufdecken sollten und nicht dazu zu bringen waren, weil sie – kaum flügge geworden – nur selbständige, systematische Forschungen machen wollten und auf alles andere, zu Ihrem Verdruß, hochmütig herabsahen. Nun also, heute, wo meine Philosophie, fast möchte ich sagen, die große Mode geworden ist, wo nach jahrhundertelanger Verachtung und Vergessenheit »Scholastik« und »Thomas von Aquin« Worte sind, die man mit Respekt aussprechen muß, wenn man selbst philosophisch ernst genommen werden will, heute liegt es Ihnen gewiß mehr als je am Herzen, daß Ihre und meine Philosophie klar und sauber herausgestellt und gegeneinander abgegrenzt werden. Welch einfacheren Weg könnte es geben, als daß ich Ihnen selbst ein paar Worte darüber sage? Nur kurz in einigen großen Zügen, soviel in einem Plauderstündchen zu so ungewohnter Zeit möglich ist.

H.: Ich will als ehrfürchtiger Schüler den Worten des Meisters lauschen. Es ist mir gerade so feierlich-bang wie in früheren Zeiten, wenn mein Lehrer Franz Brentano zu mir sprach.

Th.: Franz Brentano – da haben wir gleich einen Anknüpfungspunkt. An sich ist es ja nicht ganz leicht, aus Ihrer Gedankenwelt einen Weg in die meine zu finden. Das haben mir auch Ihre Schüler immer versichert. Aber hier besteht eine Verbindung. Sie selbst haben es ja in Ihren Erinnerungen an Brentano geschildert, wie Sie durch seine Art, philosophische Fragen zu behandeln, einst für die Philosophie gewonnen wurden. Seine Denk- und Lehrweise zeigte Ihnen, daß Philosophie etwas anderes sein könne als ein schöngeistiges Gerede, daß sie, recht betrieben, den höchsten Anforderungen an wissenschaftliche Strenge, die Sie als Mathematiker zu stellen gewohnt waren, genügen könne. Woher kam aber bei Brentano jene unerbittliche Schärfe der Gedankenführung, die Ihnen, auf philosophischem Gebiet, so neu schien und Sie gefangennahm, woher jene Kristallklarheit der Begriffsbildung? Was war sie anderes als scholastisches Erbgut? Denn so sehr jener Mann seine eigenen Bahnen ging, in unserer Schule ist er aufgewachsen, unsere Art zu denken hatte seinen Geist geformt, seinen und auch den Ihren. Damit geschieht Ihrer Selbständigkeit kein

Abbruch. Sie verstehen ja, daß ich in diesem Zusammenhang an keinerlei überlieferte Lehrinhalte denke. Wenn man so landläufig von einer *philosophia perennis* spricht, meint man ja gewöhnlich ein geschlossenes Lehrsystem, und ich glaube, über das haben Sie sich schon manchmal geärgert, wenn man es Ihnen entgegenhielt. Aber »*philosophia perennis*« bedeutet doch noch etwas anderes: Ich meine den Geist echten Philosophierens, der in jedem echten Philosophen lebt, d.h. in jedem, den eine innere Notwendigkeit unwiderstehlich treibt, dem λόγος {griech. Vernunft} oder der *ratio* {lat.} (wie ich es zu übersetzen pflegte) dieser Welt nachzuspüren. Diesen Geist bringt der geborene Philosoph – der wahre Philosoph *muß* ja als Philosoph geboren sein – mit zur Welt als *Potenz*, um in meiner Sprache zu reden. Die *Potenz* wird zum Akt geführt, wenn er einem reifen Philosophen, einem »*Lehrer*« begegnet. So reichen wir uns über alle Grenzen von Raum und Zeit die Hände. *So* waren Plato und Aristoteles und St. Augustin meine Lehrer – bitte beachten Sie es wohl: nicht Aristoteles allein, *auch* Plato und Augustin–, und es war mir gar nicht anders möglich, als in der beständigen Auseinandersetzung mit ihnen zu philosophieren. *So* hatten auch Sie Ihre Lehrer. Einige davon haben Sie selbst deutlich bezeichnet: Ich erinnere an Descartes, an Hume und noch einmal an Brentano; einige haben durch verborgene Kanäle auf Sie eingewirkt, ohne daß es Ihnen recht zum Bewußtsein kam: zu denen gehöre ich. Also in dem einen Punkt sind wir völlig einig: *Philosophie als strenge Wissenschaft* zu treiben, wie Sie es genannt haben. Man muß sich ja fast fürchten, dieses Wort auszusprechen, weil es auch das Unglück hatte, ein Modeschlagwort zu werden, das Angreifer wie Verteidiger auf ihre Weise mißdeutet haben. Wir beide denken dabei nicht an eine Analogie mit irgend einer anderen Wissenschaft. Wir meinen nur, daß Philosophie keine Sache des Gefühls und der Phantasie, der hochfliegenden Schwärmerei ist, sondern eine Sache der ernst und nüchtern forschenden Vernunft. Wir sind beide der Überzeugung, daß ein λόγος in allem waltet, was ist, und daß es unserer Erkenntnis möglich ist, schrittweise etwas und immer wieder etwas von diesem λόγος aufzudecken, wenn sie nach dem Grundsatz strengster intellektueller Ehrlichkeit vorangeht. Über die Grenzen, die diesem Verfahren in der Aufdeckung des λόγος gesetzt sind, darüber freilich dürften unsere Auffassungen auseinandergehen.

{Th.} An der *Kraft der ratio* haben wir beide niemals gezweifelt. Ihre erste Großtat war es, daß Sie die Skepsis in allen ihren modernen Verkleidungen aufspürten und ihr energisch zu Leibe rückten. Aber *ratio* hat Ihnen nie etwas anderes bedeutet als *natürliche Vernunft*, während für mich hier die Scheidung in *natürliche* und *übernatürliche Vernunft* eintritt. Sie heben abwehrend die Hand und meinen, ich hätte Sie mißverstanden. Diesen Protest habe ich erwartet. Sie wollen sagen, was Sie unter Vernunft verstehen, liege jenseits des Gegensatzes von »*Natürlichem*« und »*Übernatürlichem*«. Das seien empirische Unterschiede. Sie sprachen nicht von der Vernunft des Menschen, noch von der eines übernatürlichen Wesens, sondern von der *Vernunft als solcher*, vom dem, was – unbeschadet aller empirischen Unterschiede – überall verwirklicht sein müsse, wo von Vernunft sinnvoll die Rede sein solle. Doch transzendente Kritik in Ihrem Sinn war nicht meine Sache. Ich habe mich immer – »*naiv*«, wie Sie sagen, – mit den Realitäten beschäftigt. Aber wenn ich mich jetzt auf diesen Standpunkt stelle – und warum sollte ich es nicht?–, so muß ich sagen: Gewiß, es ist möglich, manches über das Wesen der Vernunft als solcher – die *ratio* der *ratio* – zu sagen, was von den Differenzen der verschiedenen erkennenden Wesen nicht betroffen wird. Aber um die Grenzen unserer Erkenntnis abzustecken, reicht das nicht aus. Wir müssen ja immer mit *unseren* Erkenntnisorganen arbeiten. Wir können uns davon so wenig frei machen wie über unseren eigenen Schatten hinwegspringen. Wenn es uns vergönnt ist, in die Struktur höherer Geister einen Einblick zu gewinnen, so wird uns damit noch nicht zugänglich, was ihnen zugänglich ist. Mit dieser Tatsache habe ich immer ruhig gerechnet. Sie gehen so vor, als gäbe es für unsere Vernunft

prinzipiell keine Grenzen. Gewiß, ihre Aufgabe ist eine unendliche, die Erkenntnis ist ein unendlicher Prozeß, aber sie geht auf ihr Ziel los, die volle Wahrheit, die als regulative Idee die Richtung des Weges vorschreibt. Ein anderer Weg zum Ziel kommt vom Standpunkt Ihrer Philosophie nicht in Betracht. Ich bin der Ansicht, daß dies allerdings der Weg der *natürlichen* Vernunft ist, ihr Weg ist ein unendlicher, und das besagt, daß sie niemals ans Ziel kommen, sondern sich ihm nur schrittweise annähern kann. Damit ergibt sich auch der notwendig bruchstückhafte Charakter aller menschlichen Philosophie.

Nun kommt mein großes Aber: Niemals kann ich zugeben, daß dies der *einzig*e Weg der Erkenntnis überhaupt sei, daß die Wahrheit nichts anderes sei als eine Idee, die in einem unendlichen Prozeß – also niemals voll – verwirklicht werden müsse. Die volle Wahrheit *ist*, es gibt eine Erkenntnis, die sie ganz umfaßt, die nicht unendlicher Prozeß, sondern unendliche, ruhende Fülle ist; das ist die *göttliche Erkenntnis*. Sie kann aus ihrer Fülle den andern Geistern mitteilen und teilt ihnen tatsächlich mit, je nach dem Maß ihres Fassungsvermögens. Die Mitteilung kann auf verschiedene Weise geschehen. Die natürliche Erkenntnis ist nur *ein* Weg. Es sind ihr bestimmte – näher angebbare – Grenzen gezogen. Aber nicht alles, was ihr unzugänglich ist, ist unserem Geist, seiner ursprünglichen Struktur nach, überhaupt unzugänglich. Er ist jetzt auf der Wanderschaft dieses Lebens begriffen und wird einst ans Ziel, ins himmlische Vaterland kommen. Am Ziel wird er alles umfassen, was ihm faßbar ist (nicht alle Abgründe der göttlichen Wahrheit, die allein Gott ganz umfaßt), und zwar wird er dies alles in einer einzigen Intuition schauen. Manches von dem, was er dann schauen wird, soviel ihm nötig ist, um den Weg zum Ziel nicht zu verfehlen, – {sic} wird ihm durch Offenbarung mitgeteilt; er faßt es im Glauben, der auf der irdischen Pilgerschaft ein zweiter Weg, neben der natürlichen Erkenntnis, ist, um Wissen zu erlangen. Sowohl das, was wir jetzt erkennen, wie das, was wir jetzt glauben, werden wir am Ziel auf andere Weise erkennen. Das mögliche Maß unseres Wissens während der Erdenpilgerschaft ist für uns festgelegt, wir können die Grenzen nicht verrücken. Ebenso ist festgelegt, was durch Erkenntnis, was durch Glauben erreichbar ist. Im allgemeinen ist es so, daß nur das Glaubenssache ist, was prinzipiell unserer irdischen Erkenntnis entzogen ist. Doch ist auch manches durch Offenbarung mitgeteilt, was auf dem Wege der Erkenntnis nur von wenigen oder nicht mit genügender Sicherheit erkannt werden könnte.

H.: Niemals ist es mir in den Sinn gekommen, das Recht des Glaubens zu bestreiten. Er ist (im Verein mit den andern religiösen Akten, die noch in Betracht kommen mögen – denn ich habe auch die Möglichkeit eines visionären Schauens als Quelle religiöser Erfahrung immer offen gelassen) die zuständige Instanz auf religiösem Gebiet wie die Sinne auf dem Gebiet der äußeren Erfahrung. Aber mit dieser Analogie ist auch schon *implicite* ausgesprochen: Er ist zuständige Instanz *für die Religion, nicht für die Philosophie*. Die *Theorie* des Glaubens ist wie die Theorie der sinnlichen Erfahrung nicht Sache dieser speziellen Akte, sondern der rationalen Erkenntnis, die *auf und über* diese wie alle andern möglichen Akte reflektieren kann. (Ich denke, daß wir uns terminologisch verstehen: Ich meine unter »rationaler Erkenntnis« hier kein spezielles Verfahren, etwa das logisch-schließende im Gegensatz zum intuitiven, sondern ganz allgemein: Vernunftkenntnis überhaupt, d.h. in Ihrer Ausdrucksweise müßte ich hinzufügen, *natürliche* Vernunftkenntnis.)

Th.: Wir verstehen uns. Um diese Doppeldeutigkeit der *ratio* bin auch ich nicht herum gekommen.)

H.: Wenn ich aber schon für die Philosophie der Religion durchaus darauf bestehen muß, daß sie als Sache der Vernunft, nicht des Glaubens anzusehen ist, so will es mir erst recht nicht in den Sinn, daß in andern philosophischen Disziplinen der Glaube etwas mitzureden haben soll. Und was Sie

sagten, schien ja geradezu darauf hinauszulaufen, daß er in den entscheidenden erkenntnistheoretischen Fragen eine ausschlaggebende Stimme habe.

Th.: Sie bezeichnen den springenden Punkt. Es handelt sich ja in der Tat nicht um eine spezielle philosophische Frage, sondern um die Absteckung der Grenzen der natürlichen Vernunft und damit zugleich einer Philosophie aus rein natürlicher Vernunft. Daß die Grenzen der Vernunft abgesteckt werden müßten, ehe sie an ihr eigentliches Geschäft herangehen könne, hat ja auch Kant gesagt. Aber ihm wie der ganzen modernen Philosophie war es eine Selbstverständlichkeit, daß es Sache der »autonomen« natürlichen Vernunft selbst sei, ihre eigenen Grenzen abzustecken. Ich könnte hier die Frage aufwerfen, ob sie nicht, um diese Frage lösen zu können, einen archimedischen Punkt außerhalb ihrer selbst haben müsse und wie es ihr möglich sei, dahin zu gelangen. Aber ich will mich darauf nicht einlassen, ich habe tatsächlich diese Frage in meinen Schriften niemals behandelt, weil sie, ohne solch kritisches Verfahren, für mich gelöst *war*. Jenes Verfahren unter Ausschluß des Glaubens ist durchaus verständlich, wenn man unter Glauben ein Gefühl oder sonst etwas »Irrationales« versteht. Wenn er mir das bedeutete, würde auch ich ihn in philosophischen Fragen nicht mitreden lassen. Denn Sache der *ratio* (in dem weiten Sinn, der natürliche und übernatürliche Vernunft umfaßt) ist die Philosophie auch für mich. Aber, nach dem, was ich vorhin sagte, sehen Sie ja, daß Glaube für mich durchaus nichts Irrationales ist, d.h. etwas, was mit Wahrheit und Falschheit nichts zu tun hätte. Im Gegenteil, es ist ein Weg zur Wahrheit, und zwar einmal ein Weg zu Wahrheiten, die uns sonst verschlossen wären, und zweitens der *sicherste* Weg zur Wahrheit, denn eine größere Gewißheit als die des Glaubens gibt es nicht, ja noch mehr: Es gibt für den Menschen *in statu viae* {lat., auf dem Weg} keine Erkenntnis von gleicher Gewißheit, wie sie dem Glauben eigen ist, obgleich es eine uneinsichtige Gewißheit ist. Damit gewinnt der Glaube für die Philosophie eine doppelte Bedeutung. Philosophie will Wahrheit in möglichst weitem Umfang und von möglichst großer Gewißheit. Wenn der Glaube Wahrheiten erschließt, die auf anderem Wege nicht zu erreichen sind, so kann die Philosophie auf diese Glaubenswahrheiten nicht verzichten, ohne einmal ihren universellen Wahrheitsanspruch preiszugeben und ferner ohne sich der Gefahr auszusetzen, daß sich auch in den Erkenntnisbestand, der ihr bleibt, Falschheit einschleicht, weil bei dem organischen Zusammenhang aller Wahrheit jeder Teilbestand in ein falsches Licht geraten kann, wenn die Verbindung mit dem Ganzen abgeschnitten wird. So ergibt sich eine *materiale Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben*.

Sodann: wenn dem Glauben die höchste Gewißheit eigen ist, die der Menscheng Geist erreichen kann, und wenn die Philosophie den Anspruch erhebt, die höchste erreichbare Gewißheit zu geben, so muß sie sich die Gewißheit des Glaubens zu eigen machen. Das geschieht, indem sie einmal die Glaubenswahrheiten in sich aufnimmt, ferner, indem sie alle andern Wahrheiten an diesen Wahrheiten als dem letzten Kriterium mißt. Somit ergibt sich auch eine *formale Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben*.

Sie werden bemerkt haben, daß in diesen Ausführungen der Name der Philosophie selbst eine doppelte Bedeutung hatte. Sie wird betroffen von der Scheidung der Vernunft in natürliche und übernatürliche. Man könnte geradezu von natürlicher und übernatürlicher Philosophie sprechen, wie es ja auch üblich ist, die Theologie in natürliche und übernatürliche einzuteilen. Es gibt einen Bestand an Wahrheiten, der der natürlichen Vernunft zugänglich ist. Ihre Grenzen abzustecken, dazu reicht sie schon nicht mehr allein aus, sondern es muß hier die übernatürliche Vernunft hinzukommen (in welcher Weise beide ineinanderzugreifen haben, das wäre noch näher zu erörtern), ferner ist es deren Aufgabe, die einzelnen Wahrheiten, die durch natürliche Vernunft

gewonnen werden, nachzuprüfen. Abgesehen von dieser methodischen Leistung der übernatürlichen Vernunft, die im wesentlichen die Bedeutung hat, die natürliche Vernunft vor Irrtum zu bewahren, hat sie die Wahrheiten der natürlichen Vernunft material zu ergänzen: Ein rationales Verständnis der Welt, d.h. eine Metaphysik – und darauf geht doch letztlich, geheim oder offen, die Intention aller Philosophie–, kann nur durch natürliche und übernatürliche Vernunft gemeinsam gewonnen werden. (Daraus, daß man das Verständnis für diese Tatsache verloren hatte, erklärt sich der abstruse Charakter der neuzeitlichen Philosophie und ganz konsequent die Metaphysikscheu so vieler moderner Denker.) Die philosophische Auswertung der Glaubenswahrheiten ist wiederum Aufgabe der natürlichen Vernunft, natürlich wieder unter der methodischen Leitung der übernatürlichen. Diese braucht man sich nicht als ein beständiges, explizites Messen und Vergleichen zu denken. Die vom Glauben erleuchtete natürliche Vernunft geht in der Regel von selbst Wege, die mit der übernatürlichen Wahrheit in Einklang sind, und nur in Zweifelsfällen ist aktuelle Prüfung nötig.

Ich muß Ihnen übrigens sagen, daß Sie in meinen Schriften kaum etwas von dem finden werden, was ich soeben über das Verhältnis von Glauben und Vernunft sagte. Das alles war für mich selbstverständlicher Ausgangspunkt. Jetzt spreche ich aus nachträglicher Reflexion auf mein tatsächliches Verfahren, wie sie heute zum Verständnis mit den Modernen notwendig ist.

H.: Das Einleben in diese Gedankengänge erfordert für mich eine so völlige Umstellung, daß ich im Augenblick gar nichts dazu sagen möchte. Nur eine Frage möchte ich stellen: Wenn der Glaube letztes Kriterium aller andern Wahrheit ist, was ist Kriterium für ihn selbst, was verbürgt mir die Echtheit der Glaubensgewißheit?

Th.: Es ist selbstverständlich, daß Sie diese Frage stellen müssen. Ich sage wohl am besten: Der Glaube verbürgt sich selbst. Ich könnte auch sagen: Gott, der uns die Offenbarung gibt, bürgt uns für ihre Wahrheit. Doch das wäre nur die andere Seite derselben Sache. Denn wollte man es als getrennte Tatbestände nehmen, so käme man, da wir ja Gottes im Glauben gewiß werden, zu einem *circulus vitiosus* {lat., Teufelskreis}. Der Rekurs auf die Gottesbeweise würde auch nicht helfen; denn da sie sich natürlicher Erkenntnis bedienen, ist durch sie auch nur die Gewißheit der natürlichen Erkenntnis und nicht die eigentümliche Gewißheit des Glaubens zu gewinnen. Man kann nur darauf hinweisen, daß für den Gläubigen die Glaubenswahrheiten eine solche Gewißheit haben, daß alle andere Gewißheit dadurch relativiert wird und daß er nicht anders kann, als jede vermeintliche Erkenntnis preiszugeben, die zum Glauben in Widerspruch steht. Die spezifische Glaubensgewißheit ist ein Geschenk der Gnade. Verstand und Willen haben die theoretischen und praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen. Zu den theoretischen Konsequenzen gehört der Aufbau einer Philosophie aus dem Glauben.

Sie verstehen, daß die Grundhaltung eines Philosophen, der von solchem Ausgangspunkt herkommt, eine gänzlich andere sein muß als die des neuzeitlichen Philosophen, der den Glauben ausschaltet und mit der natürlichen Erkenntnis allein auskommen will. Wir *haben* von vornherein die absolute Gewißheit, die man braucht, um ein tragfähiges Gebäude zu errichten; Ihr müßt nach einem solchen Ausgangspunkt erst suchen, und so ist es ganz selbstverständlich, daß in der modernen Philosophie die Erkenntniskritik die Grunddisziplin werden mußte und daß die Hauptanstrengungen der großen Philosophen ihr gelten mußten. So ist es auch Ihnen ergangen. Von Spezialfragen ausgehend, wurden Sie genötigt, Schritt um Schritt zurückzugehen und sich um die Sicherung einer absolut zuverlässigen Methode zu bemühen. Sie suchten alles auszuschalten, was Fehlerquelle sein konnte: die Irrtümer fehlerhafter Schlußweisen, indem Sie auf alle Ergebnisse mittelbaren Denkens verzichteten und nur von unmittelbar evidenten Sachverhalten Gebrauch

machen wollten; dem Trug der Sinne, indem Sie die natürliche Erfahrung unterbanden und eine Methode reiner Wesensforschung ausbildeten; den methodischen Zweifel Descartes' weiterdenkend, die Vernunftkritik Kants von ihren unkritischen Bestandteilen befreiend, kamen Sie dahin, die Sphäre des transzendental gereinigten Bewußtseins als Forschungsgebiet seiner »*prima philosophia*« {lat., ersten Philosophie} (in Ihrem Sinn) abzustecken. Doch auch dabei konnten Sie sich nicht beruhigen. Sie entdeckten Transzendenzen selbst in dieser Sphäre und bis heute sind Sie bemüht, innerhalb dieses Gebiets einen Bereich echter Immanenz abzustecken, d.h., eine Erkenntnis, die mit ihrem Gegenstand absolut eins und darum gegen jeden Zweifel gesichert ist. Es ist Ihnen wohl schon klar, daß ich dieses Ziel nicht für erreichbar halte. Das Erkenntnisideal, wie ich es soeben gekennzeichnet habe, ist realisiert in der Erkenntnis Gottes: Für ihn ist Sein und Erkennen eins, aber für uns fallen sie auseinander.

Darum brauchen Sie nicht zu meinen, daß ich Ihr kritisches Verfahren für wertlos ansehe. Keineswegs. Es ist eine Sonderung und Ordnung der Erkenntnismittel und – wenn man mit so radikaler Strenge in der Anwendung vorgeht, wie Sie selbst es taten – eine methodische Sauberkeit dadurch möglich geworden, wie man sie vielleicht niemals vorher gekannt hat. Für eine Erkenntnislehre im Sinne einer solchen Ordnung und Sichtung der Erkenntnismittel ist auch in meiner Philosophie Raum. Aber sie war für mich *cura posterior* {lat., zweitrangige Sorge} und durfte es sein. In der ruhigen Gewißheit, daß uns eine Reihe von legitimen Erkenntnismitteln zur Verfügung steht, durfte ich von ihnen allen unbedenklich Gebrauch machen, um einen möglichst großen Schatz philosophischer Erkenntnis heimzutragen. Es kam mir auf das Was an, nicht auf das Wie. Sie nennen das »dogmatisches« Vorgehen. Jeder Weg war mir willkommen, wenn er nur zur Wahrheit führte. Ich durfte es der sachlichen Ordnung der Probleme überlassen, die Erkenntnisfragen an ihrem Ort zur Sprache zu bringen. Ich mußte tun, was für meine Zeit Bedürfnis war. Eine Fülle bisher unbekanntes Wissensgutes war uns zugetragen worden. Die Gemüter waren erregt von der Frage: *Dürfen* wir etwas davon und *was* dürfen wir uns zu eigen machen? Um der Sache der Wahrheit und dem Seelenfrieden der Menschen zu dienen, gab es nur einen Weg: den ganzen Wissensbestand unserer Zeit zu sammeln und zu prüfen. Ich durfte mich nicht bei einer von meinem Standpunkt und für meine Zwecke entbehrlichen Vorarbeit aufhalten, sonst hätte ich meine Aufgabe nicht lösen können. Ich trug zusammen, was Lehre der Kirche, der Hl. Schrift und der Väter war, aber auch, was ältere und neuere Philosophen lehrten. Ich ordnete, verglich und prüfte. Auch zu dieser Prüfung verwandte ich alle Mittel, die dafür tauglich waren: die formalen, logischen Prinzipien, sachliche Einsicht, das Messen an der Glaubenswahrheit. Bei flüchtiger Durchsicht meiner Schriften mag es scheinen, als wäre auch das Urteil von Autoritäten ein wichtiges Kriterium. Aber das ist nur Schein. Gewiß fiel es bei mir immer schwer ins Gewicht, wenn Aristoteles, *der* Philosoph, wie ich ihn schlechtweg nannte, oder wenn Augustin sich für etwas einsetzten. Ich war stets überzeugt, daß in dem, was sie sagten, ein Wahrheitskern stecken müsse. Und so war es mir auch ein bedeutsames *argumentum ad hominem* {lat., Argument gegen jemand Bestimmten; unmittelbares Argument} andern gegenüber, das ich nicht verschmähte, sie als Zeugen anzuführen. Aber nie habe ich etwas, was überhaupt unserer Einsicht zugänglich ist, auf bloße menschliche Autorität hin angenommen. In solcher sammelnden, sichtenden, ordnenden Arbeit erwuchs das, was man mein System nennt. Der Wissensbestand meiner Zeit organisierte sich in meinem Geist. Ich habe kein »System der Philosophie« geschrieben, und das System, das hinter meinen Schriften steht, ist bis heute nicht geschrieben. Aber wer meine Schriften studiert, der findet darin auf mehr Fragen, als er vielleicht selbst zu stellen fähig ist, eine klare und bestimmte Antwort. Und was mehr ist als das: das *Organon*, das ich in mir trug und das es mir möglich machte, auf eine Unzahl von

Fragen mit einem festen und ruhigen: *respondeo dicendum* {lat., ich antworte, es sei zu sagen} abzuschließen, es geht in ihn, den »Schüler« ein und macht ihn fähig, Fragen, die ich mir nicht stellte und die evtl. in meiner Zeit gar nicht gestellt werden konnten, in meinem Geist zu beantworten. Das ist wohl auch der Grund, warum man heute wieder nach meinen Schriften greift. Es ist eine Zeit, die sich mit methodischen Erwägungen nicht mehr zufrieden gibt. Die Menschen sind haltlos und suchen nach einem Halt. Sie wollen greifbare, inhaltliche Wahrheit, die sich im Leben bewährt, sie wollen eine »Lebensphilosophie«. Das finden sie bei mir. Von dem freilich, was heute unter diesem Namen bekannt ist, ist meine Philosophie himmelweit entfernt. Dithyrambischen Schwung wird man bei mir vergeblich suchen. Da ist nichts als nüchtern und begrifflich-abstrakt gefaßte Wahrheit. Bei oberflächlicher Betrachtung erscheint sie vielfach als rein theoretische »Haarspalterei«, mit der man gar nichts »anfangen« kann. Selbst bei ernsthaftem Studium merkt man nicht leicht, daß man praktisch etwas gewonnen hat. Aber wenn man längere Zeit mit mir in meiner geistigen Welt lebt, wird es einem immer öfter begegnen, daß man in schwierigen theoretischen Fragen oder praktischen Situationen, denen man früher hilflos gegenübergestanden hätte, leicht und sicher die richtige Entscheidung findet; und wenn man sich dann – selbst überrascht – hinterher besinnt, wie es möglich wurde, so entdeckt man, daß Thomas mit irgendeiner seiner »Haarspaltereien« die Grundlage dafür geschaffen hat. Natürlich ahnte ich selbst bei der Behandlung dieser oder jener Frage nicht, wozu sie einmal »gut sein« könnte, und kümmerte mich nicht darum. Ich folgte immer nur dem Gesetz der Wahrheit. Ihre Früchte trägt sie von selbst.

Aus der verschiedenen Zielstellung und der verschiedenen Auffassung vom Grunde der Gewißheit mußte sich eine völlig verschiedene Orientierung der gesamten Philosophie ergeben. Daß zur Idee der Wahrheit objektives Bestehen, unabhängig von dem jeweils Forschenden und Erkennenden gehört, davon gingen wir beide aus. Aber bei der Frage nach der *ersten* Wahrheit und damit nach der ersten Philosophie trennen sich unsere Wege. Die erste Wahrheit, das Prinzip und Kriterium aller Wahrheit, ist Gott selbst – das ist, wenn Sie es so nennen wollen, mein erstes philosophisches Axiom. Alle Wahrheit, deren wir habhaft werden können, geht von ihm aus. Daraus ergibt sich die Aufgabe der Philosophie: Sie muß Gott zum Gegenstand haben. Sie muß die Gottesidee entwickeln und den Sinn seines Seins, ferner das Verhältnis, in dem alles andere, was ist, seiner Essenz und Existenz nach, zu Gott steht, und die Erkenntnis anderer erkennender Wesen zur göttlichen Erkenntnis. Für alle diese Fragen ist *alles* heranzuziehen, was wir darüber wissen können, nicht nur das, was der natürlichen Erkenntnis, sondern auch das, was der Offenbarung zu entnehmen ist. Im Zusammenhang der geschöpflichen Erkenntnis sind auch die Wege zu erörtern, auf denen Wesen von unserer seelischen Struktur zur Erkenntnis Gottes, zur Erkenntnis ihrer selbst und zur Erkenntnis anderer Geschöpfe gelangen können. So ergibt sich die Erkenntnislehre, die Ihr an den Anfang stellt, um alles andere zu »rechtfertigen«, als Teil einer allgemeinen Seinslehre. Im Grunde reduzieren sich so alle Fragen auf Seinsfragen, und alle philosophischen Disziplinen werden Teile einer großen Ontologie oder Metaphysik. Denn jedem Wesen ist das, *was* es ist, und die Art seines Seins, Essenz und Existenz, von Gott mitgeteilt; seiner Essenz und Existenz entsprechend aber auch Maß und Art seines Erkennens und Strebens, die für es erreichbare Wahrheit und Vollkommenheit. So sind Logik, Erkenntnislehre, Ethik ihrem materialen Gehalt nach in der Ontologie enthalten, wenn man sie auch in anderer Form, normativ gewendet, als eigene Disziplinen aufbauen kann. Sie sehen wohl auch, wo in diesem *Organon* der Ort für Ihre »transzendente Phänomenologie«, Ihre eigenste Schöpfung, ist. Sie *ist* diese allgemeine Ontologie mit radikaler Vorzeichenänderung (in Ihrer eigenen Ausdrucksweise), wie sie dem verschiedenen Standort entspricht. Für Sie ist die

Frage: Wie baut sich für ein Bewußtsein, das ich in Immanenz erforschen kann, die Welt auf: die innere und die äußere Welt, die natürliche und die geistige, die wertfreie und die Güterwelt, schließlich und letztlich auch die von religiösem Sinn durchwaltete, die Gotteswelt. Sie haben in unermüdlicher Arbeit die Methode ausgefeilt, die es Ihnen und Ihren Schülern ermöglichte, diesen »konstitutiven« Problemen nachzugehen, zu zeigen, wie die geistige Aktivität des Subjekts, an einem reinen Empfindungsmaterial sich betätigend, in mannigfachen Akten und Aktgefügen seine »Welt« aufbaut. Jene Ontologie, die jedem geistigen Wesen seine spezifische Aktivität zuweist, hat für diese konstitutiven Untersuchungen wohl Raum. Aber ihre »grundlegende« Bedeutung kann sie nicht zugeben. Ihr Weg hat Sie dahin geführt, das Subjekt als Ausgangs- und Mittelpunkt der philosophischen Forschung zu setzen. Alles andere ist subjektbezogen. Die Welt, die sich in Akten des Subjekts aufbaut, bleibt immer eine Welt für das Subjekt. Es konnte Ihnen nicht gelingen – wie Ihnen gerade aus dem Kreise Ihrer Schüler immer wieder entgegengehalten wurde –, aus der Sphäre der Immanenz *jene* Objektivität zurückzugewinnen, von der Sie doch ausgegangen waren und die es zu sichern galt: eine von aller Subjektivität freie Wahrheit und Wirklichkeit. Bei der Umdeutung, die das Ergebnis der transzendentalen Untersuchung war, die Existenz mit Sichausweisen für ein Bewußtsein gleichsetzte, wird der wahrheitssuchende Intellekt sich niemals beruhigen. Und sie steht – vor allem dadurch, daß sie Gott selbst relativiert – im Widerspruch zum Glauben. So ist dies wohl der schärfste Gegensatz zwischen transzendentaler Phänomenologie und meiner Philosophie: hier *theozentrische*, dort *egozentrische* Orientierung.

H.: Ich will über diesen Punkt keine Diskussion eröffnen. Gegen ihn, gegen meinen vielbesprochenen »Idealismus« richteten sich ja die Angriffe seit dem Erscheinen meiner »Ideen«, in denen er zuerst ausgesprochen war. Ich habe ihn oft genug mit eifrigen Schülern erörtert und ich muß Ihnen gestehen: Die Gedankengänge, die für mich ausschlaggebend waren, erwiesen sich in solchen Gesprächen zumeist als unwirksam, den Gegner zu überzeugen, und selbst wenn sich einer im Augenblick überwunden erklärte, pflegte er über kurz oder lang mit seinen alten Einwänden oder auch mit neuen zurückzukehren. Darum habe ich mich ja auch in den letzten Jahren immer mehr bemüht, die Analysen, die mich zu diesem Ergebnis führten, zu vertiefen und zu verschärfen, und noch jetzt suche ich nach einer zwingenden Form der Darstellung, die für andere die Zusammenhänge in so leuchtender Klarheit erscheinen ließe, wie ich selbst sie doch zu sehen meine. Sie sehen, ich erkläre mich nicht für überwunden. Aber heute bin ich nicht Dozent, sondern Hörer. So möchte ich jetzt noch über einen anderen Punkt um Auskunft bitten.

Sie sprachen von Ontologie *oder* Metaphysik. Ich bin gewöhnt, beide terminologisch zu trennen. Das, was ich als formale und materiale Ontologien bezeichnete, jene Disziplinen, die für alles positiv-wissenschaftliche Verfahren vorausgesetzt sind – die reine Logik, die reine Mathematik, die reine Naturwissenschaft usw.–, wollte ich als Wesenswissenschaften etablieren, die von empirischen Feststellungen keinen Gebrauch machen. Die Metaphysik im traditionellen Sinn dagegen scheint mir doch wesentlich Wissenschaft von *dieser* Welt zu sein. Wie steht es bei Ihnen mit dieser Unterscheidung von *Wesen* und *Faktum*, Eidetik und Empirie?

Th.: Ich habe den Unterschied methodisch nicht in der prinzipiellen Schärfe durchgeführt, wie Sie es taten. Wie Sie ganz richtig sagten und wie ich vorhin schon einmal hervorhob, handelte es sich darum, ein möglichst umfassendes Bild *dieser* Welt zu gewinnen (*diese* Welt ist dabei in Ihrem Sinne als die faktisch bestehende im Gegensatz zu irgendwelchen möglichen Welten gemeint, nicht als irdische im Gegensatz zur überirdischen). Für den Philosophen des Mittelalters war ja die Philosophie niemals eine rein theoretische Angelegenheit, auch wenn er, wie ich es tat, als reiner

Theoretiker vorging, sondern Weltverständnis wurde gesucht als Grundlage für ein richtiges, praktisches Verhalten in der Welt. Es war dies nicht das einzige, nicht einmal das höchste Motiv des Philosophierens (ich weiß übrigens, daß auch Ihnen dies Motiv nicht fern liegt) – denn das Recht der reinen Theorie wurde durchaus anerkannt: Im Erkennen der Wahrheit erfüllt ja der Intellekt den Sinn seines Daseins und erreicht die größtmögliche Gottebenbildlichkeit und Glückseligkeit–, aber doch ein wichtiges. Für dieses praktische, aber auch für das theoretische Ziel einer möglichst umfassenden Weltkenntnis {sic} war es nötig, empirische und eidetische Kenntnisse zu verwenden. Was der Glaube zum Weltbild beisteuert, ist ja vorwiegend Tatsachenwissen. Der Unterschied war mir indessen durchaus geläufig. Ich sprach von dem, was den Dingen »an sich« ihrer »Essenz« nach zukommt – wesenhaft, wie Sie sagen–, und dem, was ihnen »akzidentell« zukommt, vermöge der Konstellation, in die sie durch den praktischen Verlauf des Geschehens hineingeraten sind. Das Hauptgewicht legte ich auf die essentiellen Wahrheiten. Was den Dingen ihrem Wesen nach zukommt, das ist ja sozusagen das Grundgerüst der Welt. Und was ihnen akzidentell zustößt, ist als Möglichkeit in ihrem Wesen vorgezeichnet. In diesem Sinn haben ja auch Sie das Faktische in Ihre Wesensbetrachtungen mit hineingezogen. So besteht eine weitgehende gemeinsame Einstellung zwischen Ihren Untersuchungen und den meinen – Sie würden staunen, wie weit oft die Übereinstimmung in der Methode der Einzelanalysen geht–, und das haben Ihre Gegner ganz richtig herausgefunden, als sie Ihre Methode als Erneuerung der Scholastik empfanden und bezeichneten. Auf der anderen Seite bleibt bestehen, daß es mir darauf ankam, das Wesen *dieser* Welt und aller Dinge dieser Welt herauszustellen, daß also die Daseinsthesis, wie Sie zu sagen pflegen, immer erhalten blieb. Um ein Spiel mit freien Möglichkeiten war es mir nicht zu tun. Wenn ich von der Erkenntnis der Engel, von der Erkenntnis der ersten Menschen, von der Erkenntnis der Seele nach dem Tode usw. spreche, so haben diese Ausführungen nicht bloß den Sinn, *mögliche* Erkenntnistypen neben dem erfahrungsgemäß bekannten der faktischen menschlichen Erkenntnis zu stellen und damit die Variationsbreite der Erkenntnis als solcher zu gewinnen – diese Bedeutung hat man den scholastischen Untersuchungen in Ihrem Schülerkreis eingeräumt, und weil man sich mit solchen Möglichkeitsproblemen mit Vorliebe beschäftigte, hatte man von hier aus einen Zugang zu unserer Gedankenwelt, während die andern Richtungen der modernen Philosophie gar nichts damit anzufangen wußten–, sondern es sind Wirklichkeitsaussagen.

Es *liegt* der doppelte Sinn in diesen Ausführungen, und es wäre wohl möglich, ihm gesondert nachzugehen und das, was in meinen Schriften an »Ontologie« und an »Metaphysik« enthalten ist, getrennt zusammenzufassen und zu entfalten. Andererseits müßte zusammengestellt werden, was in Ihren Schriften und denen Ihrer Schüler bereits zur Erfüllung Ihrer Forderung einer formalen Ontologie und einer Reihe von materialen Ontologien vorliegt. Dann würde sich ergeben, wie weit eine Übereinstimmung vorhanden ist. Solange man nur im allgemeinen von »Wesen« gegenüber dem Faktum und vom »An sich« gegenüber dem Akzidentellen spricht, ist keine eigentliche Gegenüberstellung möglich, weil diese allgemeinen Ausdrücke kaum etwas anderes sind als kurze Bezeichnungen für eine Fülle schwierigster ontologischer Probleme.

In diesem Zusammenhang würde man auch auf die Frage stoßen, die Fernstehende vielleicht in einem Gespräch zwischen uns beiden als die erste erwartet hätten, die Frage nach der vielbesprochenen *Intuition* oder *Wesensschau*. Das ist ja für Kantianer wie für Neuscholastiker wohl der größte Stein des Anstoßes in Ihrer Philosophie gewesen. Es ist sehr begreiflich, daß man bei oberflächlicher Betrachtung zu dem Eindruck kam: Phänomenologische und scholastische Methode sind grundverschieden; hier logische Bearbeitung und Auswertung sinnlicher Erfahrung (wenn wir uns auf das Gebiet natürlicher Erkenntnis beschränken), dort ein angeblich unmittelbares Erschauen

ewiger Wahrheiten, wie es nach scholastischer Auffassung den reinen Geistern vorbehalten ist. Aber ich muß doch sagen, daß man es sich mit Ihnen und mit mir etwas zu leicht gemacht hat, wenn man die Sache damit abgetan glaubte. Zunächst hat man sich an den Ausdrücken »Intuition« und »Erschauen« gestoßen. Sie sind ja in der Tat historisch belastet und es war ganz natürlich, daß jemand, der in der mystischen Literatur bewandert war, sich darunter so etwas wie eine intellektuelle Vision vorstellte, ein Vorwegnehmen der *visio beatifica* {lat., glückseligen Schau (Gottes im Jenseits)}; solche Visionen sind ein Gnadenvorzug auserwählter Seelen, in der Regel solcher, die durch einen hohen Grad der Heiligkeit und ein streng aszetisches Leben dafür bereitet sind, aber ohne daß die höchste Heiligkeit und die strengste Ascese einen Anspruch auf solche Begnadung verleihen oder gar sie herbeiführen könnten: Sie sind ein völlig freies Geschenk der *liberalitas Dei* {lat., Freigebigkeit Gottes}. Und nun klang es so, als ob weltliche Philosophen, ohne Ansehen der persönlichen Qualität, den Anspruch erhöhen, solche Erleuchtungen nach ihrem Belieben am Schreibtisch herbeikommandieren zu können.

Das mußte natürlich Befremden und Ablehnung hervorrufen. Bei ungläubigen, modernen Philosophen andererseits, denen jene mystischen Erfahrungen nichts weiter waren als krankhafte seelische Zustände ohne irgendwelche Erkenntnisbedeutung, konnte die phänomenologische Intuition, wenn sie in diesem Sinn aufgefaßt wurde, nur auf ein spöttisches Lächeln rechnen. Aber wer das Wort so deutete, der wußte die lebendige Interpretation nicht zu nützen, die in Ihrem praktischen methodischen Vorgehen lag. Wer Ihre Schriften mit wirklichem Sach-Verständnis, nicht mit einem leeren Wortverständnis las, noch mehr wer im Gespräch Ihren Weg mitgehen durfte, dem mußte es ja deutlich werden, daß Sie sich nicht an den Schreibtisch setzten und auf mystische Erleuchtungen warteten, sondern daß sich Ihr Intellekt seine »Einsichten« redlich erarbeitete. Die phänomenologische Methode ist ein Verfahren schärfster, in die Tiefe dringender Analyse eines gegebenen Materials. Es ließen sich zunächst im Groben 3 Punkte herausheben, in denen hinter scheinbarer Gegensätzlichkeit vollkommene Übereinstimmung zwischen Ihrem und meinem Verfahren aufzudecken ist: 1. Alle Erkenntnis beginnt mit den Sinnen. Das ist der Grundsatz, den ich für die menschliche Erkenntnis aufgestellt habe, und es ist wohl der meistzitierte Satz aus der gesamten scholastischen Philosophie. Es scheint, als ob Sie dem widersprächen, wenn Sie betonen, daß es zu einer Wesenseinsicht keiner Erfahrungsgrundlage bedürfe. Aber diese Feststellung ist doch nicht in dem Sinne gemeint, als könne der Phänomenologe ohne alles sinnliche Material auskommen. Sie wollen nur sagen, daß der Philosoph, wenn er etwa über die Natur des materiellen Dinges philosophiert, zu seiner Analyse keiner aktuellen Erfahrung eines materiellen Dinges bedarf; daß er dort, wo er sich einer aktuellen Wahrnehmung oder einer Erinnerung an ein faktisch wahrgenommenes Ding bedient, von der Realitätssetzung, die in Wahrnehmung und Erinnerung liegt, keinen Gebrauch macht, daß es ihm nicht auf *dies* tatsächlich existierende Ding ankommt, sondern daß nur irgendeine klare Anschauung eines materiellen Dinges als Ausgangsmaterial vorhanden sein muß, eine klare Phantasie-Anschauung könne evtl. bessere Dienste leisten als eine verschwommene aktuelle Wahrnehmung. Aber welcher Art auch die Anschauung sein mag, deren man sich bedient, jede schließt sinnliches Material in sich, sodaß jener Satz keineswegs aufgehoben ist. Andererseits lag es mir natürlich durchaus fern, eine bestimmte Art sinnlicher Anschauung, etwa aktuelle äußere Wahrnehmung, als Unterlage für jegliche Erkenntnis in Anspruch zu nehmen. – 2. Ich sage: Alle natürliche Erkenntnis wird durch intellektuelle Bearbeitung sinnlichen Materials gewonnen. In dieser weiten Fassung widerspricht Ihr Verfahren auch diesem Satz nicht. Aber vielleicht liegt in der besonderen Art der Bearbeitung ein Gegensatz? Sie sagen, philosophische Einsicht werde nicht durch Induktion gewonnen. Es sei, um bei dem gewählten Beispiel zu bleiben,

nicht die Aufgabe des Philosophen, eine Reihe von materiellen Dingen zu beobachten und zu vergleichen und die gemeinsamen Eigenschaften herauszuheben, wenn er das »Wesen« des materiellen Dinges feststellen wolle. Durch solche Vergleichung und »Abstraktion« gelange man nicht zum Wesen, andererseits sei keine Mehrheit nötig, es genüge evtl. eine einzige exemplarische Anschauung, um davon die ganz anders geartete »Abstraktion« zu vollziehen, die in Wahrheit der Zugang zum Wesen sei. Diese Abstraktion sei ein »Absehen« von dem, was dem Ding bloß »zufällig« zukomme, d.h. was auch anders sein könne, ohne daß das Ding aufhöre, ein materielles Ding zu sein; und positiv eine Einstellung des Blickes auf das, was dem materiellen Ding als solchem zukommt, was zur *ratio* des materiellen Dinges (wie ich gerne sage) oder zu seiner Idee gehöre. Es ist mir niemals eingefallen, die Möglichkeit eines solchen Verfahrens zu leugnen, und ich habe es selbst überall geübt, wo es galt, »rationes« (in dem eben festgelegten Sinn) aufzudecken. Das ist – nach meinem Sprachgebrauch – Arbeit des *intellectus dividens et componens* {lat., des Verstandes, der unterscheidet und zusammenfügt}; *dividere* ist Analysieren, und die abstraktive Scheidung von wesentlichen und zufälligen Momenten ist ein solches Analysieren. Man darf nur meine Termini nicht in zu engem Sinn nehmen; es wäre eine unzulässige Versimpelung meiner Methodik, wenn man das *dividere et componere* auf Induktions- und Deduktionsschlüsse im Sinne der empirischen Naturwissenschaft und der traditionellen Syllogismusformen festlegen wollte.

Auf der anderen Seite ist durch Ihre Betonung des *intuitiven* Charakters der Wesenserkenntnis nicht jede Denkleistung überhaupt ausgeschaltet; es ist nicht ein einfaches »Hinsehen« gemeint, sondern es ist nur der Gegensatz zum Schlußverfahren damit gemeint; es handelt sich nicht um ein Ableiten von Sätzen auseinander, sondern um ein Eindringen in die Gegenstände und gegenständlichen Zusammenhänge, die Substrat von Sätzen werden können. Wenn ich es als die eigentliche Aufgabe des Intellekts bezeichnet habe: *intus legere* {lat.}= im Innern der Dinge zu lesen, so wird Ihnen das sicher ein treffender Ausdruck für das sein, was Sie unter Intuition verstehen. So dürften wir darin einverstanden sein, daß die *Wesensschau* nicht im Gegensatz zum Denken steht, wenn man das »Denken« nur in der nötigen Weite faßt, und daß sie *Verstandesleistung* ist, wenn man wiederum »Verstand« (*intellectus*) im rechten Sinne nimmt und sich nicht jenes Zerrbild darunter denkt, das der Rationalismus bzw. seine Gegner aus dem Verstand gemacht haben. – So glaube ich, daß wir auch über den 3.Punkt, der Frage nach dem aktiven oder passiven Charakter der Intuition, zu einer Einigung kommen können. Wenn ich in dem analysierenden Verfahren, das vom Ausgangsmaterial zum Wesen vorzudringen sucht, Betätigung des *intellectus agens* {{lat., des tätigen Verstandes}}, echte *Verstandesaktion* sehe, so hat doch das »*intus legere*«, die *Verstandeseinsicht*, auf die alle Verstandesbewegung letztlich abzielt, den Charakter des Empfangens. Sie haben dies passive Moment besonders hervorgehoben, weil es den Gegensatz Ihrer Forschungsweise, die sich von der objektiven *ratio* leiten läßt, zu jenen modernen philosophischen Richtungen bezeichnet, für die Denken ein »Konstruieren«, die Erkenntnis eine »Schöpfung« des forschenden Verstandes bedeutet. In der Abwehr aller subjektiven Willkür finden wir uns wieder zusammen, ebenso in der Überzeugung, daß jenes Einsehen, das ein passives Empfangen ist, die eigentliche Leistung des Verstandes ist und alle Aktion nur Vorbereitung darauf.

Die Frage ist nur, in welchem *Umfang* solche *Verstandeseinsicht* für den menschlichen Intellekt *in statu viae* möglich ist. Für die höheren Geister, d.h. für Gott, für die Engel und für die Menschen, die bereits das Ziel des ewigen Lebens erreicht haben, ist es die einzige Form der *Verstandesaktualität*. Für sie gibt es kein schrittweises Vorgehen, sondern nur unmittelbare Einsicht ohne Möglichkeit einer Täuschung. Für den menschlichen Verstand bedeutet die Einsicht die ideale

Grenze seiner Leistungsfähigkeit. Mit dem »ideal« will ich nicht sagen, daß diese Grenze *in statu viae* schlechthin unerreichbar ist. Sie ist Grenze im echten Sinn: Der Menscheng Geist *berührt* hier die Sphäre der höheren Geister. Ich sprach in meinen Schriften häufig von einem »*intellectus principiorum*« {lat., Erkenntnisvermögen der Prinzipien}: für die...

Mit dieser ersten Feststellung eines Sinnes von Intuition, auf den wir uns einigen könnten, ist aber noch nicht entschieden, ob ich Ihnen das, was Sie unter Intuition verstehen, überhaupt und ob ich es als eine dem menschlichen Intellekt *in statu viae* erreichbare Form der Erkenntnis zugeben könnte. Um darüber zur Klarheit zu kommen, wollen wir die Frage der »Unmittelbarkeit« der Einsicht ins Auge fassen. Von »Unmittelbarkeit« kann in sehr verschiedenem Sinn gesprochen werden. Es kann einmal heißen, daß die Einsicht ohne weiteres zu erreichen ist, daß sie keine Vorarbeit verlangt, daß man sich ihr nicht schrittweise zu nähern braucht. Solche Unmittelbarkeit schrieb ich dem *intellectus principiorum* zu, der Einsicht in die Grundwahrheiten, die ich als eine natürliche Ausrüstung des Menscheng Geistes betrachtete. Sie werden aus nichts anderm abgeleitet, sondern sind das, woraus alles andere abgeleitet und woran alle abgeleitete Wahrheit zu messen ist. Wenn ich sie als »angeboren« bezeichnete, so wollte ich damit natürlich nicht sagen, daß der Mensch sie von Beginn seines Daseins an aktuell erkenne; aber er ist im Besitz dieser Erkenntnis – habituell, wie ich diese Art des Vorhandenseins nenne –, und sobald der Verstand in Aktion tritt, vollzieht er seine Akte kraft der Gewißheit dieser Wahrheiten, und es besteht jederzeit die Möglichkeit, den Blick darauf zu richten und sie aktuell einzusehen. Im Gegensatz zu dieser unmittelbaren Einsichtigkeit steht die mittelbare Einsichtigkeit erschlossener Wahrheiten, die doch auch eingesehen, nicht blind gewußt sind, wenn wir sie aus einsichtigen Prämissen in lebendigem Vollzug des Folgerungszusammenhangs ableiten. Der Vorzug der unmittelbaren Erkenntnis ist, daß sie irrtumsfrei und unverlierbar ist; bei der Ableitung kann ein Fehlgreifen und damit ein Irrtum vorkommen. – Die Unmittelbarkeit der Prinzipien besagt nicht, daß sie das zeitlich Erste seien, was aktuell erkannt würde. Wenn wir das behaupten wollten, kämen wir mit unserem Grundsatz des Anfangens der Erkenntnis von den Sinnen in Konflikt. Das Erste, was erkannt wird, sind sinnenfällige Dinge. Aber wenn sinnliche Erfahrung für die Erkenntnis der Prinzipien *zeitlich* vorausgesetzt ist, so zieht diese doch keineswegs ihr Recht aus sinnlicher Erfahrung. *Sachlich* sind die Prinzipien die erste Wahrheit. D.h. von dem, was der menschlichen Erkenntnis natürlicherweise erreichbar ist, sind sie das Erste. Absolut genommen ist Gott selbst die Erste Wahrheit. Die Prinzipien und das »Licht« des Verstandes, d.h. die Erkenntniskraft, die uns verliehen ist, um von den Prinzipien aus weiterzukommen, sind das, was uns die Erste Wahrheit von sich selbst mitgegeben hat, das »Bild« der Ewigen Wahrheit, das wir in uns tragen.

Es scheint, daß Sie für das, was Sie Wesenswahrheiten nennen, *die* unmittelbare Einsichtigkeit in Anspruch nehmen, die ich für die Prinzipien zugestehe. Denn Sie verlangen, daß diese Wahrheiten direkt eingesehen, nicht aus andern abgeleitet werden sollen; und Sie schreiben ihnen Unaufhebbarkeit, jedenfalls Unaufhebbarkeit durch Erfahrung zu, und nennen sie darum *a priori* {lat., von vornherein}. Es wäre also zu prüfen, ob all das, was von Ihrer Seite als Wesenswahrheit bezeichnet wird, wirklich den Charakter von Prinzipien hat.

H.: Traditionell hat man ja unter den Prinzipien nur die formal-logischen Prinzipien verstanden. Das ist doch wohl etwas zu eng gefaßt. Zur Ableitung von Wahrheiten gehören ja nicht nur Grundsätze, *nach* denen, sondern auch Grundsätze, *aus* denen die andern hergeleitet werden müssen: neben den logischen Prinzipien inhaltliche (in einem bestimmten Sinn). So habe ich auf dem Gebiet der

praktischen Erkenntnis die allgemeine Erkenntnis des Guten als eine prinzipielle, d.h. als eine ursprünglich eigene, irrtumsfreie und unwiderrufliche erklärt.

Der Unterschied ist am deutlichsten auf dem Gebiet der Mathematik, wo neben den Ableitungsprinzipien die Axiome stehen, aus denen die Lehrsätze hergeleitet werden. Es ist freilich eine umstrittene Frage, die wir hier nicht zum Austrag bringen können, ob die Axiome der Mathematik einsichtige Sätze sind und ob sie an sich vor den Lehrsätzen ausgezeichnet und sozusagen zu Axiomen prädestiniert sind, sodaß eine Umkehrung des Ableitungszusammenhangs unmöglich wäre. Es wäre ferner noch zu untersuchen, ob und wie weit andere Gegenstandsgebiete einen axiomatischen Ausbau zulassen. Ich bin immer der Ansicht gewesen, daß wir es in der Philosophie mit einer offenen Vielheit von »Axiomen« zu tun haben, sodaß sie niemals zu einer Axiomatik werden kann. Unbestreitbar scheint mir, 1.) daß es hier den Unterschied von unmittelbar einsichtigen und abgeleiteten Wahrheiten gibt; 2.) daß sich unter den unmittelbar einsichtigen inhaltlich bestimmte finden; 3.) daß die Einsichtigkeit dieser inhaltlich bestimmten Sätze *intellektuelle* Einsichtigkeit, nicht sinnliche Evidenz ist, daß also auch ihr Inhalt nicht, mindestens nicht restlos, aus sinnlicher Erfahrung abgeleitet werden kann.

Th.: Das Erste kann ich natürlich ohne weiteres zugeben. Zum Zweiten möchte ich sagen, daß es wohl inhaltliche Wahrheiten von einsichtigem Charakter gibt – diejenigen, die auseinanderlegen, was zur Wahrheit eines Dings gehört; und an die haben Sie ja wohl vornehmlich gedacht, wenn Sie von Wesenswahrheiten sprachen–, aber sie sind nicht »unmittelbar« einsichtig in dem eben festgestellten Sinn, d.h. sie sind der menschlichen Erkenntnis *in statu viae* nicht ohne weiteres zugänglich, sondern müssen erarbeitet werden. Daß dieses Erarbeiten nicht als Induktion aufgefaßt werden müsse, habe ich Ihnen bereits zugestanden, und damit *implicite*, daß die erarbeiteten Wahrheiten ihr Recht nicht der Erfahrung verdanken, sodaß Sie sie in diesem Sinn *a priori* nennen dürfen. Die *gleiche* Unmittelbarkeit wie dem *intellectus principiorum* habe ich dem Menschengest nur noch in *einem* Punkte eingeräumt: Die *allgemeine* Erkenntnis des Guten (im Gegensatz zu dem, was im einzelnen Fall gut und erstrebenswert ist) betrachtete ich auch als eine natürliche Ausrüstung unseres Geistes, als unfehlbar und unverlierbar, als *Apriori* der praktischen Erkenntnis, wie es die logischen Prinzipien für die theoretische Erkenntnis sind.

Als unmittelbar gewiß, aber nicht mit dem Charakter einsichtiger Notwendigkeit ausgestattet wie die Prinzipien, galt mir die Erfahrung der eigenen Existenz. Auch sie besitzen wir »ohne weiteres«, ohne sie aus andern abzuleiten oder zu erarbeiten; doch müssen wir für sie – ebenso wie für die Erkenntnis der Prinzipien – sagen, daß sie nicht das zeitlich Erste ist, was aktuell vollzogen wird; die ursprüngliche Aktrichtung ist die auf äußere Gegenstände, und nur reflektierend gewinnen wir Erkenntnis der Akte selbst und unserer eigenen Existenz.

Dieser Erfahrung der eigenen Existenz kommt nun Unmittelbarkeit noch in einem andern Sinn zu. Unmittelbar erkennen kann heißen: ohne Mittel erkennen; d.h. hier nicht ohne vorausgehende Erkenntnisarbeit, sondern ohne ein in der aktuellen Erkenntnis selbst funktionierendes Mittel. Solcher Mittel kommen dreierlei in Betracht: 1.) das Licht des Verstandes, kraft dessen wir erkennen; 2.) Formen oder Species, mittels derer der Verstand die Dinge (d.h. nicht bloß materielle Dinge, sondern »res«, Realitäten überhaupt) erkennt; 3.) Erfahrungsobjekte, *durch* die wir andere Erfahrungsobjekte erkennen, wie z.B. Spiegelbilder und reale Wirkungen jeglicher Art, die zu ihren Ursachen hinführen. – Das 1. Mittel ist für jede menschliche Erkenntnis erforderlich, aber eines Mittels der 2. und 3. Art bedarf es zur Erkenntnis der eigenen Existenz nicht; d.h. ich erkenne mein Dasein nicht durch Species, wenn auch in einem gewissen Sinn das Vorhandensein von Species

vorausgesetzt ist, weil – wie gesagt – die eigene Existenz nicht das Erste ist, was ich erkenne, und weil die zeitlich erste menschliche Erkenntnis, die äußeren Dinge, eine Erkenntnis durch Species ist. Die Erkenntnis dessen, *was* die Seele ist, d.h. zunächst die Seele als solche, ihrer eigenen Natur nach, ist zwar auch keine Erkenntnis *durch* Species, aber eine Erkenntnis *aus* der Species; d.h. aus der Natur der Species, die in der Erfahrung äußerer Dinge in Funktion sind und die er reflektierend selbst zum Gegenstand macht, erkennt der Menschegeist seine eigene Natur; diese Erkenntnis ist also eine reflektierte und mittelbare. Reflektiert und mittelbar, wenn auch in etwas anderer Weise, ist auch die Erkenntnis der individuellen Beschaffenheiten der eigenen Seele.

Eine mittelbare Erkenntnis im Sinn einer Erkenntnis *durch* Species ist, wie bereits erwähnt, die Erkenntnis der äußeren Welt. Dabei ist zu scheiden zwischen der sinnlichen Erfahrung, die mittels einer sinnlichen Species, eines »Bildes«, das Sinnenfällige von außen, seinen Akzidenzien nach, erkennt, und der Verstandeserkenntnis, die in das Innere des realen Dinges, in sein Wesen eindringt. Die Verstandesform, die *species intelligibilis*, durch die dieses »*intus legere*« ermöglicht wird, aus dem sinnlichen Material zu erarbeiten, ist die Aufgabe des *intellectus agens*. (Wenn es unsere Absicht wäre, zu einer Verständigung über die Struktur der dinglichen Wahrnehmung und der rationalen Naturerkenntnis zu kommen, so müßten wir näher erörtern, was unter der sinnlichen und geistigen Species zu verstehen ist. Aber vorläufig gilt es nur, den mannigfachen Sinn von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit festzustellen.) Die Erkenntnis des Wesens der realen Dinge also ist mittelbar im Sinne der Vermittlung durch Species. Die Erkenntnis der Species selbst ist nicht wiederum eine Erkenntnis durch Species. Sie ist aber mittelbar im ersten Sinn (des Erarbeitens); der Menschegeist *in statu viae* ist ja nicht ursprünglich im Besitz der Species, wie es die Engel sind. (Für diese, wie für Gott und alle seligen Geister, gibt es jene erste Mittelbarkeit nicht; für sie gibt es kein schrittweises Erobern der Erkenntnis, ihnen ist alles »ohne weiteres« zugänglich. Aber im zweiten Sinn ist auch die Erkenntnis, die Engel und Selige von andern Geschöpfen haben, eine mittelbare, d.h. eine Erkenntnis durch Species. Unmittelbarkeit in *jedem* Sinn ist nur der göttlichen Erkenntnis eigen.) Die Erkenntnis der Species selbst ist ferner eine reflektive.

Als dritter Bereich der menschlichen Erkenntnis neben der äußeren und der inneren Welt kommt die Erkenntnis Gottes, seiner Existenz und seines Wesens in Betracht. Sie ist – wenn wir uns auf die natürliche Erkenntnis beschränken – nicht nur mittelbar im Sinne des Erarbeitens, auch nicht nur im Sinne der Erkenntnis durch Species, sondern sie ist vermittelt durch die Erkenntnis der andern Realitäten, der Geschöpfe. Der Mensch erkennt natürlicherweise die Existenz Gottes nur aus seinen Wirkungen. Eine *positive* Erkenntnis des göttlichen *Wesens* gibt es für die natürliche menschliche Erkenntnis überhaupt nicht. Nur negativ ist es, wiederum auf dem Wege der Vermittlung durch die Geschöpfe, möglich, die Wesensattribute Gottes zu bestimmen. Die positive Erkenntnis des göttlichen Wesens, wie sie Gott selbst in der *visio beatifica* verleiht, ist unmittelbar im Gegensatz zu dieser vermittelten Erkenntnis wie auch zu jener Mittelbarkeit des Erarbeitens; in gewisser Weise auch gegenüber der Erkenntnis durch Species, denn das göttliche Wesen wird nicht wie die Geschöpfe durch besondere Species erkannt, es ist selbst Gegenstand und Form der *visio beatifica*. Aber es ist nicht *so* unmittelbar, wie Gott selbst sich schaut. Gott *ist* das Licht und teilt *von* diesem Licht den Seligen mit und in seinem Licht schauen sie das Licht, aber in verschiedenem Maß und Grad, dem Maß des Mitgeteilten entsprechend. Nur Gott selbst *ist* die Erkenntnis, in der darum Erkenntnis und Gegenstand völlig zusammenfallen.

An *diesem* Maßstab gemessen ist natürlich jede menschliche Erkenntnis mittelbar bald in der einen, bald in der andern Bedeutung des Wortes. Aber auch an *die* Unmittelbarkeit, die der Erkenntnis der

Seligen eigen ist – daß sie ohne schrittweise Tätigkeit in ihrem Besitz sind oder in ihren Besitz gelangen–, rührt die menschliche Erkenntnis nur mit den Prinzipien. Der großen Zahl der Wesenserkenntnisse kommt sie nicht zu. Und noch in einem andern Punkt bleiben sie hinter dem Schauen der Seligen zurück. Sie sind kein Schauen »von Angesicht zu Angesicht«. Die Seligen erkennen das Wesen der Dinge, indem sie in Gott ihre Urbilder, die Ideen, schauen. Es ist kein Zweifel darüber möglich, daß diese erschauten Ideen die Ideen der wirklichen Dinge sind. Bei uns besteht eine Diskrepanz zwischen der Species des Dinges, die der *intellectus agens* erarbeitet, und dem Wesen des Dinges, wie es in sich ist. Einmal ist in dem Urteil, das eine Species als Species *dieses* Dinges setzt, ein Fehlgreifen möglich. (Diesem Fehlgreifen des urteilenden Verstandes entgehen Sie, indem Sie auf die Anwendung der Wesenswahrheiten auf die Wirklichkeit verzichten und die Wesensaussagen auf den Bereich der Species selbst beschränken, sie nur als »noëmatische«, nicht als ontologische, fassen.) Sodann umfaßt das Schauen der Seligen in einer einfachen Anschauung, *uno intuitu*, das ganze Wesen. Für die menschliche Erkenntnis fällt *Wesensanschauung* und *Wesensaussage* oder -urteil auseinander. Die *Wesensanschauung* ist zwar auf das *ganze* Wesen gerichtet, aber dieser *Intention* entspricht nur eine teilweise *Erfüllung*. Die *Wesensaussagen* legen auseinander, was in der einfachen Anschauung enthalten ist, und bringen bald diesen, bald jenen *Zug explicite* zur Abhebung; damit wird für die Teilbestände – und dadurch auch für das Ganze – eine höhere Klarheitsstufe erreicht, aber es tritt damit an Stelle der schlichten Anschauung ein zergliedernder Prozeß, und niemals ist das Ganze in erfüllender Anschauung gegenwärtig. – So bleibt als Sinn der Unmittelbarkeit, die den Wesenswahrheiten zuzugestehen ist, nur übrig: 1.) der Gegensatz zu jener Mittelbarkeit, die im Erkennen von Realitäten durch ihre Wirkungen vorliegt; 2.) die Anschaulichkeit oder Einsichtigkeit gegenüber einem »leeren« Denken oder Wissen.

Ich habe auf diese Frage der Unmittelbarkeit verhältnismäßig viel von der kurzen Zeit verwendet, die uns zur Verfügung steht, weil sie besonders umstritten ist. Zu Ende geführt ist sie mit dem Gesagten nicht. Aber es dürfte klar geworden sein, daß die Frage des Verhältnisses von scholastischer und phänomenologischer Methode nicht mit ein paar Schlagworten abzutun ist. Man darf die Mühe nicht scheuen, beiderseits den »subtilen« Einzelanalysen nachzugehen, um hier und dort zu einem wirklichen Verständnis zu gelangen, wie es doch erste Vorbedingung für die Erkenntnis der wechselseitigen Beziehungen ist. Es war mir heute nur darum zu tun, einige Punkte von prinzipieller Bedeutung hervorzuheben, die einen Einblick in den Geist Ihres und meines Philosophierens geben mögen. Ich darf zusammenfassend sagen: Wir beide betrachten es als Aufgabe der Philosophie, ein möglichst universales und möglichst fest begründetes Weltverständnis zu gewinnen. Den »absoluten« Ausgangspunkt suchen Sie in der Immanenz des Bewußtseins, für mich ist es der Glaube. Sie wollen die Philosophie als Wesenswissenschaft etablieren und zeigen, wie sich für ein Bewußtsein dank seiner geistigen Funktionen eine Welt und evtl. verschiedene mögliche Welten aufbauen können; »unsere« Welt würde in diesem Zusammenhang als eine solche Möglichkeit verständlich; ihre faktische Beschaffenheit zu erforschen, das überlassen Sie den positiven Wissenschaften, deren sachliche und methodische Voraussetzungen in jenen Möglichkeitsuntersuchungen der Philosophie erörtert werden. Für mich handelte es sich nicht um mögliche Welten, sondern um ein möglichst vollkommenes Bild dieser Welt; als Fundament des Verständnisses mußten jene Wesensuntersuchungen mit einbezogen werden, aber es mußten die Tatsachen hinzugenommen werden, die natürliche Erfahrung und Glaube uns erschließen. Der einheitgebende Ausgangspunkt, von dem aus sich die gesamte philosophische Problematik

erschließt und auf den sie immer wieder zurückweist, ist für Sie das transzendental gereinigte Bewußtsein, für mich Gott und sein Verhältnis zu den Geschöpfen.

Damit müssen wir für heute schließen. Aber wir werden uns wiedersehen und dann werden wir uns aus dem Grunde verstehen.

... gegenüber pflegen die Gegner zu sagen, dieser Satz sei zwar unbestreitbar, aber er enthalte eine Trivialität. Die andern Aufstellungen finden nicht den gleichen *consensus omnium* (lat., Übereinstimmung aller). Damit ist ihr Geltungswert nicht bestimmt. Aber es ist doch ein gewisser Hinweis darauf, daß nicht jene »Letztlichkeit« erreicht ist, auf die die Erkenntnis abzielt. Sie selbst sprechen von Stufengraden der »Intention« und »Erfüllung«. Würden Sie behaupten, daß an irgend einem Punkte die letzte Erfüllung erreicht sei? Daß sich eine größere Fülle, ein höherer Klarheitsgrad nicht mehr denken lassen? Wenn nicht, dann wären wir auch darin einig, daß nur ein Analogon des höchsten Wahrheitsschauens vorliegt, nicht das Schauen selbst von Angesicht zu Angesicht. – Dies war, wie gesagt, nur eine ganz oberflächliche und vorläufige Herausstellung der Berührungspunkte unserer Methoden. Für eine gründliche Vergleichung wäre beiderseits erst eine Bestandsaufnahme der Ergebnisse und eine Prüfung auf die besondere Art ihrer Einsichtigkeit nötig.

7. Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung (1929)

1. Philosophie als strenge Wissenschaft

Es ist nicht ganz leicht, wenn man aus der Gedankenwelt Edmund Husserls kommt, einen Weg in die des hl. Thomas zu finden. In der Anknüpfung an Franz Brentano kann man vielleicht eine gewisse Verbindung entdecken. Husserl selbst hat es in seinen Erinnerungen an Brentano geschildert, wie er durch dessen Art philosophische Fragen zu behandeln einst für die Philosophie gewonnen wurde. Brentanos Denk- und Lehrweise sagte ihm, daß Philosophie etwas anderes sein könne als ein schöngeistiges Gerede, daß sie, recht betrieben, den höchsten Anforderungen an wissenschaftliche Strenge, die er als Mathematiker zu stellen gewohnt war, genügen könne. Woher kam aber bei Brentano jene unerbittliche Schärfe der Gedankenführung, die Husserl, auf philosophischem Gebiet, so neu schien und die ihn gefangennahm, woher jene Kristallklarheit der Begriffsbildung? War sie nicht scholastisches Erbgut? In der strengen Schule der traditionellen katholischen Philosophie war Brentano aufgewachsen, ihre Art zu denken hatte seinen Geist geformt, und etwas Verwandtes finden wir in der exakten Denkweise Husserls, in der Prägnanz seines Ausdrucks wieder. Es ist in diesem Zusammenhang natürlich an keinerlei überlieferte

Lehrinhalte zu denken. Wenn man so landläufig von einer *philosophia perennis* {lat. immerwährende Philosophie} spricht, meint man gewöhnlich ein geschlossenes Lehrsystem, und das ist als solches der phänomenologischen Art zu philosophieren schon sehr entgegengesetzt. Aber »*philosophia perennis*« bedeutet doch noch etwas anderes: Ich meine den Geist echten Philosophierens, der in jedem wahren Philosophen lebt, d.h. in jedem, den eine innere Notwendigkeit unwiderstehlich treibt, dem *λόγος* {griech. Vernunft} oder der *ratio* {lat.} (wie es Thomas übersetzt hat) dieser Welt nachzuspüren. Diesen Geist bringt der geborene Philosoph – als *Potenz*, thomistisch gesprochen, – mit zur Welt. Die Potenz wird zum Akt geführt, wenn er einem reifen Philosophen, einem »*Lehrer*«, begegnet. So reichen sich die echten Philosophen über alle Grenzen von Raum und Zeit die Hände. *So* waren Plato und Aristoteles und St. Augustin des hl. Thomas Lehrer – wohl zu beachten: nicht Aristoteles allein, *auch* Plato und Augustin–, und es war ihm gar nicht anders möglich als in beständiger Auseinandersetzung mit ihnen zu philosophieren. In diesem Sinn hatte auch Husserl, bei aller Selbständigkeit seines Vorgehens, seine Lehrer. Einige davon hat er selbst deutlich bezeichnet: In bewußter Auseinandersetzung mit Descartes und Hume z.B. hat er sich seine Methode gebildet; andere haben durch verborgene Kanäle auf ihn eingewirkt, ohne daß es ihm wohl recht zum Bewußtsein kam: zu denen ist auch Thomas zu zählen. – Also in dem einen Punkt ist völlige Übereinstimmung festzustellen: *Philosophie als strenge Wissenschaft* zu treiben, wie es Husserl genannt hat. Man muß sich ja fast fürchten dieses Wort auszusprechen, weil es, wie so mancher phänomenologische Terminus, das Unglück hatte ein Modeschlagwort zu werden, das Angreifer wie Verteidiger auf ihre Weise mißdeutet haben. Es ist dabei nicht an eine Analogie mit irgendeiner anderen Wissenschaft zu denken. Es bedeutet nur, daß Philosophie keine Sache des Gefühls und der Phantasie, der hochfliegenden Schwärmerei oder auch der persönlichen Ansicht, sozusagen Geschmackssache ist, sondern eine Sache der ernst und nüchtern forschenden Vernunft. Bei Husserl wie bei Thomas herrscht die Überzeugung, daß ein *λόγος* in allem waltet, was ist, und daß es unserer Erkenntnis möglich ist, schrittweise etwas und immer wieder etwas von diesem *λόγος* aufzudecken, wenn sie nach dem Grundsatz strengster intellektueller Ehrlichkeit vorgeht. Über die Grenzen, die diesem Verfahren in der Aufdeckung des *λόγος* gesetzt sind, darüber freilich gehen die Auffassungen beider auseinander.

2. *Natürliche und übernatürliche Vernunft; Glauben und Wissen*

An der *Kraft der ratio* haben beide niemals gezweifelt. Als Husserls Großtat wird es gerühmt, daß er die Skepsis in allen ihren modernen Verkleidungen aufspürte und ihr energisch zu Leibe rückte. Aber *ratio* hat ihm nie etwas anderes bedeutet als *natürliche Vernunft*, während für Thomas hier die Scheidung in *natürliche* und *übernatürliche Vernunft* eintritt. Husserl würde da wohl einwenden, was er unter Vernunft verstehe, liege jenseits des Gegensatzes von »*Natürlichem*« und »*Übernatürlichem*«. Das seien empirische Unterschiede. Er spreche weder von der Vernunft des Menschen noch von der eines übermenschlichen Wesens, sondern von der *Vernunft als solcher*, von dem, was – unbeschadet aller empirischen Unterschiede – überall verwirklicht sein müsse, wo von Vernunft sinnvoll die Rede sein solle. Doch transzendente Kritik in Husserls Sinn war nicht die Sache des hl. Thomas. Er hat sich immer – »*naiv*«, wie Husserl sagt, – mit den Realitäten beschäftigt. Aber wenn man annimmt, daß er heute lebte und sich einmal auf diesen Standpunkt stellte – was recht wohl denkbar wäre–, so würde er wohl sagen: gewiß, es ist möglich, manches über das Wesen der Vernunft als solcher – die *ratio* der *ratio* – zu sagen, was von den Differenzen der verschiedenen erkennenden Wesen nicht betroffen wird. Aber um die Grenzen unserer Erkenntnis abzustecken, reicht das nicht aus. Wir müssen ja immer mit *unseren* Erkenntnisorganen

arbeiten. Wir können uns davon so wenig frei machen wie über unseren eigenen Schatten hinwegspringen. Wenn es uns vergönnt ist in die Struktur höherer Geister einen Einblick zu gewinnen, so wird uns damit noch nicht zugänglich, was ihnen zugänglich ist. Mit dieser Tatsache hat Thomas immer ruhig gerechnet. Die Phänomenologie geht so vor, als gäbe es für unsere Vernunft prinzipiell keine Grenzen. Gewiß, man gibt zu, ihre Aufgabe sei eine unendliche, die Erkenntnis ein unendlicher Prozeß, aber sie geht geradlinig auf ihr Ziel los, d.i. die volle Wahrheit, die als regulative Idee die Richtung des Weges vorschreibt. Ein anderer Weg zum Ziel kommt vom Standpunkt dieser Philosophie nicht in Betracht. Auch Thomas ist der Ansicht, daß dies der Weg der *natürlichen* Vernunft sei: Ihr Weg ist ein unendlicher, und das besagt, daß sie niemals ans Ziel kommen, sondern sich ihm nur schrittweise annähern kann. Damit ergibt sich auch der notwendig bruchstückhafte Charakter aller menschlichen Philosophie.

Nun kommt sein großes Aber: Niemals würde er zugeben, daß dies der einzige Weg der Erkenntnis überhaupt sei, daß die Wahrheit nichts anderes sei als eine Idee, die in einem unendlichen Prozeß – also niemals voll – verwirklicht werden müsse. Die volle Wahrheit *ist*, es gibt eine Erkenntnis, die sie ganz umfaßt, die nicht unendlicher Prozeß, sondern unendliche, ruhende Fülle ist; das ist die *göttliche Erkenntnis*. Sie kann aus ihrer Fülle den andern Geistern mitteilen und teilt ihnen tatsächlich mit, je nach dem Maß ihres Fassungsvermögens. Die Mitteilung kann auf verschiedene Weise geschehen. Die natürliche Erkenntnis ist nur *ein* Weg. Es sind ihr bestimmte – näher angebbare – Grenzen gezogen. Aber nicht alles, was ihr unzugänglich ist, ist unserm Geist, seiner ursprünglichen Struktur nach, überhaupt unzugänglich. Er ist eine Weile auf der Wanderschaft dieses Lebens begriffen; aber einmal kommt er ans Ziel, ins himmlische Vaterland. Am Ziel umfaßt er alles, was ihm faßbar ist (nicht alle Abgründe der göttlichen Wahrheit, die allein Gott ganz umfaßt), und zwar schaut er dies alles in einer einzigen Intuition. Manches von dem, was er dann schaut, soviel ihm nötig ist, um den Weg zum Ziel nicht zu verfehlen, – {sic} wird ihm durch Offenbarung schon während des Erdendaseins mitgeteilt; er faßt es im Glauben, der während der irdischen Pilgerschaft ein zweiter Weg, neben der natürlichen Erkenntnis, ist, um Wissen zu erlangen. Sowohl das, was wir »*in via*« {lat. auf dem Weg} erkennen, wie das, was wir »*in via*« glauben, erkennen wir am Ziel auf andere Weise. Das mögliche Maß unseres Wissens während der Erdenpilgerschaft ist für uns festgelegt, wir können die Grenzen nicht verrücken. Ebenso ist festgelegt, was durch Erkenntnis, was durch Glauben erreichbar ist. Im allgemeinen ist es so, daß nur das Glaubenssache ist, was prinzipiell unserer irdischen Erkenntnis entzogen ist. Doch ist auch manches durch Offenbarung mitgeteilt, was auf dem Wege der Erkenntnis nur von wenigen oder nicht mit genügender Sicherheit erkannt werden könnte.

Das sind nun Gedankengänge, wie sie aller modernen Philosophie sehr fern liegen. Es ist Husserl freilich nie in den Sinn gekommen, das Recht des Glaubens zu bestreiten. Der Glaube ist nach seiner Auffassung (im Verein mit den andern religiösen Akten, die noch in Betracht kommen mögen – denn er hat auch die Möglichkeit eines visionären Schauens als Quelle religiöser Erfahrung immer offen gelassen) die zuständige Instanz auf religiösem Gebiet wie die Sinne auf dem Gebiet der äußeren Erfahrung. Aber mit dieser Analogie ist auch schon implizite ausgesprochen: Er ist zuständige Instanz *für die Religion, nicht für die Philosophie*. Die *Theorie* des Glaubens ist wie die Theorie der sinnlichen Erfahrung nicht Sache dieser speziellen Akte, sondern der rationalen Erkenntnis, die *auf* und *über* diese wie alle andern möglichen Akte reflektieren kann. (Um ein terminologisches Mißverständnis zu verhüten: ich meine unter »rationaler Erkenntnis« hier kein spezielles Verfahren, etwa das logisch-schließende im Gegensatz zum intuitiven, sondern ganz allgemein: Vernunftkenntnis überhaupt, d.h. nach der vorhin getroffenen Scheidung: *natürliche*

Vernunftkenntnis. Mit dieser Vieldeutigkeit der *ratio* hatte auch Thomas zu kämpfen.) Wenn der moderne Philosoph aber schon für die Philosophie der Religion durchaus darauf besteht, daß sie als Sache der Vernunft, nicht des Glaubens anzusehen sei, so will es ihm natürlich erst recht nicht in den Sinn, daß in andern philosophischen Disziplinen der Glaube etwas mitzusprechen haben soll. Und was vorhin gesagt wurde, lief ja offenbar darauf hinaus, daß er in den prinzipiellen erkenntnistheoretischen Fragen eine ausschlaggebende Stimme habe. Damit ist ein entscheidender Differenzpunkt getroffen. Es handelt sich bei der Hereinziehung des Glaubens in der Tat nicht um eine spezielle philosophische Frage, sondern um die Absteckung der Grenzen der natürlichen Vernunft und damit zugleich einer Philosophie aus rein natürlicher Vernunft. Daß die Grenzen der Vernunft abgesteckt werden müßten, ehe sie an ihr eigentliches Geschäft herangehen könne, hat ja auch Kant gesagt. Aber ihm wie der ganzen modernen Philosophie war es eine Selbstverständlichkeit, daß es Sache der »autonomen« natürlichen Vernunft selbst sei, ihre eigenen Grenzen abzustecken. Man könnte die Frage aufwerfen, ob sie nicht, um diese Frage lösen zu können, einen archimedischen Punkt außerhalb ihrer selbst haben müsse und wie es ihr möglich sei dahin zu gelangen. Aber man braucht hier nicht darauf einzugehen; denn Thomas hat tatsächlich diese Frage in seinen Schriften niemals behandelt, weil sie, ohne solch kritisches Verfahren, für ihn gelöst *war*. Jenes Verfahren unter Ausschluß des Glaubens ist durchaus begreiflich, wenn man unter Glauben ein Gefühl oder sonst etwas »Irrationales« versteht. Hätte er für Thomas das bedeutet, dann hätte auch er ihn in philosophischen Fragen nicht mitreden lassen. Denn Sache der *ratio* (in dem weiten Sinn, der natürliche und übernatürliche Vernunft umfaßt) ist die Philosophie auch für ihn. Aber, aus dem, was zuvor gesagt wurde, geht hervor, daß Glaube für ihn durchaus nichts Irrationales ist, d.h. etwas, was mit Wahrheit und Falschheit nichts zu tun hätte. Im Gegenteil: er ist ein Weg zur Wahrheit, und zwar einmal ein Weg zu Wahrheiten, die uns sonst verschlossen wären, und zweitens der *sicherste* Weg zur Wahrheit, denn eine größere Gewißheit als die des Glaubens gibt es nicht, ja noch mehr: Es gibt für den Menschen *in statu viae* keine Erkenntnis von gleicher Gewißheit, wie sie dem Glauben eigen ist, obgleich es eine uneinsichtige Gewißheit ist. Damit gewinnt der Glaube für die Philosophie eine doppelte Bedeutung. Philosophie will Wahrheit in möglichst weitem Umfang und von möglichst großer Gewißheit. Wenn der Glaube Wahrheiten erschließt, die auf andern Wege nicht zu erreichen sind, so kann die Philosophie auf diese Glaubenswahrheiten nicht verzichten, ohne einmal ihren universellen Wahrheitsanspruch preiszugeben und ferner ohne sich der Gefahr auszusetzen, daß sich auch in den Erkenntnisbestand, der ihr bleibt, Falschheit einschleicht, weil bei dem organischen Zusammenhang aller Wahrheit jeder Teilbestand in ein falsches Licht geraten kann, wenn die Verbindung mit dem Ganzen abgeschnitten wird. So ergibt sich eine *materiale Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben*.

Sodann: wenn dem Glauben die höchste Gewißheit eigen ist, die der Menscheng Geist erreichen kann, und wenn die Philosophie den Anspruch erhebt, die höchste erreichbare Gewißheit zu geben, so muß sie sich die Gewißheit des Glaubens zu eigen machen. Das geschieht, indem sie einmal die Glaubenswahrheiten in sich aufnimmt, ferner, indem sie alle andern Wahrheiten an diesen Wahrheiten als dem letzten Kriterium mißt. Somit ergibt sich auch eine *formale Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben*.

Man wird bemerken, daß in diesen Ausführungen der Name der Philosophie selbst eine doppelte Bedeutung hatte. Sie wird betroffen von der Scheidung der Vernunft in natürliche und übernatürliche. Man könnte geradezu von natürlicher und übernatürlicher Philosophie sprechen, wie es ja auch üblich ist, die Theologie in natürliche und übernatürliche einzuteilen. Es gibt einen Bestand an Wahrheiten, der der natürlichen Vernunft zugänglich ist. Ihre Grenzen abzustecken, dazu

reicht sie schon nicht mehr allein aus, sondern es muß hier die übernatürliche Vernunft hinzukommen (in welcher Weise beide ineinanderzugreifen haben, das wäre noch näher zu erörtern), ferner ist es deren Aufgabe, die einzelnen Wahrheiten, die durch natürliche Vernunft gewonnen werden, nachzuprüfen. Abgesehen von dieser methodischen Leistung der übernatürlichen Vernunft, die im wesentlichen die Bedeutung hat, die natürliche Vernunft vor Irrtum zu bewahren, hat sie die Wahrheiten der natürlichen Vernunft material zu ergänzen: Ein rationales Verständnis der Welt, d.h. eine Metaphysik – und darauf geht doch letztlich, geheim oder offen, die Intention aller Philosophie–, kann nur durch natürliche und übernatürliche Vernunft gemeinsam gewonnen werden. (Daraus, daß man das Verständnis für diese Tatsache verloren hatte, erklärt sich der abstruse Charakter aller neuzeitlichen Metaphysik und, ganz konsequent, die Metaphysikscheu so vieler moderner Denker.) Die philosophische Auswertung der Glaubenswahrheiten ist wiederum Aufgabe der natürlichen Vernunft, freilich wieder unter der methodischen Leitung der übernatürlichen. Diese braucht man sich nicht als ein beständiges, explizites Messen und Vergleichen zu denken. Die vom Glauben erleuchtete natürliche Vernunft geht in der Regel von selbst Wege, die mit der übernatürlichen Wahrheit im Einklang sind, und nur in Zweifelsfällen ist aktuelle Prüfung nötig.

Ich muß hier einschalten, daß in den Schriften des hl. Thomas kaum etwas von dem zu finden ist, was soeben über das Verhältnis von Glauben und Vernunft gesagt wurde. Das alles war für ihn selbstverständlicher Ausgangspunkt. Was ich davon auszuführen wagte, beruht auf nachträglicher Reflexion auf sein tatsächliches Verfahren, wie sie heute zur Verständigung mit den Modernen notwendig ist.

Dem »kritisch« eingestellten Philosophen der Gegenwart wird sich hier die Frage aufdrängen: Wenn der Glaube letztes Kriterium aller andern Wahrheit ist, was ist Kriterium für ihn selbst, was verbürgt mir die Echtheit der Glaubensgewißheit? Im Sinne des hl. Thomas sagt man darauf wohl am besten: Der Glaube verbürgt sich selbst. Man könnte auch sagen: Gott, der uns die Offenbarung gibt, bürgt uns für ihre Wahrheit. Doch das wäre nur die andere Seite derselben Sache. Denn wollte man es als getrennte Tatbestände nehmen, so käme man, da wir ja des Gottes, den uns die Offenbarung kennen lehrt und der uns persönlich nahe ist, im Glauben gewiß werden, zu einem *circulus vitiosus* {lat. Teufelskreis}. Der Rekurs auf die Gottesbeweise würde auch nicht helfen; es gibt freilich Wege für den Verstand, von den Geschöpfen aufsteigend die Existenz Gottes zu demonstrieren und auch – wenn auch nur negativ und analogisch – ein gewisses Bild des göttlichen Wesens zu gewinnen; aber da sich diese »*praeambula fidei*« {lat. Grundvoraussetzungen des Glaubens} natürlicher Erkenntnis bedienen, ist durch sie auch nur die Gewißheit der natürlichen Erkenntnis und nicht die eigentümliche Gewißheit des Glaubens zu gewinnen. Man kann nur darauf hinweisen, daß für den Gläubigen die Glaubenswahrheiten eine solche Gewißheit haben, daß alle andere Gewißheit dadurch relativiert wird, und daß er nicht anders kann als jede vermeintliche Erkenntnis preisgeben, die zum Glauben im Widerspruch steht. Die spezifische Glaubensgewißheit ist ein Geschenk der Gnade. Verstand und Wille haben die theoretischen und praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen. Zu den theoretischen Konsequenzen gehört der Aufbau einer Philosophie aus dem Glauben.

3. *Kritische und dogmatische Philosophie*

Es leuchtet ein, daß die Grundhaltung eines Philosophen, der von solchem Ausgangspunkt herkommt, eine gänzlich andere sein muß als die des neuzeitlichen Philosophen, der den Glauben ausschaltet und mit der natürlichen Erkenntnis allein auskommen will. Der Philosoph, der auf dem

Boden des Glaubens steht, *hat* von vornherein die absolute Gewißheit, die man braucht, um ein tragfähiges Gebäude zu errichten; die andern müssen nach einem solchen Ausgangspunkt erst suchen, und so ist es ganz selbstverständlich, daß in der modernen Philosophie die Erkenntniskritik die Grunddisziplin werden mußte, und daß die Hauptanstrengungen der großen Philosophen ihr gelten mußten. So ist es auch Husserl ergangen. Von Spezialfragen ausgehend, wurde er genötigt Schritt um Schritt zurückzugehen und sich um die Sicherung einer absolut zuverlässigen Methode zu bemühen. Diese Methode suchte alles auszuschalten, was Fehlerquelle sein konnte: die Irrtümer fehlerhafter Schlußweisen, indem sie auf alle Ergebnisse mittelbaren Denkens verzichtete und nur von unmittelbar evidenten Sachverhalten Gebrauch machen wollte; den Trug der Sinne, indem sie die natürliche Erfahrung unterband und sich als Methode reiner Wesensforschung etablierte; den methodischen Zweifel Descartes' weiterdenkend, die Vernunftkritik Kants von ihren unkritischen Bestandteilen befreiend, kam Husserl dahin, die Sphäre des transzendental gereinigten Bewußtseins als Forschungsgebiet seiner »prima philosophia« {lat. ersten Philosophie} abzustecken. Doch auch dabei konnte nicht stillgestanden werden. Es zeigten sich Transzendenzen selbst in dieser Sphäre, und die Bemühungen der letzten Jahre waren darauf gerichtet, innerhalb dieses Gebiets einen Bereich echter Immanenz herauszugrenzen, d.h. eine Erkenntnis, die mit ihrem Gegenstand absolut eins und darum gegen jeden Zweifel gesichert wäre. Es ist wohl schon klar, daß vom Standpunkt des hl. Thomas aus dieses Ziel nicht als erreichbar angesehen werden kann. Das Erkenntnisideal, wie es soeben gekennzeichnet wurde, ist realisiert in der Erkenntnis Gottes: Für ihn ist Sein und Erkennen eins, aber für uns fallen sie auseinander.

Indessen braucht man nicht zu meinen, daß von Thomas aus gesehen das kritische Verfahren wertlos wäre. Keineswegs. Es kann von da aus anerkannt werden, daß durch dieses Verfahren eine Sonderung und Ordnung der Erkenntnismittel und – wenn man mit so radikaler Strenge in der Anwendung vorgeht, wie Husserl selbst es getan hat – eine methodische Sauberkeit möglich geworden ist, wie man sie vielleicht niemals vorher gekannt hat. Für eine Erkenntnislehre im Sinne einer solchen Ordnung und Sichtung der Erkenntnismittel wäre auch in der Philosophie des hl. Thomas Raum. Aber die war für ihn *cura posterior* {lat. zweitrangige Sorge} und durfte es sein. In der ruhigen Gewißheit, daß uns eine Reihe von legitimen Erkenntnismitteln zur Verfügung steht, durfte er von ihnen allen unbedenklich Gebrauch machen, um einen möglichst großen Schatz philosophischer Erkenntnis heimzutragen. Es kam ihm auf das *Was* an, nicht auf das *Wie*. Die Phänomenologie nennt das »dogmatisches« Vorgehen. Jeder Weg war diesem synthetischen Geist willkommen, wenn er nur zur Wahrheit führte. Er durfte es der sachlichen Ordnung der Probleme überlassen, die Erkenntnisfragen an ihrem Ort zur Sprache zu bringen. Er selbst mußte tun, was für seine Zeit Bedürfnis war. Eine Fülle bisher unbekanntes Wissensgutes war diesem Zeitalter zugetragen worden. Die Gemüter waren erregt von der Frage: *Dürfen* wir uns etwas davon und *was* dürfen wir uns zu eigen machen? Um der Sache der Wahrheit und dem Seelenfrieden der Menschen zu dienen, gab es nur einen Weg: den ganzen Wissensbestand der Zeit zu sammeln und zu prüfen. Thomas durfte sich nicht bei einer von seinem Standpunkt und für seine Zwecke entbehrlichen Vorarbeit aufhalten, sonst hätte er seine Aufgabe nicht lösen können. Er trug zusammen, was Lehre der Kirche, der Hl. Schrift und der Väter war, aber auch, was ältere und neuere Philosophen lehrten. Er ordnete, verglich und prüfte. Auch zu dieser Prüfung verwandte er alle Mittel, die dafür tauglich waren: die formalen, logischen Prinzipien, sachliche Einsicht, das Messen an der Glaubenswahrheit. Bei flüchtiger Durchsicht seiner Schriften mag es scheinen, als wäre auch das Urteil menschlicher Autoritäten ein wichtiges Kriterium. Aber das ist nur Schein. Gewiß fiel es bei ihm immer schwer ins Gewicht, wenn Aristoteles, *der* Philosoph, wie er ihn schlechtweg nannte, oder wenn Augustin

sich für etwas einsetzen. Er war stets überzeugt, daß in dem, was sie sagten, ein Wahrheitskern stecken müsse. Und so war es ihm auch ein bedeutsames *argumentum ad hominem* {lat. Argument gegen jemand Bestimmten; unmittelbares Argument} andern gegenüber, das er nicht verschmähte: sie als Zeugen anzuführen. Aber nie hat er etwas, was seiner eigenen Einsicht zugänglich war, auf bloße menschliche Autorität hin angenommen. In solcher sammelnden, sichtenden, ordnenden Arbeit erwuchs das, was man das System des hl. Thomas nennt. Der Wissensbestand seiner Zeit organisierte sich in seinem Geist. Er hat kein »System der Philosophie« geschrieben, und das System, das hinter seinen Schriften steht, ist bis heute nicht geschrieben. Aber wer seine Schriften studiert, der findet darin auf mehr Fragen, als er vielleicht selbst zu stellen fähig ist, eine klare und bestimmte Antwort. Und was mehr ist als das: das *Organon*, das er in sich trug und das es ihm möglich machte, eine Unzahl von Fragen mit einem festen und ruhigen: *respondeo dicendum* {lat. ich antworte, es sei zu sagen} abzuschließen, es geht in den »Schüler« dieses Meisters ein und macht ihn fähig, Fragen, die Thomas sich nicht stellte, und die evtl. in seiner Zeit gar nicht gestellt werden konnten, in seinem Geist zu beantworten. Das ist wohl auch der Grund, warum man heute wieder nach seinen Schriften greift. Es ist eine Zeit, die sich mit methodischen Erwägungen nicht mehr zufrieden gibt. Die Menschen sind haltlos und suchen nach einem Halt. Sie wollen greifbare, inhaltliche Wahrheit, die sich im Leben bewährt, sie wollen eine »Lebensphilosophie«. Das finden sie bei Thomas. Von dem freilich, was heute unter diesem Namen bekannt ist, ist seine Philosophie himmelweit entfernt. Dithyrambischen Schwung wird man bei ihm vergeblich suchen. Da ist nichts als nüchtern und begrifflich-abstrakt gefaßte Wahrheit. Bei oberflächlicher Betrachtung erscheint sie vielfach als rein theoretische »Haarspalterei«, mit der man gar nichts »anfangen« kann. Selbst bei ernsthaftem Studium merkt man nicht leicht, daß man praktisch etwas gewonnen hat. Aber wer längere Zeit mit diesem klaren und scharfen, stillen und besonnenen Geist in seiner Welt lebt, dem wird es immer öfter begegnen, daß er in schwierigen theoretischen Fragen oder praktischen Situationen, denen er früher hilflos gegenübergestanden hätte, leicht und sicher die richtige Entscheidung findet; und wenn er sich dann – selbst überrascht – hinterher besinnt, wie es möglich wurde, so entdeckt er, daß Thomas mit irgendeiner seiner »Haarspaltereien« die Grundlage dafür geschaffen hat. Natürlich ahnte er selbst bei der Behandlung dieser oder jener Frage nicht, wozu sie einmal »gut sein« könnte, und kümmerte sich nicht darum. Er folgte immer nur dem Gesetz der Wahrheit. Ihre Früchte trägt sie von selbst.

4. Theozentrische und egozentrische Philosophie

Aus der verschiedenen Zielstellung und der verschiedenen Auffassung vom Grunde der Gewißheit mußte sich eine völlig verschiedene Orientierung der gesamten Philosophie ergeben. Daß zur Idee der Wahrheit objektives Bestehen, unabhängig von dem jeweils Forschenden und Erkennenden, gehört, davon gingen beide aus. Aber bei der Frage nach der *ersten* Wahrheit und damit nach der ersten Philosophie trennen sich die Wege. Die erste Wahrheit, das Prinzip und Kriterium aller Wahrheit, ist Gott selbst – das ist, wenn man es so nennen will, für Thomas das erste philosophische Axiom. Alle Wahrheit, deren wir habhaft werden können, geht von Gott aus. Daraus ergibt sich die Aufgabe der ersten Philosophie: Sie muß Gott zum Gegenstand haben. Sie muß die Gottesidee entwickeln und den Modus seines Seins und Erkennens. Sodann ist das Verhältnis festzustellen, in dem alles andere, was ist, seiner Essenz und Existenz nach, zu Gott steht, und die Erkenntnis anderer erkennender Wesen zur göttlichen Erkenntnis. Für all diese Fragen ist *alles* heranzuziehen, was wir darüber wissen können, nicht nur das, was der natürlichen Erkenntnis, sondern auch das, was der Offenbarung zu entnehmen ist. Im Zusammenhang der geschöpflichen Erkenntnis sind die

Wege zu erörtern, auf denen Wesen von unserer seelischen Struktur zur Erkenntnis Gottes, zur Erkenntnis ihrer selbst und zur Erkenntnis anderer Geschöpfe gelangen können. So ergibt sich die Erkenntnislehre, die von den Modernen an den Anfang gestellt wird, um alles andere zu »rechtfertigen«, als Teil einer allgemeinen Seinslehre. Im Grunde reduzieren sich so alle Fragen auf Seinsfragen, und alle philosophischen Disziplinen werden Teile einer großen Ontologie oder Metaphysik. Denn jedem Wesen ist das, *was* es ist, und die Art seines Seins, Essenz und Existenz, von Gott mitgeteilt; seiner Essenz und Existenz entsprechend aber auch Maß und Art seines Erkennens und Strebens, die für es erreichbare Wahrheit und Vollkommenheit. So sind Logik, Erkenntnislehre, Ethik ihrem materialen Gehalt nach in der Ontologie enthalten, wenn man sie auch in anderer Form, normativ gewendet, als eigene Disziplinen aufbauen kann. Es ist leicht zu ersehen, wo in diesem *Organon* der Ort für Husserls »transzendente Phänomenologie«, seine eigenste Schöpfung, ist. Sie *ist* diese allgemeine Ontologie mit radikaler Vorzeichenänderung (in Husserls eigener Ausdrucksweise), wie sie dem verschiedenen Standort entspricht. Für die transzendente Betrachtung ist die Frage: Wie baut sich für ein Bewußtsein, das ich in Immanenz erforschen kann, die Welt auf: die innere und die äußere Welt, die natürliche und die geistige, die wertfreie und die Güterwelt, schließlich und letztlich auch die von religiösem Sinn durchwaltete, die Gotteswelt. Husserl hat in unermüdlicher Arbeit die Methode ausgefeilt, die es ihm und seinen Schülern ermöglichte, diesen »konstitutiven« Problemen nachzugehen, zu zeigen, wie die geistige Aktivität des Subjekts, an einem reinen Empfindungsmaterial sich betätigend, in mannigfachen Akten und Aktgefügen seine »Welt« aufbaut. Jene Ontologie, die jedem geistigen Wesen seine spezifische Aktivität zuweist, hat für diese konstitutiven Untersuchungen wohl Raum. Aber ihre »grundlegende« Bedeutung kann sie nicht zugeben. Der Weg der transzendentalen Phänomenologie hat dahin geführt, das Subjekt als Ausgangs- und Mittelpunkt der philosophischen Forschung zu setzen. Alles andere ist subjektbezogen. Die Welt, die sich in Akten des Subjekts aufbaut, bleibt immer eine Welt für das Subjekt. Es konnte auf diesem Wege nicht gelingen – wie dem Begründer der Phänomenologie gerade aus dem Kreise seiner Schüler immer wieder entgegengehalten wurde–, aus der Sphäre der Immanenz *jene* Objektivität zurückzugewinnen, von der er doch ausgegangen war und die es zu sichern galt: eine von aller Subjektrelativität freie Wahrheit und Wirklichkeit. Bei der Umdeutung, die das Ergebnis der transzendentalen Untersuchung war, die Existenz mit Sichausweisen für ein Bewußtsein gleichsetzte, wird der wahrheitssuchende Intellekt sich niemals beruhigen. Und sie steht – vor allem dadurch, daß sie Gott selbst relativiert – im Widerspruch zum Glauben. So ist dies wohl der schärfste Gegensatz zwischen transzendentaler Phänomenologie und katholischer Philosophie: hier *theozentrische*, dort *egozentrische* Orientierung.

Tatsächlich haben sich gegen diesen Punkt, gegen den vielbesprochenen »Idealismus« Husserls, in den Jahren nach dem Erscheinen seiner »Ideen«, in denen er zuerst ausgesprochen war, die Hauptangriffe gerichtet. Immer wieder ist gerade diese Frage im Gespräch mit eifrigen Schülern erörtert worden, ohne daß es zu einem Ergebnis kam: Die Gedankengänge, die für Husserl ausschlaggebend waren, erwiesen sich in solchen Gesprächen zumeist als unwirksam, den Gegner zu überzeugen, und selbst wenn sich einer im Augenblick überwunden erklärte, pflegte er über kurz oder lang mit seinen alten Einwänden oder auch mit neuen zurückzukehren. So sah sich Husserl dazu gedrängt, in den letzten Jahren alle Kraft aufzubieten, um die Analysen, die ihn zu diesem Ergebnis führten, zu vertiefen und zu verschärfen und eine zwingende Form der Darstellung zu finden, die für andere die Zusammenhänge in so leuchtender Klarheit erscheinen ließe, wie er selbst sie zu sehen meint. So hat in dieser Frage der Weg der Phänomenologie sich immer weiter von der Linie der mittelalterlichen Philosophie entfernt.

5. *Ontologie und Metaphysik*

Es war vorhin die Rede von Ontologie *oder* Metaphysik. Die Phänomenologen pflegen beides terminologisch zu trennen. Das, was Husserl als formale und materiale Ontologie bezeichnet, jene Disziplinen, die für alles positivwissenschaftliche Verfahren vorausgesetzt sind – die reine Logik, die reine Mathematik, die reine Naturwissenschaft usw.–, wollte er als Wesenswissenschaften begründet haben, die von empirischen Feststellungen keinen Gebrauch machen. Die Metaphysik im traditionellen Sinn dagegen scheint im Gegensatz dazu wesentlich Wissenschaft von *dieser* Welt zu sein. Tatsächlich ist bei Thomas diese Unterscheidung von *Wesen* und *Faktum*, Eidetik und Empirie methodisch nicht in der prinzipiellen Schärfe durchgeführt, wie es die Phänomenologie verlangt. Es wurde vorhin schon einmal hervorgehoben, daß es sich für ihn darum handelte, ein möglichst umfassendes Bild *dieser* Welt zu gewinnen (*diese* Welt ist dabei in Husserls Sinn als die faktisch bestehende im Gegensatz zu irgendwelchen möglichen Welten gemeint, nicht als irdische im Gegensatz zur überirdischen). Für den Philosophen des Mittelalters war ja die Philosophie niemals eine rein theoretische Angelegenheit, auch wenn er, wie Thomas es tat, als reiner Theoretiker vorging, sondern Weltverständnis wurde gesucht als Grundlage für ein richtiges, praktisches Verhalten in der Welt. Es war dies nicht das einzige, nicht einmal das höchste Motiv des Philosophierens (es ist übrigens ein Motiv, das auch bei Husserl immer eine Rolle gespielt hat) – denn das Recht der reinen Theorie wurde durchaus anerkannt: Im Erkennen der Wahrheit erfüllt ja der Intellekt den Sinn seines Daseins und erreicht die größtmögliche Gottebenbildlichkeit und Glückseligkeit–, aber doch ein wichtiges. Für dieses praktische, aber auch für das theoretische Ziel einer möglichst umfassenden Weltkenntnis {sic} war es nötig, empirisches und eidetisches Wissen zu verwenden. Was der Glaube zum Weltbild beisteuert, ist ja vorwiegend Tatsachenwissen, wenn auch ein Wissen von anderer Valenz als das aus sinnlicher Erfahrung. Der Unterschied war indessen dem mittelalterlichen Philosophen durchaus geläufig. Er spricht von dem, was den Dingen »an sich«, ihrer »Essenz« nach zukommt – wesenhaft, wie die Phänomenologen sagen–, und dem, was ihnen »akzidentell« zukommt, vermöge der Konstellation, in die sie durch den faktischen Verlauf des Geschehens hineingeraten sind. Das Hauptgewicht legt er auf die essentiellen Wahrheiten. Was den Dingen ihrem Wesen nach zukommt, das ist ja sozusagen das Grundgerüst der Welt. Und was ihnen akzidentell zustößt, ist als Möglichkeit in ihrem Wesen vorgezeichnet. In diesem Sinn hat ja auch Husserl das Faktische in seine Wesensbetrachtungen mit hineingezogen. So besteht eine weitgehend gemeinsame Einstellung zwischen den phänomenologischen Untersuchungen und den scholastischen – man ist oft erstaunt, wie weit die Übereinstimmung in der Methode der Einzelanalysen geht–, und das haben die Gegner der Phänomenologie ganz richtig herausgefunden, als sie die Methode der Wesensanalyse, wie sie in den »*Logischen Untersuchungen*« geübt wurde, als Erneuerung der Scholastik empfanden und bezeichneten. Auf der andern Seite bleibt bestehen, daß es Thomas darauf ankam, das Wesen *dieser* Welt und aller Dinge dieser Welt herauszustellen, daß also die Daseinsthesis, wie Husserl zu sagen pflegt, immer erhalten blieb. Um ein Spiel mit freien Möglichkeiten war es ihm nicht zu tun. Wenn er von der Erkenntnis der Engel, von der Erkenntnis des ersten Menschen, von der Erkenntnis der Seele nach dem Tode usw. spricht, so haben diese Ausführungen nicht bloß den Sinn, *mögliche* Erkenntnistypen neben den erfahrungsgemäß bekannten der faktischen menschlichen Erkenntnis zu stellen und damit die Variationsbreite der Erkenntnis als solcher zu gewinnen – diese Bedeutung hat man den scholastischen Untersuchungen im Kreis der Phänomenologen eingeräumt, und weil man sich mit solchen Möglichkeitsproblemen mit Vorliebe beschäftigte, hatte man von hier aus einen Zugang zur

Gedankenwelt des Mittelalters, während die andern Richtungen der modernen Philosophie gar nichts damit anzufangen wußten–, sondern es sind Wirklichkeitsaussagen. Es *liegt* der doppelte Sinn in diesen Ausführungen, und es wäre wohl möglich, ihm gesondert nachzugehen und das, was in den Schriften des hl. Thomas an »Ontologie« und an »Metaphysik« enthalten ist, getrennt zusammenzufassen und zu entfalten. Andererseits müßte zusammengestellt werden, was in den Schriften Husserls und seiner Schüler bereits zur Erfüllung seiner Forderung einer formalen Ontologie und einer Reihe von materialen Ontologien vorliegt. Dann würde sich ergeben, wie weit eine Übereinstimmung vorhanden ist. Solange man nur im allgemeinen vom »Wesen« gegenüber dem Faktum und vom »An sich« gegenüber dem Akzidentellen spricht, ist keine eigentliche Gegenüberstellung möglich, weil diese allgemeinen Ausdrücke kaum etwas anderes sind als kurze Bezeichnungen für eine Fülle schwierigster ontologischer Probleme.

6. Die Frage der »Intuition«. Phänomenologische und scholastische Methode

In diesem Zusammenhang würde man auch auf die Frage stoßen, die Fernstehende vielleicht für eine Gegenüberstellung von Thomas und Husserl als die wichtigste ansehen würden, die Frage nach der vielbesprochenen *Intuition* oder *Wesensschau*. Das ist ja für Materialisten und Positivisten, für Kantianer wie für Neuscholastiker wohl der größte Stein des Anstoßes in der Phänomenologie gewesen. Es ist sehr begreiflich, daß man bei oberflächlicher Betrachtung zu dem Eindruck kam: Phänomenologische und scholastische Methode sind grundverschieden; hier logische Bearbeitung und Auswertung sinnlicher Erfahrung (wenn wir uns auf das Gebiet natürlicher Erkenntnis beschränken), dort ein angeblich unmittelbares Erschauen ewiger Wahrheiten, wie es nach scholastischer Auffassung den seligen Geistern, ja, im strengen Sinn der »Unmittelbarkeit« genommen, Gott allein vorbehalten ist. Aber es muß doch gesagt werden, daß man es sich mit beiden Forschungswegen zu leicht gemacht hat, wenn man die Sache damit abgetan glaubte. Zunächst hat man sich an den Ausdrücken »Intuition« und »Erschauen« gestoßen. Sie sind ja in der Tat historisch belastet, und es war ganz natürlich, daß jemand, der in der mystischen Literatur bewandert war, sich darunter so etwas wie eine intellektuelle Vision vorstellte, ein Vorwegnehmen der *visio beatifica* {lat., glückseligen Schau (Gottes nach dem Tod)}; solche Visionen sind ein Gnadenvorzug auserwählter Seelen, in der Regel solcher, die durch einen hohen Grad der Heiligkeit und ein streng asketisches Leben dafür bereit sind, aber ohne daß die höchste Heiligkeit und die strengste Ascese einen Anspruch auf solche Begnadung verleihen oder gar sie herbeiführen könnten: Sie sind ein völlig freies Geschenk der *liberalitas Dei* {lat., Freigebigkeit Gottes}. Und nun klang es so, als ob weltliche Philosophen, ohne Ansehen der persönlichen Qualität, den Anspruch erhöhen, solche Erleuchtungen nach ihrem Belieben am Schreibtisch herbeikommandieren zu können. Das mußte natürlich befremden und Ablehnung hervorrufen. Bei ungläubigen, modernen Philosophen andererseits, denen jene mystischen Erfahrungen nichts weiter waren als krankhafte seelische Zustände ohne irgendwelche Erkenntnisbedeutung, konnte die phänomenologische Intuition, wenn sie in diesem Sinn aufgefaßt wurde, nur auf ein spöttisches Lächeln rechnen. Aber wer das Wort so deutete, der wußte die lebendige Interpretation nicht zu nützen, die in Husserls praktischem methodischen Vorgehen lag. Wer seine Schriften mit wirklichem Sach-Verständnis, nicht mit einem leeren Wortverständnis las, noch mehr, wer im Gespräch seinen Weg mitgehen durfte, dem mußte es ja deutlich werden, daß der Phänomenologe sich nicht an den Schreibtisch setzt und auf mystische Erleuchtungen wartet, sondern daß es sich um eine mühevoll intellektuelle Erarbeitung der »Einsichten« handelt. Die phänomenologische Methode ist ein Verfahren schärfster, in die Tiefe dringender Analyse eines gegebenen Materials. Es

ließen sich zunächst im Groben drei Punkte herausheben, in denen hinter scheinbarer Gegensätzlichkeit vollkommene Übereinstimmung zwischen scholastischem und phänomenologischem Verfahren aufzudecken ist: 1. Alle Erkenntnis beginnt mit den Sinnen. Das ist der Grundsatz, den Thomas für die menschliche Erkenntnis aufgestellt hat, und es ist wohl der meistzitierte Satz aus der gesamten scholastischen Philosophie. Es scheint, als ob Husserl dem widerspräche, wenn er betont, daß es zu einer Wesenseinsicht keiner Erfahrungsgrundlage bedürfe. Aber diese Feststellung ist doch nicht in dem Sinne gemeint, als könne der Phänomenologe ohne alles sinnliche Material auskommen. Sie sollen nur sagen, daß der Philosoph, wenn er etwa über die Natur des materiellen Dinges philosophiert, zu einer Analyse keiner aktuellen Erfahrung eines materiellen Dinges bedarf; daß er dort, wo er sich einer aktuellen Wahrnehmung oder einer Erinnerung an ein faktisch wahrgenommenes Ding bedient, von der Realitätssetzung, die in Wahrnehmung und Erinnerung liegt, keinen Gebrauch macht, daß es ihm nicht auf *dies* tatsächlich existierende Ding ankommt, sondern daß nur irgendeine klare Anschauung eines materiellen Dinges als Ausgangsmaterial vorhanden sein muß; eine klare Phantasie-Anschauung könne evtl. bessere Dienste leisten als eine verschwommene aktuelle Wahrnehmung. Aber welcher Art auch die Anschauung sein mag, deren man sich bedient, jede schließt sinnliches Material in sich, so daß jener Satz keineswegs aufgehoben ist. Andererseits lag es Thomas durchaus fern, eine bestimmte Art sinnlicher Anschauung, etwa aktuelle äußere Wahrnehmung, als Unterlage für jegliche Erkenntnis in Anspruch zu nehmen. – 2. Thomas sagt: alle natürliche menschliche Erkenntnis wird durch intellektuelle Bearbeitung sinnlichen Materials gewonnen. In dieser weiten Verfassung widerspricht Husserls Verfahren auch diesem Satz nicht. Aber vielleicht liegt in der besonderen Art der Bearbeitung ein Gegensatz? Nach phänomenologischer Auffassung wird philosophische Einsicht nicht durch Induktion gewonnen. Es ist, um bei dem gewählten Beispiel zu bleiben, nicht die Aufgabe des Philosophen, eine Reihe von materiellen Dingen zu beobachten und zu vergleichen und die gemeinsamen Eigenschaften herauszuheben, wenn er das »Wesen« des materiellen Dinges feststellen will. Durch solche Vergleichung und »Abstraktion« gelangt man nicht zum Wesen; andererseits ist keine Mehrheit nötig, es genügt evtl. eine einzige exemplarische Anschauung, um daran die ganz anders geartete »Abstraktion« zu vollziehen, die in Wahrheit der Zugang zum Wesen ist. Diese Abstraktion ist ein »Absehen« von dem, was dem Ding bloß »zufällig« zukommt, d.h. was auch anders sein könnte, ohne daß das Ding aufhörte ein materielles Ding zu sein; und positiv eine Einstellung des Blicks auf das, was dem materiellen Ding als solchem zukommt, was zur *ratio* des materiellen Dinges (wie Thomas gern sagt) oder zu seiner Idee gehört. Es ist dem Aquinaten niemals eingefallen, die Möglichkeit eines solchen Verfahrens zu leugnen, und er hat es selbst überall geübt, wo es galt, »rationes« (in dem eben festgelegten Sinn) aufzudecken. Das ist – nach seinem Sprachgebrauch – Arbeit des *intellectus dividens et componens* {lat. des Verstandes, der unterscheidet und zusammenfügt}; *dividere* ist Analysieren, und die abstraktive Scheidung von wesentlichen und zufälligen Momenten ist ein solches Analysieren. Man darf nur die scholastischen Termini nicht in zu engem Sinne nehmen; es hieße die Methodik des hl. Thomas in unzulässiger Weise versimpeln, wenn man das *dividere et componere* auf Induktions- und Deduktionsschlüsse im Sinne der empirischen Naturwissenschaft und der traditionellen Syllogismusformen festlegen wollte. Auf der andern Seite ist durch Husserls Betonung des *intuitiven* Charakters der Wesenserkenntnis nicht *jede* Denkleistung überhaupt ausgeschaltet; es ist nicht ein einfaches »Hinsehen« gemeint, sondern es ist nur der Gegensatz zum logischen Schlußverfahren damit bezeichnet; es handelt sich nicht um ein Ableiten von Sätzen auseinander, sondern um ein Eindringen in die Gegenstände und gegenständlichen Zusammenhänge, die Substrat von Sätzen sein

können. Wenn Thomas es als die eigentliche Aufgabe des Intellekts bezeichnet hat: *intus legere* (lat. im Innern der Dinge zu lesen), so kann das der Phänomenologe als eine treffende Umschreibung dessen gelten lassen, was er unter Intuition versteht. So dürften beide darin einverstanden sein, daß die *Wesensschau* nicht im Gegensatz zum Denken steht, wenn man das »Denken« nur in der nötigen Weite faßt, und daß sie *Verstandesleistung* ist, wenn man wiederum »Verstand« (*intellectus*) im rechten Sinn nimmt und sich nicht jenes Zerrbild darunter denkt, das der Rationalismus bzw. seine Gegner aus dem Verstand gemacht haben. – So glaube ich, daß auch in dem 3. Punkt, der Frage nach dem aktiven oder passiven Charakter der Intuition, eine Übereinstimmung festzustellen ist. Wenn Thomas in dem analysierenden Verfahren, das vom Ausgangsmaterial zum Wesen vorzudringen sucht, Betätigung des *intellectus agens* {lat. des tätigen Verstandes}, echte *Verstandesaktion* sieht, so hat doch das »*intus legere*«, die *Verstandeseinsicht*, auf die alle Verstandesbewegung letztlich abzielt, den Charakter des Empfangens. Die Phänomenologie hat dies passive Element besonders hervorgehoben, weil es den Gegensatz ihrer Forschungsweise, die sich von der objektiven *ratio* leiten läßt, zu jenen modernen, philosophischen Richtungen bezeichnet, für die Denken ein »Konstruieren«, die Erkenntnis eine »Schöpfung« des forschenden Verstandes bedeutet. In der Abwehr aller subjektiven Willkür finden sich Phänomenologie und Scholastik wieder zusammen, ebenso in der Überzeugung, daß jenes Einsehen, das ein passives Empfangen ist, die eigentlichste Leistung des Verstandes ist und alle Aktion nur Vorbereitung darauf.

Mit dieser ersten Feststellung eines Sinnes von Intuition, auf den man sich einigen könnte, ist aber noch nicht entschieden, ob Thomas das, was die Phänomenologie unter Intuition versteht, überhaupt und ob er es als eine dem menschlichen Intellekt *in statu viae* erreichbare Form der Erkenntnis zugeben könnte. Um darüber zur Klarheit zu kommen, wollen wir die Frage der »*Unmittelbarkeit*« der Einsicht ins Auge fassen. Von »*Unmittelbarkeit*« kann in sehr verschiedenem Sinn gesprochen werden. Es kann einmal heißen, daß die Einsicht ohne weiteres zu erreichen ist, daß sie keine Vorarbeit verlangt, daß man sich ihr nicht schrittweise zu nähern braucht. Solche Unmittelbarkeit schrieb Thomas dem *intellectus principiorum* zu, der Einsicht in die Grundwahrheiten, die er als eine natürliche Ausrüstung des Menschengesistes betrachtete. Sie werden aus nichts anderm abgeleitet, sondern sind das, woraus alles andere abgeleitet und woran alle abgeleitete Wahrheit zu messen ist. Wenn er sie als »angeboren« bezeichnet, so will er damit natürlich nicht sagen, daß der Mensch sie von Beginn seines Daseins an aktuell erkenne; aber er ist im Besitz dieser Erkenntnis – habituell, wie in scholastischer Terminologie diese Art des Vorhandenseins genannt wird –, und sobald der Verstand in Aktion tritt, vollzieht er seine Akte kraft der Gewißheit dieser Wahrheiten, und es besteht jederzeit die Möglichkeit, den Blick darauf zu richten und sie aktuell einzusehen. Im Gegensatz zu dieser unmittelbaren Einsichtigkeit steht die mittelbare Einsichtigkeit erschlossener Wahrheiten, die doch auch eingesehen, nicht blind gewußt sind, wenn wir sie aus einsichtigen Prämissen in lebendigem Vollzug des Folgerungszusammenhangs ableiten. Der Vorzug der unmittelbaren Erkenntnis ist, daß sie irrtumsfrei und unverlierbar ist; bei der Ableitung kann ein Fehlgreifen und damit ein Irrtum vorkommen. – Die Unmittelbarkeit der Prinzipien besagt nicht, daß sie das zeitlich Erste seien, was aktuell erkannt würde. Wenn man das behaupten wollte, kämen wir mit dem Grundsatz des Anfangens der Erkenntnis von den Sinnen in Konflikt. Das Erste, was erkannt wird, sind sinnenfällige Dinge. Aber wenn sinnliche Erfahrung für die Erkenntnis der Prinzipien *zeitlich* vorausgesetzt ist, so zieht diese doch keineswegs ihr Recht aus sinnlicher Erfahrung. *Sachlich* sind die Prinzipien die erste Wahrheit. D.h. von dem, was der menschlichen Erkenntnis natürlicherweise erreichbar ist, sind sie das Erste. Absolut genommen ist Gott selbst die Erste Wahrheit. Die Prinzipien und das »Licht« des Verstandes, d.h. die Erkenntniskraft, die uns

verliehen ist, um von den Prinzipien aus weiterzukommen, sind das, was uns die Erste Wahrheit von sich selbst mitgegeben hat, das »Bild« der Ewigen Wahrheit, das wir in uns tragen.

Nach der Art, wie Husserl das charakterisiert, was er Wesenswahrheiten nennt, nimmt er für sie *die* unmittelbare Einsichtigkeit in Anspruch, die Thomas für die Prinzipien zugesteht. Denn nach der Auffassung der Phänomenologie müssen diese Wahrheiten direkt eingesehen, nicht aus andern abgeleitet werden; und sie schreibt ihnen Unaufhebbarkeit, jedenfalls Unaufhebbarkeit durch Erfahrung zu, und nennt sie darum *a priori* {lat. von vornherein}. Es wäre also zu prüfen, ob all das, was von phänomenologischer Seite als Wesenswahrheit bezeichnet wird, wirklich den Charakter von Prinzipien hat.

Traditionell hat man ja unter den Prinzipien nur die wenigen überlieferten formal-logischen Prinzipien verstanden. Das wird der Phänomenologe als zu eng gefaßt bezeichnen. Zur Ableitung von Wahrheiten gehören ja nicht nur Grundsätze, *nach* denen, sondern auch Grundsätze, *aus* denen die andern hergeleitet werden müssen: neben den logischen Prinzipien inhaltliche (in einem bestimmten Sinn).

Der Unterschied ist am deutlichsten auf dem Gebiet der Mathematik, wo neben den Ableitungsprinzipien die Axiome stehen, aus denen die Lehrsätze hergeleitet werden. Es ist freilich eine umstrittene Frage, die wir hier nicht zum Austrag bringen können, ob die Axiome der Mathematik einsichtige Sätze und ob sie an sich vor den Lehrsätzen ausgezeichnet und sozusagen zu Axiomen prädestiniert sind, so daß eine Umordnung des Ableitungszusammenhanges unmöglich wäre. Es wäre ferner noch zu untersuchen, ob und wie weit andere Gegenstandsgebiete einen axiomatischen Ausbau zulassen. Jedenfalls ist es phänomenologische Ansicht, daß wir es in der Philosophie mit einer offenen Vielheit von »Axiomen« zu tun haben, so daß sie niemals zu einer Axiomatik werden kann. Unbestreitbar scheint, 1. daß es hier den Unterschied von unmittelbar einsichtigen und abgeleiteten Wahrheiten gibt; 2. daß sich unter den unmittelbar einsichtigen inhaltlich bestimmte finden; 3. daß die Einsichtigkeit dieser inhaltlich bestimmten Sätze *intellektuelle* Einsichtigkeit, nicht sinnliche Evidenz ist, daß also auch ihr Inhalt nicht, mindestens nicht restlos, aus sinnlicher Erfahrung abgeleitet werden kann. – Vom Standpunkt des hl. Thomas kann das Erste natürlich ohne weiteres zugegeben werden. Zum Zweiten wäre zu sagen, daß es wohl inhaltliche Wahrheiten von einsichtigem Charakter gibt – diejenigen, die auseinanderlegen, was zur Washeit eines Dinges gehört; und an die denkt der Phänomenologe vornehmlich, wenn er von Wesenswahrheiten spricht–, aber sie sind nicht »unmittelbar« einsichtig in dem eben festgestellten Sinn; d.h. sie sind der menschlichen Erkenntnis *in statu viae* nicht ohne weiteres zugänglich, sondern müssen erarbeitet werden. Daß dieses Erarbeiten nicht als Induktion aufgefaßt werden müsse, war bereits zugestanden und damit *implicite*, daß die erarbeiteten Wahrheiten ihr Recht nicht der Erfahrung verdanken, so daß man sie in diesem Sinn *a priori* nennen darf. Die *gleiche* Unmittelbarkeit wie dem *intellectus principiorum* hat Thomas dem Menscheng Geist nur noch in *einem* Punkte eingeräumt: die *allgemeine* Erkenntnis des Guten (im Gegensatz zu dem, was im einzelnen Fall gut und erstrebenswert ist) betrachtet er auch als eine natürliche Ausrüstung unseres Geistes, als unfehlbar und unverlierbar, als Apriori der praktischen Erkenntnis, wie es die logischen Prinzipien für die theoretische Erkenntnis sind.

Als unmittelbar, aber nicht mit dem Charakter einsichtiger Notwendigkeit ausgestattet wie die Prinzipien, galt ihm sodann die Erfahrung der eigenen Existenz. Auch sie besitzen wir »ohne weiteres«, ohne sie aus andern abzuleiten oder zu erarbeiten; doch müssen wir für sie – ebenso wie für die Erkenntnis der Prinzipien – sagen, daß sie nicht das zeitlich Erste ist, was aktuell vollzogen

wird; die ursprüngliche Aktrichtung ist die auf äußere Gegenstände, und nur reflektierend gewinnen wir Erkenntnis der Akte selbst und unserer eigenen Existenz.

Dieser Erfahrung der eigenen Existenz kommt nun Unmittelbarkeit noch in einem andern Sinn zu. Unmittelbar erkennen kann heißen: ohne Mittel erkennen; d.h. hier nicht ohne vorausgehende Erkenntnisarbeit, sondern ohne ein in der aktuellen Erkenntnis selbst funktionierendes Mittel. Solcher Mittel kommen dreierlei in Betracht: 1. das Licht des Verstandes, kraft dessen wir erkennen; 2. Formen oder Spezies, mittels derer der Verstand die Dinge (d.h. nicht bloß materielle Dinge, sondern »res«, Realitäten überhaupt) erkennt; 3. Erfahrungsobjekte, *durch* die wir andere Erfahrungsobjekte erkennen, wie z.B. Spiegelbilder und reale Wirkungen jeglicher Art, die zu ihren Ursachen hinführen. – Das erste Mittel ist für jede menschliche Erkenntnis erforderlich, aber eines Mittels der zweiten und dritten Art bedarf es zur Erkenntnis der eigenen Existenz nicht; d.h. ich erkenne mein Dasein nicht durch Spezies, wenn auch in einem gewissen Sinn das Vorhandensein von Spezies vorausgesetzt ist, weil – wie gesagt – die eigene Existenz nicht das Erste ist, was ich erkenne, und weil die zeitlich erste menschliche Erkenntnis, die äußerer Dinge, eine Erkenntnis durch Spezies ist. Die Erkenntnis dessen, *was* die Seele ist, d.h. zunächst die Seele als solche, ihrer eigenen Natur nach, ist zwar auch keine Erkenntnis *durch* Spezies, aber eine Erkenntnis aus den Spezies; d.h. aus der Natur der Spezies, die in der Erfahrung äußerer Dinge in Funktion sind und die er reflektierend selbst zum Gegenstand macht, erkennt der Menscheng Geist seine eigene Natur; diese Erkenntnis ist also eine reflektierte und mittelbare. Reflektiert und mittelbar, wenn auch in etwas anderer Weise, ist auch die Erkenntnis der individuellen Beschaffenheiten der eigenen Seele.

Eine mittelbare Erkenntnis im Sinne einer Erkenntnis *durch* Spezies ist, wie bereits erwähnt, die Erkenntnis der äußeren Welt. Dabei ist zu scheiden zwischen der sinnlichen Erfahrung, die mittels einer sinnlichen Spezies, eines »Bildes«, das Sinnenfällige von außen, seinen Akzidenzien nach, erkennt, und der Verstandeserkenntnis, die in das Innere des realen Dinges, in sein Wesen eindringt. Die Verstandesform, die *species intelligibilis*, durch die dieses »*intus legere*« ermöglicht wird, aus dem sinnlichen Material zu erarbeiten, ist die Aufgabe des *intellectus agens*. (Wenn es unsere Absicht wäre, zu einer Verständigung über die Struktur der dinglichen Wahrnehmung und der rationalen Naturerkennntnis zu kommen, so müßten wir näher erörtern, was unter der sinnlichen und geistigen Spezies zu verstehen ist. Aber vorläufig gilt es nur, den mannigfachen Sinn von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit festzustellen.) Die Erkenntnis des Wesens der realen Dinge also ist mittelbar im Sinne der Vermittlung durch Spezies. Die Erkenntnis der Spezies selbst ist nicht wiederum eine Erkenntnis durch Spezies. Sie ist aber mittelbar im ersten Sinn (des Erarbeitens); der Menscheng Geist *in statu viae* ist ja nicht ursprünglich im Besitz der Spezies, wie es die Engel sind. (Für diese, wie für Gott und alle seligen Geister, gibt es jene erste Mittelbarkeit nicht; sie brauchen kein schrittweises Erobern der Erkenntnis, ihnen ist alles »ohne weiteres« zugänglich. Aber im zweiten Sinn ist auch die Erkenntnis der Engel und Seligen eine mittelbare, d.h. eine Erkenntnis mittels des ihnen verliehenen Lichts und – in gewissem Sinn – auch durch Formen. Unmittelbarkeit in *jedem* Sinn ist nur der göttlichen Erkenntnis eigen.) Die Erkenntnis der Spezies selbst ist ferner eine reflektive.

Als dritter Bereich der menschlichen Erkenntnis neben der äußeren und der inneren Welt kommt die Erkenntnis Gottes, seiner Existenz und seines Wesens, in Betracht. Sie ist – wenn wir uns auf die natürliche Erkenntnis beschränken – nicht nur mittelbar im Sinne des Erarbeitens, auch nicht nur im Sinne der Erkenntnis durch Spezies, sondern sie ist vermittelt durch die Erkenntnis der andern Realitäten, der Geschöpfe. Der Mensch erkennt natürlicherweise die Existenz Gottes nur aus seinen

Wirkungen. Eine eigentliche *positive* Erkenntnis des göttlichen *Wesens* gibt es für die natürliche menschliche Erkenntnis überhaupt nicht. Nur negativ ist es, wiederum auf dem Wege der Vermittlung durch die Geschöpfe, möglich, die Wesensattribute Gottes zu bestimmen. Die positive Erkenntnis des göttlichen Wesens, wie sie Gott selbst in der *visio beatifica* verleiht, ist unmittelbar im Gegensatz zu dieser vermittelten Erkenntnis wie auch zu jener Mittelbarkeit des Erarbeitens; in gewisser Weise auch gegenüber der Erkenntnis durch Spezies, denn das göttliche Wesen wird nicht wie die Geschöpfe durch besondere Spezies erkannt, es ist selbst Gegenstand und Form der *visio beatifica*. Aber es ist nicht *so* unmittelbar, wie Gott selbst sich schaut. Gott *ist* das Licht und teilt *von* diesem Licht den Seligen mit und in seinem Licht schauen sie das Licht, aber in verschiedenem Maß und Grad, dem Maß des Mitgeteilten entsprechend. Nur Gott selbst *ist* die Erkenntnis, in der darum Erkenntnis und Gegenstand völlig zusammenfallen.

An *diesem* Maßstab gemessen ist natürlich jede menschliche Erkenntnis mittelbar bald in der einen, bald in der andern Bedeutung des Wortes. Aber auch an *die* Unmittelbarkeit, die der Erkenntnis der Seligen eigen ist – daß sie ohne schrittweise Tätigkeit in ihrem Besitz sind oder in ihren Besitz gelangen –, rührt die menschliche Erkenntnis nur mit den Prinzipien. Der großen Zahl der Wesenserkenntnisse kommt sie nicht zu. Und noch in einem andern Punkt bleiben sie hinter dem Schauen der Seligen zurück. Sie sind kein Schauen »von Angesicht zu Angesicht«. Die Seligen erkennen das Wesen der Dinge, indem sie in Gott ihre Urbilder, die Ideen, schauen. Es ist kein Zweifel darüber möglich, daß diese erschauten Ideen die Ideen der wirklichen Dinge sind. Bei uns besteht eine Diskrepanz zwischen der Spezies der Dinge, die der *intellectus agens* erarbeitet, und dem Wesen des Dinges, wie es in sich ist. Einmal ist in dem Urteil, das eine Spezies als Spezies *dieses* Dinges setzt, ein Fehlgreifen möglich. (Diesem Fehlgreifen des urteilenden Verstandes entgeht die Phänomenologie, indem sie auf die Anwendung der Wesenswahrheiten auf die Wirklichkeit verzichtet und die Wesensaussagen auf den Bereich der Spezies selbst beschränkt, sie nur als »noëmatische«, nicht als ontologische, faßt.) Sodann umfaßt das Schauen der Seligen in einer einfachen Anschauung, *uno intuitu*, das ganze Wesen. Für die menschliche Erkenntnis fällt *Wesensanschauung* und *Wesensaussage* oder -urteil auseinander. Die *Wesensanschauung* ist zwar auf das *ganze* Wesen gerichtet, aber dieser *Intention* entspricht nur eine teilweise *Erfüllung*. Die *Wesensaussagen* legen auseinander, was in der einfachen Anschauung enthalten ist, und bringen bald diesen, bald jenen Zug *explicite* zur Abhebung; damit wird für die Teilbestände – und dadurch auch für das Ganze – eine höhere Klarheitsstufe erreicht, aber es tritt damit an Stelle der schlichten Anschauung ein zergliedernder Prozeß und niemals ist das Ganze in erfüllender Anschauung gegenwärtig. – So bleibt als Sinn der Unmittelbarkeit, die den Wesenswahrheiten zuzugestehen ist, nur übrig: 1. der Gegensatz zu jener Mittelbarkeit, die im Erkennen von Realitäten durch ihre Wirkungen vorliegt; 2. die Anschaulichkeit oder Einsichtigkeit gegenüber einem »leeren« Denken oder Wissen.

Ich habe diese Frage der Unmittelbarkeit im Vergleich zu den andern Punkten verhältnismäßig eingehend behandelt, weil sie besonders umstritten ist. Zu Ende geführt ist auch sie mit dem Gesagten nicht. Aber es dürfte klar geworden sein, daß die Frage des Verhältnisses von scholastischer und phänomenologischer Methode nicht mit ein paar Schlagworten abzutun ist. Man darf die Mühe nicht scheuen, beiderseits den »subtilen« Einzelanalysen nachzugehen, um hier und dort zu einem wirklichen Verständnis zu gelangen, wie es doch erste Vorbedingung für die Erkenntnis der wechselseitigen Beziehungen ist. Wie ich eingangs sagte, war es mir hier nur darum zu tun, einige Punkte von prinzipieller Bedeutung hervorzuheben, die einen Einblick in den Geist des Philosophierens bei dem mittelalterlichen und dem modernen Denker geben mögen. Ich möchte

zusammenfassend sagen: beide betrachten es als Aufgabe der Philosophie, ein möglichst universales und möglichst fest begründetes Weltverständnis zu gewinnen. Den »absoluten« Ausgangspunkt sucht Husserl in der Immanenz des Bewußtseins, für Thomas ist es der Glaube. Die Phänomenologie will sich als Wesenswissenschaft etablieren und zeigen, wie sich für ein Bewußtsein dank seiner geistigen Funktionen eine Welt und evtl. verschiedene mögliche Welten aufbauen können; »unsere« Welt würde in diesem Zusammenhang als eine solche Möglichkeit verständlich; ihre faktische Beschaffenheit zu erforschen, das überläßt sie den positiven Wissenschaften, deren sachliche und methodische Voraussetzungen in jenen Möglichkeitsuntersuchungen der Philosophie erörtert werden. Für Thomas handelte es sich nicht um mögliche Welten, sondern um ein möglichst vollkommenes Bild dieser Welt; als Fundament des Verständnisses mußten jene Wesensuntersuchungen mit einbezogen werden, aber es mußten die Tatsachen hinzugenommen werden, die natürliche Erfahrung und Glaube uns erschließen. Der einheitgebende Ausgangspunkt, von dem aus sich die gesamte philosophische Problematik erschließt und auf den sie immer wieder zurückweist, ist für Husserl das transzendental gereinigte Bewußtsein, für Thomas Gott und sein Verhältnis zu den Geschöpfen.

8. Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie (1930/1931)

Einleitung: Weltanschauung und Philosophie

Das Thema setzt voraus, daß Phänomenologie nicht einfach Weltanschauung sei, stellt es zum mindesten in Frage, ob sie es sei, nimmt aber an, daß sie auch nicht ohne Einfluß auf die Weltanschauung des Phänomenologen selbst, vielleicht auch anderer Menschen sei. Um das Verhältnis von Phänomenologie und Weltanschauung zu untersuchen, muß man zunächst Klarheit haben, was unter beidem verstanden werden soll. Für die Phänomenologie läßt sich das nicht in kurzen Worten angeben, eher kann man das für »Weltanschauung« versuchen.

Man kann darunter ein geschlossenes Weltbild verstehen: einen Überblick über alles, was ist, die Ordnungen und Zusammenhänge, worin alles steht, vor allem über die Stellung des Menschen in der Welt, sein Woher? und Wohin?. Ein Verlangen nach einer solchen Weltanschauung besteht in jedem geistig lebendigen Menschen; aber nicht jeder gelangt dazu, ja es bemüht sich nicht einmal jeder ernstlich darum. Der Katholik hat es verhältnismäßig leicht damit, weil seine Glaubenslehre ihm ein geschlossenes Weltbild gibt. Aber auch dieses Erbgut muß man sich erwerben, persönlich aneignen, um es zu besitzen. Wer das tut und sich sein Weltbild rein auf Grund der Glaubenslehre gestaltet, von dem kann man sagen, daß er eine *religiöse Weltanschauung* habe. Wer außerhalb der Kirche steht oder zwar in ihr aufgewachsen ist, aber es unterlassen hat, sich ihr Weltbild persönlich anzueignen und gar nicht ahnt, was ihm in seinem Glaubensgut gegeben ist, der hat es schwerer, denn er muß sich erst danach umtun, aus welchen Quellen er seine Weltanschauung schöpfen soll. In den letzten Jahrzehnten, ja eigentlich schon seit der Aufklärungszeit, war es in den Kreisen der

sogenannten »Gebildeten« der höchste Ehrgeiz, eine »*wissenschaftliche Weltanschauung*« zu besitzen. Was darunter zu verstehen ist, haben sich diejenigen, die darauf Anspruch erhoben, wohl nicht recht klar gemacht, sonst hätte es ihnen fraglich werden müssen, ob es so etwas überhaupt geben könne. Wenn die Weltanschauung auf den Charakter der Wissenschaftlichkeit berechtigten Anspruch erheben wollte, so müßte sie entweder selbst Wissenschaft sein oder aus einer Wissenschaft entnommen sein oder aus allen Wissenschaften zusammen. Es gibt aber nicht *eine* Wissenschaft neben den andern, die das gesamte Weltall zu erforschen hätte. Es ist vielmehr wesentlich für die Wissenschaft als solche, daß sie sich in Einzelwissenschaften zur Erforschung einzelner Gegenstandsgebiete verzweigt und sich um so mehr spezialisiert, je wissenschaftlicher sie wird. Es kann also keine einzelne Wissenschaft ein geschlossenes Weltbild geben und die wissenschaftliche Weltanschauung kann demnach weder selbst eine Wissenschaft sein noch aus *einer* Wissenschaft ihr Weltbild entnehmen. Wenn also die wissenschaftliche Weltanschauung überhaupt darauf Anspruch erhebt, ein geschlossenes Weltbild zu geben, so wird sie dafür aus allen Wissenschaften Bausteine zusammentragen müssen. So ist es auch tatsächlich im allgemeinen aufgefaßt worden. Entweder hat der Einzelne aus dem, was ihm an Material, sei es durch eigene wissenschaftliche Arbeit oder aus populären Darstellungen aus verschiedenen Wissensgebieten, zur Verfügung stand, sich ein Weltbild zusammengesetzt, oder man hat diese Aufgabe der Philosophie zugewiesen: die Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu sammeln und daraus ein Weltbild zu konstruieren. Es muß aber gesagt werden, daß weder auf die eine noch auf die andere Weise eine *wissenschaftliche* Weltanschauung zustandekommen kann. Wenn der Naturwissenschaftler über das kleine Gebiet hinausgeht, das er übersieht und wirklich beherrscht, und sich eine »*naturwissenschaftliche Weltanschauung*« bildet, so heißt das, daß er weitgehend ohne tragfähige Grundlage ein Gebäude mit seiner Phantasie konstruiert. Und selbst, wenn man aus *allen* Gebieten das zusammenträgt, was der jeweilige »Stand der Wissenschaft« an Ergebnissen liefern kann, ist alles Stückwerk, und das Ganze, wenn es nicht nach einem voraus entworfenen Grundriß zusammengefügt wird, ein Mosaik aus unzusammenhängenden Stücken. So hat sich auch die *Philosophie*, je mehr sie selbst den Anspruch erhob, *als Wissenschaft* zu gelten, gegen diese Aufgabe gewehrt. Die »säkularisierte« Philosophie, die vom Glauben losgelöste, wie sie sich seit der Renaissance außerhalb der Kirche entwickelt hat, mußte, sobald sie einmal an sich selbst Kritik geübt, d.h. sich auf ihre Grenzen und ihr eigentliches Geschäft besonnen hatte – also seit Kant –, ihre Aufgabe in ganz etwas anderem sehen: nicht die Ergebnisse der Wissenschaften zu sammeln, sondern die Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaften zu prüfen, sie damit auf eine feste Grundlage zu stellen und damit erst eigentlich zu Wissenschaften zu machen. Die *kritische Philosophie* hat es darum entschieden abgelehnt, eine Weltanschauung zu liefern, und unter ihrer Herrschaft ist dieses Wort überhaupt in Mißkredit gekommen. Danach hätten also Philosophie und Weltanschauung nichts miteinander zu tun, und es wäre auch von der Phänomenologie, wenn sie wissenschaftliche Philosophie sein soll, nichts für die Weltanschauung zu erwarten? Das wäre ein voreiliger Schluß.

Einmal wäre es ja möglich, daß die Philosophie nach eigenem Verfahren einen Grundriß entwürfe, in dem die Ergebnisse der Einzelwissenschaften einzubauen wären.

Außerdem müssen wir aber noch einen *zweiten Sinn von Weltanschauung* in Betracht ziehen: Nicht jeder Mensch hat ein geschlossenes Weltbild, aber jeder hat eine bestimmte *Art, die Welt anzuschauen*: Der Landmann sieht sie anders an als der Großstädter, der Praktiker anders als der Theoretiker, der Philosoph anders als der positive Wissenschaftler. Was und wie der Mensch vorwiegend geistig tätig ist, davon wird seine ganze Weltauffassung bestimmt. Darum wird auch die

besondere philosophische Richtung, die jemand vertritt, nicht ohne Bedeutung für seine Weltanschauung sein. Der mittelalterliche Philosoph, für den Philosophie und Theologie nahe zusammenhängen, dessen Forschungsgebiet die Gegenstände des Glaubens mitumfaßte, sah auch auf Schritt und Tritt in der Welt die Tatsachen, die auf die Zusammenhänge von Geschöpfen und Schöpfer, Bedingtem und Unbedingtem hinweisen. Der Materialist, der überzeugt ist, daß es keine geistige Realität gibt, bleibt auch in seiner Auffassung der Welt vorwiegend an materiellen Dingen und Vorgängen hängen. Und der Kritizist, der die Frage zu lösen sucht, wie Erkenntnis möglich sei, Erkenntnis überhaupt und Erkenntnis dieses oder jenes Gebiets, wird leicht blind für die Tatsachen, für die ihm der Rechtsnachweis nicht zu erbringen zu sein scheint.

Doch nicht nur für den Philosophen selbst bedeutet die Art seines philosophischen Denkens eine Formung seiner ganzen Einstellung zur Welt: Die jeweils herrschende Philosophie bestimmt den »Zeitgeist«, d.h. die Denk- und Auffassungsweise auch derer, die nicht selbst Philosophen sind, ja nicht einmal die Werke der schöpferischen Philosophen selbst lesen, sondern nur durch eine mehrfache Vermittlung von ihren Auswirkungen erreicht werden.

So werden wir die Frage nach der weltanschaulichen Bedeutung der Phänomenologie in dem doppelten Sinn zu stellen haben: 1. Kann sie ein geschlossenes Weltbild liefern oder uns zum Bau eines solchen verhelfen? 2. Wie kann sie auf die gesamte Weltauffassung wirken, und hat sie auf den Geist unserer Zeit gewirkt?

I. Was ist Phänomenologie?

a. Historisches

Zunächst aber muß klargelegt werden, was unter Phänomenologie zu verstehen ist. Es soll dabei keineswegs auf alle Bedeutungen eingegangen werden, die dem Wort in philosophischen Systemen früherer Zeiten schon beigelegt wurden. Wer heute davon spricht, meint damit eine einflußreiche philosophische Richtung unserer Zeit, die vor rund 30 Jahren begründet wurde – vor 10–15 Jahren hätte ich unbedenklich gesagt: von *Edmund Husserl* begründet wurde, und zwar durch seine *Logischen Untersuchungen*, die in 1. Auflage 1900/01 erschienen sind. Und ich hätte mich wohl damit begnügt, Husserls Phänomenologie zu charakterisieren. Heute hat sich aber die Sachlage verändert: Für weite Kreise der philosophisch Interessierten tritt Husserls Name fast zurück hinter dem *Max Schelers* und *Martin Heideggers*, die auf diese weiten Kreise, aber auch auf viele Philosophen vom Fach viel faszinierender gewirkt haben, als es die nüchtern-strenge Forscherart Husserls vermochte. Um die rein geschichtlichen Tatsachen festzustellen: Der Name Phänomenologie ist von Husserl für die philosophische Methode gewählt worden, die er sich in vieljähriger harter Gedankenarbeit errungen hat und die in seinen *Logischen Untersuchungen* zum erstenmal in einer weithin wirksamen Form vor die Öffentlichkeit trat. In den Jahren, in denen er an diesem Werk arbeitete – den 12 Jahren, die er als Privatdozent in Halle lebte–, stand er in lebhaftem Verkehr mit Max Scheler, der damals in Jena war. Scheler hat immer Wert darauf gelegt, daß er nicht Husserls Schüler war, sondern selbständig die phänomenologische Methode gefunden habe und nur in dem Ergebnis mit Husserl zusammengetroffen sei. Er hat das sicher in ehrlichster Überzeugung gesagt. Aber wer die beiden Männer kennt – Husserl, der immer so tief in seine eigenen Gedankengänge hineingebohrt ist, daß er gar nicht davon loskommt, schwer von etwas anderem sprechen und noch schwerer fremde Anregungen aufnehmen kann, und Scheler, dessen ganzes Schaffen eigentlich ein impressionistisches war, der von Gehörtem und Gelesenem die

stärksten Eindrücke und fruchtbarsten Anregungen empfing und so leicht auffaßte, daß er es gar nicht merkte und selbst nicht wußte, woher ihm die Gedanken kamen–, der kann kaum einen Zweifel haben, wie es mit der Priorität steht. Der Schülerkreis, der sich in Göttingen um Husserl sammelte, nachdem er dorthin berufen war, hat starke Einflüsse auch von Scheler empfangen; und auf diesen Einfluß führt es Husserl z.T. zurück, daß die meisten seiner Göttinger Schüler ihm in seiner späteren Entwicklung nicht gefolgt sind. In Freiburg ist ihm seit 1918 Heidegger, der in anderer Schule ausgebildet war, nahegetreten, ist von ihm persönlich in die phänomenologische Methode eingeführt worden und beherrscht sie heute mit Meisterschaft; aber in entscheidenden prinzipiellen Fragen – Fragen, auf die beide den größten Wert legen – hat auch er sich von Husserl getrennt. Heidegger hat in den letzten Jahren einen ähnlich starken Einfluß nicht nur in den Kreisen der Fachphilosophen, sondern der geistig stark Bewegten und Empfänglichen überhaupt gewonnen, wie ihn Scheler in der Kriegszeit und Nachkriegszeit hatte. Wenn man heute von Phänomenologie und von ihrer weltanschaulichen Bedeutung sprechen will, kann man an diesen beiden Männern unmöglich vorbeigehen (mag man sich schon entschließen, die andern bedeutenden Forscher phänomenologischer Richtung beiseite zu lassen). So stehe ich vor der eigentlich unmöglichen Aufgabe, die drei verschiedenen Richtungen, die mit diesem Namen bezeichnet sind, in knappem Rahmen zu kennzeichnen. Ich will es mit dem Ausweg versuchen, daß ich Husserls Phänomenologie in einigen Grundzügen skizziere und angebe, an welchen Punkten die andern beiden Philosophen sich von ihm unterscheiden.

b. Husserls Phänomenologie

Ich habe beständig von phänomenologischer *Methode* gesprochen. Darin kommt zum Ausdruck, daß es Husserl von Anfang an nicht darum zu tun war, ein philosophisches System aufzustellen, wie es die meisten seiner großen Vorgänger getan haben, d.h. einen geschlossenen Gedankenbau, in dem für jede philosophische Frage eine Antwort zu finden ist. Er hat seine wissenschaftliche Laufbahn gar nicht als Philosoph, sondern als Mathematiker begonnen. Weil er aber ein geborener Philosoph war, konnte er nicht wie der »normale« Mathematiker mit den Begriffen und Methoden der Mathematik einfach arbeiten, sondern stieß darin auf Schwierigkeiten und Unklarheiten. Die innere Nötigung, sich mit diesen Schwierigkeiten auseinanderzusetzen, machte ihn zum Philosophen, und er begann seine philosophische Laufbahn mit einer »Philosophie der Mathematik«. Bei diesen Studien machte er die Entdeckung, daß zwischen formaler Mathematik und formaler Logik sehr nahe Zusammenhänge bestehen. So wurde er zur Beschäftigung mit logischen Fragen geführt. Dabei erlebte er die Überraschung, daß dieses Gebiet, das seit den bewundernswerten Leistungen des Aristoteles für so gut wie abgeschlossen galt, in seinem ganzen Charakter noch umstritten und ungeklärt war und eine Fülle ungeklärter Einzelprobleme barg. In dem I.Band seiner *Logischen Untersuchungen* hielt er Abrechnung mit der damals herrschenden *psychologistischen* Auffassung der Logik und charakterisierte die Logik mit überzeugender Kraft als ein Gebiet objektiv bestehender Wahrheiten, das formale Grundgerüst aller objektiven Wahrheit und Wissenschaft. Im II.Band wandte er sich der Behandlung einiger grundlegender Einzelprobleme zu. Die Methode zur Behandlung dieser Probleme hat er sich erst während der Untersuchung selbst ausgebildet. Dabei machte er die Entdeckung, daß diese Methode nicht nur zur Behandlung logischer, sondern aller philosophischen Fragen überhaupt geeignet sei, und mehr und mehr befestigte sich in ihm die Überzeugung, daß es *die* Methode sei, die *allein* zu einer wissenschaftlichen Behandlung der Philosophie führen könne. Dieser Überzeugung hat er zuerst Ausdruck gegeben in dem *Logos*-Aufsatz »Philosophie als strenge Wissenschaft« (1911). Damit hatte er sich auf die freie Höhe der

universellen philosophischen Problematik durchgerungen. Die zusammenhängende ausführliche Darstellung seiner Methode brachten die *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913). Eine Fortführung in wichtigen Punkten bringen die (vorläufig nur französisch erschienenen) *Cartesianischen Meditationen*.

Einen wichtigen Punkt zur Charakteristik der Phänomenologie habe ich schon hervorgehoben: Sie ist nach Husserls Auffassung *nicht unterschieden von Philosophie überhaupt*, da sie die Möglichkeit gibt, alle philosophischen Fragen in Angriff zu nehmen, und sie ist ein Gebiet *streng wissenschaftlicher Forschung*, in dem keine subjektive Willkür eine Stelle hat, ein *unendliches Forschungsgebiet* wie jede Wissenschaft, so daß ein Forscher dem andern, eine Generation der andern die Hand reichen muß, wenn die nötige Arbeit fortschreitend geleistet werden soll. Ihre Aufgabe ist es, alles wissenschaftliche Verfahren, wie es von den positiven Wissenschaften geübt wird, aber auch alle vorwissenschaftliche Erfahrung, auf die das wissenschaftliche Verfahren aufbaut, ja alle Geistestätigkeit überhaupt, die auf Vernunft Anspruch erhebt, auf eine sichere Grundlage zu stellen. Die vorwissenschaftliche Erfahrung, aber auch die positiven Wissenschaften arbeiten mit gewissen Grundbegriffen und Grundsätzen, die sie ungeprüft setzen. Die Philosophie muß all das, was anderwärts als selbstverständlich vorausgesetzt wird, zum Gegenstand der Untersuchung machen.

Die *Logischen Untersuchungen* haben diese Arbeit für gewisse logische Grundbegriffe in Angriff genommen. Die I. Untersuchung handelt von »Ausdruck und Bedeutung«, einem Problem, das für die Logik und Sprachphilosophie, aber auch für manche andern Gebiete von Wichtigkeit ist. In einer für die phänomenologische Methode charakteristischen Weise geht sie aus von dem *Sinn der Worte*, scheidet sorgfältig die verschiedenen Bedeutungen, die den Worten sprachüblich zukommen, und dringt durch die Herausstellung eines präzisen Wortsinns allmählich zu den Sachen selbst vor: Das ist ein Schritt, der sich notwendig ergibt, weil wir Wortbedeutungen nur präzis abgrenzen können, indem wir uns die Sachen selbst, die mit den Worten gemeint sind, zu klarer anschaulicher Gegebenheit bringen. Die *Sachen selbst* aber, die durch den Sinn der Worte getroffen werden sollen, sind nicht einzelne Dinge der Erfahrung, sondern wie der Wortsinn selbst etwas Allgemeines: die *Idee* oder das *Wesen der Dinge*. Dementsprechend ist die Anschauung, die uns solche »Sachen« zur Gegebenheit bringt, nicht sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung, sondern ein geistiger Akt eigener Art, den Husserl als *Wesensanschauung* oder *Intuition* bezeichnet hat. Es leuchtet ein, daß ein analoges Verfahren, wie es hier auf ein logisches Problem angewandt wurde, für die Untersuchung der Grundbegriffe aller Wissenschaften sowie für die des täglichen Lebens verwendet werden kann. Die Physik arbeitet mit Begriffen wie *Materie, Kraft, Raum, Zeit*, aber was der eigentliche Sinn dieser Namen ist, untersucht sie nicht. Die Geschichte handelt von Personen, Völkern, Staaten, Verträgen usw., aber was eine Person, ein Staat, ein Volk usw., ist, das setzt sie als bekannt voraus. All das aber sind Themen für große und schwierige philosophische Untersuchungen, und die phänomenologische Methode hat an ihnen schon ihre Fruchtbarkeit bewiesen und dadurch auf den Betrieb der entsprechenden Wissenschaften einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt: Denn wenn das Wesen der Gegenstände, mit denen es eine Wissenschaft zu tun hat, geklärt ist, kann man das Verfahren, das darin geübt wird, nachprüfen, ob es sachentsprechend ist und wirklich darauf ausgeht, das Wesentliche des entsprechenden Gebiets herauszuarbeiten. Besonders von der Psychologie und den Geisteswissenschaften muß man sagen, daß sie unter dem Einfluß der Phänomenologie in den letzten Jahrzehnten eine gründliche Umwandlung erfahren haben.

Nun sind gerade die genannten Wissenschaften solche, die sich mit Lebenswirklichkeiten beschäftigen, mit Dingen, auf die wir im praktischen Leben beständig stoßen und die darum auch dem Nicht-Theoretiker wichtig und interessant sind. Wenn die Phänomenologie einen Weg erschlossen hat, dem Wesen dieser Dinge auf die Spur zu kommen, so mußte sie viel stärker als die vor ihr herrschenden philosophischen Richtungen weite Laienkreise anziehen. Und darum konnte sie einen starken Einfluß auf den Zeitgeist ausüben. Von den verschiedenen Richtungen des *Neukantianismus oder Kritizismus* unterschied sich die Phänomenologie dadurch, daß sie sich nicht an den Methoden der Einzelwissenschaften, sondern an den Sachen selbst orientierte (um an ihnen die Methoden zu messen): darum hat man die Wandlung, die sie herbeiführte, als *Wende zum Objekt* bezeichnet. Gegenüber dem *Empirismus*, der sich auf bloße sinnliche Erfahrung stützen will, war sie als *Wesenswissenschaft* ausgezeichnet, und durch beides erschien sie als eine Rückkehr zu den ältesten Traditionen: *Plato – Aristoteles – Scholastik*. Die Neuscholastik aber stieß sich an der *Wesensintuition*, deren Geltung sie nicht anerkennen wollte.

In den bisher genannten Punkten – Wende zum Objekt und Wesensforschung – stimmten *Scheler* und Husserls *Göttinger* Schülerkreis durchaus mit ihm überein. Wenn wir verstehen wollen, wo sich ihre Wege scheiden, müssen wir Husserls weitere Entwicklung verfolgen.

c. *Gegensatz zwischen Husserl und Scheler*

Ich sagte, daß ihm in der Arbeit an logischen Einzelproblemen die weit über dieses Gebiet hinausreichende Tragweite der verwandten Methode klar wurde. Das legte die Verpflichtung auf, diese *Methode* nun selbst auszubauen und auf eine feste Grundlage zu stellen. Die Phänomenologie sollte *Grundwissenschaft* werden. Wenn sie die Voraussetzungen aller andern Wissenschaften und auch der vorwissenschaftlichen Erfahrung prüfen sollte, so durfte sie kein Ergebnis der positiven Wissenschaften als feststehend voraussetzen und auch von der Erfahrung nicht ohne weiteres Gebrauch machen. Um einen absolut sicheren Ausgangspunkt zu finden, stellt Husserl eine ähnliche *Zweifelsbetrachtung* an wie vor ihm Augustin und Descartes: Das, was ich denke, braucht nicht wahr zu sein, was ich wahrnehme, nicht wirklich zu existieren: alles kann sich als Irrtum, als Traum, als Täuschung herausstellen – aber an der Tatsache, daß ich denke, wahrnehme etc., kann ich nicht zweifeln, und ebensowenig daran, daß ich, der Denkende, Wahrnehmende, Zweifelnde, bin. Hier habe ich unbezweifelbare, absolut gewisse Tatsachen. Das entscheidend Neue bei Husserl ist, daß er nicht bei der Tatsache eines einzelnen *cogito* stehen bleibt, sondern die ganze *Domäne des Bewußtseins* als ein Gebiet unzweifelhafter Gewißheit aufdeckt und der Phänomenologie als ihr Forschungsgebiet zuweist. Und da zu jedem »Ich denke«, »Ich nehme wahr«, »Ich will« usw. ein Gedachtes, Wahrgenommenes, Gewolltes als solches gehört, da das *Phänomen* des wahrgenommenen Baumes ebenso unbezweifelbar ist wie die Wahrnehmung selbst, mag auch der wahrgenommene Baum nicht existieren, gehört die ganze gegenständliche Welt, die das Ich in seinen Akten sich gegenüber hat, in das Forschungsgebiet der Phänomenologie mit hinein. Es wird gezeigt, daß das gesamte bewußte Ichleben in Wesensallgemeinheit untersucht werden kann, daß es feste Gesetze gibt, nach denen mit Notwendigkeit Akte an Akte sich reihen, und daß in solchen Aktzusammenhängen für das darin lebende Ich eine gegenständliche Welt sich aufbaut. Diesen Aufbau der Welt für das Ich, das in seinen Akten lebt und sie reflektierend erforschen kann, nennt Husserl *Konstitution*. In der Untersuchung dessen, was er das *transzendente Bewußtsein* nennt, d.h. jener Sphäre unbezweifelbaren Seins, das die radikale Zweifelsbetrachtung aufgedeckt hat, sieht er die Aufgabe der *transzendentalen Phänomenologie*, in ihr selbst die philosophische Grundwissenschaft. Denn da für das »reine Ich« die gesamte gegenständliche Welt sich in seinen

Akten aufbaut, kann nur die Analyse dieser konstituierenden Akte den Aufbau der gegenständlichen Welt letztlich klären, nur sie kann den eigentlichen Sinn von Erkenntnis, Erfahrung, Vernunft usw. herausstellen.

Die Aufdeckung der Bewußtseinssphäre und der Konstitutionsproblematik ist sicher ein großes Verdienst Husserls, das heute noch zu wenig gewürdigt wird. Was in seinem eigenen Freundes- und Schülerkreis Anstoß erregte, war eine – unseres Erachtens nicht notwendige – Folgerung, die er aus der Tatsache der Konstitution zog: Wenn bestimmt geregelte Bewußtseinsverläufe notwendig dazu führen, daß dem Subjekt eine gegenständliche Welt zur Gegebenheit kommt, dann *bedeutet gegenständliches Sein*, z.B. die Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt, gar nichts anderes als Gegebenheit für ein so und so geartetes Bewußtsein, näher: für eine Mehrheit von Subjekten, die miteinander in Wechselverständigung und Erfahrungsaustausch stehen. (Die Bedeutung intersubjektiver Verständigung für die Konstitution der Erfahrungswelt ist von Husserl erst in seiner letzten Schrift ausführlicher dargelegt worden.) Diese Deutung der Konstitution wird als sein *transzendentaler Idealismus* bezeichnet. Sie erschien als eine Rückkehr zum Kantianismus, als Preisgabe jener »Wende zum Objekt«, in der man Husserls großes Verdienst sah, und jener *Ontologie*, d.h. der Erforschung des Wesensbaus der gegenständlichen Welt, in der Scheler und die ihm nahestehenden Göttinger Husserlschüler ihre Aufgabe sahen und bereits fruchtbare Arbeit geleistet hatten: So haben sie sich an diesem Punkt von ihm getrennt, obwohl er ihre Forschungsart anerkennt und von seinem Standpunkt aus einzuordnen weiß.

Schellers großes Verdienst liegt auf den Gebieten der *Ethik*, *Religionsphilosophie* und *philosophischen Soziologie*. Hier hat er in rein objektiver Einstellung grundlegende Untersuchungen durchgeführt. Er tat es im Vertrauen auf die Kraft der Wesensintuition; diese selbst einer kritischen Analyse zu unterziehen, lag ihm fern – er hat am schärfsten von allen Phänomenologen gegen die kritische Einstellung als geistige Grundhaltung Stellung genommen. Das hing mit seiner religiösen Auffassung zusammen, die der Gotteswelt gegenüber auch für den Philosophen den geraden, kindlich-offenen Blick verlangte. Es hing aber auch damit zusammen, daß er keine so strenge und nüchterne Forschernatur war wie Husserl und dessen Auffassung der Philosophie als strenger Wissenschaft auch theoretisch ablehnte. So ist es wohl begreiflich, daß er nicht nur den transzendentalen Idealismus ablehnte, sondern auch für die gesamte Konstitutionsproblematik kein Verständnis zeigte.

d. Gegensatz von Husserl und Heidegger

Um zu sehen, wo sich Heideggers Weg von dem Husserls scheidet, müssen wir die Darstellung der Husserlschen Phänomenologie noch in einem Punkt ergänzen. Bei der radikalen Zweifelsbetrachtung wird nicht nur die äußere Welt als bezweifelbar ausgeschaltet, auch das, was ich über mich selbst weiß, hält der Prüfung zum größten Teil nicht stand: was andere und was ich selbst von meinen Eigenschaften und Fähigkeiten denken, kann Irrtum sein, woran ich mich zu erinnern glaube, Täuschung. So behält Husserl als unbezweifelbar gewiß nur das übrig, was er »reines Ich« nennt: das pure Subjekt der Akte ohne alle menschlichen Eigenschaften. Die eigene Person mit ihren Eigenschaften, ihren Lebensschicksalen usw. gehört ebenso wie die andern Personen zu der Welt, die sich in bestimmten Akten des reinen Ich konstituiert.

Für Heidegger ist ähnlich wie für Scheler charakteristisch, daß es ihm offenbar in seinem Philosophieren darum zu tun ist, das Leben und die Stellung des Menschen im Leben zu verstehen. Er unterscheidet sich von Scheler und stimmt mit Husserl überein darin, daß er nicht in reiner

Hingegebenheit an die Objekte und in Selbstvergessenheit ihr Wesen zu erforschen sucht, sondern daß er als *philosophische Fundamentaldisziplin* die Erforschung des »Daseins« ansieht, d.h. in der üblichen Sprechweise: des Ich oder Subjekts, das von allem andern, was ist, dadurch unterschieden ist, daß es *für sich selbst da ist*. Zum Dasein gehört es unaufhebbar, in der Welt zu sein. Nur von der Erforschung des Daseins aus ist nach dieser Auffassung der Sinn von *Sein* und der Sinn von *Welt* zu erschließen, und von hier aus können die prinzipiellen philosophischen Fragen überhaupt erst in sachgemäßer Form gestellt werden. Was hier »Dasein« genannt ist, das ist nicht Husserls »reines Ich«. Man könnte sagen: Es ist der Mensch, wie er sich im Dasein vorfindet. Nur darf man unter »Mensch« nicht die Spezies verstehen, die in der empirischen Anthropologie erforscht wird, auch nicht den Menschen, wie ihn die Geschichte und die andern Geisteswissenschaften behandeln, sondern eben das ins Dasein Geworfene, das sich als ins Dasein Geworfenes vorfindet: Es findet sich als ein zeitlich sich streckendes, das aus einer dunklen Vergangenheit kommt und einer Zukunft entgegenlebt, die es in gewissen Grenzen selbst entwerfen kann und muß, die aber doch letztlich auch ein Dunkles ist. Darum gehört nach Heidegger zu diesem Dasein, das aus dem Dunkel kommt und ins Dunkel hineingeht, unaufhebbar die *Sorge*. Das sind nur einige spärliche Andeutungen über die Seinsphilosophie Heideggers, die einer größeren Öffentlichkeit zuerst durch sein großes Werk *Sein und Zeit* bekannt geworden ist. Sie sollen noch ergänzt werden, wenn wir die weltanschauliche Bedeutung dieser Philosophie erwägen.

II. Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie

1. Materiale Bedeutung

Wir stellen nun zuerst die Frage: Gibt die Phänomenologie in dieser dreifachen Gestalt (Husserls transzendente Phänomenologie, Schellers Realontologie, Heideggers Fundamentalontologie) ein Weltbild, oder trägt sie wenigstens material zum Aufbau eines Weltbildes bei?

a. Das Weltbild der drei Philosophen

Wenn wir uns zunächst auf den Standpunkt der drei Philosophen selbst stellen, so muß man für *Husserl* zweifellos sagen, daß er durch seine Methode, ohne dies als Ziel zu verfolgen, tatsächlich zu einem geschlossenen Weltbild gekommen ist. Er kennt ein absolutes Sein, auf das alles andere zurückweist und von dem aus alles andere zu verstehen ist: eine Vielheit von Monaden, d.h. von Subjekten, von denen jedes in seinen Akten sich »seine« Welt aufbaut, die aber in Wechselverständigung stehen und im Austausch ihrer Erfahrungen eine intersubjektive Welt aufbauen. Alles, was außer diesen Monaden ist, ist durch ihre Akte konstituiert und auf sie relativ. *Husserl* versichert, daß er von seinem Standpunkt aus auch zu den höchsten Fragen der Ethik und Religionsphilosophie Zugang habe. Wir werden aber sagen müssen, daß vermöge der Absolutsetzung der Monaden für Gott – im Sinn unserer Gottesidee, die ihm allein absolutes Sein zuschreibt, ja ihn als das absolute Sein selbst setzt – kein Raum ist.

Schwerer ist es, bei *Scheler* ein einheitliches Weltbild festzustellen, weil er in seiner Entwicklung so große Schwankungen und Schwenkungen durchgemacht hat. Halten wir uns an die Werke, durch die er vor allem auf weitere Kreise gewirkt hat – seine materiale Wertethik, *Das Ewige im Menschen* und die gesammelten Abhandlungen und Aufsätze –, so wird man sagen dürfen, daß uns hier eine *Gotteswelt* gezeichnet ist, ein Weltbild, das in bewußter Anlehnung an das augustinische entworfen ist, aber auch mit dem thomistisch-scholastischen mehr Verwandtschaft hat, als ihm selbst und seinen Gegnern aus den Reihen der Neuscholastik klar war. Es ist ein Stufenbau von

Seinsregionen und ein Stufenbau von Werten, die zum höchsten Sein und zum höchsten Gut, zu Gott, emporführen. Unter den irdischen Wesen kommt das höchste Sein und der höchste Wert der Person zu, und das Sein der Person vollendet sich in ihrem Verhältnis zu Gott. Darum steht unter den möglichen Typen endlicher Personen der am höchsten, der an der spezifisch göttlichen Wertqualität Anteil gewonnen hat: der Heilige. Es war die Tragik in Schelers Leben, daß ihm der Sinn für wissenschaftliche Strenge und Exaktheit abging. Alle seine Werke weisen Lücken, Unklarheiten, Widersprüche auf, die eine feste Begründung des Baus unmöglich machten, das Wertvolle daran für viele, mit denen er hätte zusammenarbeiten können, verdeckten und schließlich dahin führten, daß er selbst das Wesentlichste wieder preisgab.

Bei Heidegger erscheint es mir heute verfrüht, sein Weltbild zeichnen zu wollen. Die Zentralstellung des »Daseins«, die Betonung der »Sorge« als zu ihm wesenhaft gehörig, des Todes und des Nichts sowie manche extreme Formulierungen weisen auf ein gott-looses, ja geradezu nihilistisches Weltbild hin. Aber es gibt auch Äußerungen, die es als möglich erscheinen lassen, daß einmal der Umschlag ins Gegenteil erfolgt und das in sich nichtige Dasein seinen Halt in einem absoluten Seinsgrund findet.

b. Einfluß auf das Weltbild der Zeit

Von dem Weltbild der Philosophen selbst ist zu unterscheiden, was andere durch ihren Einfluß für ihr Weltbild gewonnen haben. Und es läßt sich nicht leugnen, daß jeder von ihnen den Blick auf unbekannte oder unbeachtete Gebiete gelenkt hat. Bei *Husserl* ist es einmal das Gebiet des *Wesentlichen* und *Notwendigen*, das er neu erschlossen hat im Gegensatz zu dem Einmaligen und Zufälligen, an dem die gewöhnliche Erfahrung und Erfahrungswissenschaft hängen bleibt. Es ist nicht etwas absolut Neues, wenn wir an die großen Traditionen der antiken und mittelalterlichen Philosophie denken, aber etwas Neues gegenüber der modernen Weltanschauung, speziell dem im 19. Jh. vorherrschenden materialistischen und empiristischen Weltbild. Dazu kommt die Domäne des reinen Bewußtseins, die als ein Gebiet unendlicher, streng methodischer und fruchtbarer Forschungsarbeit wohl noch niemand vor ihm erkannt, geschweige denn herausgearbeitet hat.

Als *Schelers* Verdienst wird wohl dauernd der Hinweis auf die Welt der *materialen Werte* (des sinnlich Angenehmen, des Nützlichen, des Schönen, des Wahren, des sittlich Guten, des Heiligen) und ihre Bedeutung für den Aufbau der *Persönlichkeit* gelten. Insbesondere für die Werte der religiösen Sphäre, und zwar in spezifisch katholischer Auffassung, hat er vielen die Augen geöffnet. Ideen wie Tugend, Reue, Demut, für die in den Kreisen modernen Unglaubens jedes Verständnis entschwunden war, hat er für die Gebildeten unter ihren »Verächtern« wieder in ihrem ursprünglichen Sinn erschlossen. Es ist eine Dankespflicht gegenüber dem Toten, hervorzuheben, wie vielen er den Weg zu echtem katholischem Glauben geöffnet hat.

Das, wofür Heidegger den Blick geöffnet hat, ist das, was er *In-der-Weltsein* des Ich nennt. Es klingt wie eine ganz banale Tatsache, aber welche zentrale Bedeutung dieser Tatsache zukommt, das ist wohl kaum je früher in dieser Schärfe herausgearbeitet worden. Der naive Realismus nimmt die Dinge so, wie sie dem Menschen vor Augen treten und setzt sie so absolut, ohne zu ahnen, wieviel von dem, was ihm vor Augen steht, durch die Wechselbeziehung zwischen dem Menschen und seiner Welt bedingt ist: Er vergißt sich selbst als Faktor im Aufbau seiner Welt. Der Idealist wird von der Entdeckung des Anteils, den das Subjekt im Aufbau der Welt hat, so gefesselt, daß er es absolut setzt und den Blick für die Abhängigkeiten, in denen es steht, verliert. Es war eine eigene

Aufgabe, auf das »Dasein als In-der-Weltsein«, in dem wir uns vorfinden, hinzuweisen und es zum Gegenstand der Forschung zu machen.

So hat jeder der drei Forscher zu dem Weltbild unserer Zeit in entscheidender Weise beigetragen.

2. *Formale Bedeutung*

Es gilt nun noch zu zeigen, ob und wie sie auf die *Weltanschauung im formalen Sinn*, d.h. auf die Art, in die Welt hineinzuschauen, gewirkt haben. Von *Husserl* muß man sagen, daß die Art, wie er auf die Sachen selbst hinlenkte und dazu erzog, sie in aller Schärfe geistig ins Auge zu fassen und nüchtern, treu und gewissenhaft zu beschreiben, von Willkür und Hoffart im Erkennen befreite, zu einer *schlichten, sachgehorsamen* und darin *demütigen Erkenntnishaltung* hinführte. Sie führte auch zu einer *Befreiung von Vorurteilen*, zu einer *unbefangenen Bereitschaft*, Einsichten entgegenzunehmen. Und diese Einstellung, zu der er bewußt erzog, hat viele von uns auch frei und unbefangen gemacht für die katholische Wahrheit, so daß eine ganze Reihe von seinen Schülern es ihm mitverdankt, wenn sie den Weg zur Kirche fanden, den er selbst nicht gefunden hat.

Bei *Scheler* habe ich es schon erwähnt, daß es ihm darum zu tun war, anstelle des kritisch prüfenden Blicks (»blinzelnden«, wie er sagte) den geraden, offenen und vertrauensvollen Blick, besonders für die Welt der Werte, zu setzen. Bei vielen hat das gewiß befreiend und segensreich gewirkt, es ist aber früher schon erwähnt worden und soll auch an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, daß für ihn und für viele, die unter seinem Einfluß standen, etwas mehr Kritik gegenüber Anregungen von außen und dem eigenen Verfahren recht heilsam gewesen wäre.

Über die Art, wie *Heidegger* formal auf die Weltanschauung unserer Zeit wirkt, wage ich kaum heute schon ein Urteil abzugeben. Daß er seit einer Reihe von Jahren auf die studierende Jugend und auch auf reifere Menschen einen faszinierenden Einfluß ausübt, ist Tatsache. *Daß* sich das in der weltanschaulichen Haltung der Zeit auswirken muß, ist unzweifelhaft. Welcher Art diese Wirkung ist, kann ich *tatsächlich* nicht angeben. Sie *kann* zu tieferem *Lebensernst* hinführen, weil sie die entscheidenden Lebensfragen in den Mittelpunkt des Interesses gerückt hat. Ich könnte mir aber denken, daß durch die Art, wie das bisher geschehen ist, durch die alleinige Betonung der Hinfälligkeit des Daseins, des Dunkels vor ihm und nach ihm, der Sorge, eine pessimistische, ja nihilistische Auffassung gefördert und die Orientierung am absoluten Sein untergraben würde, mit der unser katholischer Glaube steht und fällt.

Schluß: Katholische und moderne Weltanschauung

Darum möchte ich diesen allzu kurzen Überblick über eine tiefeinschneidende Geistesbewegung schließen mit dem Pauluswort: Prüfet alles und das Gute behaltet! Prüfen kann aber nur, wer einen Maßstab hat. Wir haben einen Maßstab an unserm Glauben und an dem reichen Erbe unserer großen katholischen Denker: unserer Kirchenväter und -lehrer. Wer sich das Weltbild und die Weltauffassung unserer Dogmatik und klassischen Philosophie innerlichst zu eigen gemacht hat, der wird ohne Gefahr sich mit den Forschungsergebnissen und -methoden moderner Denker auseinandersetzen und von ihnen lernen können. Ohne solche Vorbereitung könnte die Beschäftigung mit ihnen nicht als gefahrlos bezeichnet werden.

9. Husserls transzendente Phänomenologie (1931)

(Cf. Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Paris 1931, und Eugen Fink, *Beiträge zu einer phänomenologischen Analyse der psychischen Phänomene, die unter den vieldeutigen Titeln »Sich denken, als ob«, »Sich etwas bloß vorstellen«, »Phantasieren« befaßt werden*, Freiburger Dissertation, 1930.)

Als Husserls *Logische Untersuchungen* zum erstenmal erschienen (1. Auflage 1900/01, 2. Auflage 1914), hatte man den Eindruck, daß hier eine Rückwendung von der kritizistischen Denkweise der modernen Philosophie zu den großen Traditionen der *philosophia perennis* vollzogen sei. Es wurde mit dem Skeptizismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen (Psychologismus, Historizismus) Abrechnung gehalten und die Idee einer formalen Ontologie entworfen. Die konkreten Ausführungen des II. Bandes konnten als Musterbeispiele formal- und material-ontologischer Untersuchungen gelten. Und Husserls Göttinger Schule, die sich an dieses *standard work* anschloß, sah in ontologischen Untersuchungen ihre eigentliche Aufgabe. Es war aber in jenem Werk bereits eine andere Forschungsrichtung angebahnt, in deren Ausbau Husserl schließlich seine Lebensaufgabe sah. Sie kam zum Durchbruch in seinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) und ist in konzentrierter Form dargestellt und in manchen Linien über den Standpunkt der *Ideen* hinaus weiterentwickelt in den *Méditations Cartésiennes* (hervorgegangen aus Vorträgen, die Husserl 1929 in Paris gehalten hat, vorläufig nur in französischer Sprache erschienen; es ist aber eine erweiterte deutsche Ausgabe in Vorbereitung). Im Suchen nach einem absoluten Ausgangspunkt für eine fest begründete Philosophie und Wissenschaft begegnet sich Husserl mit Descartes; beide sehen diesen Ausgangspunkt im *cogito*, dem Akt des reflektierenden Ich, das in seinem Akt seiner selbst und seines Seins in unbezweifelbarer Weise gewiß wird. Aber während Descartes, wie Husserl sagt, aus mathematischem Vorurteil das *ego cogito* als Axiom für eine deduktive Wissenschaft setzt und aus metaphysischem Vorurteil als *substantia cogitans*, vollzieht er selbst die Scheidung zwischen dem *psychischen Ich*, das »in der Welt ist«, und dem *transzendentalen Ich*, für das sich die Welt als ein Ganzes aus Sinneinheiten aufbaut, so daß es für sie vorausgesetzt ist. Das *cogito* im weitesten Sinn des Ich-Lebens wird als ein unendliches Feld immanenter Beschreibungen aufgewiesen; sie sind die Aufgabe einer eigenen Wissenschaft, der *transzendentalen Phänomenologie*, die als Grundwissenschaft, als *prima philosophia*, und zugleich als *philosophia universalis* in Anspruch zu nehmen ist, weil sich in ihr und *nur* in ihr alle philosophischen Probleme stellen und lösen lassen. Sie hat zu zeigen, wie sich in den *cogitationes* die *cogitata*, die Gegenstände als Sinneinheiten für das Bewußtsein, aufbauen (»konstituieren«) und wie im Fortgang des Ichlebens, das eine Genesis ist, wesensnotwendig eine Welt sich aufbauen muß: als eine Unterstufe die Natur, wie sie für das isolierte Subjekt sich darstellt, und das eigene Ich als psychophysisches; sodann die andern Subjekte und in Wechselverständigung mit ihnen die Welt als »objektive«, intersubjektive; in höherstufigen Akten theoretische Gegenständlichkeiten (»Theorien«, »Wissenschaften«), die Welt als Güter- und Wertewelt usf. Innerhalb dieser Transzendentalphilosophie haben die Ontologien ihre Stelle: Sie haben die eidetischen Strukturen der Gegenständlichkeiten verschiedener Stufe herauszuarbeiten.

Auch die höchsten und letzten Fragen der Metaphysik, Ethik und Religionsphilosophie sind von diesem Boden aus in Angriff zu nehmen.

Husserl hat in den Cartesianischen Meditationen die Idee einer absoluten und universalen Wissenschaft gezeichnet und diese Wissenschaft selbst in ihren Grundlinien entworfen. Seine Ausführungen werden in mancher Hinsicht erläutert und ergänzt durch die eingangs zitierte Dissertation seines gegenwärtigen Assistenten Eugen Fink: Im engsten Anschluß an Husserls eigene Gedanken, wie sie in Vorlesungen und Privatgesprächen zum Ausdruck kamen, wird hier vor allem Einblick gegeben in die Problematik der Konstitution des reinen Bewußtseins selbst, der Zusammenhänge zwischen transzendentalen Ich und Ich-Mensch. Besonders wertvoll ist die Durchführung konkreter Einzelanalysen, deren Bedeutung für die großen prinzipiellen Fragen gezeigt wird.

Der universale Anspruch der transzendentalen Phänomenologie fordert die thomistische Philosophie zur Auseinandersetzung auf: Auf der einen Seite zeigen die durchgeführten Analysen, daß hier in der Tat ein großes Forschungsgebiet neu erschlossen ist. Andererseits ist die Etablierung des *cogito* als *ens primum et absolutum* (vielleicht ist es gar nicht erlaubt, es »Seiendes« zu nennen, weil konstituierendes Leben und konstituierte Gegenstände keineswegs univok, höchstens analog als »seiend« zu bezeichnen sind) etwas, was mit dem Kern des Thomismus unvereinbar scheint. Gibt es eine Möglichkeit, von der *philosophia perennis* aus die Problematik der phänomenologischen Konstitution sich zu eigen zu machen, ohne zugleich das, was man den transzendentalen Idealismus der Phänomenologie nennt, zu übernehmen?

10. Diskussionsbeiträge anläßlich der »Journées d'Études de la Société Thomiste«, Juvisy 1932

1.

Eine Deduktion im traditionellen Sinn entspricht der phänomenologischen Methode nicht. Ihr Verfahren ist reflexiv aufweisend: zunächst *regressive Analyse*, die von der Welt, wie sie uns in der natürlichen Einstellung gegeben ist, ausgeht, dann die Akte und Aktzusammenhänge beschreibt, in denen sich für das Bewußtsein die dingliche Welt konstituiert, schließlich den ursprünglichen Zeitfluß, in dem sich die Akte selbst als Dauereinheiten konstituieren; daran kann sich nun eine Beschreibung der Konstitution anschließen, die umkehrt verfährt: von dem letzten Aufweisbaren, dem aktuellen Leben des transzendentalen Ich ausgehend, *progressiv* darstellt, wie durch dieses aktuelle Leben die Akte und gegenständlichen Korrelate verschiedener Stufe bis zur dinglichen Welt und evtl. noch höherstufige Gegenständlichkeiten konstituiert werden.

2.

Husserls ursprüngliche Absicht ging nicht auf eine Metaphysik, sondern auf eine Wissenschaftslehre. Ursprünglich Mathematiker, suchte er zunächst nach den Grundlagen der Mathematik (*Philosophie der Arithmetik*); dabei stieß er auf die nahen Zusammenhänge zwischen Mathematik und Logik und wurde zu einer prinzipiellen Besinnung über Idee und Aufgabe der formalen Logik geführt. Der I. Band seiner *Logischen Untersuchungen* wurde epochemachend als radikale Abrechnung mit allen Formen des skeptischen Relativismus (Psychologismus, Historizismus usw.) und die neue Aufrichtung der Idee der objektiven Wahrheit. Die Besinnung über die Idee der Logik führte Husserl zu der Überzeugung, dass uns die Logik nicht als abgeschlossene Wissenschaft vorliege, sondern eine Fülle von ungelösten Problemen stelle, deren Behandlung umfangreiche Einzeluntersuchungen erfordere. Eine Reihe solcher Einzeluntersuchungen sind im II. Band der *Logischen Untersuchungen* durchgeführt. Husserl bildete sich dafür eine eigene Untersuchungsmethode aus, eine Methode objektiver Wesensanalyse (historisch stand also die eidetische Reduktion an 1. Stelle, die transzendente an 2. – umgekehrt wie es im Referat von Pater Daniel Martin Feuling zur Behandlung kam). Die Richtung auf die objektiven Wesenheiten ließ den Zeitgenossen die Phänomenologie als Erneuerung scholastischer Tendenzen erscheinen. Diese Methode war es, die von der älteren (=Göttinger) Husserlschule vor allem aufgegriffen wurde. Sie erwies sich fruchtbar nicht bloß zur Lösung logischer Probleme, sondern zur Klärung der Grundbegriffe aller Wissenschaftsgebiete: zur eidetischen Begründung der Psychologie, der Natur- und Geisteswissenschaften (vgl. die Arbeiten in Husserls *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, seit 1913 erscheinend). Der Einfluß der Phänomenologie hat in den positiven Wissenschaften, namentlich in der Psychologie und den Geisteswissenschaften, in den letzten Jahrzehnten zu einer wesentlichen Umbildung ihres Verfahrens geführt.

Husserl selbst kam während der Arbeit an den *Logischen Untersuchungen* zu der Überzeugung, dass er in der ausgebildeten Methode *die* universelle Methode zum Aufbau einer Philosophie als strenger Wissenschaft gefunden habe. Sie in ihrer universellen Bedeutung darzustellen und letztlich zu begründen, war die Aufgabe der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Das Suchen nach einem absolut sicheren Ausgangspunkt des Philosophierens führte zu der modifizierten Cartesianischen Zweifelsbetrachtung, zur transzendentalen Reduktion, zur Entdeckung des transzendentalen Bewußtseins als eines Feldes für umfassende Untersuchungen. In den *Ideen* macht sich erst an einigen Stellen die idealistische Wendung bemerkbar. Sie kam für Husserls Schüler völlig überraschend und wurde sofort Gegenstand der Diskussion, die sich bis heute fortsetzt. Vielleicht hat gerade der Widerstand aus seinem Schülerkreis Husserl dazu gedrängt, seine Bemühungen mehr und mehr auf eine zwingende Begründung des Idealismus zu konzentrieren und diese Frage als das Zentrum seiner Philosophie anzusehen, was sie ursprünglich keineswegs war. Außerdem mag die allgemeine Steigerung des metaphysischen Interesses in den letzten Jahren dazu beigetragen haben.

Bezüglich des Verhältnisses von Scheler und Heidegger zu Husserl ist zu berücksichtigen, daß beide zwar entscheidende Einflüsse von Husserl erfahren haben, aber doch nicht eigentlich seine Schüler waren und beide von vornherein viel stärker als er durch metaphysische Fragestellungen bestimmt wurden.

Bei der Interpretation der Phänomenologie durch Dr. Eugen Fink ist zu bedenken, dass er Husserls Einwirkung erst in den letzten Jahren erfahren hat, nachdem das Idealismusproblem zentral geworden war; dass er selbst auch durch Heideggers Schule hindurchgegangen ist, außerdem durch Fichtesche und Hegelsche Ideen bestimmt, die Husserls ursprünglichen Intentionen fernlagen.

3.

Anregungen zwischen Husserl und Paul Natorp waren wohl gegenseitige. Aber sie betrafen mehr die Problemstellung als die Methode. Der wesentliche Unterschied ist, dass der Neukantianismus vom Faktum der Wissenschaften ausgeht und ihre Bedingungen transzendental *deduziert*, während Husserl die Wissenschaften als Fakten ausschaltet, auf die vorwissenschaftlichen Gegebenheiten zurückgeht und ihre Konstitution (wie in der Folge auch die der Wissenschaften als Korrelate höherer Stufe) nicht erschließt, sondern in reflektiver Analyse aufweist.

Auf die Frage, ob zwischen *Logischen Untersuchungen* und *Ideen* ein absoluter Bruch sei, möchte ich antworten: Das scheint mir keineswegs der Fall zu sein. Die *Logischen Untersuchungen*, besonders die V. und VI., enthalten Motive, die zu den Fragen der transzendentalen Konstitution führen mussten. Ich glaube, Husserl hätte auch ohne den Weg über die Cartesianische Zweifelsbetrachtung dahin gelangen können.

4.

Husserls Phänomenologie ist Essenzphilosophie, Heideggers Existenzphilosophie. Das philosophierende Ich, das der Ausgangspunkt ist, um den Sinn des Seins zu erschließen, ist bei Husserl das »reine Ich«, bei Heidegger die konkrete menschliche Person. Vielleicht läßt sich die Wendung zu einer Existenzphilosophie gerade als Reaktion auf die Ausschaltung der Existenz und des Konkret-Persönlichen bei Husserl verstehen.

5.

Die stärkste Gemeinsamkeit zwischen Phänomenologie und Thomismus scheint mir in der objektiven Wesensanalyse zu liegen. Das Verfahren der eidetischen Reduktion, die von dem faktischen Dasein und allem Akzidentellen absieht, um die Essenz sichtbar zu machen, scheint mir – thomistisch betrachtet – durch die Trennung von Essenz und Existenz in allem Geschöpflichen gerechtfertigt. Die Frage, ob das Verfahren der Wesensanalyse bei Thomas und in der Phänomenologie dasselbe sei, kann nur auf Grund einer umfassenden Analyse von Abstraktion und Intuition beantwortet werden. Die phänomenologische Intuition ist nicht einfach ein Schauen des Wesens *uno intuitu*. Sie umfaßt ein Herausarbeiten der Wesenheiten durch die Erkenntnisarbeit des *intellectus agens*: Abstraktion im Sinn des Absehens vom Zufälligen und des positiven Heraushebens des Wesentlichen. Das Ziel dieser Arbeit allerdings ist ein ruhendes Schauen. Aber auch Thomas kennt dieses »*intus legere*« und spricht davon, daß der menschliche Intellekt mit seiner Spitzenleistung sich mit der Erkenntnisweise der reinen Geister berühre. Allerdings scheint es, daß er diese Höchstleistung auf die Einsicht in die Prinzipien beschränken will. Dann wäre das nächste Problem, was unter den Prinzipien zu verstehen ist und wie weit sich der Umfang dessen, was einsichtiger Erkenntnis zugänglich ist, bei Husserl und Thomas unterscheidet.

Das Suchen nach einem absolut gewissen Ausgangspunkt des Philosophierens scheint mir psychologisch motiviert und objektiv begründet durch das Faktum des Irrtums und der Täuschung. Eine größere Unmittelbarkeit der immanenten Sphäre im Vergleich zur äußeren Welt zuzugeben, scheint mir von Thomas aus möglich (*De Veritate*, q. X): allerdings ist die natürliche Einstellung ursprünglich (nach Husserl ebenso wie nach Thomas) auf die äußere Welt gerichtet, und erst die Reflexion führt zur Erkenntnis der Akte. Aber in dieser reflektierenden Erkenntnis sind Erkenntnis und Gegenstand in gewisser Weise eins, und damit ist eine größere Annäherung an die göttliche Erkenntnis erreicht als in der Erkenntnis äußerer Gegenstände.

Die transzendente Reduktion scheint mir methodisch gerechtfertigt, um die Sphäre der konstituierenden Akte sichtbar zu machen. Es ist aber die Frage, ob gerade das Phänomen der Realität die Ausschaltung der Existenz zuläßt und nicht vielmehr zu einer Aufhebung der Reduktion zwingt. (Bedeutsam für die Begründung einer realistischen Philosophie auf phänomenologischem Wege sind die Arbeiten von Hedwig Conrad-Martius: »Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt«, Husserls *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd.3 (1916); »Realontologie«, *ibid.*, Bd.6 (1921); eine Abhandlung über »Die Zeit« im *Philosophischen Anzeiger*, und über »Die Bedeutung eines substantiellen Seinsbegriffs für eine theistische Metaphysik«, *Catholica*, I.Heft, 1932). Die getreue Beschreibung dessen, worauf die reflektierende Analyse als letztes stößt, zeigt nicht bloße Ich-Aktivität, sondern das Ich, seinen Akt und etwas, das nicht es selbst und das nicht durch seine Willkür geschaffen ist. Husserl selbst hat den Gegensatz von Aktivität und Passivität im gesamten Bewußtseinsleben und speziell in der Wahrnehmung der äußeren Dinge scharf herausgearbeitet. Die Dingwahrnehmung ist eine Mannigfaltigkeit motiviert ineinander übergehender Akte, die das eine und selbe Ding in immer neuen perspektivischen Abschattungen vor uns erscheinen lassen. Die Intentionen, die auf das Ding gerichtet sind, stützen sich auf ein wechselndes »hyletisches Material«, Empfindungsdaten, die für die Wahrnehmung vorgegeben sind, ihren Verlauf und die sie beherrschende Intention motivieren. Die Beurteilung dieses hyletischen Materials scheint mir für die Idealismusfrage von großer Bedeutung. Ein Idealismus vom Typus des Berkeleyschen ist durch die Herausarbeitung des intentionalen Charakters der Wahrnehmung ausgeschlossen. Ein dem Kantischen verwandter transzendentaler Idealismus, der den Aufbau der äußeren Welt als Formung des sinnlichen Materials durch Kategorien versteht, erscheint bestenfalls als eine mögliche Deutung des phänomenalen Bestandes, ohne einen Beweis der Daseinsrelativität der Außenwelt geben zu können. Auf die Frage nach der Herkunft des ichzugehörigen und doch ichfremden Materials muß er die Antwort schuldig bleiben. Er behält einen irrationalen Restbestand. Und schließlich wird man sagen müssen, dass er den Phänomenen nicht gerecht wird: die Wesens- und Daseinsfülle, die in aller echten Erfahrung in das erfahrende Subjekt einbricht und bewußtseinsmäßig alle Fassungsmöglichkeiten übersteigt, widerspricht der Rückführung auf eine bloße Sinngebung vom Subjekt her. So scheint mir gerade die getreue Analyse der Realitätsgegebenheit zu einer Aufhebung der transzendentalen Reduktion und zu einer Rückkehr in die Haltung der gläubigen Hinnahe der Welt zu führen.

11. Erkenntnis, Wahrheit, Sein (1932)

1. Was ist Erkenntnis?

Erkenntnis ist geistiges Erfassen eines Gegenstandes. Streng wörtlich genommen: Erfassen von etwas, was vorher nicht erfaßt war. In erweitertem Sinn auch ursprüngliches Besitzen, das keinen Anfang hat, und Im-Besitzhaben, das auf ein Erfassen zurückgeht. Jede Erkenntnis ist Akt einer Person.

Erkenntnis als Neuerfassen kann wieder in weiterem und engerem Sinn genommen werden: In weiterem Sinn ist es genommen, wenn man die Wahrnehmung eine sinnliche Erkenntnis nennt; in engerem Sinn ist es genommen, wenn man sagt, Gegenstand der Erkenntnis seien Sachverhalte, oder Erkenntnis liege erst im Urteil vor; es bezeichnet dann die Einsicht, *daß* etwas *ist* bzw. *so* ist oder *das* ist. Sachverhalte können auf Grund eines anschaulichen Erfassens von Gegenständen erkannt werden oder auf Grund anderer erkannter Sachverhalte. Letztlich weist aber alles Erkennen von Sachverhalten auf ein anschauliches Erfassen von Gegenständen zurück. Anschauliches Erfassen kann sinnliche Wahrnehmung oder geistiges Schauen sein.

In jeder Erkenntnis ist der Gegenstand als ein Seiendes gegeben. Den verschiedenen Erkenntnisakten entsprechen verschiedene Gegenstände, verschiedene Gegebenheitsweisen und verschiedene Seinsweisen der Gegenstände. Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung sind Dinge, dingliche Eigenschaften, Vorgänge, ihre Gegebenheitsweise ist das sinnenfällige Erscheinen, ihre Seinsweise das Existieren in Raum und Zeit. Geistiges Schauen kann das Erfassen geistiger Personen, Akte, Eigenschaften oder objektiver individueller Geistesgebilde sein, oder das Erfassen von idealen Gegenständen. Gegebenheitsweise geistiger Individuen und ihrer Akzidenzien ist der verständliche Ausdruck; Seinsweise der Person ist das Für-sich-selbst-dasein und Füranderes-geöffnet-sein. Seinsweise der objektiven individuellen Geistesgebilde ist das Durch-Personen- und Für-Personen-dasein. Seinsweise des Idealen ist das In-einem-konkreten-Individuum-wirklich- oder -möglich-Sein.

2. Was ist Sein?

Das Sein kann nicht definiert werden, weil es von jeder Definition vorausgesetzt wird, weil es in jedem Wort und in jedem Sinn eines Wortes enthalten ist. Es wird mit allem erfaßt, was erfaßt wird, und ist im Erfassen selbst enthalten. Man kann nur Differenzen des Seins und des Seienden angeben.

3. Erkenntnis und Sein

Die erkennende Person ist ein Seiendes. Der Erkenntnisakt ist ein Seiendes, das Erkannte ist ein Seiendes. Wenn die erkennende Person sich selbst erkennt, so sind Erkennendes und Erkanntes dasselbe Seiende. Von Erkenntnisakt und Erkanntem kann man das nur sagen, wenn es sich um den

actus purus { {lat. den reinen Akt, die reine Wirklichkeit} } handelt. Bei jedem endlichen und zeitlichen Akt fallen Erkenntnisakt und Erkanntes auseinander, selbst wenn das Erkannte ein Erkenntnisakt ist und wenn er in einer Reflexion erkannt wird, die das ihn begleitende und zeitlich mit ihm zusammenfallende Bewußtsein ist. So muß man sagen, daß jeder endliche Erkenntnisakt sich selbst transzendiert.

Der *actus purus*, der das absolute Sein ist, der alles ist, was ist, und außer dem es kein Sein und kein Seiendes gibt, kann sich nicht selbst transzendieren. Alles, was ist, ist in ihm und ist in ihm erkannt. So kann nichts Seiendes unerkennbar (oder richtiger: unerkannt) sein. Wenn man das Seiende, sofern es erkannt ist, als »*intelligibile*« bezeichnet und »*intelligibile*« mit »Gedanke« übersetzt, so kann man alles Seiende als Gedanken bezeichnen. Es folgt aber daraus noch nicht, daß alles Seiende für endliche Geister erkennbar sein müsse und daß man bei Gott und bei endlichen Geistern im selben Sinn von »Gedanken« reden könne.

Erkennbarkeit und Erkanntwerden des Seienden haben nur Sinn im Hinblick auf einen erkennenden Geist, der nicht ursprünglich Erkenntnis besitzt, sondern sie schrittweise gewinnen muß. Daß alles Seiende einem solchen Geist erkennbar sein müsse, ist nicht einzusehen. Nur soviel ist unmittelbar einsichtig, daß niemand über ein Seiendes Aussagen machen kann, von dem er nichts erkennt. Wenn ich also sage: Es kann ein Seiendes geben, das ich nicht erkennen kann, so ist das nur sinnvoll, wenn ich *etwas* von ihm erkenne und zwar soviel, daß mir die Lückenhaftigkeit dieser Erkenntnis und die Unausfüllbarkeit der Lücke mit meinen Erkenntnismitteln einsichtig wird. Für einen Geist, der eine formale Idee des Seins fassen kann, die Notwendigkeit ihrer materialen Ausfüllung durch verschiedene *Seinsmodi* und die Unüberschaubarkeit der möglichen Ausfüllungen für ihn, bedeutet Sein mehr als in seine Erkenntnis eingehen kann. Mit Rücksicht auf ihn besteht also nicht die Gleichung, daß Sein= Erkennbarsein sei (sofern die Erkenntnis das Seiende vollständig decken soll). Daß es aber irgendeinen endlichen Geist geben müsse, für den alles Seiende voll erkennbar wäre, ist nicht einzusehen. So besteht nur die Gleichung Sein= Von-Gott-erkanntsein; aber nicht Sein= (voll) Erkennbar-sein.

Daraus ergeben sich die Fragen: 1. Muß jedem endlichen Geist Seiendes zugänglich sein? 2. Unter welchen Bedingungen ist Seiendes einem endlichen Geist zugänglich? – *Ad 1.* Personal-geistiges Sein ist wesenhaft *sein* des Geistes *selbst bewußtes* und *gegenständlich gerichtetes Leben*. So kann es keinen Geist geben, dem nichts Seiendes zugänglich, d.h. nichts erkennbar wäre.

Selbstbewußtsein (im Sinn der Reflexion) und gegenständlich gerichtete Akte sind verschiedene Weisen des Erkennens. Es kann aber auch der Geist selbst Gegenstand seines Erkenntnisaktes sein. *Ad 2.* Damit ein Seiendes für einen endlichen und schrittweise erkennenden Geist zugänglich sei, muß es 1. Dauer haben oder mindestens Moment in einem Kontinuum sein; 2. mindestens einem Teil seines Bestandes nach unverändert bleiben; 3. der erkennende Geist muß imstande sein, das Erfasste festzuhalten. (*Nota bene*, lat. wohlgemerkt) } Den Aufbau von Gegenständen im zeitlichen Fluß des geistigen Lebens nennen wir phänomenologische oder transzendente Konstitution.) Er muß ferner das Bleibende daran vom Wechselnden unterscheiden können, ohne es auseinanderzureißen; er muß, wenn er in einem späteren Moment etwas vom Gegenstand erfassen soll, was er in einem früheren nicht erfaßt hat, das später Gegebene zum früher Gegebenen hinzunehmen. Das wird er aber nur dann können, wenn er mit dem früher Gegebenen das später Gegebene schon in einer gewissen Weise miterfaßt hat. Es gehört also zu einer Erkenntnis in zeitlichem Verlauf: aktuelle Berührung mit dem Gegenstand, *Retention*, *Protention*, *Abstraktion*, *Synthesis*.

Wenn das erkannte Seiende das geistige Leben der erkennenden Person ist, so ist die aktuelle Berührung in jedem Jetztmoment gegeben, in dem Aktualitätsphase und Reflexion zusammenfallen. Die Aktualitätsphase ist Moment in einem Kontinuum (dem »Akt« oder »Erlebnis« von zeitlicher Dauer und darüber hinaus im Erlebnisstrom). Die Aktualitätsphase rückt in die Vergangenheit und wird *retentional* festgehalten, zugleich kommt das zuvor *protentional* Vorweggenommene mit dem nun Aktuellen zu (erfüllender und widerstreitender) Deckung und wird in die synthetische Einheit aufgenommen, die als »ideale Einheit« von vornherein im Ansatz des Erlebens vorweggenommen war und sich kontinuierlich »realisierte« (=aktualisierte), die nach ihrem Abschluß im Erinnerungsmodus bewahrt bleibt und durch eine Rückerinnerung re-aktualisiert werden kann, wozu die Abhebbarkeit der »idealen Einheit« gegenüber dem wechselnden Zeitmodus erforderlich ist, aber auch die bewußtseinsmäßige Einordnung der konkreten Einheit in den erlebten Zeitstrom. D.h., zur Möglichkeit der Erkenntnis der eigenen Akte gehört eine ontische Konstitution dieser Akte, die sie als ein zeitlos Dauerndes in wechselnder Konkretion oder als eine individuierte Species charakterisiert.

Wir fragen nun nach der Möglichkeit einer Erkenntnis von Seiendem, das nicht dem Erlebnisstrom des erkennenden Subjekts angehört. Es könnte dies ein zeitlos Dauerndes oder ein zeitlich Begrenztes sein; das zeitlich Begrenzte ein während der Dauer seines Seins Unverändertes oder ein sich Veränderndes, und wiederum ein nur während eines Teils seiner Dauer oder während der ganzen Dauer sich kontinuierlich Veränderndes.

Wir fragen zunächst: Gibt es für einen in einem zeitlichen Prozeß erkennenden Geist die Möglichkeit, ein zeitlos Dauerndes zu erkennen? Dazu ist eine aktuelle Berührung zwischen Erkennendem und Erkanntem nötig, d.h. selbst etwas Zeitliches. Das wird nur dann möglich sein, wenn das zeitlos Dauernde ein Verhältnis zu Zeitlichem hat, d.h. entweder analog *species in individuo* {lat. Form im Individuum} ist, wie wir es in den Erlebniseinheiten fanden, oder in einem Zeitlichen wirksam ist. Keinesfalls ist für ein in zeitlichen Akten Erkennendes ein zeitlos Dauerndes in seiner zeitlosen Existenz unmittelbar zu erkennen.

Das Wirken des Zeitlosen in einem Zeitlichen kann Wirken in dem erkennenden Subjekt selbst sein. (Zu veranschaulichen an der Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes vom Immanenten aus. Ich will das hier nicht näher ausführen.)

Ist es Wirken in einem unabhängig von dem erkennenden Subjekt existierenden Zeitlichen, so ist Erkenntnis dieses Zeitlichen vorausgesetzt. Ebenso, wenn das Zeitlose zum Aufbau des Zeitlichen gehört. So kommen wir zur Frage der Möglichkeit eines zeitlich Existierenden. Wir nehmen an, daß es während der Dauer des Erkenntnisaktes unverändert bleibt (ohne zu fragen, ob es jenseits dieser Dauer der Veränderung unterworfen ist oder nicht).

Damit ein in der Zeit Dauerndes in einem zeitlichen Erkenntnisprozeß erkannt werden könne, muß eine aktuelle Berührung zwischen Erkennendem und Erkanntem möglich sein (ein *quodam modo unum fieri* {lat. gewissermaßen Eins-Gewordensein}). Dazu ist nötig, daß das erkennende Subjekt in und mit dem Erkenntnisakt sich selbst transzendiere. Es muß andererseits der Gegenstand so geartet sein, daß er eine geistige Berührung zuläßt, ohne dadurch in einer Weise modifiziert zu werden, daß das, was er vor der Modifikation war, nicht mehr faßbar wäre. Wenn das Erkannte von der Art des Erkennenden ist, d.h. eine endliche Person mit zeitlichen Akten, so wird das Erkennen ein *Analogon* {lat. Entsprechung} des eigenen personalen Lebens sein müssen, d.h. ein Vollziehen von Akten mit dem Bewußtsein, daß es ein Mit- oder Nachvollziehen ist, das Ich ein »anderes« Ich, der Akt ein »fremder« Akt. Was zu den Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis eigener Akte

hinzukommt, ist die Möglichkeit des Berührtwerdens von einem anderen Ich. Dazu ist nötig: 1. eine *Impression* als erlebter Einbruch in den Zusammenhang des eigenen Erlebnisstroms; 2. eine aus der individuellen Impression abhebbare Species, die mit den in eigenen Erlebnissen abzuhebenden zur Deckung zu bringen ist.–

Wenn das Erkannte ein Gegenstand von nicht-personaler Struktur ist, d.h. ein Ding, dessen Sein kein dem des Erkennenden analoges Ich-Leben ist, dann wird das Berührtwerden eine Impression sein müssen, an der keine Erlebnis-Species zur Abhebung zu bringen ist. Einen solchen erlebten Einbruch, der nicht nur ein nicht dem eigenen Erlebnisstrom Entspringendes, sondern ein überhaupt Ichfremdes in den Erlebnisstrom hineinbringt, werden wir eine *Sensation* nennen (einen Sinneseindruck), die erforderliche Zugänglichkeit für Ichfremdes *Sensibilität* (Sinnlichkeit), die erforderliche Eigenart des Erkannten *Sinnenfälligkeit*. Damit auf Grund einer Sensation Erkenntnis möglich sei, muß analog der Erkenntnis von Akten ein Festhalten des Erlebten nach der Aktualitätsphase möglich sein, ferner ein Abheben einer Species von der individuellen Sensation. Damit über den Einbruch eines ichfremden Datums hinaus ein in sich bestehender Gegenstand erfaßt werden könne, muß 1. an der Sensation von dem Erlebtwerden ein Sinnesdatum abhebbar sein; 2. muß das Erfassen dieses Datums *mehr* erfassen als das Datum selbst; es muß ein transzendierendes Erfassen sein, das eine allgemeine Dingform miterfaßt; eine Form, die bei bestimmt geregelter Fortschreiten in neuen Sinneseindrücken Erfüllung findet. Zur Erkenntnis eines Dinges als eines nicht ich-analogen Gegenstandes gehört also 1. ein Fluß von Sensationen; 2. geistige Aktivität (eine Folge intellektueller Akte); 3. daß das *sensibile* zugleich ein *intelligibile* sei; 4. daß der Gegenstand eine formale Struktur habe, der die Regel der Abfolge von Sensationen und Akten entspreche. Bei solcher Struktur des Gegenstandes und der Erkenntnis wird es möglich sein, auf Grund einer aktuellen Berührung (Wahrnehmung) auf rein intellektuellem Wege im »Erfahrungszusammenhang« fortzuschreiten.

4. *Was ist Wahrheit?*

Von Wahrheit ist zu sprechen, wenn ein erkennender Geist ein Seiendes erkannt hat. Ist das Seiende das Absolute und Unendliche, in dem Sein, Erkennen und Erkanntsein eins sind, dann sind auch Sein und Wahrheit eins. (Darum kann der *Logos* sagen: »Ich bin die Wahrheit.«) Ist das Seiende ein Zeitliches und Endliches und wird es als von dem göttlichen Geist Erkanntes genommen, so ist die Wahrheit ewige Wahrheit, die dem Sein des Erkannten in der Zeit vorausgeht.

Handelt es sich um einen endlichen und in zeitlichem Prozeß erkennenden Geist, so kann die Wahrheit, d.h. der erkenntnismäßige Besitz des Seienden, als *Ziel* und *Ergebnis* des Erkennens bezeichnet werden. Faßt man Wahrheit als erkenntnismäßigen Besitz alles Seienden, so ist sie für einen endlichen Geist »ideales Ziel«, dem er sich in unendlichem Prozeß schrittweise annähern, das er aber niemals erreichen kann. Mit Rücksicht auf den schrittweise erkennenden Geist spricht man aber auch von *Wahrheiten*. (Thomas spricht sogar von »*veritas creata*« {lat. erschaffener Wahrheit}.) Es wird dann »Wahrheit« von dem Erkanntsein auf das erkannte Seiende übertragen. Es muß nun genau untersucht werden, was man mit Rücksicht auf einen zeitlichen Erkenntnisprozeß als erkanntes Seiendes zu bezeichnen hat. Damit etwas als erkannt bezeichnet werden könne, muß die Erkenntnis zum Abschluß gelangt sein. Nehmen wir als Erkennen die sinnliche Wahrnehmung eines Dinges, so kommt sie an sich niemals zum Abschluß. Sie ist ein kontinuierlicher Prozeß, der ein »Immerweiter« verlangt. Wenn sie unterbrochen wird, so ist sie damit nicht abgeschlossen. Es wird aber durch sie fortlaufend etwas vom Dinge {sic} erkannt, und das kann durch abschließende

Akte jeweils als Erkenntnisbesitz gesichert werden. Das geschieht im *Urteil*. Das Urteil »Die Rose ist rot« wird als »eine Wahrheit«, es wird aber auch als »wahr« bezeichnet. Es wird aber unter Urteil Verschiedenes verstanden, was sachlich zusammengehört, aber nicht dasselbe ist. Zunächst der *Urteilsakt*. Zu jedem Urteil gehört nicht bloß ein einfacher Akt, sondern ein ganzes Aktgefüge. Es wird das wahrgenommene Ding unter einer allgemeinen Idee – »Rose«–, aber zugleich als »dies« gefaßt und als »Subjekt« gesetzt, und es wird aus dem wahrgenommenen Bestande etwas herausgegriffen, wiederum unter einer allgemeinen Idee, das Rotsein, und wird von dem Dinge ausgesagt. Das sind eine Reihe von Verstandesakten, analytische und synthetische. Sie haben eine bestimmte Struktur des Gegenstandes zur Voraussetzung: die Trennbarkeit von *Quidditas* {lat. Washeit} und *Haecceitas* {lat. Diesheit} und die von Substanz und Akzidenz. Das Rotsein der Rose ist ein Sachverhalt, der in dem Seinsbestand der Rose beschlossen ist und durch ein entsprechendes Aktgefüge herausanalysiert werden kann. Sein Bestehen wird durch den abschließenden Urteilsakt behauptet und kommt sprachlich in dem »ist« zum Ausdruck. Der Satz »Die Rose ist rot« ist Ausdruck des bestehenden Sachverhalts. Vom Satz wird gesagt, daß er wahr oder falsch sei. Seine Wahrheit bedeutet, daß der behauptete Sachverhalt besteht. Satz als Behauptung und sprachlicher Ausdruck ist vom erkennenden Geist geformtes Gebilde. Es ist wahr, wenn er nach Form und Inhalt dem erkannten Sachverhalt angemessen ist. Sofern es eine formale Struktur von Sachverhalten und Zusammenhängen gibt, gibt es auch Formen von Sätzen und Satzzusammenhängen und damit formale Bedingungen der Wahrheit (den Gegenstand der formalen Logik) und die Möglichkeit, aus wahren Sätzen in rein formalem Verfahren andere wahre Sätze abzuleiten, die durch eine der zu Grunde liegenden materialen Erkenntnis analoge Erkenntnis zu verifizieren sind. Sofern zu jedem substantziellen Seienden die ganze Fülle der Sachverhalte, die aus ihrem Zusammenhang herauszuanalysieren sind, und die Sätze, in denen sich die Sachverhalte aussprechen lassen, gehört, kann man sagen, daß die Sätze eine ideale oder mögliche Existenz haben, die ihrer Bildung durch die entsprechenden endlichen Geister vorausgeht.

12. Besprechung von: Dietrich von Hildebrand: *Metaphysik der Gemeinschaft* (1932)

Metaphysik der Gemeinschaft

Das Buch von Dietrich von Hildebrand ist ein kühnes und großes Unternehmen: Es zeichnet den *ontologischen Grundriß einer Soziologie*, d.h. es entwirft eine ganze philosophische Disziplin. Daraus erklärt es sich, daß die Fülle der aufgeworfenen Probleme nicht bis auf ihre letzten Wurzeln zurück verfolgt und bis in ihre letzten Konsequenzen entwickelt werden kann. Wer das Werk gerecht würdigen und voll auswerten will, muß es im Zusammenhang mit den Schriften nehmen, die es vorbereitet haben: Das sind vor allem des Verfassers eigene gründliche und saubere Untersuchungen aus dem Gebiet der Ethik: »*Die Idee der sittlichen Handlung*« und »*Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*« sowie seine Schriften über »*Reinheit und Jungfräulichkeit*« und »*Die*

Ehe«. Sodann ist auf Max Schelers Lebenswerk hinzuweisen, besonders auf seine *Ethik*, auf A. {{lexander}} Pfänders »*Psychologie der Gesinnungen*«, schließlich auf meine »*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*« (I. Psychische Kausalität. II. Individuum und Gemeinschaft) und meine »*Untersuchung über den Staat*«. (Hildebrand nennt die verwendete Literatur nicht, kündigt aber in der Einleitung die Auseinandersetzung damit für spätere Veröffentlichungen an.)

Der I. Teil behandelt die personalen Akte und Haltungen, die Gemeinschaft möglich machen, der II. Wesen und Grundformen der Gemeinschaft, der III. das Ineinandergreifen der Gemeinschaften, der IV. den Wert der Gemeinschaft als solcher und der verschiedenen Gemeinschaftstypen.

I. Gemeinschaft ist auf Einzelpersonen ontisch fundiert. Darum muß zunächst im Aufbau der Person aufgewiesen werden, was Gemeinschaft möglich macht. Die Person ist *Substanz*, d.h. ein in sich selbst Zusammenhängendes, nach außen Abgegrenztes und Gestaltetes (nicht Teil eines Kontinuums); sie besitzt aber nicht nur diese Substantialität, die auch ein *materielles Ding* hat, und auch nicht nur die weit vollendetere Abgeschlossenheit, die einem Lebewesen eigen ist, sondern sie ist »*bewußtes, ein Ich besitzendes, in sich selbst zusammengehaltenes, sich selbst besitzendes, freies Wesen*« (21), nicht als Teil eines Kontinuums »*Geist*« denkbar. Demnach findet sie {die Person} die *Erfüllung ihrer Wesensanlage erst in der Gemeinschaft* {22}; durch Akte, in denen sie sich selbst transzendiert und andere berührt, vermag es zu einer viel tieferen Verbundenheit zu kommen, als es die Einheit der Teile in einem Ganzen ist. {22f}}

Es werden Stufen der geistigen Berührung unterschieden: von der bloßen *intentionalen Richtung* auf andere Personen in Erkennen und Stellungnahmen {23} über die *reale Berührung* {24ff.}, bei der die Akte von der anderen Person vernommen werden (»*Soziale Akte*« wie Frage, Befehl und dgl. oder verlautbarte Stellungnahmen, etwa eine kundgegebene Liebe oder ein kundgegebener Haß) {27}, und ihre verschiedenen Abstufungen bis zum Höhepunkt der geistigen Berührung, wo die Stellungnahme vernommen, angenommen und erwidert wird: dem *Ineinanderblick der Liebe oder des Hasses*. {28ff.}

Während der Haß darauf hinarbeitet, die Verbindung, die zwischen Menschen besteht, aufzuheben, ermöglichen die Stellungnahmen, die Liebe einschließen, im höchsten Maße die Liebe selbst, eine neue Beziehung: die *Vereinigung* {37}. Sie kann *Ich-Du-Verbindung* sein, bei der die andere Person Objekt ist, oder *Wir-Verbindung*, die sich vornehmlich im gemeinsamen Vollzug von Akten bekundet {39}. Die höchste Stufe der Vereinigung ist das *Einswerden* {47ff.}, das nur durch Liebe möglich ist. Die nun folgende Analyse der Liebe ist wohl als das Kernstück des Ganzen anzusprechen. (Ich halte diesen Teil für ganz besonders wertvoll und möchte ihn auch denen empfehlen, die zum Studium des ganzen Werkes keine Zeit finden; theoretisch, weil er wesentliche gedankliche Grundlagen für eine kritische Auseinandersetzung mit jener sensualistischen Mißdeutung aller menschlichen Beziehungen bietet, die durch die Psychoanalyse in weiteste Kreise gedrungen ist; praktisch, weil er zum Verständnis lebenswichtiger innerseelischer Vorgänge führen und von manchen Schwierigkeiten befreien kann). Die Liebe ist ihrem Wesen nach *Wertantwort* {48}, die dem ganzen Menschen, seiner Personalität und seiner Individualität gilt. Sie ist *Wohllollen*, der eigentliche »*Stoff*« der Liebe, die »*fließende*« Güte, die sich in Wohltaten umsetzt; und ist *intentio unitiva* {48}, Streben nach dem Einswerden, das durch Verlautbarung und Hingabe der eigenen Person angebahnt wird, aber nur bei Erwidern durch die andere Person erreichbar ist und in einem objektiven Sichdurchdringen ohne Auflösung der Einzelpersonen besteht. An die allgemeine Analyse schließt sich die Scheidung und Beschreibung der *Kategorien der Liebe*

(Elternliebe {57ff.}, Kindesliebe {61ff.}, Geschwisterliebe {64ff.}, »Liebe schlechtweg« [d.h. die einfache Wertantwort] {68ff.}, Freundesliebe {73ff.}, eheliche Liebe {75ff.}, »heilige Liebe mit spezifischer Thematizität« [der ehelichen verwandt, aber wesentlich Liebe in Christus und aus Christus, unter Ausschluß der sinnlichen Sphäre] {78ff.}, Nächstenliebe {82ff.}, Gesinnungsliebe {85ff.}). – Die Vereinigung von Personen steht in wesentlicher Beziehung zur *Welt der Werte*: Die Wertbereiche, in denen sie sich »treffen«, erhalten dadurch eine neue Realisierung, und die Personen werden darin auf eine neue Weise inkorporiert. Allen positiven Werten wohnt eine *vis unitiva* {lat.}, eine einigende Kraft inne: Jedes tiefe Werterlebnis durchbricht die Kruste des Hochmuts und der Ichsucht, schließt den Menschen innerlich auf und offenbart ihm seine Verbundenheit mit allen Menschen, die objektiv besteht.

II. {151ff.} Wo zwischen Personen eine überaktuelle, objektive Verbundenheit besteht, die von beiden (evtl. von mehreren) getragen wird, da haben wir eine *Gemeinschaft im weiteren Sinn*; im *engeren Sinn* {158ff.} bedeutet »Gemeinschaft« ein *substanziartiges Gebilde* (Familie, Staat), während bloße Beziehungen (wie Freundschaft) akzidentell sind. Gemeinschaften können *duopersonal* oder *pluropersonal* sein {160}. Die Gemeinschaft ist eine Art *neues Individuum*, keine bloße »Zusammenfassungseinheit« auf Grund eines Merkmals (»blonde Menschen«), auch nicht eine generelle Einheit (»alle Pinien«), aber auch nicht ein Organismus, der früher ist als seine Teile {168ff.}. Die Teile sind früher als das Ganze, bleiben in ihm, erhalten und tragen es. Eine *organische Einheit* kann man sie nennen, sofern sie natürlich gewachsen, nicht mechanisch-künstlich gebildet ist {175ff.}. Sie ist *keine Person* {185ff.}, nur aus Personen aufgebaut, hat kein Innensein wie die Person, wohl aber eine *Innenseite*: Sie kann von außen (vom Zuschauer) und von innen (vom Glied) betrachtet werden. Von allen andern Gemeinschaften unterscheidet sich das *Corpus Christi Mysticum* {lat. der mystische Leib Christi}, das einem wirklichen Organismus gleicht {179ff.}.

Als *Einheitsprinzipien*, die zur Bildung von Gemeinschaften führen können, sind anzusprechen:
1. *materielle Stellungnahmen*, durch die eine formale Identifikation des fremden Eigenlebens mit dem eigenen erfolgt, ein IchDu-Zueinander und ein Wir dem Leben gegenüber entsteht {{190ff.}};
2. *soziale Akte*, die ein neues *corpus* {lat. Körper, Körperschaft} aus sich erzeugen (z.B. einen Verein) {195ff.};
3. eine *äußere Situation* (z.B. die geographische), die objektiv gemeinsame und allen als gemeinsam bewußte Lebensbedingungen schafft und dadurch einen *Lebenskreis* erwachsen läßt {198ff.};
4. die *virtus unitiva* {lat. einigende Kraft} *der Werte* {200ff.}: die *Gesamtwertewelt* (in Gott inkorporiert {205}) wirkt dauernd aktuell und konstituiert objektiv die Gemeinschaft der *Menschheit* {206}; einzelne Wertbereiche müssen besonders aktualisiert werden, um Gemeinschaft zu konstituieren (so wird die *Rechtssphäre* durch den Lebenskreis in aktuelle Nähe gerückt und kann zur Konstitution des *Staates* führen {207}). – In manchen Fällen – z.B. bei der Ehe {225ff.} – wirken die verschiedenen Prinzipien zusammen. – Jede *volle Gemeinschaft* ist erfüllt von einem *Sinngehalt*, der den fundierenden Stellungnahmen und Wertbereichen entstammt (er fehlt daher bei den nur formal konstituierten [Verein] und auf der bloßen äußeren Situation beruhenden [Lebenskreis]).

Alle Gemeinschaftsgebilde stehen in einem *interpersonalen, geistigen Raum* {228ff.}, den sie ausfüllen und der zwischen ihnen und zwischen den einzelnen Personen ist. Über jedem Menschen »wölbt sich der Himmel«, jeder lebt *in conspectu Dei* {lat. vor Gottes Angesicht}: in metaphysischer Öffentlichkeit {229ff.}. Darin aber bilden sich *Eigenräume*: *duopersonale*, intime, die keine »Türen« haben, durch die ein Dritter eintreten könnte (Ehe) {231}, und *pluropersonale*,

intime, in die neue Personen eintreten können, in denen alle menschlich aneinander interessiert und füreinander innerlich erschlossen sind (Familien, Freundeskreis) {232}; neben diesen intimen Räumen besteht die *irdische Öffentlichkeit* {233}, in der die Menschen äußerlich miteinander zu tun haben, ein nach außen nicht fest abgegrenzter »Raum«, die Sphäre, in der *Recht und Staat* sich konstituieren (der Staat bringt dann scharfe Abgrenzung und klare Formung), ferner das *soziale Gesicht* (Ruf, Ansehen, auch der bürgerliche Name) und die *Gesellschaft*. Die Verschiedenheit der Räume hängt damit zusammen, daß schon die Einzelperson eine Innen- und Außensphäre hat. Dabei ist unter dem Außen nicht der Außenaspekt des Innern verstanden, sondern etwas, was erst entsteht, wenn der Mensch sich den andern gegenüber zuschließt. In der »metaphysischen Öffentlichkeit« {239} ist das nicht möglich, da ist das Intime offenbar. H. behauptet, daß ein solches Sichverschließen erst möglich sei, wenn es mindestens drei Personen gebe. {241} (Zwingend dargetan finde ich diese Behauptung nicht.)

Die Gemeinschaften lassen sich der *Gliederzahl* nach einteilen in *duopersonale*, die nicht mehr als zwei Glieder umfassen können (Ehe), in *pluopersonale*, die mindestens drei umfassen müssen (Familie), und solche, die schon durch zwei konstituiert sind, aber der Möglichkeit nach viele einschließen (Menschheit, Kirche) {248ff.}. – Ein anderer Gesichtspunkt der Einteilung scheidet die auf *Individuen gegründeten* Gemeinschaften (Ehe, Freundespaar) von denen, die einen Wechsel entweder eines Teils der Glieder (Familie, Freundeskreis) oder aller (Staat, Verein) zulassen {251ff.}. Ferner sind zu scheiden auf *Erlebnisse* (soziale Akte oder fremdpersonale Stellungnahmen) *fundierte* und *objektiv begründete* (Volk, Staat), schließlich solche Gemeinschaften, bei denen beide Faktoren zusammenwirken (Familie) {255}. Es ist ferner zu scheiden zwischen *formalen* Gemeinschaften (durch soziale Akte konstituierte mit vorherrschendem Außenaspekt) und *materialen* (mit vorherrschendem Innenaspekt) {263}; Verbindung von beiden Momenten kommt als anorganisches Nebeneinander (kirchlicher Verein) und organisches Auseinander (Ehe, Kirche) vor. {269} – Es gibt *autoritative* Gemeinschaften, die besondere, vor den andern Gliedern ausgezeichnete Organe haben (Staat, Kirche), autoritative Gemeinschaften ohne solche Organe (Familie) und Gemeinschaften ohne Autoritätsverfassung (Freundeskreis, Menschheit). {280ff.} – Schließlich kann man *primäre* und *sekundäre* unterscheiden. (Nation ist auf Lebenskreis fundiert.)

Die *klassischen Gemeinschaftstypen* sind charakterisiert durch ihren *Sinnbereich* {287ff.}: Für die *Menschheit* ist es die *metaphysische Situation* des Menschen, seine Hinordnung auf die Welt der Werte und Gott. {287} – *Ehe, Familie, Freundeskreis* sind Liebes- und Lebensgemeinschaften, die Gemeinschaft ist in ihnen selbst Thema, dazu die Individualität der Personen und der Wert der Person als solcher; in der Ehe ist dies alles am stärksten ausgeprägt. {292ff.} – Die *Nation* hat als Sinnbereich eine bestimmte interpersonale kulturelle Atmosphäre, die Ausprägung eines bestimmten Kulturtypus, die Entfaltung eines bestimmten Ethos und Lebensgefühls, einer individuell-geistigen Eigenart und eine entsprechende Bezogenheit auf alle Wertsphären {304ff.}. Machtentfaltung, Ehre, Stolz gehören zur Nation so wenig ursprünglich wie zur Familie. – Sinnbereich des *Staates* sind die *öffentlichen Angelegenheiten*, sein *Lebensnerv ist die Realisierung des Rechts*, der öffentlichen Sicherheit. Die niederste Gemeinschaft, noch unterhalb der Scheidung von formal und material, ist der *Lebenskreis*; er entbehrt ebenso wie die rein formal konstituierten Gemeinschaften eines eigenen Sinnbereichs {313ff.}.

III. {321} Bezüglich des *Verhältnisses der Gemeinschaftstypen* zueinander wird festgestellt, daß sie *keinen einfachen Stufenbau* bilden, wie man vielfach annimmt. Es gibt Gemeinschaften, die *sich*

ausschließen {323}: entweder darum, weil es nur *ein* Exemplar der betreffenden Species geben kann (Kirche); oder weil mehrere gleichartige nebeneinander möglich sind, aber jede ihre Glieder ganz umfaßt, so daß sie keins gemeinsam haben können (Ehe) {324}; oder weil sie in einem Sinngegensatz stehen, der Gemeinsamkeit von Gliedern ausschließt (Parteien) {327}. – Gemeinschaften, die *sich kreuzen* {332}, haben Glieder gemeinsam, ohne daß eine die andere einschließt (Staat, Freundeskreis). – *Verflechtung von Gemeinschaften* {353} kommt in verschiedener Form vor: Die loseste ist die *Umfassung*, bei der die engeren nicht Teile der weiteren sind {354}. (So umfaßt der Staat alle formalen Gemeinschaften als solche.) Bei der *Einschließung* bauen die engeren Gemeinschaften die weiteren als reale Teile auf (Familie – Sippe – Stamm – Volk), ohne mit ihrem ganzen Sinnbereich in sie einzugehen. – Es kann ferner eine engere Gemeinschaft durch eine ihr *innerlich verwandte* weitere umfaßt werden (Familie – Menschheit) oder von der weiteren als ihr Stück *vollkommen umschlossen* werden (Pfarrei – Diözese – Kirche). Schließlich ist eine *Durchdringung* {370} von Gemeinschaften möglich (Staat – Nation in dem Fall, wo ihr Umfang sich annähernd deckt; Menschheit – Kirche).

IV. {377} *Verbundenheit* von Menschen *als solche* ist *wertvoll*, weil sie eine neue Realisierung der Liebe ist gegenüber ihrem Vorhandensein im einzelnen und eine neue Herrschaftsentfaltung des Guten, in dessen Namen die Personen verbunden sind. Ferner hat die *Einheit* als solche einen Wert gegenüber dem Chaos, dem Neben- und Auseinander {385}. Zu diesem Wert in sich kommt die *objektive Bedeutung für die Einzelnen* (die wiederum zu scheiden ist von dem bloß Befriedigenden, das evtl. schädlich sein kann) {387}. Schließlich hat die Vereinigung Wert als eine besonders *günstige Situation für die Wesensausstrahlung* der Personen und für ihre »Aufnahme« durch einander und wechselseitige Förderung {390}. Alle diese Werte der Verbundenheit finden sich gesteigert in den echten Gemeinschaften. – *Abzulehnen* sind *als Wertmaßstäbe* für die verschiedenen Gemeinschaftstypen: die *Zahl* der Glieder und die *Dauer* der Gebilde {402}. – Die *richtigen Maßstäbe* gründen in dem *Sinnbereich* der Gemeinschaften {412}. Die absolut höchste Gemeinschaft ist die *Kirche* ihres übernatürlichen Charakters wegen: Ihr *Sinn* ist Christus selbst, die Verherrlichung Gottes durch die Gemeinschaft der Heiligen, das Heil der Seelen {416}. Die *Einheit* ist in ihr die höchste, weil alle Gliedpersonen davon ganz und bis in den innersten Kern erfaßt werden {417}; der *Sieg der Liebe* ist der stärkste, weil es göttliche Liebe ist, die einzigartig verbindet; der Wert, »in dessen Namen« die Personen verbunden sind, ist der höchste (Gott selbst), die Herrschaftsentfaltung des Wertes ist einzigartig: Sie ist persönliche Realisierung im mystischen Christus; die *Werte*, die in der Gemeinschaft realisiert werden (Heiligkeit {420}) und ihre *Werke* (Meßopfer, Sakramentspendung, Fürbitte) sind über alle anderen erhaben; die Förderung, die die einzelnen durch die Gemeinschaft erfahren (Heiligung), und die *Wesensausstrahlung* der Personen sowie ihre Bedeutung für einander ist in keiner anderen Gemeinschaft erreichbar {420ff.}.

Bei den andern Gemeinschaften liegt es nicht so, daß eine der andern mit Rücksicht auf *jeden* Maßstab überlegen wäre. Die *Menschheit* realisiert den *Sieg der Liebe* objektiv, auch wenn sich die einzelnen dessen nicht bewußt sind, dadurch, daß die Menschen metaphysisch auf die Liebe zu Gott und zueinander hingeordnet sind {425ff.}. Die *Einheit* durch diese Bestimmung ist tiefer als die aller andern irdischen Gemeinschaften (abgesehen von den duopersonalen Liebesgemeinschaften {426}). Das Verbindende ist die *Welt der Werte* und *Gott* (soweit er natürlich erkennbar ist {427}). Besondere Werte und Werke, die durch die Gemeinschaft geschaffen wurden, schalten bei der Menschheit aus. Die positive *Bedeutung für die Einzelnen* besteht darin, daß das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit ein Weckruf zur Besinnung auf die eigene Bestimmung ist, eine Bewahrung *in conspectu Dei*, eine Beglückung und eine Stärkung für den eigenen Anteil an der

Menschheitsaufgabe {428}. – Durch das sie verbindende »Nomen« – die Vereintheit in Liebe – sind die duopersonalen Liebesgemeinschaften, besonders die *Ehe*, allen andern irdischen Gemeinschaften (außer der Menschheit) überlegen; der *Sieg der Liebe* ist hier am stärksten, ihr »Werk« (die Entstehung neuer Menschen) ist das höchste, und für die Glieder bedeutet sie das höchste irdische Glück, die stärkste Förderung ihrer Entfaltung und Ausstrahlungsmöglichkeit {430ff.}. – In der *Familie* tritt der Sieg der Liebe und die Bedeutung für die Glieder hinter der Ehe zurück; sie übertrifft aber noch alle andern natürlichen Gemeinschaften durch die Atmosphäre der Liebe, den Hinweis der Glieder auf ihre metaphysische Situation, ihre Verantwortung vor Gott, das Innen-Zusammenleben und die dadurch gegebene Ausstrahlungsmöglichkeit und das Empfangen voneinander {441ff.}. (Natürlich ist hier immer an die Idealgestalt von Ehe und Familie gedacht). – Der *Staat* hat durch sein »Nomen« – die Realisierung des Rechtes und der Sicherheit – einen hohen Wert, steht aber doch darin tiefer als alle Liebesgemeinschaften {443}. Hochstehend ist in ihm die *Einheit*, seine klare Form ein Abbild der kosmischen Ordnung {445}. Von einem Sieg der Liebe kann auch in ihm noch gesprochen werden, sofern die Achtung der Person Liebe impliziert {446}. Darin, sowie in der Förderung der Personen, steht er hinter den Liebesgemeinschaften zurück, obwohl der Gehorsam und die Opferbereitschaft, die er von den Einzelnen verlangt, hohe sittliche Werte darstellen. – Das »Nomen« der *Nation* – Entfaltung einer überpersonalen Individualität – steht tiefer als das des Staates, ihre Einheit ist weniger straff, aber organischer als die seine; sie dient unmittelbarer der Förderung der Personen als kultureller Mutterboden ihrer Entfaltung, mittelbar aber realisiert der Staat höhere Personenwerte 451ff.. – Neben den genannten Wertmaßstäben werden als *sekundäre* noch angewandt das *Ethos* der Gemeinschaften, worin sich ihr Sinnbereich innerlich spiegelt; die *Liebe*, die in der Gemeinschaft möglich oder gefordert ist oder wesentlich zu ihrem Bestande gehört {466}; das *Verhältnis von Sinn und Wert der Einzelperson zu dem der Gemeinschaft*: Die niedersten Gemeinschaften haben überhaupt keinen Eigenwert, bei einer zweiten Gruppe ist der Eigenwert vorhanden, er harmoniert aber nicht durchweg mit dem der Einzelperson, bei den höchsten ist Kongenialität vorhanden. Auch da gibt es noch Abstufungen: Familie und Orden lassen noch Konflikte zwischen Entfaltung der Einzelnen und Sinn des Ganzen zu, während im *Corpus Christi Mysticum* letzte und höchste Erfüllung des Sinnes der Einzelperson und des Ganzen zusammenfallen {479ff.}. – Eine Wertsteigerung bedeutet schließlich auch die *Verbindung von formalem und materialem Moment*, wenn sie keine äußerliche, sondern eine organische ist {489ff.}.

Das Ergebnis der Wertbetrachtung ist, daß die Gemeinschaften sich nicht auf einen Generalnenner bringen und nicht nach ihrem Nutzen für die Einzelnen bewerten lassen {493}. Sie widerstreben aber auch nicht als Eigenwerte schlechthin einer allgemeinen Wertrangordnung, sondern fordern sie (wie die Seinsgebiete sich dem Kosmos einordnen: jedes auf eigene Weise Gott verherrlichen {sic}, aber in höherem und geringerem Grade, und eine entsprechende Bedeutung füreinander haben): Die noch so nahe Angehörigkeit zu einer Gemeinschaft entbindet den Einzelnen nicht von der Pflicht gegenüber den höheren und von der Sorge für sein Heil. Das Heil der Seele steht höher als alle irdischen Gemeinschaften. Keine Gemeinschaft und kein Organ einer Gemeinschaft (etwa ein Staatsmann) steht außerhalb der sittlichen Ordnung. Der Kirche kommt der Primat gegenüber allen irdischen Gemeinschaften zu {495f.}.

Hildebrand legt Wert darauf, daß seine Ausführungen nur auf die *Idee der Kirche* bezogen werden und auf philosophische Einsicht zu begründen seien: daß nicht der Glaube an die katholische Kirche als die dieser Idee tatsächlich entsprechende vorausgesetzt sei.

Ich habe versucht, die Gedankenfülle des Werkes, so gut es in einem kurzen Auszug möglich ist, wiederzugeben. Wie ich schon anfangs andeutete, erklärt es sich aus der Fülle der Probleme, daß viele nicht bis zur letzten Lösung geführt werden können. Es hätte keinen Sinn, hier alle Behauptungen anzuführen, die mir noch als unzulänglich begründet erscheinen oder hinter die ich ein Fragezeichen setzen möchte. Nur einige für die Beurteilung des Ganzen wesentliche Gesichtspunkte möchte ich nennen: Hildebrand bezeichnete sein Werk als »*Metaphysik* der Gemeinschaft«. Der Hauptabsicht nach scheint es aber auf eine Ontologie der Gemeinschaft abzielen, d.h. auf eine philosophische Disziplin, die sie als Seinsform faßt und auf ihre Seinsgrundlagen zurückführt. (Ich weiß nicht, ob Hildebrand zwischen Metaphysik und Ontologie scheidet. Ich halte diese Unterscheidung für notwendig und halte eine Metaphysik, die auf objektive Wahrheit Anspruch machen, nicht bloß willkürliche Konstruktion des Philosophen sein will, ohne Einbeziehung der offenbaren Wahrheit für unmöglich.) Die Seinsgrundlagen, auf die Hildebrand die Gemeinschaft zurückführt, sind einerseits die individuelle Person, andererseits die Welt der Werte. Eine voll ausgebaute, streng wissenschaftliche Ontologie der Gemeinschaft hätte demnach eine durchgeführte Ontologie der Person und eine durchgeführte, allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Wertlehre zur Voraussetzung. Beides ist heute noch Desiderat. Für beides hat Max *Schellers* Lebenswerk eine Fülle von Baumaterial hingeschüttet. Aus seinen Schriften vor allem ist die Wertlehre in die popularphilosophische, die pädagogische, ja die Tagesschriftstellerei übergegangen. Aber eine letzte philosophische Klärung hat sie noch nicht erfahren. Scheler selbst hat diese Klärung nicht geleistet: Seiner Genialität entsprach kein gleiches Maß an Gründlichkeit, Sauberkeit und Schärfe des wissenschaftlichen Denkens. Dazu fehlte ihm zur Lösung der Aufgabe die eindringende Kenntnis der mittelalterlichen Philosophie, die all diese Probleme auf anderer Grundlage und mit andern Methoden in Angriff genommen hat. Auch *Siegfried Behns* »Philosophie der Werte als Grundwissenschaft der pädagogischen Zieltheorie« dürfte keine letzte Lösung sein, weil sie mit Rücksicht auf die pädagogische Auswertung der Werttheorie auf eine letzte Grundlegung verzichtet und die thomistische Metaphysik als Grundlage *voraussetzt*. Die thomistische Metaphysik ist aber für uns heute kein allen Fragen enthobener Besitz, sondern eine Aufgabe. Ich betrachte es als *die* große Aufgabe für die katholische Philosophie der Gegenwart, den Gedankengehalt der großen Systeme des Mittelalters – Thomas, Bonaventura, Duns Scotus usw. – für das lebendige philosophische Denken unserer Zeit neu zu erschließen und die Auseinandersetzung zwischen dem Denken unserer großen heiligen Doktoren und dem der modernen Philosophen durchzuführen. Es ist für die Philosophen der letzten Jahrhunderte dieselbe Arbeit zu leisten, die der hl. Thomas einst an Aristoteles geleistet hat: von den Grundlagen des christlichen Denkens aus das anzueignen, was außerchristliche Philosophie an bleibendem Wahrheitsgehalt erarbeitet hat. Nur im Zusammenhang dieser gewaltigen historischen, kritischen und systematischen Arbeit – einer Arbeit für viele Forschergenerationen – kann eine letztlich gesicherte Personenlehre, Wertlehre und Gemeinschaftslehre aufgebaut werden. Das vorliegende Werk liefert für den systematischen Teil der Arbeit einen wesentlichen Beitrag.

13. Besprechung von: Ludwig Habermehl: Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin (1933)

Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin. Von Dr. Ludwig Michael Habermehl. Speyer a.Rh. 1933, David Andreas Koch. X u. 104S. Geheftet M (= Reichsmark) 1,50.

Mit großer Sorgfalt sind in dieser Dissertation – unter Zugrundelegung der theologischen Summe, aber mit weitgehender Berücksichtigung der andern Schriften – die Stellen zusammengetragen, die über die Abstraktionslehre des Aquinaten Auskunft geben. Wie es der außerordentlichen methodischen Bedeutung des Abstraktionsproblems entspricht, wird es in den Gesamtzusammenhang der thomistischen Erkenntnislehre hineingestellt. Es werden die geistigen Potenzen gekennzeichnet, die am Abstraktionsprozeß beteiligt sind – *intellectus possibilis* {lat., der vermögende (Habermehl: mögliche) Verstand; S.20} und *intellectus agens* {lat., der tätige Verstand; S.33} – und im Anschluß daran der Prozeß selbst {S.35}. Als Mittel der Abstraktion werden *species sensibilis* {lat., sinnliche Form (Habermehl: Erkenntnisbilder; S.46)} und *intelligibilis* {lat., Verstandesform (Habermehl: geistige Erkenntnisformen; S.60)} behandelt, als ihr unmittelbares Objekt die Universalien {»Die Erkenntnis der Wesenheit«, S.71}; in der thomistischen Lehre von der Verstandeserkenntnis der Einzeldinge {»Erkenntnis der Einzeldinge« S.79} findet der Verfasser unlösliche Schwierigkeiten. (Wem die sinnliche Erkenntnis und die Erkenntnis des Allgemeinen problematischer ist als dem Verfasser, der wird gerade an dieser Stelle nicht mehr in so große Verlegenheit geraten.) Die abschließende Zusammenfassung nennt als Kennzeichen der thomistischen Abstraktionslehre »die Vermögenstheorie, die Passivität der Erkenntnis, die Verähnlichungstheorie, die Priorität der Allgemeinerkenntnis vor der besonderen und den intellektuellen Wahrheitsbegriff« {S.98}, grenzt sie gegenüber der älteren, platonisierenden Erkenntnislehre ab und weist die Entwicklung des Aquinaten zu einem immer entschiedeneren Aristotelismus nach.

14. Besprechung von: Daniel Martin Feuling, Hauptfragen der Metaphysik: Einführung in das philosophische Leben (1936)

Dieses Buch hält, was es verspricht. Es ist eine *Einführung* und eine Einführung in das philosophische *Leben*. Denn es ist von einem Menschen geschrieben, für den Philosophie Leben ist und der es versteht, aus dem Leben heraus die Fragen der Philosophie zu entwickeln und ihre Bedeutung für das Leben klarzustellen. *Metaphysik* bedeutet für ihn nichts anderes als *Philosophie*: »Erkenntnis alles Seienden und Seins in Letztzusammenhängen und aus letzten Gründen« (S.3). Metaphysisches Leben ist Leben aus dem Wissen um das wahre Sein heraus.

Der I. Teil gibt den *Vorentwurf der Seinslehre*, der II. (der wohl als Kernstück des Ganzen anzusprechen ist) behandelt das Verhältnis von *Wahrheit und Sein*, der III. die *Ursache im Sein und Ursache des Seins*, der IV. die *Metaphysik der körperlichen Welt*, der V. *Das Sein des Menschen*.

Die Seinslehre unterscheidet zwischen der *Seinsidee* (die das Sein ohne Rücksicht auf seine Unterschiede auffaßt), den *analogen* und *univoken Seinsbegriffen*: Sie bringen in dreifacher Abstufung Einheit und Ordnung in die Vielheit und Vielfältigkeit der sinnlich gegebenen Welt. (S. 77) Die aristotelischen Kategorien werden als *univoke* Begriffe gedeutet: Durch sie wird je »eine Gruppe oder Klasse ontisch verschiedener Gegebenheiten ... realer Art so umgrenzt und inhaltlich bestimmt« {94}, daß sie »zu einer obersten logischen Gemeinschaft oder Einheit... univoker Art}} in sachbegründeter Weise, *cum fundamento in re* {lat.}, verbunden werden.« (94) Sie ordnen »die Mannigfaltigkeit des Seienden, so daß sie theoretisch, praktisch und poetisch beherrschbar wird...« (97). – Der Ausdruck »Sein« wird zur Bezeichnung der Seinsprinzipien (*essentia* und *existentia*) festgelegt. {(127)} (Es muß aber gesagt werden, daß im ganzen Buch keine scharfe Scheidung zwischen Sein und Seiendem durchgeführt ist.) »*Dasein*« wird bestimmt als das, »worin das Seiende ... gegeben ist als Anderes auf reale Weise so bestimmend und verursachend, daß dieses Andere seinerseits wiederum Anderes real bedingt, bestimmt.« (137 f.) Das Mögliche ist nicht so zu verstehen, ...

Im Anschluß daran wird das *System der 12* möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte entwickelt und der Objektivismus als Verbindung der berechtigten, aber einseitigen Motive der anderen. Als Gegenstand des Erkennens wird *alles Seiende* in Anspruch genommen. Zu fragen ist nicht, *ob*, sondern *wie* es erkennbar sei: ob nur allgemein, ob bestimmt, ob in letzter Bestimmtheit. Ob das Erkennen Reales erkennt, ob immer oder nur manchmal, darüber muß man es selbst befragen. Im Wissen um mein eigenes Wissen und Denken weiß ich dieses als ein reales (nicht bloß gedacht). Damit ist der *Realismus streng begründet*, sofern es jedenfalls *etwas* gibt, was nicht bloßes *ens rationis* {lat., Gedankending} ist (S.282). Indem das Ich um sich selbst als wissendes

und seiendes weiß, ist *Seiendes selbst erfaßt*. Von *entia rationis* zu sprechen hat nur Sinn auf Grund der Erkenntnis von Realem. – Daniel Feuling glaubt von der Realität des Ich her auch zur Realität der äußeren Welt vordringen zu können. Auch die ganze Ursachlehre {sic} wird von hier aus aufgebaut. Darum haben wir sie als Kernstück des ganzen Werkes bezeichnet. Die Metaphysik der körperlichen Welt und des Menschen ist verhältnismäßig kurz behandelt. Überhaupt stellt das ganze Werk einen groß angelegten Entwurf dar: Der Verfasser hat die Absicht, eine umfangreiche ausgebaute Metaphysik folgen zu lassen.

15. Besprechung von: Edmund Husserl, »Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie« (1937)

Arthur Liebert, der frühere Herausgeber der *Kantstudien*, hat seinen Wohnsitz von Berlin nach Belgrad verlegt und gibt nun als Nachfolgerin der *Kantstudien* die Zeitschrift *Philosophia* heraus. Der I. Band dieser Zeitschrift bringt einen Beitrag von Edmund Husserl, dem weitere folgen sollen. Es werden darin Gedanken ausgearbeitet, die er in einer Vortragsfolge zu Prag im November 1935 entwickelt hat.

Der Begründer der Phänomenologie lebt in Freiburg i.Br. in großer Zurückgezogenheit. Er ist kürzlich 78 Jahre alt geworden und hat in seinem Alter viel Schmerzliches und Bitteres erfahren, aber er arbeitet mit unermüdlicher Anstrengung und erstaunlicher Kraft an der Vollendung dessen, was er als die Sendung seines Lebens ansieht. Was von Husserl im Druck erschienen ist, war immer der Niederschlag vieljähriger Untersuchungen, der knapp zusammenfassende Ausdruck vielgestaltiger Forschungen, bei dem vieles unausgesprochen blieb, was in ungedruckten Entwürfen

niedergelegt oder in mündlichem Gedankenaustausch mitgeteilt wurde. Das macht dem Fernerstehenden das Eindringen in den Zusammenhang dieses Lebenswerkes schwer. Husserl hat sich niemals bestimmen lassen, jene älteren Entwürfe zu veröffentlichen. Sie bedeuten für ihn Stufen, die er hinter sich gelassen hat, und es liegt ihm alles daran, zu der Höhe emporzuführen, auf der er sich jetzt weiß. Darum hat auch das neueste Werk, wie schon manches frühere, den Charakter einer Einführung.

Es geht von der gegenwärtigen Krisis der Wissenschaft aus. In der Tat muß man – trotz der glänzendsten Leistungen und Erfolge – von einer allgemeinen Krisis der Wissenschaft sprechen. Man bringt ihr nicht mehr das Vertrauen entgegen wie noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Sie hat gegenüber der Not des Lebens versagt. Das neuzeitliche, an die Antike anknüpfende Ideal einer alles Seiende in ein Vernunftsystem fassenden und alles Leben durch die Vernunft gestaltenden Philosophie ist gescheitert. Dieses Ideal ist im Zusammenhang mit der modernen mathematischen Naturwissenschaft erwachsen; das entscheidend Neue daran gegenüber der Antike ist das Ideal der mathematischen Methode. Diese Methode muß bis zu ihren Ursprüngen verfolgt und auf ihren Sinn geprüft werden, weil das Verkennen dieses Sinnes und die dadurch bedingte Ausdehnung ihres Anwendungsbereichs für das Scheitern der modernen Philosophie verantwortlich zu machen ist. Als ihr hervorragendster Bahnbrecher wird *Galilei* in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt und sein Verfahren eindringend untersucht. Was er als Erbe der Antike vorfand, war die Geometrie als axiomatisches System und ihre Anwendbarkeit auf die Raum-Körperwelt, deren Gestalten Annäherungen an die idealen geometrischen Gebilde sind und Messung und Berechnung zulassen. Daran anknüpfend baute er die induktive Methode, die auf der Hypothese beruht, daß die gesamte Natur – nicht nur die Gestalten, sondern alle sinnlichen Qualitäten – mathematischer Gesetzlichkeit unterstehe und, wenn auch mittelbar, meßbar und berechenbar sei. Man kam dazu, die mathematische Gesetzlichkeit als das wahre Sein der Natur, das »Objektive«, anzusehen und die Sinnenwelt als »subjektiv«. Dabei verkannte man völlig das Verhältnis beider und den Sinn des eigenen Verfahrens. Es bildete sich der moderne Begriff der »Natur« als bloßer, in sich geschlossener Körperwelt aus; alles Seelische ist davon ausgeschlossen und wird als eine davon getrennte zweite Natur angesehen, die man sodann, gleich der Körperwelt, nach naturwissenschaftlicher Methode untersuchen will.

Diese Auffassung übernimmt *Descartes*. Er hält auch noch an dem Ideal einer alles umfassenden rationalen Philosophie fest, sucht aber als erster für sie eine unanfechtbare Grundlage durch Rückgang auf das erkennende Ego, das er freilich alsbald naturalistisch mißdeutet. Radikaler als er gehen die *englischen Empiristen* auf die Subjektivität zurück und lösen schließlich die Körperwelt in Bündel von Ideen auf. Bei *Hume* findet sich schließlich das radikale Problem (das von seiner skeptischen Theorie zu trennen ist): »das Rätsel einer Welt, deren Sein *Sein aus subjektiver Leistung* ist, und das in der Evidenz, daß eine andere überhaupt nicht denkbar sein kann...« (S.172). So weit geht *Kant* nicht. Er baut wohl eine *Transzendentalphilosophie* auf, indem er die Erfahrungswelt wie die Naturwissenschaft als Leistung der reinen Anschauung und des reinen Denkens deutet. Aber er glaubt darüber hinaus noch Wege in eine »Welt an sich« zeigen zu können. In der radikalen Durchführung der *transzendentalen Phänomenologie* wird das Transzendente (d.i. das reine, weltkonstituierende Bewußtsein) zu *direkter Erfahrung* gebracht als »Ackerfeld einer *methodischen Arbeitsphilosophie*, und zwar in der Evidenz, daß von diesem Boden aus alle erdenklichen philosophischen Probleme der Vergangenheit zu stellen und zu entscheiden sind« (S.176).

Der vorbereitende geschichtliche Rückblick sollte die Notwendigkeit einer radikal durchgeführten Transzendentalphilosophie erweisen. Erst die folgenden Abhandlungen werden uns das verheißene »Ackerfeld« erschließen. Der tiefe Ernst, mit dem das Scheitern der modernen Philosophie durch einen ihrer führenden Geister anerkannt wird, und die eindringende Schärfe, mit der er den Grund dieser Tatsache aufzudecken sucht, sind geeignet, jeden Beteiligten zu gründlicher Selbstprüfung aufzurütteln. Die Untersuchung des Ursprungs des modernen Naturbegriffs und der Nachweis seiner sachlichen Unhaltbarkeit verdient auch dort größte Beachtung, wo man sich veranlaßt sieht, die Gründe der gegenwärtigen Krisis und die Wege zu ihrer Überwindung in ganz anderer Richtung zu suchen. Dem christlichen Denker muß es sofort auffallen, daß diese Gewissenserforschung der modernen Philosophie von der Anknüpfung des neuzeitlichen Philosophierens an antike Gedankenmotive spricht, aber alles, was dazwischenliegt, völlig mit Stillschweigen übergeht. Alles Wahrheitsstreben der christlichen Jahrhunderte ist, als wäre es nicht gewesen oder als hätte es in den geistigen Bemühungen der letzten Jahrhunderte keine Spur hinterlassen. Diese Nichtbeachtung ist selbst ein Kennzeichen der modernen Philosophie, und wiederum ist es kennzeichnend, daß ihr dieses Kennzeichen bei ihrem eigenen Bemühen um Selbsterkenntnis entgangen ist. Und so verlangt die vorliegende Gewissenserforschung nach einer Ergänzung, die nachprüfen würde, wie weit die Irrwege der modernen Philosophie in der Abkehr von der Geisteshaltung des Mittelalters begründet sind, wie weit auch der moderne Naturbegriff durch diese Abkehr mitbedingt ist. Sie wird sich sodann bereit machen müssen, die angekündigte radikale Transzendentalphilosophie scharf ins Auge zu fassen. Der andeutende Hinweis auf ihren Seinsbegriff läßt schon erkennen, daß eine Gegenüberstellung mit der Seinslehre der *philosophia perennis* dringend notwendig sein wird.

Anhang

Einleitung in die

Phänomenologie

Texte zu einem geplanten

Beiheft der Kant-Studien (1917)

1. Edmund Husserl:

Phänomenologie und

Psychologie

Einleitung

Die historische Epoche, in die das Schicksal uns und unsere Lebensarbeit hineingestellt hat, ist in allen Gebieten, auf denen das Geistesleben der Menschheit sich auswirkt, eine Epoche gewaltigen Werdens. Was in den Mühen und Kämpfen vergangener Geschlechter zu harmonischer Geschlossenheit herangereift, was in jeder Kultursphäre als bleibender Stil, als Methode und Norm gefestigt erschien, gerät wieder in Fluß und sucht nach neuen Formen, in denen die unbefriedigte Vernunft sich freier entfalten kann. So in der Politik, im wirtschaftlichen Leben, in der Technik, in den schönen Künsten und nicht zum mindesten auch in den Wissenschaften. Selbst die mathematischen Wissenschaften, diese alten Musterbilder vollendeter Begründung und Methode, sind in radikalen Umbildungen begriffen, und schon haben – was man noch vor kurzem für undenkbar gehalten hätte – die Prinzipien der »klassischen« Mechanik das Ansehen ewiger Wahrheiten, den Rang absolut gültiger Fundamente dieser Wissenschaften, eingebüßt.

Auch die Philosophie fügt sich diesem Bilde ein. Die Formen, in denen sich in ihr seit der Entthronung der Hegelschen Philosophie die Energien entspannten, waren im wesentlichen die einer Renaissance, also die einer Neuaufnahme und kritischen Fortbildung von Philosophien, die nach ihrem methodischen Typus und einem wesentlichen Gedankengehalt von den Denkern der Vergangenheit geschaffen waren.

Gegenüber dieser sekundären Produktivität der Renaissance-Philosophien bricht sich in jüngster Zeit wieder das Bedürfnis nach einer völlig ursprünglichen Philosophie Bahn, einer Philosophie, die durch radikale Klärung des Sinnes und der Motive der philosophischen Problematik zu dem Urboden zu dringen sucht, auf dem solche Probleme eine echt wissenschaftliche Lösung finden müssen.

Eine neue philosophische Grundwissenschaft ist erwachsen: die *reine Phänomenologie*. Es ist eine Wissenschaft von einem durchaus neuartigen Typus und von endloser Ausdehnung. Sie ist von einer methodischen Strenge, die keiner der neuzeitlichen Wissenschaften nachsteht. Alle philosophischen Disziplinen sind in ihr verwurzelt, erst ihre Ausbildung gibt ihnen die rechte Kraft. Sie macht Philosophie als strenge Wissenschaft überhaupt erst möglich. Von der reinen Phänomenologie, von ihrem dem natürlich gerichteten Blick zunächst unsichtbaren Forschungsgebiet und ihrer methodischen Eigenart will ich hier sprechen.

§1. *Der naturwissenschaftliche Begriff des »Phänomens«*

Sie nennt sich die Wissenschaft von den *Phänomenen*. Bei der vielfachen Bedeutungsverschiebung, die dieser Terminus durchgemacht hat, ist es nötig, den hier maßgeblichen Sinn klarzustellen. Knüpfen wir an den allgemein wohl nächstliegenden, an den naturwissenschaftlichen Phänomenbegriff, an. Im wesentlichen lebt in ihm noch der ursprünglichste Phänomenbegriff fort, der schon in den Anfängen der griechischen Philosophie erwachsen ist. Was versteht also die Naturwissenschaft, die sich seit Galilei geradezu als Wissenschaft von den Phänomenen zu bezeichnen liebt, unter Phänomenen? Die bereite Antwort lautet: eben dasselbe, was der natürliche Mensch vor der Wissenschaft und was wir alle im praktischen Leben schlechthin gelten lassen – die Dinge, so wie sie sich nach Eigenschaften, Zusammenhängen, Verhältnissen unmittelbar in der sinnlichen Erfahrung geben: die farbigen, glänzenden, tönenden, warmen und wie sonst immer sinnlich bestimmten Dinge. Denn im Medium der sinnlichen Anschauung erfahren wir die Dinge nicht, wie sie in objektiver Wahrheit sind: Die Dinge sind bloße »Erscheinungen«. Sie sind nicht nur »Schein«, vielmehr bekundet sich in ihren sinnlichen Beschaffenheiten und Veränderungen im Zusammenhang der Erfahrung die wahre, unsinnliche Natur, die nur nach der exakten Methode der Physik erkennbar, nur als Substrat mathematischer Theorien objektiv bestimmbar ist. Ohne zu dieser üblichen Lehre »erkenntniskritisch« Stellung zu nehmen, müssen wir soviel sagen, daß der Naturforscher doch in gewisser Weise der sinnlichen Erfahrung beständig treu bleibt und sich von ihr sogar den Boden für alle seine Forschungen liefern läßt. Damit theoretische Erkenntnis überhaupt anfangen kann, müssen Gegenstände des jeweiligen Gebiets im Original angeschaut, z.B. Naturobjekte müssen vor aller Theorie erfahren sein. Erfahren ist ein anschauendes und als wirklich bewertendes Bewußtsein, das in sich selbst Bewußtsein ist von dem betreffenden Naturobjekt, und zwar von ihm als *Original*; als leibhaftig daseiend ist der Gegenstand bewußt. Ein anderer Ausdruck dafür ist, daß Gegenstände überhaupt für den Erkennenden nichts wären, wenn sie ihm nicht »erschienen«, wenn er von ihnen keine »Phänomene« hätte. *Phänomen besagt hier also einen gewissen, dem betreffenden anschauenden Bewußtsein selbst einwohnenden Gehalt, der das*

Substrat der jeweiligen Wirklichkeitsbewertung ist. Diese Bewertung, diesen Glauben bzw. die in ihm gesetzte Wirklichkeit der wahrgenommenen Dinge, Vorgänge, Zusammenhänge gibt der Naturforscher nicht preis; nämlich soweit irgendeine »normale« Erfahrung reicht, soweit reicht auch für ihn die gegebene Wirklichkeit. Nur daß er den sinnlich anschaulichen Gehalt, mit dem sie sich gibt, als bloß subjektiv-relativ einschätzt. Dasein und Beschaffenheit treten für ihn auseinander. Ist auch das Dasein gegeben, so ist doch in seinen Augen die sinnliche Beschaffenheit dieses Daseienden *bloße Erscheinung* für die erst durch die wissenschaftliche Arbeit zu bestimmende objektive Beschaffenheit. Aber nur die normale Erfahrung, das ist die in beständiger Einstimmigkeit fortschreitende, ist beseelt von dem Wirklichkeitsbewußtsein, das die Naturwissenschaft zu tragen berufen ist. Wo in irgendeiner Form Erfahrungen gegen Erfahrungen zeugen, einander überstimmen, die Waage halten, wo also der schlichte Charakter daseiender Wirklichkeit seine Umwertung erfährt in Charaktere wie »zweifelhaft«, »vermutlich«, »nichtiger Schein«, da hat der Naturforscher nicht, oder noch nicht, seinen Erfahrungsboden. Als nichtig charakterisierte Dingphänomene scheiden für ihn aus, die in Beziehung auf Sein und Schein noch unentschiedenen müssen erst zur Entscheidung gebracht, der normale Boden der Erfahrung muß erst hergestellt werden. Erst auf diesem Boden sind die Phänomene »Naturerscheinungen schlechthin«, das ist Erscheinungen wirklicher Natur; nur auf ihm sind sie, und das nach allen sinnlichen Komponenten, gültige »Zeichen« daseiender Objektivität. Erscheinung und Schein sind danach prinzipiell unterschieden. In niederer Stufe vollzieht sich der beschriebene Prozeß der Bereitung des maßgebenden Erfahrungsbodens im Bewußtsein des vereinzelteten Subjekts, in höherer Stufe im Austausch der Erfahrungen verschiedener Subjekte durch Wechselseitigkeit.

§2. Ausdehnung des Phänomenbegriffs auf Trugwahrnehmungen und auf die weiteste Sphäre der sinnlichen Anschauungen

Diese Betrachtung zeigt uns die bestimmten Grenzen, in denen sich die naturwissenschaftliche Rede von Phänomenen bewegt, und sie macht zugleich die natürlichen Tendenzen empfindlich, die zu ihrer Erweiterung drängen. In der Tat ist es üblich – und üblich, weil es so naheliegend ist –, nicht nur die anschaulichen Dinggegebenheiten der normalen Wahrnehmung, in denen sich uns *Dingwirklichkeiten* darstellen und in einstimmiger Bestätigung durchhalten, als Dingerscheinungen zu bezeichnen, sondern auch die anschaulichen Dinge der Trugwahrnehmung, obschon sie im Charakter der Nichtigkeit gegeben sind. Man erweitert den Begriff der Erscheinung sodann auch über den Bereich der Wahrnehmungsgegebenheit hinaus und spricht von Erinnerungserscheinungen (»wirklichen« und Trug-Erinnerungen), von Traum- und Phantasieerscheinungen, von Bilderscheinungen (wie sie Photographien, Gemälde und sonstige künstlerisch ausgeführte Bilder darbieten usw.). Weiten wir in dieser Weise den Begriff des Phänomens über die sinnlichen Dingerscheinungen aller Modi anschaulichen Vorstellens aus – mögen sie dabei unter den prägnanten Titel »Erfahrung« fallen und somit von dem objektiven Geltungsbewußtsein getragen sein oder nicht –, so leitet uns offenbar eine durchgehende Wesensverwandtschaft. Soweit diese irgend reichen mag, soweit werden wir den allgemeinen Begriff des Phänomens spannen müssen. Ich brauche nicht zu sagen, welche Bedeutung diese Bemerkung für die hier leitende Absicht hat,

die Idee einer allgemeinen Phänomenologie als einer *Wissenschaft von den Phänomenen* klarzulegen.

Doch müssen wir hier auf einen Einwand gefaßt sein. Nur vom Seienden kann es eine Wissenschaft geben, und diese Wissenschaft kann doch wohl nur die Naturwissenschaft sein. Sie geht eben auf die »realen« Phänomene, das ist auf die Erfahrungsphänomene, sofern sie wirkliches Sein bekunden. Die sinnendinglichen Phänomene *selbst* und nun gar die Trug- und Phantasiephänomene, die halluzinierten Geister, die phantasierten Zentauren, sind nichts, mögen sie sich gelegentlich auch im menschlichen Bewußtsein als Wirklichkeiten ausgeben. Indessen, ist das in jedem Sinne richtig? Die Erscheinungen als Erscheinungen des jeweiligen Bewußtseins, des jeweiligen Wahrnehmens, Erinnerns, Phantasierens, Halluzinierens sind doch sehr wohl etwas und haben ihre »Existenz«. Gewiß sind sie, was sie sind, nur als Erscheinungen, nur als »Vorgestelltes« der jeweiligen »Vorstellung«. Aber genau so, wie sie da sind, in dieser konkreten Korrelation, genau mit dem Eigengehalt, mit dem sie auftreten, und in den Zusammenhängen, die sie voraussetzen, können sie doch theoretisches Interesse erregen und zu Themen wissenschaftlichen Studiums werden.

§3. *Natur als Objekt der Naturwissenschaft, die Phänomene als Objekt der Phänomenologie*

Ist das richtig, so kann die Naturwissenschaft – eine so große und beständige Rolle in ihrem Forschen die Phänomene auch spielen – im eigentlichen Sinne überhaupt nicht eine Wissenschaft von Phänomenen sein. Naturwissenschaft sagt ganz richtig: Wissenschaft von der Natur. Die Natur gibt sich freilich im erfahrenden Bewußtsein durch Phänomene. Sie erscheint darin, und dies in mannigfachen Erscheinungen Erscheinende soll in naturwissenschaftlicher Objektivität bestimmt werden. Aber eben damit ist gesagt, daß nicht die Phänomene nach ihrem Eigensein, d.h. als Bestand des erfahrenden Bewußtseins, sondern die phänomenal sich bekundenden Wirklichkeiten die eigentlichen Themen der Naturwissenschaften sind, die Phänomene selbst aber Thema der Phänomenologie.

Zwei scharf voneinander gesonderte, aber korrelativ aufeinander bezogene Gebiete heben sich hier voneinander ab, und ihnen entsprechen *zwei grundverschiedene Einstellungen*, zwischen denen wir vermöge ihrer Korrelation in freier Willkür abwechseln können. In der *erfahrenden Einstellung*, wie sie im natürlich-praktischen Leben waltet und wie sie im theoretischen Interesse auch der erfahrungswissenschaftliche Forscher übt, *leben wir im Erfahren*, wir vollziehen es einfach. Das sagt: die mannigfachen Phänomene, in denen sich im »ich erfahre« das eine und selbe Reale der Natur darstellt oder, wenn man lieber will, anzeigt, bekundet, und die schon mit dem wandernden Blick der Augen unaufhörlich wechseln, laufen im Bewußtsein ab, aber während sie das tun, sind sie nicht unsere Objekte, geschweige denn unser theoretisches Thema. Wir leben im Vollzug des durch alle diese Phänomene hindurchgehenden Bewußtseins von demselben Ding, demselben Naturvorgang usw. Und wir leben dabei im durchgehenden Erfahrungsglauben, der Natur als Wirklichkeit setzt. Treibt uns ein theoretisches Interesse, das objektiv wissenschaftlicher Bestimmung, so leben wir auch darin, aber nicht als Objekt, es hat sein Thema, eben die Natur, *ist* aber nicht selbst Thema.

Gehen wir in die korrelative Einstellung – die phänomenologische – über, so wendet sich unsere Blickrichtung und die Richtung des theoretischen Interesses von den erfahrenen Wirklichkeiten auf

das Erfahrene selbst. Unser Blick richtet sich also auf die Weise, die im naturwissenschaftlichen Erfahrungsbewußtsein sein Thema, genannt Naturereignis, »erscheint«, welche Bewußtseinsbestände wesentlich dazu beitragen, wie sie Einheit der Auffassung und Einheit der Wirklichkeitsmeinung in sich begründen und tragen, wie dann nicht nur die Einheit der sinnendinglichen Gegebenheiten sich konstituiert und das Bewußtsein in sich selbst Einheit der Sinnenwelt erscheinen läßt, sondern auch, wie die höhere Objektivierung aussieht, die sich als die »logische« Stufe in den eigentlich naturwissenschaftlichen Theoretisierungen erlebnismäßig vollzieht. Etwas ganz anderes setzt also der Phänomenologe als Wirklichkeit denn der Naturforscher. Beider Thema ist ein grundverschiedenes, entsprechend der geänderten Einstellung. Der Naturforscher erforscht die Natur, die sich im Bewußtsein bekundet, aber nicht das bekundende Bewußtsein. Er erforscht das erscheinende Objektive, nicht das Erscheinen und die Erscheinung in sich selbst, als Bewußtseinserlebnis, als »Immanentes«. Erfahrungen machen ist eben etwas ganz anderes als auf dieses Erfahrungen Machen, auf Erfahren und Erfahrenes als solches reflektieren. Was vom Erfahren gilt, gilt offenbar in völlig gleicher Weise vom Phantasieren, vom Anschauen der Bilder, vom symbolischen Vorstellen durch Zeichen, es gilt von jederlei Gegenstandsbewußtsein. Überall ist ein Unterschied zwischen dem *aktuellen Leben*, in dem das Subjekt seinen Gegenstand vorstellig hat und – evtl. mit dem Bewußtsein der Nichtigkeit – fixierend darauf gerichtet ist, und dem *Reflektieren auf dieses Erleben*, auf die vorstelligen Gegenstände als solche und auf all die Modi von Vorstellen und Vorstelligem, die hierbei irgendeine Rolle spielen mögen. Das aktuelle Leben und Erleben ist zwar *bewußt*, aber es ist darum nicht schon *erfahren* und *gewußt*. Dazu bedarf es eines neuen Pulses aktuellen Lebens, der sogenannten reflektiven oder immanenten Erfahrung. Sie tritt aber nicht bloß summatorisch zu dem früheren Erleben hinzu, etwa zu dem jeweiligen äußeren Erfahren oder Erfahrungsgedenken, sondern sie wandelt es eigentümlich. Die immanente Objektivierung löscht das aktuelle Leben, das sie zum Objekt macht, aus. Bewußtsein und Bewußtseinsgehalt *als Objekt* ist nicht mehr *lebendiges Bewußtsein*, sondern eben Reflex desselben und als solcher evtl. theoretisches Thema eines neuen aktuellen Lebens, genannt phänomenologische Forschung, als deren Gegebenes und zu Bestimmendes.

§4. *Natürliche und phänomenologische Einstellung*

Von großer, ja den Folgen nach ungeheurer Bedeutung ist die Differenz der phänomenologischen und natürlichen Einstellung, die in dem Ausgeführten schon zutage trat, aber hier noch unterstrichen werden muß. Indem der natürlich Erfahrende Erfahrung und Erfahrungsglauben vollzieht, gibt sich ihm Erscheinendes als objektive Wirklichkeit. Und er nimmt die Wirklichkeit als Wirklichkeit hin, eben damit, daß er einfach erfährt. In der phänomenologischen Einstellung wird die erscheinende Wirklichkeit rein als Inhalt des betreffenden Erfahrens gesetzt. Halten wir uns nur an das, was in der phänomenologischen Einstellung selbst sich als Phänomen bietet, halten wir uns also frei von Vermischungen mit Seinssetzungen, die aus der natürlichen Einstellung stammen, dann ist die erscheinende »Wirklichkeit als solche« nicht mehr aktuell geglaubte und gesetzte Wirklichkeit, sondern, was phänomenologisch vorliegt, ist das so und so im betreffenden Erfahren Erscheinende, ausgestattet mit dem Bewußtseinscharakter »objektiv wirklich«, und korrelativ dazu das Moment des Wirklichkeitsglaubens im Erfahren. Damit ist gesagt, daß der Phänomenologe, der Naturerkenntnis zum Objekt macht, – solange er reine Phänomenologie treibt – über die Natur selbst in keiner Weise urteilt. Nicht über die Natur, sondern über das *Phänomen »Natur«* mit allen Bewußtseinsmodi, in denen es charakterisiert sein mag, hat er seine Aussagen zu machen.

Wären die Natur eine Phantasmagorie und so etwas wie objektive Naturwissenschaft ein leerer Wahn, etwa wie Alchemie oder Astrologie, so würde darunter die rein phänomenologische Forschung und ihr Eigenrecht nicht im mindesten leiden.

§5. *Differenzierung des Phänomenbegriffs nach den Schichten der Gegenstandskonstitution*

Es ist hier nicht möglich, auf die überwältigende Fülle von Analysen einzugehen, die sich mit dem Augenblick eröffnen, in dem man sich entschließt, die Welt der reinen Phänomene zu einem eigenen Feld der Forschung zu machen. Schon in der engeren Sphäre der anschaulichen Vorstellungen von Sinnendingen stoßen wir beim Übergang in die reflektive Einstellung auf eine Fülle von Phänomenen, die vor der Begründung der neuen Phänomenologie jeder systematischen Erforschung entbehrten, wenn sie nicht gar völlig übersehen wurden. Hierher gehört die ideell unendliche Mannigfaltigkeit von »Aspekten«, in denen sich jedes Sinnending notwendig darstellen muß: Jedes Gesehene ist, wie es in der allgemeinen Sprache heißt, von unten oder von oben, von rechts oder von links, von vorne oder hinten gesehen, und dabei »sieht es« immer wieder anders aus, dasselbe (und, wie wir der Einfachheit halber annehmen können, das *unveränderte*) Ding, das sich eben in diesem beständigen Wechsel der Darstellungsweisen bewußtseinsmäßig als dasselbe unveränderte Ding gibt. Und was vom konkret vollen Dinge gilt, betrifft auch alle seine sinnlichen Beschaffenheiten (seine Gestalt, seine Farbe und alle sonstigen sinnendinglichen »Merkmale«) und das in prinzipieller Notwendigkeit. Die gesehene Gestalt stellt sich als die eine und selbe in wechselnden Gestalt-»Abschattungen« dar, die sich einem festen Kontinuum einordnen. Keine dieser Abschattungen ist die Gestalt selbst; jede gibt sich, wenn wir auf sie achten, nicht bloß überhaupt als Erlebnisdatum, sie *ist* nicht nur, sondern es ist *damit* etwas darüber hinaus gemeint; sie gibt sich als Darstellung, als Repräsentant der einen und selben Dinggestalt, die sich in solcher Repräsentation »konstituiert«. In ähnlicher Weise konstituiert sich bewußtseinsmäßig jede gleichstehende, sinnendingliche Eigenschaft und so auf seine Art das ganze Ding als dargestellte Einheit. Das alles gilt sodann natürlich nicht nur für die Wahrnehmung, sondern auch für jede Erinnerung, jedes bewußt illusionäre Bewußtsein, jede freie Phantasie usw. Auch in ihnen erscheinen die erinnerten, illusionären, phantasierten Dinge in irgendeiner räumlichen Orientierung und damit in irgendeiner Darstellung. Nur daß sich die Unterschiede der Darstellung mit dem neuen kreuzen und durch sie evtl. innerlich tangiert werden. Das Dargestellte im jeweiligen Darstellungsmodus ist z.B., je nachdem es sich um erfahrende Wahrnehmung oder um Trugwahrnehmung handelt (wenn sie als solche bewußtseinsmäßig gekennzeichnet ist), in verschiedenem *doxischem Modus* gegeben, als wirklich oder als nichtig. In der puren Phantasie tritt dafür dann etwa ein »quasi – wirklich« oder »quasi – nichtig« ein (nämlich diese Unterschiede im Modus »eingebildet«).

Im konstitutiven Bestande der sinnendinglichen Anschauungen spielen aber auch noch andere modale Abwandlungen ihre notwendige Rolle, die sich abermals mit den bisher besprochenen kreuzen. Angenommen, eine Sinnendinglichkeit sei in einem anschaulichen Modus vorstellig und in einem Abfluß von Aspekten gegeben, so zeigen sich phänomenologisch noch in einer anderen Richtung Unterschiede: Das Vorgestellte hat ein anderes Aussehen je nach den verschiedenen *Aufmerksamkeitsmodi*, in denen es auftreten kann und die nicht nur Modi des Subjektverhaltens sind, sondern dem Erscheinenden als solchem, z.B. dem Wahrnehmungsding in der Darstellung

seines Aspektes und dem Aspekten selbst, einen verschiedenen Charakter erteilen. Das Ding, das im Brennpunkt der Aufmerksamkeit steht, gleichsam von einem innern Lichte erhellt, hat bewußtseinsmäßig einen anderen Charakter als ein Ding, das nur nebenbei bemerkt ist, und erst recht als ein sinnendinglicher Hintergrund, der sozusagen im Modus negativer Aufmerksamkeit zwar erscheint, aber völlig unbeachtet ist. Das betrifft, wie gesagt, auch jeden der darstellenden Aspekte; jeder von ihnen ist, so können wir sagen, eine Bewußtseinseinheit gegenüber einer Mehrheit von attentionalen Gegebenheitsweisen, in denen er gleichsam erscheint.

Wir ersehen aus diesen exemplarischen Betrachtungen, wie sich Gegenstände im Bewußtsein und für das Bewußtseinssubjekt nach verschiedenen Dimensionen und evtl. *stufenweise* als Einheiten von Mannigfaltigkeiten konstituieren, derart, daß dabei die Glieder der konstituierenden Mannigfaltigkeiten selbst konstituiert sind als Einheiten weiterer Mannigfaltigkeiten usw. Dem entspricht in der sinnendinglichen Sphäre eine stetige *natürliche Erweiterung des Phänomenbegriffs*. Nicht nur die anschaulichen Dinge, sondern auch die Aspekte nebst den verschiedenen anschaulichen und attentionalen Modi heißen jetzt Phänomene.

§6. *Differenzierung des Phänomenbegriffs nach Noesis und Noema*

All diese und ähnliche Modi liegen sozusagen auf der Gegenstandsseite des Bewußtseins, eben als Modi der Weise, wie der jeweilig erscheinende Gegenstand als solcher sich dem jeweiligen Bewußtseinserleben darbietet. Untrennbar verknüpft mit diesen sind aber andere korrelative Modi, die die Subjektseite des Bewußtseins betreffen und in neuen und entgegengesetzt gerichteten Reflexionen hervortreten, die den Affektionen und Tätigkeiten des vorstellenden Subjekts gelten. Z.B. daß ein sinnendinglicher Vorgang, dem ich mich zuwende, etwa das eintönige Rollen eines Lastwagens, mich schon vordem affiziert hat, daß von ihm in steigendem Maße Tendenzen zur Zuwendung meines Ich ausgingen, daß gegenwirkende Tendenzen des mich erfüllenden anderweitigen Interesses allmählich überwunden wurden und ich schließlich hemmungslos nachgab: Das sind reflektiv faßbare Tatsachen. Ebenso der Vollzug der nach der Zuwendung zusammenschließenden Auffassungen und des sie verknüpfenden Einheitsbewußtseins oder gar der Vollzug der auf das vielseitig erfahrene dingliche bezogenen Akte höherer Stufe, z.B. der Denkkakte mit ihrem Beziehen, Verbinden, Schließen usw. Natürlich würde dasselbe von Wertungen, Zweck und Mittelerwägungen und sonstigen spontanen Tätigkeiten gelten. Es scheiden sich da, wie wir sehen, den korrelativen Reflexionsrichtungen entsprechend, zweierlei korrelative Gegebenheiten, die auf der Gegenstandsseite liegenden »noematischen« – die auf Subjektseite liegenden »noetischen«. Auf beide erweitert sich der Begriff des Phänomens im Sinne der Phänomenologie.

§7. *Erweiterung des Phänomenbegriffs auf das Gebiet des prädikativen Denkens*

Doch werfen wir noch einen genauen Blick auf die soeben erwähnten »höheren Bewußtseinsstufen« – höher gegenüber der Stufe des bloßen (anschaulichen oder unanschaulichen) Vorstellens – etwa die des präzisierenden und theoretisierenden Denkens des Naturforschers. Wir beobachten dabei, wie diese Spontanitäten in merkwürdiger Weise produktiv sind, wie sie schon im Aufbau der

nächsten deskriptiven Wahrnehmungsurteile auf dem Untergrund der sinnendinglichen Gegebenheit eine neue höherstufige Gegenständlichkeit sozusagen produzieren. Der Erfahrungsgegenstand erhält den Charakter des als Subjekt Gemeinten und Gesetzten, das an ihm erfaßte Bestimmungsstück den Charakter des Prädikats und dabei zugleich eine gewisse begriffliche Fassung und in begleitenden sprachlichen Akten einen verbalen Ausdruck. Es konstituiert sich der prädikative Sachverhalt, etwa ganz einfach »dies ist rot, es ist ein Ganzes aus den und den Teilen« usw. Der Satz ist aber eine Art Gegenstand, er ist derselbe, ob ich ihn aussage oder irgendein anderer, der in seinem Vorstellen auf dieses selbe rote Ding bezogen ist. All dergleichen synthetische Gebilde sind in vielgestaltigen, zur höheren Bewußtseinseinheit zusammengeschlossenen Akten bewußt, und zwar bewußt durch immanent konstituierte *Phänomene*, die dabei als Substrat für verschiedene Bewertungen – wie: »gewisse Wahrheit« oder »Wahrscheinlichkeit«, Möglichkeit usw. – dienen. Wieder überträgt sich der Begriff des Phänomens auch auf die wechselnden Bewußtseinsweisen, z.B. der Klarheit und Unklarheit, Einsichtigkeit und Blindheit, mit denen ein und dieselbe Beziehung oder Verknüpfung, ein und derselbe Sachverhalt, ein und derselbe logische Zusammenhang u. dgl. jeweils bewußt werden können.

Und wir unterscheiden dabei das vom Ich ausgehende Urteilen mit seinen Subjektsetzungen, Prädikatsetzungen u. dgl., die erst in der Aktreflexion hervortreten, und die eben in der objektiven Gegenrichtung liegende Sachverhaltsgegenständlichkeit selbst. Auch diese Gegenständlichkeiten, die da Sätze heißen, geben sich durch »Phänomene«. Dem Sinnending als Gegebenheit der Wahrnehmung entspricht als Parallele der sinnendingliche prädikative Sachverhalt, so wie er im Wahrnehmungsurteil das Thema ist. Nennt der Naturforscher das Sinnending bloße »Erscheinung« des naturwissenschaftlich zu bestimmenden wahren Dinges, so müßte eigentlich der die Sinnendinglichkeit explizierende »Wahrnehmungsinhalt« (in einem guten Sinne der sinnendingliche »Satz«) bloße Erscheinung, »Phänomen« heißen gegenüber den durch naturwissenschaftliches Denken zu gewinnenden wahren Prädikationen: Sie stellen den objektiven Sachverhalt heraus, der sich im Wahrnehmungsinhalt bekundet. Offenbar besteht hier ein Verhältnis der Korrelation: wie das Sinnending Subjekt der Wahrnehmungsprädikationen, so ist das ihm entsprechende naturwissenschaftliche Ding das »wahrhaft seiende« Subjekt der »objektiv wahren« Prädikationen, die in der Wahrnehmungsprädikation »erscheinen«. Diese Extension des Wortes »Erscheinung« ist allerdings nicht sprachüblich, wohl aber die Übertragung der Rede vom »Schein«, »Truggebilde«, »Einbildung« auf die Sphäre der prädikativen Gegebenheiten. Gehen wir von der natürlichen Einstellung in die phänomenologische über, so finden wir wieder, dass der sinnendingliche Satz in verschiedener Weise, in Mannigfaltigkeiten phänomenologisch aufweisbarer Modi, bewußtseinsmäßig gegeben ist. Alle Gegebenheitsmodi des Sinnendinges bestimmen ja *eo ipso* mit die Gegebenheitsmodi der anschaulichen und dann auch der unanschaulichen Urteilsvermeintheiten. Im Wahrnehmungsurteil beispielsweise bildet ja die Wahrnehmung, im Wahrnehmungsinhalt also das Sinnending, so wie es in dieser Wahrnehmung sich darstellt, die phänomenologische Unterschicht. Natürlich treten auch hier die verschiedenen doxischen Modi auf (die Korrelate der Glaubensmodalitäten), es scheidet sich als Kern der phänomenale Sachverhalt als solcher in seiner »Darstellung« gegenüber den Charakteren »gewiß«, »möglich«, »wahrscheinlich« usw.

Auch neue Modi treten hier auf: der Satz im Gegebenheitsmodus der ursprünglichen »Erzeugung«, in schrittweiser Subjektsetzung, Prädikatsetzung u. dgl. sich konstituierend und im letzten Schritt im »gefällten« Urteil sich vollendend, gegenüber dem im soeben gefällten Urteil »noch« bewußten Satz, dieser wieder gegenüber dem im Bewußtseinshintergrund als »Einfall« auftauchenden, dann etwa in einem Hinblick erfaßten und evtl. nachher in Schritten der dieser einheitlichen Anzeige

entsprechenden Erzeugung zur Stufe eigentlicher Gegebenheit erhobenen Satz usw. Selbstverständlich kehren auch hier die beiden großen Titel »Noesis« und »Noema« wieder, der letztere als Titel für die ontisch gerichteten Phänomene, die Gegebenheitsmodi des Satzes selbst, der erstere für die dem Ich bzw. den Ichaktionen und Affektionen zugerichteten: Dem Satz-Subjekt als solchem entspricht die Subjekts- oder Substratsetzung, dem Prädikat die Prädikatsetzung, dem als Einfall Auftauchenden und in der Affektion die Zuwendung Bestimmenden entspricht eben die auf das Subjekt gerichtete Tendenz, dessen Nachgeben und zuwendendes Erfassen usw. Es liegt übrigens zum guten Teil an dem Mangel an solchen immanenten Scheidungen (insbesondere ist die Vermengung von Noesis und Noema ein Erbübel der Philosophie), daß all solche Vorkommnisse – nämlich all das, was gegenüber den wahren Dingen, Sachverhalten, Verbindungen, theoretischen Zusammenhängen als »subjektiv« bezeichnet werden konnte – dem Titel »Phänomen« untergeordnet wurden, während doch die ursprüngliche Tendenz dieses Begriffs offenbar nur dahin ging, die auf ontischer bzw. noematischer Seite liegenden Gegebenheiten ihm zuzueignen. Doch hatte dieser Sprachgebrauch auch weitere, obschon damit zusammenhängende Motive, nämlich darin, daß alles im weitesten Sinne als »subjektiv« zu Bezeichnende (möge es gleich den Ichakten und -zuständen auf der Ichseite liegen oder gleich den Gegebenheiten am Erscheinenden als solchem auf der Gegenstandsseite) in empirischen Zusammenhängen aufgefaßt wird als Bekundung einer »Seele« oder empirischen »Person«, die also gewissermaßen in diesen Subjektivitäten erscheint, in ihnen ihre »Phänomene« hat. In dieser Weite ist der Begriff des Phänomens philosophisch herrschend geworden.

Fassen wir zusammen, was wir darin beschlossen fanden: Der *erste und älteste Begriff des Phänomens* bezog sich auf die beschränkte Sphäre der *sinnendinglichen Gegebenheiten*, mit denen sich die Natur im Wahrnehmen bekundet. Er erweiterte sich unvermerkt auf jederlei sinnlich Vorgestelltes als solches. Dann aber auch auf die Sphäre der in beziehenden und verknüpfenden Bewußtseinssynthesen bewußt werdenden *synthetischen* Gegenständlichkeiten, so wie sie darin bewußt sind. Er übergriff dabei überall die *Modi* bewußtseinsmäßiger Gegebenheit, und schließlich umspannte er das *ganze Reich des Bewußtseins überhaupt* nach allen Bewußtseinsarten und darin immanent aufweisbaren Beständen. Ich sagte, nach *allen* Bewußtseinsarten: Darin liegt eine Ausdehnung auf Gebiete, die wir bisher noch nicht betrachtet haben.

Was wir in der niederen Stufe der naturwissenschaftlichen Denksphäre (der Sphäre des prädikativen Urteils und all seiner höheren Bildungen) gezeigt haben, ließe sich offenbar auf alle höheren Stufen übertragen, auf den gesamten logischen Gehalt der Naturwissenschaft und korrelativ auf die »Phänomene« des wissenschaftlichen Forschens und Denkens selbst. Dann weiter auf alle andern Wissenschaften und die ihnen zugeordneten Sphären des Anschauens und Denkens.

§8. *Erfahrung und Phänomen außerhalb der Natursphäre*

Nicht nur die Naturwissenschaft, sondern jede Wissenschaft hat in gewisser Weise ihr Gebiet vorgegeben: Nämlich vor allem theoretischen Denken muß es gegeben sein durch entsprechende Anschauungen, durch gewisse Wahrnehmungen und Erfahrungen (in einem allerdings sehr weit gefaßten Sinn). Was wir »Natur« zu nennen pflegen, ist Korrelat einer gewissen sehr engen Klasse von Wahrnehmungen, die eigentlich in Reinheit gar nicht vorkommen, wie denn Natur in modernem Sinn ein *Abstraktionsprodukt* ist. In der gemeinen Erfahrung ist nie ein pures materielles Ding erfahren, nie so wie es zum Thema der Naturforschung wird. Es ist immer *auch* irgendwie gewertet, es gibt sich als ein ästhetischer oder wissenschaftlicher oder sonstiger Wert (Gut). Von der

umweltlichen Erfahrung aus gesehen, ist es *noch nicht* materielles *Ding*, sondern »praktischer Gegenstand«. Kulturobjekte geben sich als Gebilde zwecktätiger Gestaltung, als bebautes Feld, als Werkzeug, Maschine, Gebäude; andere Objekte geben sich als Nutzobjekte, als Brennmaterialien, Nahrungsmittel u. dgl. Als solche sind die betreffenden Objekte auch originär erfahrbar, und die originären Erfahrungen, die »Wahrnehmungen«, schließen bei ihnen wesentlich Akte der Wertung, der Zwecksetzung, der technischen Gestaltung etc. ein. Demgemäß spricht man mit Recht gegenüber der Erfahrung bloßer Natur auch von kaufmännischer, landwirtschaftlicher, politischer, ästhetischer, künstlerischer und sonstiger Erfahrung, überhaupt alltäglicher Erfahrung. Und damit sind Akte und Aktzusammenhänge bezeichnet, in denen das Erfahrene nicht als bloße Natursache, sondern eben als ästhetischer oder wissenschaftlicher Wert, als Werk oder Werkzeug u. dgl. erfahren ist. Alle Gegenstände dieser Kategorien sind als solche nur durch Beteiligung des Gemüts- und Willensbewußtseins erfahrbar. Beispielsweise könnte in der Vorstellungswelt eines Subjektes, das jeder ästhetischen Regung entbehrte (also gleichsam ästhetisch blind wäre) kein Gegenstand der Kategorie Kunstwerk vorkommen.

Alle solchen Gegenstände, so wie sie vor dem erfahrenden Blick stehen, und die mannigfachen Bewußtseinsweisen selbst, in denen sie zur Gegebenheit kommen, fallen mit unter den Titel »Phänomen«. So wie nun die Natur als bloße Sachenwelt so ist auch die in solchen höherstufigen Akten konstituierte Welt der Kultur und sonstiger hierher gehöriger Gegenständlichkeiten Thema möglicher Wissenschaften: der Kunstwissenschaft, der Wirtschaftswissenschaft, Staatswissenschaft usw. Damit bezeichnet sich aber nicht bloß ein Hinausgreifen über die Natur im ersten und engeren Sinn der materiellen Natur, sondern auch über die Natur im erweiterten Sinne der organischen und psychophysischen Natur. Mensch und Tier, und in Beziehung auf sie menschliches und tierisches Seelenleben, können zunächst als pure Sachen erfahren und erforscht werden: eben als »bloße Natur«. Sie können aber auch gewertet und praktisch-technisch behandelt werden, z.B. von Wirtschaftswissenschaften (Tierzuchtlehre u. dgl.), von pädagogischen Disziplinen, praktischer Ethik, Ästhetik, Logik usw. So baut sich also das System aller möglichen Erfahrungswissenschaften (in dem bezeichneten, erweiterten Sinn), das Gesamtsystem möglicher Erfahrung auf, dessen Korrelat nicht die bloße Natur, sondern die voll-anschauliche Welt der möglichen Lebensaktualität ist. Welt nicht nur als Korrelat des theoretisch wissenschaftlichen Bewußtseins – »Welt« der Kunst – der Religion – der Weltanschauung usf.

§9. Die Phänomenologie als Parallelwissenschaft zum System der objektiven Wissenschaften

Parallel drückt die *originale* Funktion der von der Phänomenologie zum Vorwurf genommenen Sphäre zuwenig aus – es ist mehr als Parallelität, insofern alles in der Einheit des Bewußtseins zentriert. Es ist nun klar, daß alle uns hier zuwachsenden Gegenstandgebiete und sie gebenden Anschauungen, die erfahrenden sowie ihre reproduktiven und sonstigen Modifikationen, mitsamt den darauf zu bauenden theoretischen Akten und Theorien genau in dem Sinne phänomenologischer Forschung unterliegen müssen, wie wir es an den Anschauungen und Denkakten, den Gegenständen und theoretischen Inhalten der niedersten Stufe, der Natur und Naturforschung, aufgewiesen haben. Was von den sogenannten *Realwissenschaften* (den Tatsachenwissenschaften) $\{\{\text{gilt},\}\}$ gilt *eo ipso* dann auch von den *Idealwissenschaften*, z.B. von der Arithmetik, der Geometrie, von der reinen Logik und was immer hier aufgezählt werden mag. Auch ideale Gegenstände und gegenständliche

Verhältnisse – wie die der reinen Zahlen und zahlenmäßigen Sachverhalte – haben ihre Modi der originär gebenden Anschauung (das Analogon der sinnlichen Wahrnehmung), ihre Modi der Gegebenheit, ihre doxischen Modi usw. Überall ist die jeweilige Objektivität für das anschauende oder denkende Subjekt in einer Mannigfaltigkeit noematischer Strukturen konstituiert, und ihnen entsprechen mannigfaltige Noesen, Weisen der Subjektaffektion und -aktion. Überall konstituiert sich die Welt im *cogito*, und dem *cogitare* als Titel für ein System von reflektiv schaubaren und beschreibbaren *Akten* entspricht das *cogitatum* als ein System schaubarer und beschreibbarer Gehalte auf ontischer Seite. Selbstverständlich ist das eine und das andere wie im Sein so in der Forschung untrennbar verflochten. Sind das die Themen der Phänomenologie, so kann sie danach auch als Wissenschaft vom Bewußtsein überhaupt und rein als solchem bezeichnet werden.

Zur näheren Charakteristik dieser Wissenschaft und ihrer Methode führen wir zunächst eine einfache Unterscheidung ein, nämlich die zwischen *Phänomenen* und *Objekten* im prägnanten Sinne. Allgemein logisch gesprochen ist Gegenstand überhaupt irgendein Subjekt wahrer Prädikationen. So verstanden ist also auch jedes Phänomen ein Gegenstand. Nun aber kontrastieren sich innerhalb dieses weitesten Gegenstandsbegriffs, und speziell innerhalb des Begriffs »individueller Gegenstand«, Objekte und Phänomene. Objekt, z.B. alle Naturobjekte, sind bewußtseinsfremde Gegenstände. Sie sind zwar im Bewußtsein vorgestellt und als wirklich gesetzt; aber so wunderbar ist das hier erfahrende und erkennende Bewußtsein, daß es ihm selbst eigenen Phänomenen den *Sinn* gibt von Erscheinungen bewußtseinsfremder Objekte und diese »äußeren« Objekte in seinen erkennenden Prozessen erkennt. Gegenstände also, die nicht selbst Bewußtseinserlebnisse oder deren immanente Bestände sind, nennen wir *Objekte im prägnanten Sinn*. Somit treten *zweierlei Wissenschaften* in schärfsten Kontrast: auf der einen Seite die Wissenschaft vom Bewußtsein in sich selbst, die *Phänomenologie*, auf der anderen Seite die *Gesamtheit der »objektiven Wissenschaften«*. Den offenbar korrelativ aufeinander bezogenen Gegenständen der gegenübergestellten Wissenschaften entsprechen zwei grundverschiedene Arten der Erfahrung und dann Anschauung überhaupt: die *immanente* Erfahrung und die objektive, auch »äußere« oder *transzendente* Erfahrung. In der immanenten Erfahrung erfaßt der schauende Blick der Reflexion Bewußtsein und Bewußtes als solches in seiner absoluten Selbstheit. Z.B. ein Gefallen oder Begehren, das ich gerade vollziehe, tritt in meine Erfahrung durch einen bloßen rückschauenden Blick und ist durch ihn »absolut« gegeben. Was dieses absolut besagt, lehrt der Kontrast: Ein äußeres Ding erfahren wir nur dadurch, daß es sich uns mittels Abschattung inadäquat darstellt. Damit hängt zusammen, daß das in immanenter Reflexion Gegebene seinem Dasein nach zweifellos ist, während hinsichtlich des in »äußerer« Erfahrung Erfahrenen jederzeit die Möglichkeit besteht, daß es sich im Fortgang zu neuen Erfahrungen als Trugobjekt, als illusionär herausstellt. Dabei hängen immanente und transzendente Erfahrung in merkwürdiger Weise zusammen: In freier Änderung der Einstellung können wir von der einen zur andern übergehen. Es gibt also parallel zu den Wissenschaften von den Gegenständen schlechthin, den gegenständlichen Wirklichkeiten, Phänomenologien als Wissenschaften nicht von den Wirklichkeiten, die sich in den Phänomenen bekunden, sondern von den Phänomenen selbst, den noematischen und noetischen.

Alle diese Phänomenologien sind aber nicht getrennt, sondern bilden eine notwendige Einheit aller Akte und Gebilde des reinen Bewußtseins. Es ist insbesondere klar, daß es Sphären phänomenologischer Forschungen geben muß, die sich in einer Höhe alles übergreifender Allgemeinheit halten, sofern gewisse Unterschiede und Strukturen durch *alle* Regionen von Gegenständen des Bewußtseins bzw. von Bewußtseinserlebnissen, in denen diese Gegenstände zur Gegebenheit kommen, hindurchgehen müssen. Eine solche Schicht übergreifender Allgemeinheit

bildet z.B. die der allgemeinen logischen Formen. Jede Wissenschaft ist konkrete Logik für das ihr vorlogisch durch »erfahrende« Anschauungen gegebene Gebiet: Es logisch, d.h. prädikativ zu bestimmen und die Bestimmung auf die Stufe objektiver Wahrheit zu erheben, ist ihr Ziel. Dieser Logos des Gebiets, bzw. die allgemein bestimmende und das jeweils gegebene Einzelne erklärende Theorie, ist Korrelat und, praktisch gesprochen, Werk des theoretischen Denkens auf dem Grunde der gebenden Anschauungen. Der Gegenstand als theoretisch bestimmter, das »worüber« der Theorie, ist nicht die Theorie selbst. Das forschende Interesse, obschon primär und ursprünglich auf die »Gegenstände worüber« gerichtet, wendet sich begreiflicherweise oft auf die Theorie selbst, ihre Geltungsform u. dgl. Beides sind natürlich Korrelate. Über alle Besonderheiten dieser Anschauungen bzw. der entsprechenden gegenständlichen Gebiete ragt aber die Allgemeinheit des Begreifens, des Prädizierens, Subjizierens, Kolligierens, Disjungierens usw. Und all dem entsprechen Formen von Sätzen und Satzzusammenhängen, Formen von möglichen Wahrheiten und möglichen Theorien, die in dieser Korrelation phänomenologisch und in entsprechender Allgemeinheit studiert werden können.

Neben diesen Allgemeinheiten bietet aber jedes Gebiet seine Besonderheiten, und je nach der Stufe der Fundierung von Gegenständen höherer Stufe in solchen niederer (wie das Mineral als wirtschaftliches Objekt fundiert ist im Mineral als bloßer Sache) sind die phänomenologischen Untersuchungen auch entsprechend ineinander fundiert. So bieten also die Titel aller Wissenschaften – insbesondere das Allgemeine der nach obersten Gegenstandsgattungen sich sondernden Wissenschaftsregionen – Titel für phänomenologische Teilgebiete und Untersuchungen. Also sprechen wir von Phänomenologie der sinnlichen Natur (als Thema der deskriptiven Naturwissenschaft), Phänomenologie der objektiven Natur (Thema der exakten Naturwissenschaft), auch von Phänomenologie des Raumes und der geometrischen Gegebenheiten (die eine Struktur in der Phänomenologie der Natur ausmachen müssen), von einer Phänomenologie der im sozialen Bewußtsein sich konstituierenden Gegenständlichkeiten usw. Überall werden die Gegenständlichkeiten nicht als Wirklichkeiten hingenommen, der Phänomenologe stellt sich nicht auf den Boden der jeweiligen Erfahrungen, wie das der entsprechende Wirklichkeitsforscher tut, sondern er faßt die betreffenden Gegenstände als Phänomen, er betrachtet die angeschauten, gedachten Gegenstände als solche, in den jeweiligen Modi ihrer Gegebenheit. Und ihn interessieren nicht nur die sich als »Wirklichkeiten« gebenden, sondern nicht minder die Quasi-Wirklichkeiten der Phantasie, die Scheine (z.B. der ästhetische Schein) und das sie konstituierende Bewußtsein. Wertcharakter und Unwertcharakter nimmt er, wie sie sich bewußtseinsmäßig am Angeschauten oder unanschaulich Vorgestellten als solchem geben. Vernunft und Unvernunft sind für ihn Titel für gewisse Bewußtseinsmodi, die als solche im reflektiven Blick gefaßt, unterschieden, beschrieben, klassifiziert, aber auch nach den wesentlichen Zusammenhängen, die sie für ihr Auftreten voraussetzen und nach den hierbei geltenden Bewußtseinsgesetzen studiert werden müssen.

Die Phänomenologie als Wissenschaft von den Phänomenen stellt sich also der Gesamtheit der übrigen Wissenschaften gegenüber, deren Gegenstände zwar im Bewußtsein in mannigfachen möglichen Gegebenheitsweisen bewußt sind, in ihren jeweiligen möglichen Erscheinungsweisen Zielpunkt von möglichen Zuwendungen, Erfassungen, Stellungnahmen – während sie selbst doch nicht dergleichen sind, nicht Bewußtsein und Bewußtes als solches. Die Phänomenologie gibt sich danach als eine Parallelwissenschaft zum System aller objektiven Wissenschaften: sofern nämlich jede mögliche Gegenständlichkeit nicht nur ist, sondern zugleich Titel ist für ein erforschbares System möglichen Bewußtseins, das als seine »Parallele« ein korrelatives Thema wissenschaftlicher Forschung darstellt. Freilich, sofern reines Bewußtsein ein Thema der Reflexion und der darauf

gebauten Wissenschaft wird, ist es für diese selbst *Objekt* (Gegenstand), im allgemeinen Sinne ist jede Wissenschaft objektive Wissenschaft. Aber es scheiden sich dann eben die Objekte in solche, die nicht reines Ich und Bewußtsein sind, und solche, die es sind; und vermöge jenes Parallelismus hat jedes Objektive sein paralleles Bewußtseinssystem. Nur hat das Bewußtseinsgebiet das eigen, daß seine Parallele wieder Bewußtsein ist und daß also die Bewußtseinswissenschaft eine in gewisser Weise *auf sich selbst zurückbezogene* Wissenschaft ist; die Erlebnisse, in denen Bewußtsein objektiviert wird – reflektive Erfahrungen, Phantasien u. dgl., darauf gegründete Denkkakte–, sind eben wieder Erlebnisse, gehören selbst als Themen möglicher Reflexion zu der Domäne der Bewußtseinswissenschaft. So scheidet sich ja auch im engeren Sinn objektiv gerichteten Werten und praktisches Gestalten von dem subjektiven, auf das Ich und sein Werten und mögliches praktisches Gestalten gerichteten Werten und Gestalten, wie in der Selbsterziehung u. dgl.

§10. *Bedeutung der Bewußtseinsanalysen für die erklärende Psychologie*

Daß eine Wissenschaft von den Phänomenen als Parallele aller anderen Wissenschaften möglich und notwendig ist, dürfte nach den bisherigen Ausführungen klar sein. Indessen wird sich hier eine Frage erheben, deren Beantwortung für das Verständnis der reinen Phänomenologie geradezu entscheidend ist. Einer eigenen Phänomenologie, wird man nämlich einwenden, einer angeblich neuen Wissenschaft bedarf es nicht, da schon längst die *Psychologie* am Platze ist, die Wissenschaft vom menschlichen und tierischen Seelenleben, die ja *eo ipso* auch Wissenschaft von allen möglichen Bewußtseinsgestaltungen ist. Daher kann auch von einer Selbständigkeit der Phänomenologie gegenüber allen objektiven Wissenschaften gar keine Rede sein. Die Psychologie ist freilich Wissenschaft von der Subjektivität, aber diese ist mit einer Leiblichkeit verflochten, steht im Zusammenhang der Natur und kann nur in diesem Zusammenhang vollständig erforscht werden. Sieht man aber von diesen Zusammenhängen ab, beschränkt man sich auf die bloße Analyse und Beschreibung der in der inneren Erfahrung gegebenen Bewußtseinserlebnisse, so hat man damit noch keine Wissenschaft, sondern nur eine freilich unentbehrliche deskriptive Vorbereitung für die Stufe eigentlicher Wissenschaft, die in der theoretischen Verarbeitung besteht. Dieser Gedanke hat eine solche Kraft, daß in der jüngsten psychologischen und philosophischen Literatur das Beiwort »phänomenologisch« immerfort zur Bezeichnung von Feststellungen gebraucht wird, in denen Bewußtseinsbestände auf Grund der inneren oder Selbsterfahrung (sei es Selbstwahrnehmung oder frische Erinnerung) einer direkten Analyse oder Deskription unterzogen werden.

Erst mit der Scheidung von Psychologie und Phänomenologie erreicht der jahrhundertelange Streit um den »Psychologismus« seinen endgültigen Abschluß – ein Streit der eigentlich nichts Geringeres gilt als der Begründung reiner Philosophie als echter und strenger Wissenschaft.

Voraus stellen wir den Satz: Die reine Phänomenologie ist die Wissenschaft vom *reinen* Bewußtsein. Sie schöpft ausschließlich *aus der reinen* Reflexion, die als solche jederlei äußere Erfahrung ausschließt, also jede Mitsetzung von bewußtseinsfremden Gegenständen. Die *Psychologie* aber ist Wissenschaft von der *psychischen Natur* und darin beschlossen vom Bewußtsein als Natur oder als realem Vorkommnis in der räumlich-zeitlichen Welt. Sie schöpft aus der *psychologischen Erfahrung*, welche eine immanente Reflexion mit äußerer Erfahrung verknüpfende Apperzeption ist.

Wir rühren damit zugleich an eins der größten wissenschaftstheoretischen und wissenschaftspraktischen Probleme unserer Zeit, an die brennende Frage nach den unmittelbaren Gegebenheiten, theoretischen Zielen und Methoden der Psychologie. Noch herrscht international der psychologische Sensualismus, dessen Bahnbrecher die großen englischen Empiristen des 18. Jahrhunderts waren, John Locke, George Berkeley und David Hume. Noch ist die Seelenblindheit für das eigentümliche Wesen alles Bewußtseins nicht überwunden, noch erschöpft sich fast alles Bemühen in der Kausalerforschung der seelischen Erlebnisse, und man sieht nicht die unendlich reichen Bestände, die das Bewußtsein vermöge seiner Intentionalität in sich birgt, als Bewußtsein »von etwas«, die vielgestaltigen noematischen Gestaltungen und noematischen Charaktere und die nicht minder vielgestaltigen noetischen. So hat man denn auch die diesen einzigartigen Komplikationen entsprechenden Methoden der Analyse und Deskription (die die neue Phänomenologie ausgebildet hat) bisher nicht ergriffen und genutzt. Wie unzureichend muß eine kausale Forschung sein, welche die unmittelbaren Bestände seelischer Gegebenheiten überhaupt nicht wissenschaftlich studiert und bei höchster Präention auf wissenschaftliche Strenge mit vagen, statt analytisch geklärten und umgrenzten inneren Erfahrungen und nach ihnen orientierten unwissenschaftlichen Begriffen operiert. Die Wirkung Franz Brentanos, der durch seinen Hinweis auf die Eigenheit der Intentionalität einen epochemachenden Anstoß gegeben hat (aber leider selbst zu einer reinen Phänomenologie nicht fortgeschritten ist) und weiterhin die Wirkung der neuen Phänomenologie beschränkt sich zumeist noch darauf, daß in leerer Allgemeinheit von Intentionalität, von Gegenstandsbewußtsein u. dgl. gesprochen wird. Aber was allein Bestimmtheit in die konkreten Gelegenheiten hineinbringt, die Wesensanalyse, die die intentionalen Komplikationen auseinanderlegt, die grundverschiedenen Typen unterscheidet und strenge Wesensbegriffe schafft – das bleibt außer Spiel. Die Füllen noetischer und noematischer Bestände, die durch phänomenologische Arbeit als direkt schaubar oder aus direkt Geschautem in neuem Schauen enthüllbar schon aufgewiesen sind, schiebt man achtlos beiseite, da man – durch starre Denk- und Arbeitsgewohnheiten gehemmt – die mühselige und fremdartige Methode (wie sehr sie in zweifelloser Evidenz durch die Eigenart des Bewußtseins gefordert sind) nicht verstehen will. Die neue Psychologie liebte es zeitweise, sich Psychologie ohne Seele zu nennen, sie ist aber auch in der Hauptsache Psychologie ohne Bewußtsein. Psychophysische, experimentelle, statistische Methoden können nie und nimmer den Mangel an intuitiver Beschäftigung mit den intentionalen Bewußtseinsbeständen ausgleichen. Intentionalität, dieses deskriptive Generalthema der Psychologie, muß erst in umfassendster Forschung behandelt, das seelische Bewußtsein muß erst nach allen Wesensstrukturen klargelegt sein, ehe die Erfahrungstheorie und die sie vorbereitenden induktiven Methoden zu eigentlich wissenschaftlichen Ergebnissen kommen können. Sonst hat man eine Psychologie von prinzipiell nicht höherer Stufe als eine sorgfältig beobachtende Meteorologie vor einer wissenschaftlichen Physik. So wie die Sachen heute stehen, entbehren selbst die niedersten Bewußtseinsarten, wie die Wahrnehmung der Raumdinglichkeit, von Seiten der Psychologie einer wirklichen immanenten Analyse. An Stelle der Wesensanalyse finden wir eine Fülle kausaler Theorien, die aller Voraussetzung entbehren und an allen wesentlichen Problemen vorbeisehen (ich denke hier an die berühmten Theorien vom psychologischen Ursprung der räumlichen Vorstellungen und weiterhin der Dingvorstellungen).

§11. Abgrenzung der Phänomenologie von der Psychologie durch die transzendente Reduktion

Doch man wird einwenden: Solche Mängel können verbessert werden. Die Analysen des Erfahrungsbewußtseins, der äußeren und jeder Erfahrung, sowie aller andern Bewußtseinsarten mögen noch so weit geführt sein: Wir verbleiben doch damit auf dem Boden der Psychologie. Alles Studium des Bewußtseins – ob mangelhaft oder methodisch vollkommen – ist immer und selbstverständlich ein psychologisches. Vorstellen und Urteilen, Fühlen und Wollen, was sind es anders als Titel für Erlebnisse der Subjektivität, und diese ist menschliche oder tierische, ist Faktum im Naturzusammenhang und muß in diesem studiert werden. Das aber ist Aufgabe der Psychologie. Selbstverständlich gedenken wir unsererseits das nicht zu bezweifeln. In der Tat: Menschliches Bewußtsein, tierisches und, wenn wir Erfahrungsgründe in dieser Hinsicht finden, pflanzliches Bewußtsein, ist zweifellos ein wissenschaftliches Thema, Objekt der Deskription und theoretischen Bestimmung. Und wirklich ist hier die Stelle, wo insbesondere die immanent-deskriptive Psychologie und Phänomenologie sich so innig berühren, daß die letztere – z.T. selbst aus psychologischen Interessen hervorgegangen – in ihrem ersten Entstehen sich von jener nicht klar zu unterscheiden vermochte.

Die entscheidende Eigentümlichkeit der phänomenologischen Bewußtseinsforschung, die sie von aller psychologischen scharf absondert, haben wir in unseren bisherigen Ausführungen schon angedeutet. Nicht umsonst haben wir wiederholt den Ausdruck *reine Phänomenologie* gebraucht und haben zu Zwecken der Kontrastierung objektiver Wissenschaft, wie z.B. jeder Naturwissenschaft, und phänomenologischer Wissenschaft zwei grundverschiedene Einstellungen einander gegenübergestellt. Die eine, sagten wir, läßt sich durch objektive Erfahrung ihren Wirklichkeitsboden geben, sie *lebt* in der Erfahrung und *vollzieht* das Wirklichkeitsbewußtsein, in dem in wechselnden Erlebnissen, genannt Phänomenen, eine objektive Welt sich bekundet und als Wirklichkeit gesetzt wird. Die andere schaltet diese transzendenten Wirklichkeitssetzungen aus, und zwar dadurch, daß sie ausschließlich auf die Erlebnisse selbst hinsieht und sich *nur* durch diese reflektierte Erfahrung ihren Boden geben läßt. Ob die betreffenden Erlebnisse sich als Erscheinungen einer außerbewußten Wirklichkeit rechtmäßig geben, ob sie sich überhaupt als das geben oder als Schein, freie Phantasie u. dgl., ob es überhaupt eine entsprechende menschliche Wirklichkeit gibt oder geben kann – und wenn das psychologisch ihr rechtmäßiger Sinn ist –, all das ist hier gleichgültig. Bewußtsein in der Reflexion setzen als es selbst und nichts anderes, das besagt nicht, auch nicht implizite, außerbewußte Wirklichkeit setzen, derart, wie jede schlichte Dingerfahrung und im Untergrund das ganze natürliche Vorstellen und Denken es tut. Man hat *reine* Phänomene, wenn man die Phänomene genau so nimmt, wie sie in immanenter Reflexion geschaut sind, und jeden Wirklichkeitsglauben hinsichtlich jeder in den betreffenden Phänomenen erscheinenden außerbewußten Objektivität unterläßt bzw. außer Aktion setzt durch ausdrückliche Verwahrung. Ist Erfahrung der Natur phänomenologisches Thema, so ist zwar das *Phänomen Natur*, nämlich die erfahrene Natur als solche, Thema; aber in keine Weise ist damit die Natur als wirkliche Natur gesetzt, über diese Wirklichkeit die leiseste Entscheidung getroffen. Im »*ich* erfahre« liegt: *Ich* habe gewisse Naturerscheinungen, ich habe dabei ein Bewußtsein von Wirklichkeit usw. Das Was und Wie meiner subjektiven Habe, das Was und Wie meiner naturerfahrenen Aktionen und Passionen – das *ist* das einzige, was jetzt meine Wirklichkeit *ist*.

Es ist nun klar, daß die *Psychologie* keine Wissenschaft von reinen Phänomenen ist, daß sie vielmehr wie die Naturwissenschaft und in demselben Sinne *objektive Wissenschaft* ist, daß sie also durchaus auf Erfahrungen fußt, in denen eine äußere, dem Bewußtsein transzendente Wirklichkeit durch Erscheinungen gegeben und hingenommen wird. Paradox und doch mit vollem Rechte kann man sagen: Die Psychologie ist, wie die Naturwissenschaft im gewöhnlichen, engeren Sinn, Wissenschaft aus *äußerer Erfahrung*. Zunächst gilt das offenbar insofern, als sie die ganze materielle Welt als vorgegebene Wirklichkeit übernimmt; denn sie ist nicht eine von der physischen Wissenschaft unabhängige, sondern auf sie gegründete, also sie voraussetzende Wissenschaft. Innerhalb der erfahrenen räumlich-zeitlich-materiellen Natur treten materielle Dinge, genannt menschliche und tierische Leiber, auf, und in Zusammenhang mit ihnen werden sogenannte seelische Erlebnisse erfahren. So sind für uns Menschen und Tiere durch psychophysische Erfahrung, Gesamterfahrung, gegeben, sind für uns als Psychologen thematischer Boden, und Bewußtseinsleben als menschliches oder tierisches ist eingeordnet in die objektive Zeit (die Zeit der Natur) und in den Raum der Natur eben durch die erfahrungsmäßige Verknüpfung mit dem Leibe. Nun wissen wir freilich, daß von alters her der äußeren die *innere Erfahrung* gegenübergestellt wird. Aber ebenso alt wie die Scheidung ist die Vermengung der rein *immanenten Erfahrung*, die allein jener Evidenz des cartesianischen *cogito* (oder vielmehr der Reflexion auf das eben vollzogene *cogito*) teilhaftig ist, die jeden Zweifel absolut ausschließt, mit der *Selbsterfahrung*, in der ich, dieses menschliche Subjekt, mich als Menschen in der Erfahrungswelt unmittelbar finde und mein *cogito* als Vorgang in dieser Welt feststelle. Diese »innere« Erfahrung setzt die physische Natur voraus und ist selbst »äußere Erfahrung« im guten Sinn, sofern sie sowohl Leiblichkeit und Natur als auch Personalität, also auch in dieser Hinsicht eine über das Bewußtseins Erlebnis hinausgehende, ihm äußere Wirklichkeit setzt. Darüber war sich schon Kant klar, aber man war hier wie sonst wenig geneigt, solche von seiner systematischen Philosophie sehr wohl ablösbaren Einzelfeststellungen fruchtbar zu machen. Was für uns also entscheidend ist, ist diese fundamentale Tatsache, daß das Bewußtsein, daß jedwedes Subjekterleben mit seinen intentionalen Beständen in der Weise der psychologischen Erfahrung, einer bewußtseinstranszendenten Erfahrung gemeint und thematisch behandelt wird. Es gibt eine Natur und in der Natur menschliches Bewußtsein als eine Zuständlichkeit, in der sich abhängig von der Leiblichkeit nach Erfahrungsgesetzen reales seelisches Sein bekundet. Das ist die Aussage der Erfahrung, und darauf fußt alle Psychologie, mag sie noch so sehr ihren forschenden Blick in Bewußtseinsbestände hineinsenden und streckenweise von psychophysischen Kausalzusammenhängen absehen. Ihren Charakter als Naturwirklichkeit verlieren sie darum nicht – solange noch im historischen und täglich aktuell geübten Sinn von Psychologien die Rede sein soll. Die Psychologie ist also objektive Erfahrungswissenschaft, und gerade das ist die Phänomenologie nie und nirgends. Jede bewußtseinsäußere Wirklichkeit – mag diese Äußerlichkeit besagen sinnlich erscheinende, materielle Welt, darunter materielle Leiblichkeit, oder Personalität, d.h. das identische reale Subjekt der im Wechsel der Erlebnisse sich erhaltenden oder verändernden Charaktereigenschaften, Kenntnisse, Fertigkeiten, Dispositionen jeder Art – gilt dem Phänomenologen als ein Adiaphoron, er nimmt dazu keine Stellung, er setzt sie nicht und lehnt sie nicht ab. Jedwede bewußtseinsäußere Wirklichkeit übersetzt er sozusagen ins Phänomenale. Nicht Wirklichkeit, sondern erscheinende Wirklichkeit als solche gehört zu seinem Thema; erfahrene, phantasierte, leer vorgestellte, begriffene, gewertete usw. als solche, eben das Bewußtsein und Bewußte in sich selbst, rein von allen Wirklichkeitsthesen, die ein Transzendentes als äußere Wirklichkeit setzen oder übernehmen. Höchste Erkenntnisinteressen fordern es, sich darüber klarzuwerden und ausdrücklich die »*phänomenologische Reduktion*« zu vollziehen, das

Fundament oder vielmehr die Grundform aller phänomenologischen Methode. Vgl. die Abhandlung »Phänomenologie und Erkenntnistheorie«. Die phänomenologische Methode kann als Modifikation und dabei zugleich als eine Erweiterung und Verschärfung der cartesianischen Zweifelmethode aufgefaßt werden. Dem Zweifel oder vielmehr dem Zweifels- und Negationsversuch substituiert der Phänomenologe eine im Rahmen seiner Wissenschaft streng innezuhaltende Urteilsenthaltung, die es ihm verbietet, sich auf den Boden irgendeiner objektiven Wissenschaft zu stellen und demgemäß irgendeinen Lehrsatz einer objektiven Wissenschaft (es handelt sich *nicht nur* um Ausschaltung der *wissenschaftlich-theoretischen* Wirklichkeits-(Objekt) Thesen!) als Prämisse zu benutzen, zu ihrer Wahrheit oder Falschheit irgendwelche Stellung zu nehmen. Denn ganz allgemein gesprochen, gehört es zum Wesen eines jeden Glaubens, einer jeden noch so evidenten Überzeugung, sich in gewisser Weise außer Kraft setzen zu lassen. Was das besagt, kann uns jeder Fall lehren, wo wir eine unserer Überzeugungen nachprüfen, evtl. gegen Einwände verteidigen oder neu begründen wollen. Sie mag uns dabei völlig außer Zweifel sein – offenbar ändern wir, und für den ganzen Verlauf dieser Nachprüfung, unser Verhalten zu dieser Überzeugung. Ohne sie irgendwie preiszugeben, machen wir sie innerlich gleichsam nicht mit, wir versagen es uns, was sie als Wahrheit schlechthin setzte, als Wahrheit hinzunehmen. Dem Phänomenologen kommt es dabei jedoch nicht darauf an, den Streit mit dem Skeptizismus durchzufechten, wie immer er die Möglichkeit objektiver Wissenschaft anzufechten vermag. Er hat es nicht so wie Descartes auf die Begründung einer im höchsten Sinne strengen und echten positiven Wissenschaft, einer absoluten, wie wir sagen könnten, abgesehen: einer Wissenschaft, die – wo möglich über alle Erkenntnisgebiete sich ausbreitend – von einem absolut gegebenen Boden aus fortschreiten und keinen Schritt vollziehen soll, der nicht als absolut zweifellos angesehen werden kann. Mag objektive Wissenschaft anerkannt oder bestritten werden: Er wählt als sein Thema das allerdings absolut zu erfassende Feld der reinen Phänomene. Seine »Epoché«, die er dem Zweifel substituiert, betrifft alles, was dieses Feld überschreitet, sie in Phänomenen sich mit Recht oder Unrecht bekundende objektive Wirklichkeit, mag sie übrigens Natur heißen oder eine noch hinter der Natur anzunehmende »metaphysische« Wirklichkeit von den »Dingen an sich«. Descartes' Zweifelmethode vollzog – und das war ein Grundgebrehen seiner Darstellungen – keine völlige Ausschaltung der objektiven Transzendenz. Die physische Natur, einschließlich der Leiblichkeit, verfiel dem methodischen Zweifelsversuch. Aber im *ego cogito*, mit dem er allzuschnell endet, vertritt ihm das »ego« *mens sive animus sive intellectus*. Die empirische Personalität, das Subjekt der Charaktereigenschaften, Dispositionen der Seele, den »Geist« im natürlichen Sinn unterzog er nicht der Reduktion, und so wird es begreiflich, daß Locke und diesem folgend der Psychologismus bis zur Gegenwart die Evidenz des *cogito* oder besser der Reflexion auf das *cogito* als Evidenz der »inneren Wahrnehmung« als der psychologischen Selbsterfahrung deutet. Der Mensch erfaßt in der inneren Erfahrung sein aktuelles Erleben, sein Vorstellen, Urteilen usw. in seiner originären Gegenwart, eine Gegenwart, die ohne weiteres einen in der objektiven Zeit zu bestimmenden Zeitpunkt vertritt, wie das Erlebnis selbst ein Vorkommnis in der Welt der zeitlich-räumlichen Wirklichkeit ist. Der Phänomenologe aber erfaßt in seiner phänomenologischen Reflexion keine objektive Zeit, kein Vorkommnis des Menschen (als Phänomenologe ist er selbst nicht dieser Mensch, der, sei es durch Unterstützung anderer, sei es durch Erfahrungen, seine eigenen Erlebnisse erfaßt), auch nicht des Menschen, der er selbst ist. Die Welt, die Natur, er selbst – alles Objektive verfällt der phänomenologischen Reduktion, und alles tritt in die phänomenologische Forschungssphäre in Form einer grundwesentlichen Modifikation, in Form der Bewußtseinsparallelen, der Erscheinungen, Meinungen, Stellungnahmen usw., die in sich selbst

Bewußtsein von diesen Objektivitäten sind. Wo der Phänomenologe gegenüber den Phänomenen von Menschen, von Ich und andern, in unmodifiziertem Sinne von einem *reinen Ich* spricht, da handelt es sich für ihn um eine in Erlebnissen der Form *cogito* aufweisbare und von ihr nicht abtrennbare formale Struktur, z.B. wenn er beschreibend sagt: Von einem aus dem Hintergrund sich verdrängenden Phänomen geht eine auf das »Ich« gerichtete Affektion aus, dadurch »bestimmt« wendet sich das Ich aufmerksam dem Affizierenden zu, nimmt dazu Stellung u. dgl. Die beständige Vermengung zwischen psychologischem und reinem Bewußtsein bzw. psychologischen und reinen Phänomenen in jederlei Sinn ist also dahin zu charakterisieren, daß die um ein Verständnis der Phänomenologie Bemühten sich zwar bereit finden, die phänomenologische Reduktion auf Seiten der Natur zu vollziehen, aber es sich nicht klarmachen, daß auch auf der Ichseite und somit hinsichtlich alles Psychischen diese Reduktion vollzogen werden muß und daß alle Auffassung von Phänomenen in der Welt, ja schon als Phänomene unterschiedener menschlicher Seelen, eine bewußtseinstranzendierende Auffassung ist. Insofern wiederhole ich das Paradoxe und doch wohlverstandene richtige Wort: Psychologisches Bewußtsein ist gegeben in der psychologischen Erfahrung, die prinzipiell eine »äußere« Erfahrung ist. Jedes Bewußtsein *kann*, aber es *muß* nicht psychologisch aufgefaßt sein. Vollziehe ich die radikale phänomenologische Reduktion, so bleibt nichts übrig, sondern das volle Erlebnis als das, was es in sich selbst ist; ist es *dazu* aufgefaßt als Natur, so ist diese Auffassungsschicht mit hinzuzunehmen, sie gehört mit zum Thema, aber mitgemacht wird die Natursetzung nicht, sowenig wie in der phänomenologischen Betrachtung der äußeren Naturerfahrung und ihres Erfahrenen als solchen die transzendente Theses mitgemacht wird. Es ist kein Einwand, daß auch der Psychologe reine Phänomene anerkennt und anerkennen mußte und von ihnen handelt, nämlich Phänomene, die das Bewußtseinssubjekt erlebt, aber nicht als Vorkommnisse der animalischen und raumdinglichen Welt apperzipiert. Sind doch alle aktuellen Erlebnisse eines Bewußtseinssubjektes vor der Reflexion nicht natürlich-objektiviert. Aber was das jeweilige Bewußtseinssubjekt nicht naturalisiert, das objektiviert und naturalisiert der Psychologe als Psychologe. Sein Thema ist eben animalisches, leiblich bezogenes, natürliches Seelenleben.

§12. *Die phänomenologische Methode als immanente Wesensanschauung*

Aber nun erhebt sich die weitere Frage: Wie soll der Phänomenologe im Rahmen seiner Methode Phänomene feststellen, und welcher Art soll die theoretische Erkenntnis sein, die er gewinnen kann?

Seine reduzierte Erfahrung ist *rein immanente Erfahrung*: Nur, was im Rahmen seines Bewußtseins an Phänomenen auftritt, ist ihr zugänglich. Was ein fremdes Subjekt immanent vorfindet, kann der Phänomenologe nicht gelten lassen. Das eigene und fremde Subjekt ist ja der Reduktion verfallen. Fremde Subjektivität ist ihm ja nur gegeben auf dem Wege der Einfühlung, derart, daß er das fremde Seelenleben im weitesten Sinne aus der fremden Leiblichkeit erfaßt. Das aber setzt voraus, daß er den fremden Leib als Wirklichkeit setzt, während doch alle seinem Bewußtsein transzendente Wirklichkeit der Reduktion verfällt.

Nun ist aber zu sagen – und damit vollziehen wir einen neuen Schritt zur Charakteristik der reinen Phänomenologie –, daß sie nicht als »Tatsachen«-Wissenschaft begründet worden ist, sondern als *Wesenswissenschaft* oder, was dasselbe sagt, nicht als Wissenschaft aus phänomenologischer »Erfahrung«, sondern aus phänomenologischer »reiner Anschauung« bzw. *Wesensanschauung*. Diese ist nichts Mystisches, nichts Erfundenes, aus verbalen (also leeren) Begriffen

Herausgesponnenes, sondern uns von andern Wissenschaften her längst vertraut: aus sogenannten apriorischen und doch intuitiv verfahrenen Wissenschaften, die ich zur Vermeidung verkehrter Begriffe von Apriori, mit denen allen wir nichts zu tun haben wollen, eben Wesenswissenschaften oder *eidetische* nennen. Beispielsweise die *Geometrie* ist eine Wissenschaft von Raumgestalten überhaupt, die ihr durch sogenannte geometrische Anschauungen gegeben sind. Sie handelt aber nicht von tatsächlichen Raumgestalten als Wirklichkeiten, die durch Erfahrung festgestellt sind. Die Existenz von räumlichem Dasein ist bekanntlich in der Geometrie völlig ausgeschaltet; ob es Dreiecke oder Kreise an räumlichen Wirklichkeiten, etwa an wirklichen Naturdingen gibt, ja ob es überhaupt eine Natur gibt, das ist hier keine Frage, kein Thema einer Feststellung; es ist auch keine stillschweigende Voraussetzung. Eine vollentwickelte reine Geometrie kennt keine stillschweigenden Voraussetzungen. Den Geometer würde es nicht stören, wenn es gar keine räumliche Natur gäbe, wenn statt materieller Dinge im anschaulichen Raum immaterielle Schein-Vorkommnisse (welches Sehding, welches Sinnending!) auftreten würden, sinnlich qualifizierte geometrische Körper ohne eine Spur physikalischer, also realkausaler Eigenschaften; oder auch, wenn der Raum nur ein Titel wäre für die Form gestalteter Phantasiegegenständlichkeiten. All dergleichen ist für ihn gleichgültig, weil Geometrie eben keine »Wirklichkeiten«, »Tatsachen«, kein individuelles Dasein als Forschungsgebiet hat, sondern eine *Idee*, die der Rahmen ist für eine Unendlichkeit von Ideen oder Wesen mit den zu ihnen gehörenden Wesensverhältnissen und Gesetzen. All diese Wesen schöpft der Geometer aus der »Anschauung«. Das ist keine Erfahrung, denn Erfahrung ist Erfassen von individuellen Tatsachen als daseienden Wirklichkeiten, und wenn der Geometer gelegentlich doch Erfahrungen benützt, so dienen sie ihm nur als anschauliche Exempel, bei denen gerade die Daseinssetzung für ihn wie nicht vorhanden ist, nämlich für seinen Gebrauch außer Spiel gesetzt. Eine sehr viel größere Rolle spielt für ihn die Phantasie, wobei wieder das evtl. begleitende Bewußtsein des Nichtseins, des Bloß-Phantasiertseins oder des vorschwebenden Scheins, für ihn außer Spiel bleibt. Das so oder so, in welchem doxischen Modus immer vorschwebende oder perzeptiv erscheinende Einzelne faßt er als Exempel einer darin erschauten Idee, eines Dreiecks überhaupt oder eines in näherer Bestimmung gedachten Dreiecks überhaupt usw. All dergleichen ordnet sich in eine allumfassende ideale Form solcher idealen und von allem Sinnlich-Qualitativen abstrahierenden Gestaltungen, in den Raum, das freie Feld der geometrischen Intuition und selbst in seiner Weise intuitiv gegebene Form. Für die geometrischen Gebilde, die nicht die an den anschaulichen Exempeln sinnlich abstrahierbaren Kanten, Runden, Oberflächen sind, sondern durch idealisierende Intuition herausgeschaute *limites*, exakte Geraden, exakte Kreise usw., gelten ebenfalls intuitiv erfaßbare Axiome, zu den idealen Wesen gehörige Wesensgesetze, die eine Fülle von Folgesätzen in sich schließen. Ausschließlich solche Idealgesetze, die ausdrücken, ohne was kein erdenkliches Einzelnes, das unter geometrischen Ideen steht, denkbar ist, spricht der Geometer aus. Wenn es eine Natur geben sollte, die der geometrischen Raumidee entspricht, so müßte diese Natur in unbedingter Notwendigkeit den geometrischen Sätzen gemäß sein, also ihre Anwendung für Naturwissenschaft fordern.

Dieser Sinn eidetischer Wissenschaft ist nun keineswegs an die Sphäre geometrischer Anschauung gebunden. Auch die reine Phänomenologie ist »rein« von allem Tatsächlichen, auch sie will ausschließlich eidetische Wissenschaft von den Phänomenen sein: nicht Wissenschaft von meinen zufälligen Phänomenen und gar von meinen als dieses empirischen Ich-Individuums Phänomenen, sondern von Phänomenen überhaupt in jener unbedingten Notwendigkeit und Allgemeinheit, die in eidetischer Intuition auf Grund beliebiger einzelanschaulicher Exempel zu gewinnen ist. Für sie charakteristisch ist also eine *doppelte Reinheit*: die der *transzendentalen Reduktion*, die ihr

ausschließlich eigen ist, und die der *eidetischen Intuition*, die sie mit andern Wesenswissenschaften (wie der reinen Geometrie) gemein hat. Also, jeder Satz der reinen Phänomenologie drückt einen Wesenszusammenhang aus und damit eine unbedingt gültige Gesetzmäßigkeit möglicher transzendentaler Phänomene überhaupt, die unter den begrifflich fixierten Wesen stehen. Auch der Phänomenologe vollzieht also nicht Erfahrungen als solche für Bewußtsein und Bewußtes als solches und all seine analytischen Bestände, als ob er je die darin beschlossene Theses der immanenten Existenz benutzte; neben der phänomenologischen Reduktion aller objektiven Existenz vollzieht er überall als eidetischer Phänomenologe die Reduktion auf das Eidos. In dieser Hinsicht ist sein Verfahren genau wie das der geometrischen Intuition ein auf Grund abwandelbarer Phantasie vollzogenes Ideieren und Erfassen von idealen Verträglichkeiten und Unverträglichkeiten, idealen Notwendigkeiten und Gesetzen des Zusammenhanges usw. Z.B. phänomenologische Feststellungen unter dem Titel einer Phänomenologie der äußeren Wahrnehmungen sind also keine Erfahrungsfeststellungen, sie beruhen nicht auf »innerer« oder »Selbsterfahrung«, aber auch nicht auf transzendental reduzierter, immanenter Erfahrung. Vielmehr auf Grund von Exempeln äußerer Wahrnehmung, die etwa in der Phantasie vorschweben oder jedenfalls in der Phantasie unter Erhaltung ihres Typus frei gewandelt werden, wird eben ein *Wesenstypus*, oder besser ein allgemeines Wesen, ein Eidos »äußere Wahrnehmung« fixiert, im Verfolg möglicher Abwandlungen evtl. unter diesem allgemeinen Wesen eine Sonderung in Arten vollzogen und nun, was in den gesetzlichen Verhältnissen dieser gattungsmäßigen oder artmäßigen Wesen gründet, systematisch erforscht. Z.B. was in der raumdinglichen Wahrnehmung nach noematischer Seite *a priori* beschlossen ist, welche Modi der möglichen Gegebenheit durch die noematische Eidos-Idee des Raumdinges überhaupt vorgezeichnet sind, welche Zusammenhangsformen im Ablauf der verschiedenen Modi usw. Ebenso wird in Wesenseinstellung untersucht, wie sich »Wahrnehmung« zu »Erinnerung«, zu reproduktiver Erfahrung überhaupt verhält, wie alle Modi der Erfahrung sich von entsprechenden Modi der Phantasie unterscheiden, wie von den Modi des Abbild- und Zeichenbewußtseins usw. Kurz, es ist eine systematische Durchforschung des gesamten Bewußtseins nach all seinen gattungs- und artmäßigen Beständen in eidetischer Einstellung möglich. Das Bewußtsein überhaupt ist dabei nicht nur ein Titel für Gattungsideen, unter die Wesensarten sich ordnen, sondern auch ein Titel für eine umfassende Form alles Bewußtseinslebens überhaupt, in entfernter Analogie eine Art »Raumform« für noetische und noematische Bestände, eine ideale Form, die ihr Apriori hat und für mögliche Koexistenz und Sukzession (in der letzteren Hinsicht unter dem Titel »phänomenologische Genesis«) unbedingte Gesetze vorschreibt. Diese Gesetze gelten natürlich für jedes mögliche individuelle Bewußtsein überhaupt, wiewohl nur das immanent erfahrene eigene Bewußtsein dem Phänomenologen als Exempel dient.

Natürlich können solche allgemeine Charakteristiken nicht dazu dienen, von der Art phänomenologischer Wissenschaft eine konkrete Anschauung zu vermitteln. Dazu bedarf es eines Studiums der Phänomenologie selbst, wie sie in Anfangsstücken und in der geforderten Reinheit bisher zutage getreten ist. So könnte ja auch dem, der nie Geometrie oder Physik studiert hat, keine allgemeine Charakteristik ihres Gebiets und ihrer Forschungsweise eine anschauliche Vorstellung von der endlosen Fülle schönster und wertvollster Einsichten dieser Wissenschaften erwecken. Bemerken möchte ich noch, daß es ein Mißverständnis ist, aus der Parallelisierung der reinen Phänomenologie mit der reinen Geometrie die Erwartung zu schöpfen, daß sozusagen der *Wissenschaftsstil* beiderseits in jedem Sinne der gleiche wird, insbesondere, daß auch die Phänomenologie eine sogenannte deduktive Wissenschaft sein will und sein kann. Die methodische Struktur einer Wissenschaft ist bestimmt durch die Wesensart ihres Gebiets. Dieses Gebiet

bezeichnet für die Geometrie der reine Raum, dessen analytisch-mathematische Form als eine durch Zahl- und Größenbegriffe bestimmbare Mannigfaltigkeit, näher als euklidische Mannigfaltigkeit von drei Dimensionen charakterisiert ist. Es wäre aber ein durch nichts begründetes Vorurteil zu fordern, daß eine eidetische Wissenschaft nur auf einem Gebiet zu etablieren sei, das sich »arithmetisieren« und somit als geordnete Mannigfaltigkeit bestimmen läßt. Ist nun auch der Begriff einer mathematischen Mannigfaltigkeit über die Quantitätssphäre zu erweitern, so ist auch der verallgemeinerte Begriff ein begrenzter. D.h., es ist nicht minder ein Vorurteil zu meinen, jedes der Wesensforschung unterliegende Gebiet müsse analytischer Formalisierung unter der Idee einer definitiven Mannigfaltigkeit unterliegen, d.h., es müsse möglich sein, alle Wesenswahrheiten zurückzuführen auf eine endliche Anzahl von formal definierbaren Grundbegriffen, »Axiomen«, auf Grund deren jede für das Gebiet formulierbare Prädikation nach Wahrheit oder Falschheit in rein logischer Folgerung entschieden ist. Eben damit erst ergibt sich die Form deduktiver Wissenschaft, wonach an der Spitze ein endliches System von Definitionen und Axiomen steht, aus welchen in rein analytischer Konsequenz in axiomatisch geregelter Begriffskonstruktion und Schlußfolgerung eine Unendlichkeit von Folgesätzen (Lehrsätzen) des Gebiets zu gewinnen ist. Die Phänomenologie ist eine eidetische Wissenschaft, aber nicht eine mathematische. Das liegt im Wesen des Bewußtseins, an das man nicht Vorausforderungen zu stellen, sondern das man sich erst anzusehen hat, um die Forderungen zu finden, die es von sich aus stellt. Man kann sich dies im mathematischen Bewußtsein klarmachen. Jedes mathematische Gebiet mit seinen evident zu erfassenden Gebilden und auf sie bezüglichen theoretischen Formen ist gegeben und gedacht im mathematischen Bewußtsein. Das Bewußtsein vom Mathematischen ist aber nicht selbst wieder etwas Mathematisches, das Bewußtsein vom »Exakten« nicht selbst ein in demselben Sinne Exaktes. Und doch hat es sein eidetisch faßbares Wesen, d.h., es hat seine Typik, die sich in reinen Begriffen fassen läßt und aus denen sich in apodiktischer Hinsicht beschreiben läßt, was für mögliches mathematisches Bewußtsein notwendig gilt. Vollzieht der Mathematiker dieses Bewußtsein, die vielgestaltigen Erlebnisse des mathematischen Anschauens, des mathematischen Prädizierens und Theoretisierens, so daß er schrittweise mathematische Wahrheiten in mathematisch strengen Schlüssen, Beweisen, Theorien gewinnt und als Substrat derselben die mathematischen Gegenstände, Bestimmungen, Verhältnisse: so sind diese mathematischen Erlebnisverläufe selbst nicht von zufälliger Gestaltung. Sie haben ihre festen Wesensstrukturen, die in der Reflexion studiert und als notwendige Bewußtseinsweisen angesehen werden können, *wenn* eben die betreffenden Bewußtseinsphänomene ihrer Wesensgestalt nach solche sein sollen, in denen mathematische Wahrheit und Theorie einsehbar bewußt werden. Es ist ein ungeheurer Fortschritt unserer wissenschaftlichen Einsicht, der allein der Phänomenologie verdankt wird, daß auf Bewußtseinsseite eine über alle in empirischer Einstellung als psychologisch zu charakterisierenden Bewußtseinsfaktizitäten erforschbare Wesensstruktur waltet, die einer systematischen Forschung durchaus und in vollkommenster Weise zugänglich ist. Natürlich hat wie das wahre, so auch das falsche mathematische Denken seine Wesensstruktur. Mathematische Unvernunft wie mathematische Vernunft ist ein Titel für Wesensgesetze des Bewußtseins. Naturgemäß knüpft die Untersuchung zunächst an die Grundbegriffe und Grundgesetze an. Jedes mathematische Axiom – und ich füge gleich bei, jedes logische Axiom, da formale Mathematik und Logik untrennbar eins sind –, das in der Mathematik oder Logik als objektiv geltender Sachverhalt hingestellt wird, drückt phänomenologisch eine Regel möglichen Urteilens, nämlich eine Bedingung der Möglichkeit evidenten Urteilens für eine ganze Urteilsklasse aus. Wie denn überhaupt Wahrheit an sich und Möglichkeit der Evidenz, der Einsicht ideale Korrelate sind. Aber bei dieser leeren Allgemeinheit

darf man nicht stehen bleiben. Wenn zu jedem wahren Satz die ideale Möglichkeit gehört, daß er uneinsichtig, aber auch einsichtig geurteilt sein kann; und zu jedem falschen Satz, daß er neben dem Modus des uneinsichtigen Urteilens den Modus des in negativer Einsicht sich als absurd herausstellenden haben kann und wenn *idealiter* für jeden Satz mögliche Prozesse der Ausweisung, der Begründung oder Entgründung »bestehen« – so dürfen das nicht vage Prinzipien bleiben, zureichend für allgemeine logische Praxis, sondern es muß die Frage gestellt werden: Wie sehen beiderseits die logischen Ergebnisse aus gemäß den wesentlichen Gegenstandsregionen und Wissenschaftsgebieten, z.B. die mathematisch korrekten oder verkehrten, und welche Notwendigkeiten der Bewußtseinsform sind konstitutiv nach noetischer und noematischer Hinsicht, damit so etwas wie objektive Wahrheit oder objektive Falschheit als ausgezeichnete noematische Gestaltungen auftreten können. Eben dies gilt nicht nur für die allgemeine logische und die allgemeine mathematische Sphäre, sondern für jede wissenschaftliche Sphäre überhaupt, und man überzeugt sich, daß jedes gegenständliche Apriori, jedes Prinzip gegenständlicher Notwendigkeit, das in einer Wissenschaft als Prinzip der Methode zu fungieren berufen ist – in der Naturwissenschaft etwa das Kausalprinzip – einen Leitfaden dafür abgibt, die phänomenologischen Zusammenhänge aufzusuchen und einem Wesensstudium zu unterwerfen, die für jede gegenständliche Wahrheit des Gebiets in der betreffenden axiomatischen Hinsicht konstitutiv sind. Jedes Gebiet von Gegenständen, abgeschlossen, wie es ist durch seinen umfassenden Gegenstandsbegriff, hat natürlich sein gegenständliches Apriori, und zwar ein *sachliches* neben dem formalen, welches die formale Logik in ihrer Erweiterung zur *mathesis universalis* (der formal-apriorischen Gegenstandslehre) zum Thema hat. Das gegenständliche Apriori – d.i. das, was zum eigentümlichen Wesen der betreffenden Gegenstandsgattung sinngemäß und untrennbar gehört – gibt dem Phänomenologen einen Index für ein abgeschlossenes System teleologischer Untersuchungen der bestimmt zu charakterisierenden und ihrer notwendigen Gestaltung vorzuzeichnenden Bewußtseinserlebnisse, in denen die Bedingungen der Möglichkeit der anschaulichen Gegebenheit und theoretisch gültigen Bestimmung für solche Gegenständlichkeiten *a priori* beschlossen sind. So ist die Phänomenologie, trotzdem sie von allen andern Wissenschaften scharf getrennt ist, insofern sie nämlich keinen Satz derselben benutzen kann, und trotzdem sie von allen Erfahrungsgebieten getrennt ist, insofern sie keine ihnen zugehörigen Erfahrungen als Tatsachen gebende hinnehmen kann, doch auf alle mögliche Erfahrung und alle mögliche Wissenschaft bezogen. Wahrhaft Seiendes und Wahrheit selbst sind eben korrelativ auf erfahrendes und denkendes Bewußtsein bezogen, und wie es sich darin gibt, durch welche Bewußtseinscharaktere und in welchen Akten, das ist in phänomenologischer Einstellung eidetisch zu erforschen: Das ist ja der Parallelismus, von dem wir oben schon gesprochen haben.

§13. *Rationale Psychologie und Phänomenologie*

Speziell für die Psychologie ergibt sich eine eigentümliche Folge. Die Phänomenologie der psychologischen Erfahrungserkenntnis, des psychologische Wahrheit konstituierenden Denkens, ist ein Thema so gut wie ein anderes. Andererseits ist es klar, daß jede phänomenologische Feststellung, als eine Wesensfeststellung über Bewußtsein und Bewußtes überhaupt, in eine psychologische Feststellung umzuwerten ist. Das psychologische Bewußtsein ist nicht reines Bewußtsein, es ist natürlich apperzipiertes. Aber diese Auffassung behält als Kern das jeweilige Bewußtseinserleben mit seinem Bewußtseinsinhalt selbst, ohne seinen eigenen Wesensbestand zu modifizieren. Wenn der Psychologe von Phantasie spricht, so ist Phantasie ein Titel für innerlich

erfahrene Erlebnisse. Diese Erlebnisse rein in sich selbst, nach einem eigenen typischen oder gattungsmäßigen Wesen erfaßt der Phänomenologe, ohne sie zu psychologisieren, also als Naturwirklichkeiten zu objektivieren. Genau dieses Wesen aber bleibt erhalten, wenn die psychologische Objektivierung das immanent Gegebene als menschliche oder tierische Phantasie, also als Naturfaktum auffaßt. Das gilt für jedes Erlebnis, auch von dem Erlebnis psychologischer Apperzeption von einem Erlebnis. Jedes kann in phänomenologischer Einstellung immanent als reines Phänomen, jedes auch in hinzutretender psychologischer Apperzeption transzendent als psychophysisches Naturphänomen aufgefaßt werden. Demnach kann jedes Ergebnis der reinen Phänomenologie umgedeutet werden in ein Ergebnis *apriorischer Psychologie*. In dieser Umdeutung realisiert also die Phänomenologie zugleich und von neuem die verpönte Idee einer *rationalen Psychologie*, und es wird dereinst als einer der größten Fortschritte psychologischer Erkenntnis unserer Zeit und der methodischen Reform der Psychologie angesehen werden, daß die psychologische Sphäre als ein ungeheures Feld rationaler Erkenntnis erkannt worden ist und als ein Gebiet von nicht geringerer, ja sogar größerer Tragweite für die Ermöglichung fruchtbarster psychologisch-empirischer Erkenntnis, wie das naturwissenschaftliche Apriori in Form der reinen Geometrie z.B. es für die empirische Naturwissenschaft ist. Die heutige Psychologie ist über das Niveau einer rohen empirischen Beobachtung- und Experimentlehre nicht hinausgekommen, sie gleicht im Prinzip der beobachtenden Astronomie vor dem Auftreten der exakten, auf die neue mathematische Physik gegründeten Astronomie, ja vor dem Auftreten der reinen Geometrie. Die Hinzunahme von Bestandteilen naturwissenschaftlicher Methodik wie der statistischen und der zugehörigen Wahrscheinlichkeitsbetrachtung, die Methodik des Experiments und alles Schöne und Wertvolle, das sie sonst auszeichnet, können an diesem von der Zukunft zweifellos zu bestätigendem Urteil nichts ändern. Jede strenge Wissenschaft bedarf der durch die Eigenart ihres Gebiets geforderten strengen Begriffe: Begriffe, die eben diese Eigenart ausdrücken. Daß das Psychische eine Eigenart hat, ein Eigenwesen, das sich in einer Unzahl von Gestaltungen auseinanderlegt, und daß eine systematische Wesensanalyse und ihr folgende systematische und exakte Begriffsbildung notwendig sind, ferner auch eine Auseinanderlegung der zu diesen Begriffen gehörigen Wesenszusammenhänge – dafür ist die Psychologie des neuzeitlichen Empirismus allzeit blind gewesen, das hat man bis zur Begründung der Phänomenologie überhaupt nicht gesehen.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die hier geforderte »rationale Psychologie« mit der des 18. Jh. nicht mehr gemein hat als den Namen und die Überzeugung, daß eine von aller Erfahrung unabhängige Wissenschaft von der Seele möglich ist. Das ganze Verfahren ist bei beiden völlig verschieden. Die Psychologen des 18. Jh. suchten rein aus Begriffen heraus zu deduzieren, ob die Seele eine materielle oder immaterielle, eine einfache oder zusammengesetzte Substanz sei u. dgl. Dabei waren alle Begriffe, die sie in ihren Argumentationen voraussetzten – wie »Materie«, »Substanz«, »Seele« – völlig ungeklärte, und man war noch nicht zu der Einsicht vorgedrungen, daß sie erst im Rückgang auf eine entsprechende Wesensanschauung ihren erfüllenden Sinn finden und sich dadurch als rechtmäßige Begriffe ausweisen mußten, um überhaupt wissenschaftlich brauchbar zu werden. Die neue rationale Psychologie dagegen soll eine *einsichtig* verfahrenende, Schritt für Schritt aus der Intuition schöpfende und anschauliche Gegebenheiten aufweisende Wissenschaft sein. In exemplarischen Anschauungen bringt sie sich seelisches Sein zu klarer Gegebenheit und stellt in ideierender Betrachtung fest, was zu so geartetem Sein in apriorischer Notwendigkeit gehört.

Schon in Humes Lehre von den Ideenrelationen lag eigentlich der Gedanke beschlossen, daß zur immanenten Erlebnissphäre apriorische Gesetze gehören. Aber er sah in den Erlebnissen sozusagen

seelenlose, sensuelle Daten, das Verständnis des Bewußtseins als Bewußtsein von etwas mit noetischen und noematischen Wesensbeständen blieb ihm versagt, und seine Darstellung des Apriori als zu den »Ideen« (in seinem Sinne, der nicht der Wesenssinn ist) unabänderlich gehörigen Relationen hinderte die späteren Zeiten, seine unklaren und in ihrer bedenklichen Fassung unverwertbaren Ahnungen zu benutzen. Nur ein auf die psychische Sphäre bezogenes echtes Apriori erkannte man, soweit die Einflüsse des Rationalismus (auch in den Empirismus hinein) reichten, allgemein an: die Normen der Logik, Ethik und Ästhetik, verstanden als Sollensgesetze des Denkens, Fühlens und Wollens. Aber von einer Klärung dieser Gesetze und ihrer Rückbeziehung auf die Wesensgesetze der Bewußtseinsphänomene überhaupt, ja von der Art und Möglichkeit solcher auf den Eigenbestand des Bewußtseins bezogenen und aus ihm intuitiv zu schöpfenden Wesensnotwendigkeiten hatte man keine Ahnung. In dieser Hinsicht versagte auch Kants Lehre vom Apriori vollkommen. So große Probleme innerlich seine Vernunftkritik bewegen, so weit entfernt ist er von dem Gedanken an Wesensgesetze des Bewußtseins als solchen und damit von einer Formulierung der echten vernunftkritischen Probleme.

Die Erörterung der nahen Zusammenhänge zwischen Phänomenologie und rationaler Psychologie mögen die Vermutung nahelegen, daß beide Wissenschaften zu identifizieren seien. Allein, das wäre grundfalsch, wie aus der Charakteristik der Phänomenologie als einer nicht nur *eidetisch*, sondern auch *transzendental reinen* Wissenschaft hervorgeht. So wie die rationale Ontologie der Natur die im Wesen der Natur – z.B. im Wesen der Zeit, des Raumes, der Bewegung, der Materialität – gehörigen Verhältnisse auseinanderlegt, so erforscht die *Ontologie der Animalität* und speziell der animalischen Subjektivität das dieser neuen Region von Objektivitäten zugehörige Apriori. Beiderseits erforschen die apriorischen Disziplinen die unbedingt notwendig geltenden Gesetze, die für mögliche materielle Natur und mögliche Animalität überhaupt und als solche gelten müssen. Die reine Phänomenologie aber setzt auch nicht die Existenz möglicher Welten, sie ist Wissenschaft vom Bewußtsein als solchem und übernimmt die Idee der Natur nur als Titel für Bewußtseinsvermeintheiten, für noematische Korrelate. Die Idee einer seienden Natur überhaupt mit den ihr zugehörigen Gesetzen gilt ihr als Index für Zusammenhänge möglichen Anschauens und Denkens, einstimmig zusammenhängend und ihrem bestimmten Wesen nach mit dem Charakter der »evidenten Geltung« verknüpft. Sie urteilt selbst nicht über die Natur, weder über die wirkliche noch über eine Natur überhaupt und die ihr zugehörigen Wesensgesetze. Die Phänomenologie als reine Wissenschaft von den transzendentalen Phänomenen ist auch Wissenschaft vom Phänomen »Natur überhaupt«, ebenso wie sie Wissenschaft ist vom Phänomen »diese existierende Natur«. Sowenig die wirkliche Natur zu verwechseln ist mit dem Phänomen »diese Natur« bzw. der ideellen Gesamtheit von möglichen Phänomenen, in denen sie sich bewußtseinsmäßig gibt, ausweist, bestimmt, sowenig ist die Idee einer »Natur überhaupt« zu verwechseln mit dem ideellen Gesamtinbegriff möglicher Phänomene, in denen diese Idee sich gibt, ausweist, bestimmt, Phänomene, die in ihrer idealen Allgemeinheit die möglichen singulären Phänomene und phänomenalen Inbegriffe umspannen, in denen jede beliebige besondere mögliche Natur zur Konstitution käme. Das gilt natürlich auch für die speziellen Gegenständlichkeiten »Mensch überhaupt«, »menschliches Subjekt überhaupt«. Also ist eidetische Psychologie nicht Phänomenologie, auch nicht die Eidetik des Bewußtseins, das zu einer menschlichen Subjektivität überhaupt gehört. Nur das reine Bewußtsein und seine Bestände befaßt der Titel »Phänomen« im Sinn der Phänomenologie.

Hinsichtlich der Psychologie ändert das nichts daran, daß alles psychologisch apperzipierte Bewußtsein in sich selbst Bewußtsein ist und auch in der Naturalisierung seinen Wesenscharakter

behält, daß darum jede phänomenologische Erkenntnis in entsprechender Umwertung sich in eine rational-psychologische verwandelt. Dem Psychologen mögen solche jederzeit zu vollziehenden, ja vermöge der natürlichen Entwicklung des Menschenlebens immerfort ohne weiteres vollzogenen Naturalisierungen (von denen uns die phänomenologische Reduktion allererst befreien muß) sehr gleichgültig sein, aber von einer höheren Warte aus, der der Philosophie, sind solche Differenzen von fundamentaler Bedeutung. Mit ihrer Beachtung bewährt sich die absolute Independenz der Begründung und Durchführung der Phänomenologie. Alle andern Wissenschaften können vielfältig einander, niemals aber der Phänomenologie irgendwelche Prämissen liefern.

§14. Die Entwicklung von der deskriptiven Psychologie zur Phänomenologie

Der nahe Zusammenhang zwischen der Psychologie und der Phänomenologie macht es erklärlich, daß psychologische Interessen bei der Begründung der Phänomenologie eine wirksame Rolle gespielt haben. Die neuzeitliche, aus psychophysischen Problemen herausgewachsene experimentelle Psychologie bevorzugte die »objektiven Methoden« und konnte sich nicht genug darin tun, die Mängel der inneren Beobachtung zu schildern, zumal sie die Unwissenschaftlichkeit der vorangegangenen empirischen Psychologie darin sehen zu dürfen glaubte, daß diese auf bloß vager innerer Erfahrung fuße. Damit aber wurde man von einer für die Begründung einer wirklich fruchtbaren Psychologie unerläßlichen deskriptiven Analyse der Gegebenheiten der inneren Erfahrung ferngehalten. Es war daher eine notwendige, schon in den 1870er Jahren anhebende Reaktion (der Brentanoschen Schule, dann bei Johannes Volkelt u.a.), wenn eine immanente Deskription und Klassifikation der Gegebenheiten des Bewußtseins gefordert wurde. Auch der Titel »deskriptive Psychologie« tauchte für solche Untersuchungen gelegentlich auf, obschon man nicht sagen kann, daß damit eine eigene Disziplin zur Begründung gekommen wäre. Eine deskriptive Psychologie im eigentlichen und vollen Sinne hätte eine systematische Deskription der gesamten psychologischen *Tatsachensphäre* sein müssen: einerseits der in der umfassenden Erfahrung von Menschen und Tieren aufweisbaren empirischen Gattungen und Arten von Bewußtseinserebnissen in der konkreten Komplexion, in der sie wirklich auftreten, und eine zu Zwecken der Deskription nötige Analyse der Komplexe und ihrer erfahrungsmäßigen Bestandstücke und Merkmale; andererseits eine Deskription der Gesamttypen von menschlichen und tierischen Individualitäten, so wie sie sich in der Erfahrung wirklich geben, mit ihren typischen Charaktereigenschaften, Temperamenten, ihren mannigfaltigen beschreibbaren Dispositionen (wie geistige Fähigkeiten, Fertigkeiten, Kenntnisse etc.), und endlich der typischen Weise der Einheit dieses Geistigen mit der Leiblichkeit; auch die Deskription der Leiblichkeit *als* Leiblichkeit, als »Träger« der Geistigkeit hätte nicht fehlen dürfen. Eine solche deskriptive Psychologie im vollen Sinne wäre ein Stück der deskriptiven Anthropologie und Biologie gewesen, und sie hätte ihr Recht gehabt im selben Sinne wie diese und wie die Zoologie und Botanik es hat. Es lag an den historischen Zusammenhängen von Psychologie und Philosophie, daß von vornherein der Blick fast ausschließlich auf die Bewußtseinssphäre gerichtet blieb und daß es, mindestens literarisch, nicht zu einer allseitigen und gesonderten Entwicklung einer deskriptiven Psychologie kam. Ferner beschloß die Einstellung auf eine deskriptive Psychologie in sich die Richtung auf Tatsächlichkeiten der Menschen- und Weltwirklichkeit. Das aber mußte notwendig der Einsicht im Wege stehen, daß in der deskriptiven Bewußtseinssphäre geschieden werden muß zwischen dem eigentlich und uneigentlich

Empirischen, nämlich dem Eidetischen, das im Faktum vorhanden ist, weil *a priori* in jedem Faktum, das Vereinzelung entsprechender Ideen ist, diese Ideen notwendig vorfindlich sind. Man mußte es bei dem Mangel transzendentaler und eidetischer Reduktion und ferner bei der anfangs begreiflichen Unfähigkeit intentionaler Analyse der Phantasie übersehen, daß ein Teil der Deskriptionen von vornherein nicht an der Erfahrung faktisch beobachteter, sondern an in freier Phantasie gestalteten Phänomenen hing. Die Sachlage wird verständlicher, wenn wir wieder das Beispiel der Geometrie heranziehen. In der vorplatonischen Geometrie, die noch nicht erleuchtet war durch die Entdeckung der Ideenerkenntnis, also des »Exakten«, »Reinen«, das allen Raumgestalten »beiwohnt«, wurden alle geometrischen Begriffe als empirische Begriffe aus der Erfahrung z.B. des Feldmessens gezogen, und alle geometrischen Sätze galten als Ausdruck empirischer Zusammenhänge. Selbst, wo das natürliche empirische Denken, wie es wohl unvermeidlich war, schon das Exakte unterlegte, wurde es nicht als solches erkannt; es fehlte die platonische Reflexion, die das Reine, das Ideale, absonderte und das Empirische als Vereinzelung des Reinen und zugleich als notwendig unvollkommene Approximation auffaßte. Ebenso in der deskriptiven Psychologie. Man kam gar nicht auf den Gedanken, daß das Psychische Feld einer Wesensbetrachtung werden könne, und das umso weniger, als der grassierende Empirismus in der zweiten Hälfte des 19. Jh. selbst das Ideale der Mathematik empiristisch umdeutete. Es war ja die Zeit, in der John Stuart Mill (neben Hume) der herrschende Denker war und auch diejenigen aufs stärkste beeinflußte, die lebhaft gegen ihn opponierten. Erst unter dem Druck erkenntnistheoretischer Motive, erst im Kampf gegen den logischen und dann weiter den erkenntnistheoretischen Psychologismus, sodann durch die Erneuerung der platonischen Ideenlehre in ihrer wertvollen, außermetaphysischen Begrenzung, die uns das Reich der Wesenserkenntnis schenkte, und durch die Verbindung dieser Wesenserkenntnis mit den Motiven zu einer transzendentalen Reduktion, die in der cartesianischen Zweifelsbetrachtung lagen, konnte das Feld einer deskriptiven Wesenslehre des Bewußtseins freigelegt, ihre Methode ausgebildet und damit die reine Phänomenologie begründet werden. Erst damit aber war auch der Psychologie das rein psychologische Apriori, vor allem das des Bewußtseins selbst als Fundamentalstück ihrer notwendigen künftigen Methode gegeben.

Was aber die *Philosophie* anlangt, so genügt es darauf hinzuweisen, daß *alle vernunfttheoretischen Probleme*, die der sogenannten Kritik der theoretischen, wertenden, praktischen Vernunft, durchaus Wesenszusammenhänge betreffen, welche zwischen theoretischer, axiologischer oder praktischer Objektivität und andererseits dem Bewußtsein, in dem sie sich immanent konstituiert, obwalten. Es ist leicht nachzuweisen, daß auf dem Boden des phänomenologisch reinen Bewußtseins und im Rahmen einer reinen Phänomenologie alle vernunfttheoretischen Probleme wissenschaftlich streng formuliert und dann in ihrem systematischen Zusammenhang wirklich gelöst werden können. Nicht ein aus Wortbegriffen herausspinnendes Denken, ein Spiel anschauungsferner Konstruktionen, sondern eine aus den phänomenologischen Gegebenheiten anschaulich schöpfende Forschung kann die Vernunftkritik und damit alle Philosophie auf die Bahn einer strengen Wissenschaft bringen.

Vorläufig lieben es die Philosophen noch zu sehr, von oben her zu kritisieren als von innen zu verstehen und zu studieren. Sie verhalten sich gegenüber der Phänomenologie so wie vor zwei Jahrhunderten Berkeley, der geniale Philosoph und Psychologe, gegenüber der neu begründeten Infinitesimalrechnung. Er glaubte, durch seine logisch zugespitzte, aber äußerliche Kritik erweisen zu können, daß diese mathematische Analysis durchaus eine bodenlose Überschwenglichkeit, ein leeres Spiel mit hohlen Abstraktionen sei. Es ist aber völlig außer Zweifel, daß die neue und höchst fruchtbare Phänomenologie allen Widerstand und Unverstand ebenso überwinden und daß sie eine

ebenso große Entwicklung nehmen wird wie die ihren Zeitgenossen so fremdartige Mathematik des Infinitesimalen oder wie gegenüber der genial unklaren Naturphilosophie der Renaissance die exakte Physik seit Galilei.

2. Edmund Husserl: Phänomenologie und Erkenntnistheorie. Ausarbeitung von Edith Stein

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Ursprung der erkenntniskritischen Überlegungen aus dem Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit	232
I. Die Entstehung der Logik und Wissenschaftstheorie	234
§1. Die skeptische Leugnung objektiver Wahrheit	234
§2. Die Anfänge der formalen Logik in der Platonischen Dialektik; die Methode der Begriffsbildung	234
§3. Die formale Ontologie (mathesis universalis)	236
§4. Die Ausbildung der materialen Ontologien	238
II. Die Entwicklung der Erkenntnistheorie	239
§1. Scheidung zwischen Noesis, Noema und noematischer Gegenständlichkeit	239
§2. Das Transzendenzproblem bei Parmenides und den Sophisten	240
§3. Scheidung zwischen anthropologischer und radikaler Fassung des Transzendenzproblems	242
§4. Das Transzendenzproblem bei Descartes	243
§5. Naturalistische Umdeutung des Problems im englischen Empirismus	244
§6. Transzendente Voraussetzungen in Kants Problemstellung	245
§7. Notwendigkeit, den naturalistischen Boden und die kantischen Einschränkungen des Problems aufzugeben	246
III. Das Ursprungsgebiet des radikalen Transzendenzproblems	249
§1. Der Standpunkt der natürlichen Einstellung	249

	§2.	Der Standpunkt der Reflexion; Parallelismus von objektiven Einheiten und konstituierenden Bewußtseinsmannigfaltigkeiten	249
	§3.	Bewußtsein als vernünftiges, unvernünftiges und neutrales	251
	§4.	Die Reflexion als »natürliche« (psychologische) Reflexion	253
	§5.	Die Möglichkeit einer psychologischen Theorie der Erkenntnis	255
Erkenntnisfragen	§6.	Die Unzulänglichkeit der empirischen Psychologie für die prinzipiellen	256
	§7.	Empirische und eidetische Psychologie	257
	§8.	Die eidetische Psychologie als Wissenschaft möglicher Erfahrung	259
Erkenntnisfragen	§9.	Unzulänglichkeit der eidetischen Psychologie für die prinzipiellen	261
	§10.	Das reine Bewußtsein als das gesuchte Ursprungsgebiet der transzendentalen Fragen	262
IV. Phänomenologie und Erkenntnistheorie 263			
	§1.	Das reine Bewußtsein und die phänomenologische Reflexion	264
phänomenologischen Reflexion (die »phänomenologische Reduktion«)	§2.	Bezweifelbarkeit der natürlichen, Unbezweifelbarkeit der	266
Feldes auf das »mögliche Bewußtsein«	§3.	Reflexion in der Phantasie; Ausdehnung des phänomenologischen	269
271	§4.	Phänomenologie als eidetische Wissenschaft vom reinen Bewußtsein	271
	§5.	Der Gegensatz von Transzendenz und Immanenz	272
	§6.	Das Transzendente in phänomenologischer Einstellung	273
Immanenz	§7.	Erkennen als »Abbilden« der Wirklichkeit	275
	§8.	Entscheidung über Sein und Nichtsein des Transzendenten in der	277
	§9.	Klärungsbedürftigkeit der »naiven« Erfahrung und Wissenschaft	279
Boden zur Vermeidung verkehrter Problemstellungen und Problemeinschränkungen	§10.	Notwendigkeit der radikalen Fragestellung auf phänomenologischem	280
Erweiterung der Erkenntnistheorie über die transzendentalen Fragen hinaus	§11.	Die erkenntnistheoretischen Probleme als phänomenologische;	285
für die spezifischen Vernunftprobleme	§12.	Das Studium der allgemeinen Bewußtseinstrukturen als Vorbereitung	288
	§13.	Die Erkenntnisprobleme als eidetische Probleme	289
und in die reine Phänomenologie	§14.	Einordnung der Erkenntnistheorie in die reine Vernunftlehre überhaupt	290

§15.	Einbeziehung der regionalen Ontologien in die Phänomenologie	292
§16.	Die Beziehungen zwischen Phänomenologie bzw. Erkenntnistheorie und Psychologie	292
§17.	Transzendente und empirische Erkenntnistheorie	296
§18.	Phänomenologie als Wissenschaftstheorie; Rückbezogenheit der Phänomenologie auf sich selbst	297

Einleitung: Ursprung der erkenntniskritischen Überlegungen aus dem Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit

Erkenntnistheoretische Motive sind es gewesen, die zur Begründung der reinen Phänomenologie geführt haben. Das weist auf einen nahen Zusammenhang zwischen der Erkenntnistheorie – oder gleich allgemeiner gesprochen, der Theorie der Vernunft – und der reinen Phänomenologie hin. Wir wollen es versuchen, diesen Zusammenhang klarzulegen und dadurch dem ersten Eindringen in die neue Wissenschaft die Wege zu ebnet. Es liegt in der Natur der Sache, daß auch das Verhältnis der Phänomenologie (wie der Erkenntnistheorie) zur Psychologie eine ausführliche Erörterung wird finden müssen. In einem Anhang werden wir auf die auf Mißverständnissen und Vorurteilen beruhenden Einwände Rücksicht nehmen, die Elsenhans im Bande XX, 2/3 der *Kantstudien* gegen die reine Phänomenologie erhoben hat, sowie auf die ähnlichen A. Messers im *Archiv für die gesamte Psychologie*.

Die ersten Anfänge erkenntnistheoretischer Forschungen sind fast so alt wie die Anfänge der Wissenschaft; denn die früh empfindlich gewordene Unvollkommenheit dieser Anfänge mußte notwendig die Reflexion auf die *Vernunft* als das »Vermögen« wissenschaftlicher Betätigung sowie auf die Eigenheit und das Eigenrecht der Wissenschaft als objektiv gültiger Theorie lenken. Die Verselbständigung des »theoretischen« Interesses an der Umwelt führte zur Konstitution der Wissenschaft als eines Systems nach Gründen und Folgen geordneter Sätze, die in diesem logischen Zusammenhange sowie auch verknüpft als Ganzes der Theorie den Anspruch objektiver Wahrheit erheben. Die Vernunft, das Vermögen der Theoretisierung, stellte sich damit der Sinnlichkeit, dem Vermögen bloßer sinnlicher Erfahrung, der Tradition und Konvention gegenüber. Sie schien Sinnesbestimmungen zu fordern, die mit den sinnlich gegebenen stritten; vermöge ihrer höheren Autorität wurden die letzteren zum bloßen Sinnenschein degradiert. Theoretische Wahrheit und nur sie ist *Wahrheit an sich*, die *eine* ist für alle vernünftig Urteilenden, und als ihr Korrelat ist *das Seiende an sich* bestimmt – bestimmt durch an sich wahre Prädikate. Andererseits sind die *Aussagen der Sinnlichkeit bloß subjektiv*, wechselnd je nach den urteilenden Subjekten. Mit solchen Ansprüchen stritt es aber, daß die Vernunft zu einer Vielheit miteinander unverträglicher Theorien der Objektivität führte, deren jede auf ihr Recht auf übersubjektive, allgemeine Geltung pochte. Hier lagen von vornherein Motive zu einer Kritik der Vernunft und der Sinnlichkeit sowie korrelativ zu einer Kritik theoretischer Wahrheit als solcher und ihres Gegenstückes, der vorwissenschaftlichen Wahrheit der bloßen Erfahrung.

I. Die Entstehung der Logik und Wissenschaftstheorie

§1. Die skeptische Leugnung objektiver Wahrheit

Die erste Kritik vollzog sich in der Form des skeptischen Negativismus der Sophisten: Eine Vernunft als Organ der Erkenntnis objektiv gültiger Wahrheit wird bestritten und, wie bei Protagoras, die entwertete Sinnlichkeit auf den Thron erhoben. Es gibt nur sinnliche, also nur subjektiv gültige Wahrheit. Die äußerste Bestreitung der theoretischen Vernunft bzw. die Bestreitung jeder Möglichkeit bindender Begründung von Wahrheiten als objektiv gültigen Wahrheiten spricht sich im Prinzip der sophistischen Dialektik aus: Man kann alles beweisen und alles widerlegen; d.h., für jeden Satz kann man theoretische Gründe finden, die ihn beweisen, und zugleich genau ebenso kräftige Gründe, die ihn widerlegen.

§2. Die Anfänge der formalen Logik in der Platonischen Dialektik; die Methode der Begriffsbildung

Gegen die sophistische Dialektik reagiert die für ihre Selbsterhaltung kämpfende objektive Wissenschaft durch die Begründung der positiven, nämlich der *Platonischen Dialektik* und ihrer Fortbildungen. Vermöge der formalen Allgemeinheit, in der sich die sophistische und demnach auch die antisophistische Dialektik hauptsächlich bewegen, können wird auch sagen: Es handelt sich zunächst und vorwiegend um die Anfänge einer reinen und dabei formalen Logik und Gegenstandslehre. Modern ausgedrückt, eine Wissenschaftslehre als Theorie der Theorie, als Wissenschaft von den Prinzipien und Gesetzen, unter denen Theorie überhaupt steht, wird geschaffen.

Die Vernunft als Vermögen der Theorie betätigt sich in Funktionen der Begriffs- und Urteilsbildung. Aber *echte* Vernunft betätigt sich nicht in einem beliebigen Walten dieser Funktionen, sondern untersteht strengen Gesetzen, und sie bezeugt sich in der Art und Form des Sinnesgehaltes ihrer Ergebnisse. Die im gewöhnlichen Reden und Meinen auftretenden Begriffe, Sätze, schließenden und beweisenden Zusammenhänge sind vage Meinungen. Der eigene Sinnesgehalt dieser Zusammenhänge gibt aber ein methodisches Verfahren an die Hand, sie entweder durch einsichtige Herausstellung des Gemeinten zu bestätigen und damit ihre klare und bestimmte Wahrheit darzutun oder eine gegensätzliche Wahrheit aufzuweisen, an der die Meinung durch Widerstreit zerschellt. So entsprechen gewissen *reinen Begriffen* – rein von aller Setzung irgendeines individuellen Daseins, wie sie z.B. als Wortbedeutungen im sprachlich-mathematischen Denken auftreten, – wahre *begriffliche Wesen* oder *Ideen* als das »an sich«, auf das sie hinzielen und das in »methodischer *Begriffsbildung*« zur schauenden (einsichtigen) Erfassung kommt. Das ist die Norm, die dem vagen Begriffe Maß, gültigen Sinn und strenge Bestimmtheit verleiht. Begriffe erweisen sich als falsch, wenn in der Methode der Ideenschau zwar Teilbegriffe mit ihrem begrifflichen Wesen zur Deckung gebracht werden, aber die Intention des ganzen Begriffes durch Unverträglichkeit der Teilbegriffe sich aufhebt in evidenter Negation. Dieselbe Methode überträgt sich auf die Auswertung gewisser reiner Urteile, die sich als »unmittelbare Selbstverständlichkeiten« geben und die sich evtl. durch Rückgang auf die »Evidenz« wirklich als unmittelbare Wahrheiten, z.B. als axiomatische Notwendigkeiten, herausstellen; ferner auf Urteile, die sich als erschlossen, als evtl. sehr mittelbar erwiesen, ergeben und schließlich auch auf Schlüsse und Beweise selbst, die Korrelate des schließenden und beweisenden Denkens. In dieser Methode der auswertenden Einsicht tritt der

wahre Schluß oder Beweis hervor: als das im entsprechenden vagen Schließen und Beweisen Gemeinte »selbst«, das hierbei seinen echten, bestimmten, gültigen Sinn erweist, – wofern nicht in der Auswirkung der auswertenden Intention auf Erfüllung des Gemeinten ein anderes Wahres hervorspringt, das die Intention durch Widerspruch aufhebt. So kann beim Rückgang auf die ausweisende Evidenz statt des intendierten Schlußsatzes ein anderer hervortreten und den ersten als Trugmeinung erkennen lassen. Durch näheres Studium der Wahrheiten selbst, wie sie als Korrelate einsichtigen Urteilens gegeben sind, und der einsichtigen Schlüsse und Beweise selbst treten gewisse reine Formen und Formgesetze hervor – diese selbst als einsichtig zu erschauende Wahrheiten–, in denen sich gesetzmäßige Bedingungen der Möglichkeit von Wahrheiten überhaupt, bzw. von wahren Schlüssen und Beweisen, darstellen. Alle Sätze und Schlüsse, deren Formen mit diesen Gesetzen streiten, sind im Voraus (*a priori*, in einsichtiger, prinzipieller Allgemeinheit) als Falschheiten erwiesen. Bei dieser Vernunftforschung wurde eine *Kritik der Vernunft in Hinsicht auf ihren Sinnesgehalt* (mit Beziehung auf die sprachliche Verfahrungsweise: *Bedeutungsgehalt*) vollzogen. Kritisiert wurde nicht das Aussagen und das ihm Bedeutung verleihende Denken, sondern das *Was* dieses Aussagens bzw. Denkens, nicht das Urteilen, Schließen, Beweisen usw., sondern das Urteil (der »Aussagesatz«), der Schluß, der Beweis usw., nicht das Vermeinen, sondern der vermeinte Sinn mit dem ihm als Korrelat der im Vermeinen vollzogenen Stellungnahme zugemeinten Charakter des Seins im Sinne der Wahrheit und je nachdem der als gewiß, möglich, wahrscheinlich usw. modalisierten Wahrheit.

In dieser Art kritisieren wir auch im gewöhnlichen Leben konkret bestimmte Aussagen, eben in der Frage nach ihrer Wahrheit und Falschheit, und die Kritik ist zu Ende, wenn der Übergang vom vermeinten Satz, dem vermeinten »so ist es«, zur Wahrheit selbst als entsprechender oder widersprechender, in der Einsicht vollzogen ist.

Vernunftkritik in dem ersten, bisher erörterten Sinne betrifft das Denken, das uneinsichtige und einsichtige, nur sofern es das *Gedachte* und seine Eigenheiten betrifft. Wie das *Denken* aussieht, das vage als vages, das einsichtige als einsichtiges, welche Rolle dabei sensuelle Bestände spielen, in welchem Sinne das einsichtige Denken anschauliche Vorstellungen und gar aktuelle Erfahrungen der Gegenständlichkeiten, auf die es sich bezieht, und der Merkmale, die es begrifflich faßt, fordert, und was dergleichen mehr, das bleibt ganz außer Frage. Nur dem Ausgesagten, dem bedeuteten Was, dem Subjekt, dem Prädikat, dem »so ist es«, ist der Blick zugewendet; nicht dem als seiend und so seiend Setzen, sondern dem Satz, nicht dem als wahr Einsehen, sondern der eingesehenen Wahrheit, nicht dem Erschließen der Folge, sondern der Folge selbst und als solcher usw. Und das war es auch, was die Wissenschaft zunächst und alleine brauchte: einsichtige Herausarbeitung der *Idee der Theorie*, die konkret zu realisieren jede Wissenschaft als solche berufen ist. Ferner, und dazu gehörig, eine Explikation der *Idee der Wahrheit an sich*, die ihrem Wesen nach unmittelbare oder mittelbare ist und demnach zurückführt auf Prinzipien, die einsehbar sind als Bedingungen der Möglichkeit an sich geltender, nicht bloß unmittelbarer, sondern auch mittelbarer Wahrheiten bzw. der Möglichkeit von Wahrheitssystemen an sich, die nach Prinzipien von Grund und Folge verknüpft sind. Als Korrelat der Wahrheit an sich steht und bestimmt sich die *Idee des Seins an sich* als Substrates an sich wahrer Seinsbestimmungen, und den idealen Wahrheiten, die die Möglichkeit der Wahrheit an sich umgrenzen, entsprechen korrelative Wahrheiten, die ideale Bedingungen der Möglichkeiten eines Seins an sich als Substrates von Bestimmungen an sich ausdrücken. Sein an sich heißt also hier soviel wie wahrhaft seiender Gegenstand.

§3. Die formale Ontologie (*mathesis universalis*)

Im weiteren Verfolg dieser auf Bedeutung und Gegenstand bezogenen Wissenschaftstheorie erwächst nicht nur die eng umgrenzte alte, formale Logik, sondern auch die formale Arithmetik, und in späteren Zeiten der ganze Komplex von Disziplinen der formalen mathematischen Analysis bis hinauf zur Mannigfaltigkeitslehre. Es sind das Wissenschaften, die sich sämtlich auf Wissenschaften überhaupt beziehen lassen, gleichgültig, welchem sachlich bestimmten Gebiete (durch sachhaltige Begriffe abgegrenzten) sie angehören mögen. Und sie selbst bestimmen Gegenstände ausschließlich durch Begriffe wie Menge, Ordinalzahl, Reihe, Ordnung überhaupt, Kombination, Größe und Größenzahl, Ganzes und Teil, Verbindung und Relation usw.: Begriffe, die auf jede erdenkliche Gegenstandssphäre überhaupt anwendbar und somit selbst von sachhaltigen Merkmalen, die an eine bestimmte Gegenstandssphäre binden könnten, frei sind. Wir fassen diese so innig miteinander zusammenhängenden Disziplinen unter dem Titel *formale Ontologie* zusammen und ordnen ihr also auch und aus naheliegenden Gründen die formale Logik als formale Disziplin gültiger Begriffe und Sätze ein. Wir hätten ebenso gut auch den erweiterten Titel »reine oder formale Logik« oder auch den erweiterten Titel »formale Mathematik« wählen können. In der Tat müssen Leibniz' Andeutungen über seine Idee einer *mathesis universalis* in dem Sinne unserer formalen Ontologie verstanden werden. Auch unter dem Titel »formale Wissenschaftstheorie« können wir alle diese Disziplinen zusammenfassen, nämlich sofern sie einen Fonds von Gesetzeswahrheiten zusammenordnen, die allen Wissenschaften vorangehen, von allen also völlig unabhängig sind und zugleich für sie alle ein gemeinschaftlicher Schatz der Methode. Sie gehen allen voran, sofern sie prinzipiell vermöge ihrer formalen Allgemeinheit von keiner Wahrheit irgendwelcher anderen Wissenschaften Gebrauch machen können. Sie sind Gemeingut aller Wissenschaften aus demselben Grunde: weil die Gegenstände aller Wissenschaften eben Gegenstände, ihre Sätze eben Sätze, ihre Wahrheiten Wahrheiten sind usw. Damit hängt zusammen, daß die formale Wissenschaftslehre sich selbst vorangeht, daß sie auf sich selbst zurückbezogen ist, daß alle Begriffe, Sätze, Wahrheiten, Theorien, aus denen sie sich aufbaut, unter den Gesetzen stehen, die sie selbst durch ihre Theorien begründet.

Ich nannte diese Wissenschaft einen Schatz der *Methode* aller Wissenschaften. Damit ist auf ihren universellen Beruf hingewiesen, der Kritik bzw. der Methode in allen Wissenschaften zu dienen. Die formale Ontologie oder Wissenschaftstheorie ist *Theorie*; in sich selbst ist sie also kein normatives oder praktisches Regelsystem. Sie spricht keine Sollenssätze aus und handelt selbst nicht von Methode, von praktischen Denkanweisungen. Aber der Kritik und Methode zu *dienen*, ist sie berufen; da jedes wissenschaftliche Streben, wie es den Forscher auf allen Gebieten bewegt, geleitet ist von der positiven Wertung der Wahrheit oder vielmehr des Besitzes der Wahrheit, so ist dieser also und speziell derjenige der Wahrheit des jeweiligen Gebietes ein allgemein zielgebender Wert, dessen Realisierung in der Erkenntnis *Zweck* ist. Diese Realisierung ist *a priori* (wesensmöglich) nur möglich, wenn die für Sein überhaupt und Wahrheit überhaupt gültigen Gesetze beachtet werden: Sie bilden die radikalsten Prinzipien der Normierung, vor allem anderen dürfen sie nicht verletzt werden. Freilich erschöpft das nicht ihre ungeheure methodische Bedeutung, die noch andere hier nicht zu erörternde Quellen hat: Die Natur (im Sinne der exakten Naturwissenschaft) ist mathematische Natur, durch mathematische Gesetzmäßigkeit bestimmbar: Alles Mathematische hat seine Form, die in Reinheit Thema der formalen *mathesis universalis* ist. Diese gewinnt also neben der allgemeinen spezielle methodische Bedeutung für das Verfahren der exakten Naturwissenschaft.

§4. Die Ausbildung der materialen Ontologien

Ist die voll umfassende und reine Idee der formalen Ontologie erst im 18. Jahrhundert durch Leibniz und Johann Heinrich Lambert konzipiert und auch da noch nicht ernstlich wirksam geworden (später geriet sie ganz in Vergessenheit, um erst aus den lebendigen Motiven der Gegenwart heraus in meinen *Logischen Untersuchungen* von neuem zu erwachen), so blieb die Entwicklung noch viel mehr zurück in der Erfüllung eines nicht minder dringenden Postulates, nämlich in der Ausbildung und konkreten Realisierung der Idee *materialer* (sachhaltiger) *Ontologien* bzw.

Wissenschaftstheorien. Die ersten Anfänge liegen auch hier im Platonismus. Nach der Entdeckung der reinen Ideen und formalen Grundbedingungen der Möglichkeit wahrhaften Seins und strenger gültiger Theorie waren die nächst zugänglichen Wahrheiten und Theorien eidetische. In der Tat kamen nicht nur Stücke der formalen Logik selbst (als eidetischer theoretischer Disziplin) zur Entwicklung, sondern es folgte als eine weitere über alle Maßen bedeutende Frucht der Platonischen Ideenlehre die Begründung der »reinen Geometrie«. Sie behandelte in idealer Reinheit Raum- und Raumgebilde, also die ideale Form aller möglichen physischen Gegenständlichkeiten. Ein sachhaltiges Wesensmoment war also für sie bestimmend. Nicht der formalen Idee »Gegenstand überhaupt« gehörte dieses Moment zu, sondern der *materialen Idee der Raumdingleichheit*, die *eo ipso* auch zeitlich extendiert, also in ihrer Dauer veränderliches Individuum ist.

Die Entwicklung der reinen Geometrie eröffnete die Möglichkeit der Entdeckung der exakten Naturwissenschaften, und nicht nur der empirischen, sondern auch der »reinen« Naturwissenschaft, der *eidetischen Ontologie der Natur* überhaupt. Doch zur Realisierung dieser durchaus notwendigen Idee kam es, abgesehen von unklaren und ihres eigentümlichen Sinnes und Zieles nicht sicheren Versuchen, nicht. Das in idealer Reinheit oder »Exaktheit« gefaßte Räumliche und Zeitliche, der Gegenstand der Geometrie und Phoronomie, umspannt nicht das volle Eidos eines Naturobjektes überhaupt, und die Entfaltung *aller* Wesensmomente und Wesensgesetze, die in dieser Idee vorgezeichnet sind, ist eine große Aufgabe, eben die der Ontologie der Natur. Ähnliches muß für jede oberste »Region« individuellen Geistes, die Idee der psychophysischen Einheit *animal* usw. gelten. Wie die *formale* Idee eines Gegenstandes überhaupt, und darunter eines Individuellen überhaupt, in der formalen Ontologie ihre eidetische Theoretisierung findet, so müssen die *sachhaltigen* Ideen eines *Zeitgegenstandes* überhaupt, eines *Realen* überhaupt, näher eines physischen, eines geistigen, eines psychophysischen Realen eidetisch theoretisiert werden. Die entsprechenden Wissenschaften können offenbar auch als logische Disziplinen oder als »Wissenschaftstheorien«, obschon als sachhaltig gebundene, bezeichnet werden, zumal wenn wir auch hier wieder die sachhaltig bestimmten, universellen Satzformen, Bedeutungsformen, Theorienformen mit in apriorische Betrachtung ziehen. Vor allen empirischen, naturwissenschaftlichen Disziplinen als Wissenschaften von der faktischen, erfahrungsmäßig gegebenen Natur steht die von ihnen völlig independente Wissenschaft von einer Natur als solcher, als Idee, deren reine Erkenntnisse für die empirische Naturwissenschaft wieder die Funktionen von idealen Normen und Urquellen ihrer Methode übernehmen werden. In demselben Sinne wie die formale Ontologie für alle Wissenschaften überhaupt müssen die materialen Ontologien für die ihnen zugeordneten empirischen Disziplinen eine vernunftkritische Bedeutung in einem guten Sinne haben. Sie lassen sich normativ wenden und dienen dann dazu, das vernünftige Urteilen, das vernünftige Theoretisieren in den betreffenden Disziplinen nach Seiten des geurteilten Seins, der geurteilten Wahrheiten und Theorien prinzipiell zu kritisieren, nämlich durch Rekurs auf die für das Eidos des betreffenden Gebietes regional gültigen Prinzipien. Freilich nicht die Vernunft selbst, nicht das vernünftige Denken, nicht das Wissen, wie es sich prinzipiell auf Erfahren zu gründen hat, nicht die Wesensbestände, die solchem methodischen Denkverfahren immanent zugehören, sind

hier das theoretische Thema, sondern das in solchem vernünftigen Erleben Gedachte in seiner prinzipiellen Gesetzesgestalt.

II. Die Entwicklung der Erkenntnistheorie

§1. Scheidung zwischen Noesis, Noema und noematischer Gegenständlichkeit

Nun aber wenden wir uns einer ganz anders gerichteten Wissenschaftstheorie und Vernunftkritik zu, einer wirklichen Theorie der Vernunft und speziell der wissenschaftlichen, theoretischen Vernunft, einer Wissenschaft, die also berufen ist zur Kritik der Vernunft selbst, in allen ihren Akten und den wesensmäßig zu solchen Akten gehörigen Beständen. In der Geschichte der Philosophie sind die eigentlich vernunfttheoretischen und in die ihren Umfang hineingehörenden transzendentalphilosophischen Probleme immerfort mit den vorhin erörterten logischen (formallogischen und sachlogischen) vermengt worden. Seit Jahrtausenden geht unter dem Titel »Logik« Logik selbst und Erkenntnislehre, geht Vorstellen und Vorgestelltes, Denken und Gedanken (bedeutungsmäßiger Sinn und Satz), Erkennen und Erkenntnis (eingesehene, begründete Wahrheit) durcheinander. Speziell die formale Logik, die nach ihrem faktischen theoretischen Bestande eine formale Theorie der Wahrheit, näher der Begriffe, Sätze, Wahrheiten, Beweise, Theorien usw. ist bzw. eine formale Theorie des Seienden als Korrelates der Wahrheit, wird immer wieder als eine Theorie des Denkens bezeichnet, die logischen Gesetze als Denkgesetze, die logischen Formen als Denkformen, die Schlußformen als Formen des Schließens usw. Schon im Worte »Wahrheit« zeigt sich der Doppelsinn, Wahrheit der Sätze und Richtigkeit des Urteilens gehen beständig durcheinander. Natürlich hat dieser logische Psychologismus, der keineswegs bloß in einer äquivoken Ausdrucksweise, sondern in der Verwechslung der Sachen selbst besteht, seinen Grund in der Wesenskorrelation von logischen Erlebnissen, sagen wir einfach von *Denkakten* und gedachten »Inhalten« als *Denkbedeutungen* (Sinnesgehalten des Denkens), die ihrerseits von den gemäß einer zweiten Korrelation abhängigen zugehörigen *Gegenständen* nicht geschieden wurden. Diese letztere Verwechslung dokumentiert sich in der schier unausrottbaren Äquivokation des Wortes »Bedeutung«. Bekanntlich ist es das unvergängliche Verdienst Bernard Bolzanos, diese Scheidung energisch geltend gemacht und in den beiden ersten Bänden seiner *Wissenschaftslehre* zum ersten Male die Idee einer noematischen Logik reinlich durchgeführt zu haben: obschon ihm andererseits völlig die Fähigkeit mangelte, den Wesensbeziehungen zwischen Noesis, Noema und noematischer Gegenständlichkeit nachzugehen und auch nur den Sinn einer echten Theorie der Vernunft und ihrer radikalen Probleme zu verstehen. Damit hängt es zusammen, daß ihm die Idee der Phänomenologie völlig verborgen geblieben ist, geschweige denn, daß er irgendeine besondere phänomenologische Untersuchung geführt hätte. Damit rühren wir schon an die Zusammengehörigkeit von Phänomenologie und Vernunftkritik, die unser besonderes Thema ist.

§2. Das Transzendenzproblem bei Parmenides und den Sophisten

Die ersten Keime eigentlicher vernunftkritischer Problematik, die wir vor allem uns etwas näher bringen müssen, einer Problematik, die nicht auf Wahrheit und Sein, nicht auf Theorie und Wissenschaft im Sinne eines theoretischen Systems gerichtet ist, sondern eben auf das Vernunftbewußtsein selbst, treten uns bei Parmenides und vor allem in wirksamer negativistischer Form bei den Sophisten entgegen. Ihr Skeptizismus hinsichtlich der Wahrheit und des Seins als Korrelates der Wahrheit hat seine Parallele in einem Skeptizismus hinsichtlich des Erkennens,

nämlich hinsichtlich der Möglichkeit eines auf Seiendes im Sinne einer bewußtseinstranszendenten Objektivität gerichteten Erkennens. Gegen die Parmenideische These von der »Identität« von Denken (λόγος) und Sein, deren Sinn offenbar der war, daß das im vernünftigen Denken Gedachte und das wahrhaft Seiende unabtrennbare Korrelate sind, wendet Gorgias von Leontinoi ein, indem er das Sein im natürlichen Sinne als objektives (bewußtseinsjenseitiges) versteht: Denken ist Vorstellen, Vorstellen aber ist nicht Vorgestelltes. Sonst müßte auch ein Wagenkampf auf dem Meere sein, wenn ich mir einen solchen vorstelle. Darin scheint gegen die Möglichkeit vernünftiger Erkenntnis eine ganz andere Kritik geführt zu sein als in den sonstigen sophistischen Argumentationen (z.B. in dem früher erwähnten dialektischen Prinzip: man kann alles beweisen und alles widerlegen). Natürlich kann man hier wie sonst die spielerische Art des Sophisten tadeln, die jedenfalls den überlieferten Formen des Argumentes anhaftet. Man kann auch einwenden, daß es ein starkes Stück sei, unter dem Titel »Vorstellen« das fingierende Phantasieren, das normale, seine Zuverlässigkeit in einstimmigen Akten und Erscheinungen bekundende Erfahren und das vernünftige Denken durcheinander zu mengen – aber vermutlich war es gerade der Sinn des Argumentes, schlechthin zu leugnen, daß alle solche Unterschiede im mindesten etwas zu bedeuten hätten für Erweis und Bestimmung irgendwelchen transzendenten Seins. Wie immer diese Unterschiede bestimmter zu fassen wären, es sind durchaus Unterschiede innerhalb der Subjektivität. Wie kommen aber immanente Erlebnisse bzw. immanente Charaktere der Vernünftigkeit – modern ausgesprochen, »Gefühle der Evidenz der Denknötwendigkeit« und dgl. – dazu, über die immanente Sphäre hinaus und rechtmäßig etwas zu bedeuten? Bleibt die erkennende Subjektivität immer und notwendig bei sich, so ist Erkenntnis ein Titel für Abläufe subjektiver Erscheinungen, subjektiv erzeugter theoretischer Gebilde. Eine transzendente Objektivität aber (gesetzt, daß eine solche wäre) soll an sich sein. Was kümmert sich das Sein um unser Erkennen, was richtet unser Erkennen nach dem Sein, wie kann prinzipiell ein solches erkannt werden? Und natürlich können keine Theorien – etwa theologische –, die selbst Transzendenzen voraussetzen, hier etwas nützen.

Ist das die wirkliche Stimmung des Sophisten, so ist er der Entdecker des vernunftkritischen Problems von der *Möglichkeit transzendenter Erkenntnis*, und Tadel verdient nur die Leichtfertigkeit, mit der er es ohne Untersuchung negativistisch beiseite tut. Der Sinn des Problems setzt offenbar einen unbestrittenen und in der Tat unbestreitbaren Boden voraus: Jeder Erkennende hat unmittelbar gegeben seine Erlebnisse, auf sie kann er hinsehen, sie in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit zweifellos erfassen, sie mit allen herausfaßbaren Innenbeständen und Zusammenhangscharakteren erforschen. Die darauf bezüglichen Wahrheiten sind aber bloß subjektive Wahrheiten. Es gibt keine »objektive« Wahrheit, bzw. wenn es eine solche gäbe, so bestände nie die Möglichkeit ihrer Erkenntnis, es kann nicht den leisesten Grund geben, sie zu behaupten.

Wir sehen zugleich, daß die Bestreitung der objektiven Wahrheit durch den antiken Skeptizismus in einem doppelten Sinne, und in einem scharf zu sondernden, schillert: Objektive Wahrheit kann besagen Wahrheit, die an sich gilt. Und es kann fürs zweite sagen: eine Wahrheit, die »Objektives«, nämlich außersubjektive Gegenstände, betrifft. Es könnte eine auf immanente Bestände als Substrate des Urteilens bezogene Wahrheit im ersten Sinne als objektiv zugestanden werden, sofern der Erkennende seine Einsicht als schlechthin gültige (eben als Wahrheit im echten Sinne) erfaßt, ebenso wie er eine sie negierende als schlechthin ungültig erkennt; während doch die Möglichkeit einer objektiven Wahrheit im zweiten Sinne gezeugnet werden könnte.

Die Logik, die aus der Platonischen Dialektik erwuchs, mochte durch ihren Rekurs auf einsichtige Prinzipien, unter denen Wahrheit und Falschheit an sich stehen und ihre Grenzen scharf sondern, den Skeptizismus, der sich gegen die Möglichkeit dieser ersten Objektivität richtete, bekämpfen und der auf die Begründung von Wissenschaft abzielenden Weisheitsliebe Selbstvertrauen verleihen: Gegenüber den Einwänden, die sich im Hinblick auf das rätselhafte Wesen des Erkenntnisbewußtseins gegen die Möglichkeit objektiver Wahrheit im zweiten Sinne richteten, die Möglichkeit eines Bewußtseins, das ihm fremde Gegenstände triftig erfassen soll, war sie machtlos. Alle Tendenz auf einen immanenten Positivismus und jede Art eines metaphysischen »Idealismus« geht auf diese Motive zurück, die sich, in einer ersten, wenn auch spielerischen Weise, im Argument des Gorgias einen Ausdruck zu schaffen suchen.

§3. *Scheidung zwischen anthropologischer und radikaler Fassung des Transzendenzproblems*

Das Problem der Bewußtseinstranszendenz tritt bei seinem Ursprung begreiflicherweise nicht gleich mit der Scheidung zwischen *radikaler* und *anthropologischer* (naturalistischer, psychologischer) Fassung auf. Anthropologisch gesprochen lautet die Frage: Wie ist uns Menschen eine Erkenntnis des (oder eines etwaigen) Transzendenten möglich? In der radikalen Fassung aber heißt es: Wie ist es möglich, daß in einem erkennenden Bewußtsein überhaupt ein ihm Transzendentes erkennbar wird? Ein bloßer Hinweis macht es ja klar, daß in diesem Falle der Fragende mit dem »wir Menschen« Wirklichkeit voraussetzt, also transzendente Gegenständlichkeiten, die von dem Problem selbst betroffen werden, und das würde auch gelten, wenn er, im Singular fragend, das »Ich-Mensch« einführt. Dazu gehört ja der bewußtseinstranszendente Leib (und nicht minder die Person, das Subjekt der Dispositionen, der Charaktereigenschaften usw., die sämtlich den aktuellen Erlebnissen transzendent sind, also wiederum vom Problem implizite mit betroffen werden). Das radikale oder reine Problem ist demgegenüber so gestaltet, daß nichts aus dem Umfange, den die Universalität der Fragestellung umspannt, im besonderen und stillschweigend als gegebene Wirklichkeit vorausgesetzt wird. Daß in der Tat die oben angegebene Formulierung in einem reinen Sinne verstanden werden kann, der eine solche Voraussetzungslosigkeit mit sich führt, werden wir noch in ausführlichen Erörterungen nachweisen.

§4. *Das Transzendenzproblem bei Descartes*

Das Erkenntnisproblem im Sinne des besprochenen Transzendenzproblems – das also ebensowohl die Transzendenz der Natur und fremder Subjekte als die etwa »hinter« diesen natürlichen Transendenzen anzunehmenden »metaphysischen« betrifft – tritt als ernstes und die ganze weitere Entwicklung der Philosophie bestimmendes Problem erst in der neuzeitlichen Philosophie hervor, welche durch Descartes' *Meditationen* inauguriert wird.

Descartes selbst ist schon nahe daran, bis zur radikalen Problemstellung durchzudringen; durch die Herausarbeitung des reinen Feldes der *cogitationes* hat er sogar schon die wesentliche Vorbedingung für dessen wissenschaftliche Behandlung vorbereitet; aber er hat doch nicht entschieden genug zugefaßt, hat unsere Probleme nicht in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt, sich auch nicht hinreichend in ihren Sinn vertieft. So wird er nicht zum Begründer der Erkenntnistheorie als Wissenschaft, an deren Anfängen er doch als Bahnbrecher steht. Von der eigentlichen Tragweite seiner Entdeckung der reinen *cogitationes*, davon, daß damit das Feld einer

unendlich fruchtbaren und für alle Vernunftkritik und Philosophie fundamentalen Wissenschaft gewonnen sei, hat er keine Ahnung. Zu einer völligen Reinheit hat er übrigens dieses Bewußtseinsfeld nicht gebracht, da er es versäumt hat, die Zweifelsbetrachtung wie auf die Sphäre der äußeren Transzendenzen so auf die Sphäre der Transzendenz der »Seele« und des empirischen personalen Subjektes zu beziehen. Das hätte alsbald zu dem Ergebnis geführt, daß auch die Selbsterfahrung als Erfahrung vom eigenen personalen Selbst prinzipiell Nichtseinsmöglichkeiten offen läßt, daß somit die Leugnung der Existenz der Ichperson als Subjekts von Kenntnissen, Fertigkeiten, ursprünglichen Anlagen, von jederlei Charaktereigenschaften, mit dem es in der empirischen Apperzeption aufgefaßt ist, nicht widersinnig, seine methodische Ausschaltung also gefordert sei. Das reine Bewußtsein (das zweifellose *ego cogito*) durfte also nicht als Bewußtsein des *ego* im natürlichen Sinne von *mens sive animus sive intellectus* gefaßt werden, wie Descartes es tat, damit den tieferen Sinn verletzend, auf den seine Zweifelsmethode angelegt war.

Immerhin ist dieses Ego nicht der Mensch in der Welt, der ja mitsamt der Leiblichkeit als nichtseiend angesetzt wird.

§5. *Naturalistische Umdeutung des Problems im englischen Empirismus*

In der weiteren Entwicklung findet die in den Cartesianischen Meditationen wirksame, aber ungeklärte Tendenz auf eine wirklich radikale Erkenntnistheorie keine Erfüllung. Die echte Cartesianische Methode wird fallengelassen, sie wird durch Übertragung auf den Standpunkt des natürlichen Bewußtseins, dem die Welt und in der Welt das eigene persönliche Ich vorgegeben ist, ihres echten Sinnes beraubt. Das zeigt sich schon bei Locke. Sein Essay (der als Quellenwerk der neuzeitlichen Erkenntnistheorie gewiß von einer nicht zu überschätzenden Bedeutung ist, wiewohl er an bleibenden Werten weit unter den Cartesianischen Grundschriften steht) versetzt das Erkenntnisproblem der Transzendenz und das Vernunftproblem überhaupt auf den naturalistischen Boden, in dem es in der Folgezeit im wesentlichen haften bleibt. Zwar nimmt es bei Hume wieder eine radikalere Gestalt an, sofern er die gesamte physische Natur mit ihren Daseinsformen, aber auch die Personalitäten, in immanente Fiktionen des Bewußtseins umdeutet und in dieser Art alle bewußtseinstranszendenten Realitäten (von den im besonderen Sinne metaphysischen ganz zu schweigen) wegstreicht, so daß ihm eine reine Bewußtseinsphäre als Feld wirklicher und wirklich gegebener Existenz zurückbleibt. Aber die Voraussetzungen seiner Deutungen liegen nicht bloß in diesen immanenten Gegebenheiten, in dem reinen Bewußtseinsbündel und Bewußtseinsfluß, sondern auch in den dazu gehörigen psychischen Vermögen, charakterisiert durch psychologische Gesetze wie die der Ideenassoziation und Gewohnheit. Den gewöhnlichen Naturalismus und Psychologismus sucht er zu überwinden durch einen neuartigen, den Positivismus, der nicht minder mit Transzendenzen operiert: wenn nicht mit dem der natürlichen Welterfahrung, so mit transzendenten Vermögen bzw. Gesetzen, die den Bewußtseinsverlauf als Faktum regeln sollen, während dieses Faktum selbst hinsichtlich seiner Erkenntnismöglichkeit prinzipiell die gleichen Schwierigkeiten mit sich führen muß wie die Erkenntnismöglichkeit der natürlichen Transzendenzen. Davon abgesehen hat aber gerade die Humesche Tendenz zu einem immanenten Positivismus und hat seine relativ zum gemeinen Positivismus radikalere Problemstellung zunächst die Entwicklung nicht bestimmt, und was auf Kant in so entscheidendem Maße als Humes Problem gewirkt hat, steht hinter dem positivistischen Radikalismus, in dem Hume selbst es gemeint hat, weit zurück. Der nachkommende positivistische Radikalismus ist aber nach dem schon Angedeuteten nicht derjenige des völlig reinen Erkenntnisproblems, dessen echte Fassung erst in unseren Tagen durchgedrungen ist und die weitere Entwicklung neu bestimmen muß.

§6. *Transzendente Voraussetzungen in Kants Problemstellung*

Was Kant selbst anlangt, so klingt es freilich hart, wenn man selbst ihn zu den Psychologen rechnet. Man braucht aber nur die ursprüngliche Problemfassung seiner Vernunftkritik, wie sie im Briefe an Markus Herz vom 21.II.1772 in klarster Darstellung dokumentarisch vorliegt, zu lesen und mit der Problementwicklung sowie mit allen Ausführungen in der 2. Auflage des vollendeten Werkes zu vergleichen, um sich davon zu überzeugen, daß er dem radikalen Erkenntnisproblem dauernd ferngeblieben ist. Immerfort operiert er mit transzendenten Voraussetzungen, die der natürlichen Weltauffassung entstammen, sich zwar mit der Ausbildung der Kantischen Theorien mancherlei Einschränkungen und Modifikationen gefallen lassen müssen, aber doch dem Kerne nach verbleiben, eben weil sie schon in der Problemstellung enthalten waren. Es sind Transzendenzen, die unter dem Titel »affizierendes Ding an sich« teils aus der natürlichen Theorie der gegebenen materiellen Außenwelt abgeleitet sind, teils unter dem Titel »transzendente Vermögen und Funktionsgesetze« aus der natürlichen Realität des Subjektes als eines sich im aktuellen Bewußtseinsleben bekundenden Vermögenssubjektes, einer menschlichen Person. Man kann wohl sagen, daß es eine immanente Tendenz der von Kant ausgehenden transzendentalphilosophischen Bewegungen war, die Schwierigkeiten, die mit diesen transzendentalen Suppositionen zusammenhingen, durch möglichste Ausschaltung derselben zu überwinden, im übrigen unter möglichster Erhaltung der eindrucksvollen Problematik Kants und der nicht minder eindrucksvollen Typik ihrer Lösungen. Daß Kant selbst den Schritt vom voraussetzungsvollen zum radikaleren Problem nie gemacht hat und alle Umdeutungsversuche in dieser Hinsicht hoffnungslos sind, dürfen wir als sicher hinstellen. Der Schritt vom naturalistisch belasteten zum radikalen Problem ist nicht eine unwesentliche, sich möglicherweise unvermerkt vollziehende Positionsänderung, sondern er muß, wenn er überhaupt durch innere Motive gefordert wird, als so bedeutungsvoller, ja aufregender erscheinen, daß unmöglich ein Autor, der ihn einmal vollzogen hat, es hätte unterlassen können, sich darüber auszusprechen und die entscheidenden Problemunterschiede in den Brennpunkt der Erörterungen zu rücken. Was immer Kant am Herzen liegt, das spricht er ja sonst oft und nachdrücklich und in vielfachen Wendungen aus.

§7. *Notwendigkeit, den naturalistischen Boden und die kantischen Einschränkungen des Problems aufzugeben*

Doch warum soll diese Differenz zwischen radikalem und nicht radikalem Problem (die ohnehin flüchtig angedeutet, wie sie bisher war, nicht ohne weiteres anerkannt werden wird) so hoch bewertet, warum dem letzteren ein Makel angeheftet werden? Die anfangende erkenntnistheoretische Reflexion findet uns auf dem Boden der natürlichen Einstellung und der natürlich erwachsenen, im gewissen Sinne naiv theoretisierenden Wissenschaften. Die Logik, die ihnen hilft, ist selbst in diesem Sinne naiv. Verloren geht diese Naivität, sowie die auf das erkennende Bewußtsein gerichtete Reflexion die mannigfaltigen Erlebnisse des Erkennens nicht nur in der Weise der selbst »naiven« Psychologie als reale Vorgänge in der Natur, also naturwissenschaftlich, betrachtet, sondern in der Beziehung dieser Erlebnisse auf ein objektives Sein und eine objektive Wahrheit »Problem der Erkenntnismöglichkeit« findet. *Warum dürfen wir die Probleme nun nicht so nehmen, wie sie sich in der Motivation naturgemäß darbieten?* Also z.B.: Ich bin ein erkennendes Ding im großen Zusammenhange der Natur. Mein Erkennen vollzieht sich ausschließlich in einer seelischen Innerlichkeit als ein Zusammenhang meiner *cogitationes*, deren

Bestände den Bereich des für mich unmittelbar und zweifellos Gegebenen abschließen. Was kann aber eine rechtmäßige Gewißheit zweifellos begründen oder verständlich machen, daß solchen immanenten seelischen Zusammenhängen wirklich eine objektive Welt und eine solche, wie ich sie im Leben und in der Wissenschaft zu erkennen vermeine, entspricht? Zwar meine ich in der Erfahrung, zunächst in der Wahrnehmung, eine objektive Realität direkt zu erfassen. Aber das Äußere selbst ist doch nicht im mindesten ein meinem wahrnehmenden Erleben im reellen Sein einwohnendes, und daran wird nichts geändert, wie viele Wahrnehmungen ich auch unter dem Titel »Einstimmigkeit der Erfahrung« zusammenordnen mag. Die Scheidung zwischen normalen Wahrnehmungen oder sonstigen normalen Erfahrungen auf der einen Seite und Halluzinationen, Illusionen, Traumvorstellungen und gar fingierenden Phantasievorstellungen auf der anderen, die ich, wie jedermann, mache, hilft mir wenig, da doch all solche Unterschiede für mich nur bestehen, sofern ich sie in meinem Erkenntnisleben vollziehe, in meiner Innerlichkeit vorfinde. Wäre es nicht denkbar, daß trotz der in der Immanenz festgestellten Unterschiede die »wirkliche Welt« der Erfahrung in Wahrheit eine Art nur immerfort einstimmig zusammenhängender Traumwelt ist? Und was soll das Denken, auch das Denken der Wissenschaft daran bessern, da es nur ein nach aus mir selbst geschöpften Gesetzen in innerseelischen Erlebnissen vollzogenes Gestalten ist, dessen Ergebnisse natürlich nur wieder innerseelische Bedeutung haben können? Alles in allem: *»Auf welchem Grunde beruht die Beziehung dessen, was man in uns Vorstellung nennt, auf einen Gegenstand?«* Bekanntlich hat Kant in dem erwähnten Briefe an Markus Herz das Problem so formuliert. Warum sollten wir es also nicht mit ihm als auf dem natürlichen Boden stehendes hinnehmen? Warum uns dann nicht seinen es einschränkenden Überlegungen anschließen, die uns beim Studium der Anfänge in der Tat sehr wohl motiviert erscheinen müssen? Wie die »sinnlichen Vorstellungen« sich auf die Gegenstände beziehen können – und somit auch, wie die sinnlichen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile Anspruch auf objektive Wahrheit machen können, – das scheint bei näherer Betrachtung kein allzu ernstes Problem zu bieten. Enthalten diese Vorstellungen »doch nur die Art, wie das Subjekt vom Gegenstande affiziert wird«. Es ist also »leicht einzusehen«, wie sie »als Wirkungen ihrer Ursache gemäß sein müssen«. M.a.W. und wie das schon längst Locke, Berkeley und andere geltend gemacht haben, wir fühlen uns in der sinnlichen Erfahrung »affiziert«, die Empfindungsgehalte unterstehen nicht unserer freien Willkür, sie weisen damit auf außerpsychische Ursachen, und es ist, (wie hier der Realismus fortfahren dürfte) vor auszusehen, daß wir aus der Anordnung der Empfindungen in Koexistenz und Sukzession werden Schlüsse machen können auf die selbst unanschaulichen, außerbewußten Dinge an sich. Und wenn darin schwierige Probleme enthalten sein sollten – mindestens die Existenz des Affizierenden ist im Voraus sicher. Wie steht es aber, um uns wieder enger an Kant anzuschließen, mit den »Intellektualvorstellungen«, den »reinen Verstandesbegriffen« und den ihnen zugehörigen »Axiomata der reinen Vernunft«? Wie kommt es, daß sie mit den Dingen übereinstimmen, »ohne daß ihre Übereinstimmung von der Erfahrung her eine Hülfe entlehne?« Wie kann eine Vorstellung auf einen Gegenstand sich beziehen, ohne von ihm auf einige Weise affiziert zu sein? Unser Intellekt ist doch kein archetypischer, der, was er selbstständig in sich vorstellt und ohne alle Affektion rein aus sich heraus erzeugt, in eins damit auch schafft. Sollen wir auf Gott rekurrieren und auf eine von ihm prästabilisierte Harmonie unserer reinen Gedankenbildungen und der von ihnen geleiteten Schlußfolgerungen mit den Dingen selbst? Oder auf die Lehre des Nicolas Malebranche, daß wir alle Dinge in Gott schauen?

In den Einstellungen, denen solche Fragestellungen entspringen, liegt es auch nahe, die reine logische Sphäre mit einzubeziehen und so mit Rudolf Hermann Lotze in allem Ernste das Problem

von der »realen und formalen Bedeutung des Logischen« zu erwägen. Das alles sind Probleme, die sich schon »naturgemäß« darbieten, so sehr, daß jeder Anfänger (und eine systematische Erkenntnistheorie muß doch selbst mit dem Standpunkte des Anfängers beginnen) sich von der Schwere solcher Probleme bedrückt fühlen muß. Allein in *diesem* Sinne naturgemäße Fragen sind noch lange nicht wertvolle, ja vernünftige Fragen. Es gibt genug wissenschaftlich ernstgenommene und doch im härtesten Sinne widersinnige Fragen, wie jeder Kenner der Geschichte der exaktesten Wissenschaft, der Mathematik, weiß. Freilich weiß er auch, daß vermöge der immanenten Teleologie, die in allen Geistesentwicklungen waltete, die Wissenschaft doch schließlich aus den leidenschaftlichen Bemühungen um die Lösung der in ihrer Widersinnigkeit unlöslichen Probleme Nutzen gezogen und dabei höchst wertvolle Einsichten gewonnen hat, die auf der höheren Erkenntnisstufe mit den errungenen klaren, einstimmig gestalteten und gelösten Problemen nach entsprechender Reinigung in den bleibenden Bestand der wissenschaftlichen Theorie aufgenommen werden konnten. So verhält es sich vielleicht auch mit jenen »naturgemäßen« und selbst den Kantischen Problemen – ausdrücklich sei es gesagt: auch mit denen der *Kritik der reinen Vernunft*, dieses Werkes größter, aber ungeklärter Vorahnungen und Vorentdeckungen tiefster Wahrheiten.

III. Das Ursprungsgebiet des radikalen Transzendenzproblem

§1. Der Standpunkt der natürlichen Einstellung

Um uns die richtige Problemstellung zur Klarheit zu bringen, schalten wir nun alle historischen Motivationen und Problemformulierungen aus, die unser Nachdenken bisher bestimmten und uns vielleicht Scheinklarheiten, Scheinselbstverständlichkeiten hinnehmen ließen. Gerade in der historischen Anknüpfung kommt man ja am schwersten von der Bindung an gewohnheitsmäßig verfestigte Vormeinungen los.

Wir beginnen also unsere Betrachtungen in der »natürlichen Einstellung«, die wir alle als Menschen im natürlichen Leben haben. Beständig ist uns da die Natur gegeben, und wir selbst, die Personen, sind für uns wie für andere gegeben als eingeordnet in die Natur. Über diese Natur, die physische Natur und die Menschenwelt mit ihren sozialen Formen, ihren Kulturgebilden usw., machen wir unsere Erfahrungen, vollziehen unsere Aussagen, arbeiten wir wissenschaftlich denkend unsere Theorien aus; wir verständigen uns, wir vollziehen logisch eine wissenschaftliche Kritik und erreichen die Werte der bleibenden Theorie. In all dem (und weiterhin auch in unseren ästhetischen oder sonstigen Werten, in unserem künstlerischen oder sonstigen werktätigen Schaffen) betätigt sich unser *aktuelles Leben*. Also bei alledem leben wir *im* Erfahren und Erfahrungsdenken, im Schließen und Beweisen, im Werten und werktätigen Schaffen jeder Art. So zu leben ist – und das ist durchaus schon eine Aussage der Reflexion – in einem gewissen Sinne ein *Erleben*, es ist als solches *Bewußtsein von etwas*, von den oder jenen Dingen, Veränderungen, Kausalitäten der Natur, und im Denkleben von Sätzen, von Folgesätzen, die aus Prämissensätzen hervorgehen, von Beweisen, von Theorien usw.

§2. Der Standpunkt der Reflexion; Parallelismus von objektiven Einheiten und konstituierenden Bewußtseinsmannigfaltigkeiten

All dies nun, was in der natürlichen Einstellung für uns *einfach da* ist oder vermöge unserer Denkarbeit als theoretische Einheit in unseren wissenschaftlichen Blick tritt, gibt sich in der *Reflexion* auf das erlebende Bewußtsein in einer verwirrenden Mannigfaltigkeit von Gegebenheitsweisen, von Ichaffektionen und Ichaktionen, von Empfindungsdaten, sinngebenden Auffassungen, von dadurch konstituierten »Aspekten«, in denen identisch »sich durchhaltende« Dinge erscheinen. Der Wechsel der »Erscheinungen« ist dabei bestimmt durch die Komponenten der jeweiligen Dingerscheinung, die nur z.T. eigentlich intuitive sind, z.T. leere, welche nach Erfüllung neuen intuitiven Gehalts im Fortgang zu neuen Erscheinungen verlangen. Es treten sodann in der Reflexion andere Unterschiede der Gegebenheitsweise hervor: die der perzeptiven Gegenwärtigung und der erinnerungs- oder einfühlungsmäßigen Vergegenwärtigungen; oder in der Denksphäre Unterschiede in der Art und Weise, wie theoretische Themata bewußt sind: bald im symbolischen Denken, bald in anschaulich mehr oder minder gesättigtem; bald im lebendigen Vollzug der Denkakte, in denen sich die Begründungszusammenhänge ursprünglich konstituieren, bald in einem sicheren Wissen, das auf den ursprünglichen Begründungszusammenhang in einem »ich kann es begründen« zurückweist.

Wir stoßen also auf einen wunderbaren *Parallelismus*, wonach alles, was in der natürlichen Einstellung der Erfahrung als *Eines* erfahren oder als *ein* Satz, als *ein* Beweis, als *eine* Theorie erkenntnismäßig bewußt ist, sowie wir in die Erkenntnisreflexion übergehen, auf Mannigfaltigkeiten – idealiter gesprochen auf unendliche Mannigfaltigkeiten – des Erlebens und darin beschlossener Erlebtheiten zurückgeführt wird, und zwar jede solche Einheit auf ihre ihr eigens zugehörigen unendlichen Mannigfaltigkeiten. Der Baum hier steht als dieser eine vor mir – ich weiß nichts davon, daß ich ihn unter beständigem Augenbewegen, in wechselnder Körperhaltung betrachte, daß er, vordem er mein Interesse festhält, meine Aufmerksamkeit reizt, daß ich diesem Reize schließlich nachgebe, daß ich ihn begrifflich bestimme und beschreibe. Und doch tue ich all das, und eine Unzahl wechselnder Erlebnisse mit einer Unzahl noematischer Bestände läuft ab. Und während das geschieht, steht der Baum als diese identische Einheit da und als Subjekt von begrifflich so und so ausgeprägten Prädikaten. Dieser Baum aber, als Gegenstand dieser wirklichen und möglichen Erfahrung, ist gegeben und kann nur gegeben sein durch gewisse und nicht etwa beliebige Empfindungsdaten, die so und so aufgefaßt sind durch Aspekte bzw. Erscheinungen, die gerade diesen Typus, dieses Ordnungssystem innehalten, gerade diesem Erscheinungssystem zugehören. Nur dieses und allgemeiner nur ein Erscheinungssystem dieses Typus kann in der Aktualisierung beseelt sein von dem durchgehenden Bewußtsein: *dasselbe* Ding – wie wir in der Einstellung der Reflexion einsehen. So hat *jeder* Gegenstand als Bewußtseinseinheit *seine* Mannigfaltigkeiten und seiner gegenständlichen Gattung (Region) nach seine eigenartigen, ihn als Gegenstand dieser Gattung zugehörigen Gegebenheitsweisen. Das gilt also auch für die auf die Erfahrungsgegenstände bezogenen theoretischen Gegenständlichkeiten, die ihrerseits hinsichtlich jedes einzelnen, theoretisch durch sie zu bestimmenden Erfahrungsgegenstandes ein System ausmachen. Erheben wir uns zur Stufe der »Ideen«, so haben wir also diesen großen und offenbar mehrfältigen *Parallelismus der Ideen*: auf der einen Seite die *Natur* als All des realen Seins und die *ideal vollendete Wissenschaft von der Natur*, das ideal abgeschlossene System von wahren Sätzen und Theorien, die sich zur Einheit der wahren und vollendeten Theorie über die Natur zusammenschließend deren theoretische Parallele ausmachen. Auf der anderen Seite haben wir wieder als Idee das *Gesamtsystem möglicher einstimmiger, sich durchaus bestätigender Erfahrungen von der Natur*; dann weiter die Idee des gesamten möglichen wissenschaftlichen oder »Vernunft-« Bewußtseins mit seinen noetischen und noematischen

Beständen – als Korrelat der Idee der Wissenschaft als Einheit der Theorie. Und auf der Seite des Bewußtseins haben wir die besprochenen unendlichen Mannigfaltigkeiten, da jeder Einheit innerhalb der Natur (die in Raum, Zeit, real-kausalem Zusammenhang als eine offene Unendlichkeit dasteht) selbst vielfältige Unendlichkeiten des Bewußtseins nach Noesis und Noema als »konstituierende« entsprechen und jede gleichsam einen Brennpunkt darstellt, in dem unendliche Strahlenbündel zusammenlaufen.

§3. *Bewußtsein als vernünftiges, unvernünftiges und neutrales*

Bisher haben wir von dem Parallelismus gesprochen, der zwischen Sein und Wahrheit auf der einen Seite (wobei zwischen diesen beiden selbst wieder ein merkwürdiger idealer Parallelismus waltete) und den ihnen zugehörigen Bewußtseinsmannigfaltigkeiten auf der anderen Seite statthat. Auf diese Mannigfaltigkeiten weist der Titel »Vernunft« hin, dem wir aber hier nicht mehr zumuten wollen als dem in idealer Weite gefaßten Inbegriff dieser Mannigfaltigkeiten selbst. Das Vernunftbewußtsein ist aber nicht das Bewußtsein überhaupt, und das gilt für jede Art von Vernunftbewußtsein, – denn vielleicht ist (unbeschadet übergreifender Beziehungen) in wesentlicher Analogie dem theoretischen oder besser überhaupt dem doxischen Vernunftbewußtsein (dem sachkonstituierenden) ein axiotisches (wertkonstituierendes) und praktisches mit mannigfaltigen eigentümlichen Gestaltungen beizuordnen. In der Enge und Begrenzung, in der wir unsere Betrachtungen hier vollziehen, immerfort auf Natur und Theorie der Natur hinblickend, beachten wir, daß *de facto* sowie der Idee nach der Titel »Vernunft« einen bloßen Ausschnitt bezeichnet aus dem weiteren und weitesten Rahmen des Bewußtseins überhaupt. Nicht nur, daß wir der Vernunft im positiven Sinne die Vernunft im negativen, die »Unvernunft« gegenüberstellen (korrelativ zu Nichtsein und Unwahrheit als Negaten von Sein und Wahrheit), sondern auch die ideell unendlichen Sphären des Spiegelbildes von Vernunft und Unvernunft, zumal nämlich des *neutralen Bewußtseins*, müssen wir beachten: z.B. das Bewußtsein des sich in eine Phantasiewelt und in mögliche Beschreibungen, Theoretisierungen desselben Hineinphantasierens. Diese Bewußtseinsweisen haben ihre Korrelate in Quasi-Sein und Quasi-Wahrheit mit ihren quasi-modalen Abwandlungen (denn auch das Vermutlich-, Fraglich-, Zweifelhafte unterliegt der in Rede stehenden Modifikation). Ist dabei diese Quasiwelt, was nicht erforderlich ist, nicht eine Mischung aus gegebener Welt und Phantasie, bleibt sie also rein von allen regulären Seinsthesen, dann ist auch korrelativ das Bewußtsein als solches einer Quasi-Vernunft und Unvernunft von dem regulären Vernunftbewußtsein rein geschieden.

Jedes Bewußtsein, möge es der einen oder aber der anderen Sphäre angehören, ist aber in sich selbst Bewußtsein von etwas, und das besagt vor allem: Bewußtsein von »Gegenständlichem«. Scheine, Truggegenstände »sind« nicht, und auch reine oder gemischte Phantasiegegenstände sind nicht; aber sie »erscheinen« doch und in wesentlich gleich zu beschreibenden Bewußtseinsmannigfaltigkeiten wie die für seiende Dinge konstitutiven. Freilich mit wenigen Abweichungen, mit in mancher Hinsicht modifizierten Bewußtseinscharakteren. Scheine sind vielleicht erfahren, stehen als wirkliche Dinge da, aber im Fortgang der Erfahrung wird die Einstimmigkeit durchbrochen, der Seinscharakter der empirischen Doxa (der Glaubensthesis) nimmt die Form der Durchstreichung, das »nichtig« an. Phantasiegegenstände wiederum haben von vorneherein als Korrelat des »freien Phantasierens« den Charakter der Fiktion, der keineswegs mit dem der Nichtigkeit zusammenfällt. Wir sehen dabei überall, daß es keineswegs in unserer freien Willkür steht – obschon wir uns durchaus in der Sphäre des »bloß Subjektiven« bewegen–, die Bewußtseinserlebnisse mit ihren immanenten Beständen, Anordnungen, Vermeintheiten,

Setzungscharakteren usw. frei abzuwandeln und somit z.B. dem bewußten Gegenständlichen, den theoretischen Gebilden etwa, nach Willkür doxische Modalitäten zu geben oder zu nehmen, Möglichkeit in Wirklichkeit, Notwendigkeit in Unmöglichkeit, Gewißheit in Vermutlichkeit, Wirklichkeit in Nichtigkeit zu verwandeln und dgl. mehr. Vielmehr besagt »Vernunft« eine die freie Willkür bindende Regel und eine bestimmte für jeden Fall und eine allgemeine für jeden ontologischen und logischen Titel.

Oder anders ausgedrückt: *Wirklich seiender Gegenstand* bzw. *Wahrheit* besagen hinsichtlich des möglichen Bewußtseins von ihnen Bestände an festgeregelten Erlebnis{{ver}}läufen mit bestimmtem Gehalt, an den wir unweigerlich gebunden sind, und nur innerhalb dieser Bindung, innerhalb des ideellen und geordneten Systems dieser Möglichkeiten besteht eine Freiheit des Verfahrens und des Denkens. Z.B. irgendein Ding der *Naturwirklichkeit*, z.B. dieser Tisch hier, hat als Korrelat im Vernunftbewußtsein eine bestimmte Regel im Ablauf möglicher Erscheinungen, möglicher Erfahrungen, die auf dieses Ding in sich selbst »gerichtet« und in ihrem kontinuierlichen Ablauf einstimmiges, leibhaft gebendes Bewußtsein von ihm sind. Ebenso entspricht jeder objektiv gültigen theoretischen Bestimmung dieses Dinges eine Regel des möglichen Denkbewußtseins und speziell eine Regel der Überführung all sonstiger Bewußtseinsmodi von ihr in den Status der Einsicht.

§4. Die Reflexion als »natürliche« (psychologische) Reflexion

Solche Überlegungen oder vielmehr Konstatierungen bieten sich also im Übergang von der natürlichen Einstellung in die Bewußtseinsreflexion dar. Sie sind, so wie wir sie bisher geführt haben, völlig legitim. Es ist ja evident, daß sich auf dem Boden solcher Reflexion bei entsprechender Vorsicht und bei peinlicher Treue der Beschreibungen evtl. sogar völlig zweifellose Wahrheitsbestände eröffnen. Es kann zunächst besagen »natürliche« Reflexion, das ist eine Reflexion, die in naturalistischer Weise apperzipiert. Jede Apperzeption, die in ihrem Sinn »Natur« befaßt und sie in ihrer Setzung mitsetzt, ist eine natürliche Apperzeption. Die Worte »Wahrnehmung« und »Erfahrung« und all ihre zugehörigen Modifikationen von Anschauungen (natürlich auch dieses Wort selbst) bezeichnen in der üblichen Bedeutung, auch in der Wissenschaft, natürliche Apperzeptionen. Die aus dem weiteren leicht verständliche überwältigende Kraft dieser signitiven Tendenz ist für notwendige Erweiterungen der Begriffe »Wahrnehmung«, »Erfahrung« usw., also auch für die Erkenntnis koordinierter Spezies dieser allgemeinen Begriffe ein großes Hemmnis. Der natürlich eingestellte Mensch hat beständig Natur in seinem sinnlichen und geistigen Gesichtskreis, und sie ist für ihn beständig daseiende, schlechthin gesetzte Natur. Dabei bleibt es auch, wenn er reflektiert. Fange ich also im natürlichen Anschauungs- und Denkleben mit einer natürlichen Apperzeption an, etwa diesen Baum hier wahrnehmend (wobei das Wahrnehmen selbst vollzogen, aber nicht Gegenstand ist), und schreite ich dann fort zur Reflexion, dann werde ich natürlich, altgewohnter Weise, wieder eine natürliche Apperzeption vollziehen. D.h., das nun zum Objekt gewordene Bewußtsein ist in dieser Reflexion aufgefaßt, gemeint, gesetzt als Natur. Der Tatbestand, den ich in dieser Reflexion – der *psychologischen* – vorfinde, ist: Ich, der Mensch hier im Raume, habe mir gegenüber unter anderen Dingen der Natur auch diesen Baum, und zwar bin ich auf ihn durch eine äußere Wahrnehmung, die meine seelische Zuständlichkeit ist, bezogen. Von dieser Wahrnehmung weiß ich ursprünglich durch einen neuen Bewußtseinszustand, nämlich durch eine sie erfassende, »innere« *Wahrnehmung*, die sich dem Titel »Selbsterfahrung« oder – auf das Seelische eingeschränkt – »*psychologische Erfahrung*« einordnet. So für jederlei Bewußtseinsenerlebnisse. In der psychologischen Erfahrung (als natürlicher Apperzeption) ist jedes

Bewußtsein aufgefaßt und somit erfahren als psychischer Zustand eines animalischen Wesens oder genauer eines mit einer Leibkörperlichkeit verbundenen seelischen Subjektes. Dies ist, sei es überhaupt, sei es nur in den höheren animalischen Spezies, (in einem weitesten Sinne) auch als persönliches Subjekt zu bezeichnen. Die Psychologie *heißt* nicht nur, sondern *ist* Wissenschaft von der Seele, Erfahrungswissenschaft von diesem seelischen oder personalen Subjekt, das *logisch* gesprochen »Subjekt« oder »Substrat« ist für die mannigfachen niederen und höheren realen psychischen Eigenschaften, die da seelische »Vermögen«, »Dispositionen«, »Charaktereigenschaften« und dergleichen heißen. Diese Eigenschaften der seelischen Realitäten bekunden sich in dem aktuellen Bewußtseinsleben dieser Seelen, das ist in den mannigfaltigen, auf ihre realen Umstände bezogenen Bewußtseinslebnissen. Als so bezogen und so bekundend in der Reflexion aufgefaßt (oder, was dasselbe, psychologisch erfahren), haben sie die logische Form von realen »Zuständlichkeiten« des betreffenden realen Subjektes oder, wenn man das gleichstellen will, der Seele. Daraus ist zu entnehmen, in welchem Sinne das Gesamtfeld des animalischen Bewußtseins in dieser Apperzeption als seelische Zuständlichkeiten und in beständiger Verbindung mit den korrelativen Titeln »seelisches Subjekt« und »reale, seelische Eigenschaft« das große Thema der Psychologie als Erfahrungsseelenlehre (wie der gute alte Ausdruck lautete) ausmacht. Das All der Realitäten, das in sich selbst Einheit der Realität ist, heißt »Weltall« oder »Natur« und ist das umspannende Feld aller Naturwissenschaften, der Psychologie ebensowohl als der Physik oder sonstiger spezieller Naturwissenschaften. Für sie alle ist die »Natur« vom ersten Schritte an und so in allem Fortgang ein durch natürliche Erfahrung gegebener Boden. Der naturwissenschaftlich Forschende vollzieht die für seine Natursphäre in Betracht kommenden (ihrem weiteren Horizont nach aber auf die gesamte Natur bezogenen) natürlichen Erfahrungen und die darauf gegründeten Denkkakte, er lebt in ihren Setzungen und ist ausschließlich von den in diesen Erkenntnisintentionen selbst liegenden Motiven geleitet (ausschließlich übrigens auch, insofern er als wissenschaftlicher Forscher rein theoretisch interessiert ist, womit alle Gemütswertungen, praktischen Abzweckungen und dergleichen ausgeschaltete sind). Das Recht solcher Forschung ist, solange nicht skeptische und damit erkenntnistheoretische Motive in einem besonderen Sinne hereinspielen und Verwirrungen erzeugen, außer Zweifel.

§5. Die Möglichkeit einer psychologischen Theorie der Erkenntnis

Somit ist hier auch ein Horizont vernünftiger Fragestellungen an die *Erkenntnis* fest umgrenzt. *Psychologische Erkenntnisfragen* sind bei richtiger Formulierung ebenso klare und bestimmte Fragen, wie nur irgendwelche auf Natur gerichtete Fragen sonst. Und daß, soweit irgend die Natur reicht, notwendig richtige und exakte Formulierungen möglich sein müssen, wird niemand bezweifeln. Somit besteht gegen eine *psychologische Theorie der Erkenntnis* kein Einwand. Die selbstverständliche und doch wohl zu beachtende Forderung ist dabei, daß man den rechtmäßigen Begriff der Psychologie als einer Naturwissenschaft nicht verfälscht. Ihre Idee ist fest umrissen. In einem *gewissen Sinne gehören auch Probleme möglicher Erkenntnisgeltung* in ihre Domäne, und das nicht nur in dem Sinne, in dem jede wissenschaftliche Wahrheit eine Regel für mögliche Erkenntnis derselben ausdrückt, denn es gibt in einem guten Sinne psychologische Bedingungen der Möglichkeit objektiver Geltung, und es wird nützlich sein, diesen Sinn völlig klar zu stellen.

Die Psychologie hat hinsichtlich der Erkenntnis eine eigentümliche Stellung, insofern als es doch selbst psychische Funktionen sind, in denen sie sich konstituiert und die als solche demnach mit in den allgemeinen Rahmen ihrer Forschungen gehören. Z.B. die Erfahrungen, die dem Psychologen die Natur im weiten Sinne und, in ihren Zusammenhang gehörig, die seelische Natur zur

Gegebenheit bringen, werden, wenn er auf sie in der Weise psychologischer Erfahrung reflektiert, selbst wieder der Natur, seinem thematischen Feld, apperzeptiv eingeordnet. Da erwachsen eigentümliche Probleme. Die natürlich erfahrenden Akte eines Menschen richten sich in sich selbst, ihrem eigenen Erfahrungssinne gemäß, auf natürliche Objekte. Dem Psychologen sind diese Akte als Akte des Menschen (also in der Natur) durch Selbsterfahrungen oder durch Einfühlungserfahrungen gegeben. Andererseits aber ist ihm auch sonst die Natur gegeben bzw. seiner Erfahrung zugänglich. Also er kann sich von der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der rechtmäßigen oder prätendierten Erfahrungen des jeweiligen Menschen, dessen seelisches Sein sein psychologisches Thema ist, mit der Natur selbst überzeugen. Er kann nun die Frage stellen: Wie verhalten sich diese beiden realen Tatsachen – etwa menschliche äußere Wahrnehmung eines Berges und der Berg selber (falls es ein wirklicher Berg ist) – zueinander? Bestehen zwischen ihnen real-kausale Zusammenhänge? Bestehen in solchen Fällen gültiger Wahrnehmung überhaupt naturgesetzliche Beziehungen zwischen Wahrnehmungen und wahrgenommenen Dingen (von deren beider Existenz der Psychologe sich jeweils überzeugen kann) – Beziehungen, die sich nach Art und Gesetz wissenschaftlich bestimmen lassen? Dann könnten wir sagen (und wir sagen es in der Tat, da diese Fragen bekanntlich im bejahenden Sinne entschieden sind), daß psychologische Bedingungen der Möglichkeit gültiger Erfahrungen bestehen. Wenn eine Wahrnehmung eine gültige sein soll, so heißt es, dann müssen zwischen der Wahrnehmung bzw. zwischen dem seelischen Subjekt, dessen Zustand sie ist, seinen psychischen Dispositionen, den physiologischen Prozessen seiner Leiblichkeit und den physischen, vom Wahrnehmungsdinge auslaufenden Reizprozessen gewisse gesetzlich bestimmte real-kausale Verhältnisse bestehen. Es müssen also für die Möglichkeit gültiger Wahrnehmungen, ja für die Möglichkeit von Wahrnehmungen überhaupt (bei Menschen oder Tieren, an denen sie empirische Realitäten sind) gewisse Bedingungen erfüllt sein, wie in rohester Weise schon der gemeine Mann weiß: Wer blind ist, kann nicht Gesichtswahrnehmungen haben, wer taub ist, keine Gehörwahrnehmungen, wer gar keine Sinne hätte, könnte überhaupt nicht natürlich erfahren usw. Ein Teil dieser Bedingungen betrifft alle Wahrnehmungen, ein Teil diejenigen Wahrnehmungen, die dazu noch die normale Beziehung auf wirkliche, in ihnen wahrgenommene Natur haben sollen. In der Welt, die wir uns mit Grund als einen einheitlichen realen Zusammenhang denken müssen, in dem alles unter Naturgesetzen steht, treten aber auch psychische Wesen mit psychischen Erlebnissen auf, und unter diesen Erlebnissen sind solche, die sich in der Weise der Wahrnehmung und sonstigen Erkenntnis auf Natur beziehen. Diese Gesetze, und speziell die Gesetzmäßigkeiten, die Erkenntnis und das Wirkliche, das erkannt ist, regeln – als reale Naturfakta regeln –, sind für uns, nachdem wir sie einmal herausgefunden haben, natürlich auch Normen; wir wissen im Voraus, daß eine Wahrnehmung keine gültige sein könne, wenn sie in realen Zusammenhängen angenommen würde, welche den Gesetzmäßigkeiten der normalen Wahrnehmung (im Gegensatz zu Traum oder Halluzination) zuwider sind.

§6. Die Unzulänglichkeit der empirischen Psychologie für die prinzipiellen Erkenntnisfragen

Diese und alle anderen Probleme einer psychologischen Theorie der Erkenntnis haben aber mit der »Erkenntnistheorie« in dem spezifischen, transzendentalphilosophischen Sinne und dann weiter mit aller Philosophie genausoviel und genausowenig zu tun, wie die Probleme der Chemie des Gehirnes und sonstige naturwissenschaftliche Probleme. Wer die Naturwissenschaft und speziell die

Psychologie wegen ihrer Leistungen für eine philosophische Erkenntnistheorie preist, der hat die Probleme der letzteren noch nicht verstanden, also ein *prinzipielles Problem der möglichen Geltung der Erfahrungserkenntnis* überhaupt ist ihm gänzlich unzugänglich. Mit anderen Worten, unzugänglich ist ihm jedwedes Problem, das zuunterst und prinzipiell schlichte Wahrnehmung als eine *Erkenntnisart* betrifft, als eine Art Bewußtsein, das daseiende transzendente Wirklichkeit zu erfassen prätendiert, – und das weiterhin jede Art der Naturerfahrung und schließlich naturwissenschaftliche Erfahrungserkenntnis als solche betrifft. Solche Probleme zu stellen, widerspricht prinzipiell der Idee der Naturwissenschaft als Wissenschaft aus der Erfahrung.

§7. *Empirische und eidetische Psychologie*

In der Tat wird sogleich im weiteren klarwerden, daß jede prinzipielle Frage möglicher Geltung, die sich schon an eine *singuläre* natürliche Erfahrung anknüpfen kann, sich auf sie als natürliche Erfahrung bezieht, und ähnlich für jede transzendierende Erkenntnis überhaupt. Die prinzipielle Geltungsfrage geht nicht dahin, in wie geartete psychophysische Zusammenhänge (als psychischer Zustand eines animalischen Individuums und so als Bestandteil der Natur) sie eingeordnet werden muß, wenn sie sich in sich selbst auf wirkliche Natur beziehen soll; sondern etwa, wie es zu verstehen ist, daß diese Erfahrung, da alle Geltung im Erkenntnisbewußtsein ausgemacht werden muß, im reinen Zusammenhang dieses Bewußtseins auftretend eine transzendente Geltung beanspruchen kann. Offenbar ist das Problem, das diese besondere ausführliche Erfahrung bietet, eine bloße Vereinzelung eines allgemeinen Wesensproblems, der Möglichkeit natürlicher Erfahrung überhaupt. Demnach werden wir, so scheint es, auf eine »*Eidetik*« *des Psychischen* hinweisen und daran erinnern, daß wir bisher der universellen Scheidung zwischen tatsachenwissenschaftlichen und wesenswissenschaftlichen Forschungen in ihrer Bedeutung für unser Problem nicht Rechnung getragen haben.

Jede Tatsache, jedes Individuell-Einzelne gibt sich uns nicht als ein bloßes »Dies«, sondern als ein »so geartetes« und damit als ein Exemplar eines sachhaltigen (materialen) Allgemeinen, eines sachhaltigen Wesens, das sich außer in diesem auch in anderen Exemplaren, in einer unbegrenzten Vielheit ideal möglicher Exemplare, vereinzeln kann. Diese Wesen ordnen sich in verschiedenen Allgemeinheitsstufen obersten Wesensgattungen (regionalen Wesen) unter, und die regionalen Wissenschaften legen auseinander, was im Sinne einer solchen Region beschlossen liegt und grenzen damit zugleich das Gebiet der unter diese Regionen fallenden Tatsachen und Tatsachenwissenschaften ab. Alle faktisch existierenden individuellen Gegenstände ordnen sich durch ihre Wesen unter Regionen, und diesen gemäß gruppieren sich auch alle Tatsachenwissenschaften, derart, daß die Wissenschaftsgebiete je einer Gruppe sich zu einem regionalen Gesamtgebiet zusammenschließen und damit durch eine unüberschreitbare feste Wesenumgrenzung vereint sind. So stellen wir der faktischen Natur mit allen ihren physischen und psychischen Wirklichkeiten gegenüber das regionale bzw. regional noch zu gliedernde Eidos Natur bzw. die reinen und allgemeinen Gedanken einer möglichen Natur überhaupt. Naturwissenschaften im üblichen Sinne, die Wissenschaft (bzw. die Gesamtheit der Wissenschaften) von *der* Natur, diese Tatsachenwissenschaft, ist als singuläre Vereinzelung unterzuordnen der möglichen Tatsachenwissenschaft überhaupt von einer Natur überhaupt. Oder, was äquivalent damit ist: Der Naturwissenschaft im gewöhnlichen Sinne muß gegenüber oder vielmehr vorangestellt werden eine eidetische Wissenschaft von einer Natur überhaupt, die in reiner (»unbeschränkter«) Allgemeinheit von jeder möglichen Natur überhaupt handelt. Damit ist gesagt, daß, wie die physische Natur (die Unterschicht sozusagen der Allnatur) so auch die animalische und psychische Natur ihr Eidos hat,

das in Reinheit gefaßt und nach dem, was darin in eidetischer Notwendigkeit beschlossen ist, durchforscht werden muß. Wir stoßen damit auf die notwendige Idee einer »Rationalen« *Psychologie*, einer Wesenslehre des Psychischen. Von alters her waren Raum, Zeit und Bewegung Themen wesenswissenschaftlicher Forschung (in den eidetischen Wissenschaften reine Geometrie, reine Chronologie, reine Kinematik). Im Rahmen dieser Forschungen war niemals die Rede von unserer aktuellen Erfahrung, von dem Wirklichkeitsraum mit in der Wirklichkeit vorhandenen Raumgestalten, Bewegungen, vielmehr ausschließlich von dem idealen System möglicher Raumgestalten überhaupt und den zu ihrer reinen Möglichkeit wesensmäßig gehörigen Formen oder Gesetzen. Es ist klar, daß auch darüber hinaus und in weitester Weite Natur überhaupt als »Eidos« zu fassen, daß auch das »Wesen« von Realität überhaupt, von Kausalität überhaupt, Materialität usw. erforschbar und Thema für apriorische Einsichten werden muß. Dasselbe muß dann hinsichtlich der Idee der Leiblichkeit und der Idee des Psychischen als Bestandstückes einer psychophysischen Natur überhaupt gelten. Natürlich spielen Erfassungen idealer Möglichkeiten schon vor der Konstitution entsprechender in sich abgeschlossener Wissenschaften im empirischen Denken ihre Rolle. Wie Großes aber die wirklich konstituierten eidetischen Wissenschaften für die entsprechenden empirischen leisten können und zu leisten berufen sind, wie sehr sie umgekehrt überall die Umwandlung empirischer Forschung niederer Stufe in »exakte« Naturerkenntnis überhaupt erst möglich gemacht haben, das lehrt der Hinblick auf die vorhin genannten eidetischen Disziplinen, reine Geometrie, Zeit- und Bewegungslehre.

§8. Die eidetische Psychologie als Wissenschaft möglicher Erfahrung

Damit haben wir also zugleich ein zweites Gebiet bestimmter und zweifellos berechtigter Erkenntnisprobleme (und Vernunftprobleme überhaupt) aufgewiesen: gegenüber den empirisch-psychologischen diejenigen der eidetischen Psychologie.

Indessen mit dem Hinzunehmen dieser letzteren sind die möglichen Erkenntnisprobleme nicht erschöpft, und keineswegs dürfen wir die oben angedeuteten prinzipiellen Probleme mit den der eidetischen Psychologie zugehörigen identifizieren. Die empirische Psychologie war, als Zweig der allgemeinen empirischen Naturwissenschaft, Forschung auf dem beständig gegebenen Boden der Natur oder Forschung letztlich durchaus gründend im aktuellen Vollzug natürlicher Erfahrungen. Die eidetische Psychologie ist Forschung auf dem beständig gegebenen Boden einer ideal möglichen Natur überhaupt, letztlich gründend in dem Vollzuge möglicher Erfahrung überhaupt, eben der die mögliche Natur überhaupt gebenden. Was besagt nun diese »mögliche Erfahrung«? Ist es ein der wirklichen Erfahrung paralleles Bewußtsein, das Möglichkeiten gibt, wie jene Wirklichkeiten? Die Antwort ist klar: Was da »mögliche Erfahrung« heißt, ist fürs erste ein »Sichhineindenken«, Hineinleben in ein Erfahren, ohne daß man wirklich erfährt, und korrelativ ausgedrückt: Es ist zunächst ein freies Phantasieren von Natur und Naturobjekten. Die jeweils phantasierte Natur ist nicht die aktuell erfahrene, sie hat mindestens insgesamt und konkret genommen nicht die durch wirkliche Erfahrung erteilte Theses aktueller Wirklichkeit. Ist sie eine Mischung von wirklich Erfahrenem und Hineinfingiertem, so hat zwar das eine den Wirklichkeitscharakter, aber dieser ist durch die natureinheitliche Verbindung der erfahrenen Gegenstände oder gegenständlichen Momente mit den fingierten entwertet. Das konkrete Ganze hat den Charakter »Fiktion«; und erst recht gilt das, wo von vorneherein kein individuelles Stück oder Moment des Fingierten Wahrgenommenes oder Erinnertes ist. Ist die Phantasie-Natur nicht wirkliche, korrelativ ausgedrückt aktuell erfahrene Natur, so ist sie doch quasi-erfahrene Natur: Das Phantasieren ist eben in sich selbst charakterisiert als ein Gleichsam-Erfahren, Gleichsam-

Wirklichkeits-Erfassen, »als ob man wahrnehme« oder »als ob man sich erinnerte« usw., worin überall die Wirklichkeitsthesis in den Modifikationen dieses »als ob« beschlossen ist.

Es ist aber auch charakterisiert als ein freies Gestalten; die phantasierten Wirklichkeiten geben sich inhaltlich als frei gebildete, aber auch frei abwandelbare »Wirklichkeiten als ob«. Diese Freiheit der Wandlung kann besagen die »zuchtlose« Freiheit des Überganges von einem Phantasieren in ein anderes, von einer Phantasiegestaltung in beliebige andere, die durch keine intentionalen Bande sachlicher Zusammengehörigkeit mit ihr verknüpft sind. Dem entspricht in der Parallelsphäre der aktuellen Erfahrung das unstimmmige Überspringen von Erfahrungen in Erfahrungen mit dem zugehörigen Widerstreit der Wirklichkeitssetzungen, worin eine Einheit der Gegenständlichkeit nicht durchhaltbar ist. Andererseits entspricht der Einstimmigkeit »normaler« Erfahrungen, in deren Vollzug wir, wie in allem Erfahren gebunden (»affiziert«) sind, in der freien Phantasie das freie, aber durch die Intention auf Erhaltung gegenständlicher Identität geregelte Gestalten. Es ist dann eben ein Gestalten von *Gegenständen*, die für das phantasierende Ich, in allem Wechsel der Erscheinungsweisen und in allem Wandel ihres Soseins und Sich-Veränderns, die einen und selben sind, die sich dem gemäß in einstimmig ineinander gehenden, sich beständig quasi-bestätigenden und ihre Gegenstände quasi näher bestimmenden Quasi-Erfahrungen näher konstituieren. Dadurch konstituieren wir in Freiheit und evtl. willkürlich zugleich eine »mögliche Natur«. Denn in einstimmiger Anschaulichkeit vollzogenes Phantasieren hat die Wesenseigenschaft, sich in ein *originär gebendes Bewußtsein* wenden zu lassen (das also in dieser Wendung nicht mehr ein gebendes in der Modifikation des Als-ob ist), nämlich in dasjenige, in dem die Möglichkeit eines Gegenstandes (des jeweils quasi-erfahrenen) zur ursprünglichen Erfassung kommt. Eine mögliche Naturgegenständlichkeit in der Einheit einer möglichen Natur kann aber in mannigfaltiger Weise in freier Phantasie intendiert und streckenweise anschaulich durchgeführt werden. Denn mögliche Natur ist nicht *eine einzige* wie *die* Natur, die wirklich erfahrene, sie ist ein Titel für endlos mannigfaltige mögliche Naturen und mögliche Gegenständlichkeiten in ihnen, die alle in gleicher Freiheit in einstimmiger Phantasie zu gestalten sind. Das ist nun das Bewußtseinsfundament für alle Eidetik von Natur überhaupt. Denn im reinen Bewußtsein dieses »überhaupt«, eben in dem der eidetischen Allgemeinheit, können die freien Möglichkeiten systematisch durchlaufen und begrifflich bestimmt werden, nach notwendigem Stil, nach Regel und Gesetz. Das sagt, daß die Möglichkeiten, obschon freie, doch gesetzlich, und zwar *a priori*, gebunden sind und daß dies *a priori* wissenschaftlich (also einsichtig) zu fassen und zu bestimmen ist.

Eine übrigens einseitig ablösbare Unterschicht der möglichen Natur überhaupt ist der Raum mit seinen ideal möglichen Raumgestalten, das Thema der Geometrie; sie ist also ein Grundstück einer Eidetik der Natur, eine ihrer fundamentalen Disziplinen. Der Geometer studiert nicht den wirklichen Raum, das heißt den Raum der Wirklichkeit, er lebt nicht in der *Erfahrung* vom Raume und räumlichen Sein und hält sich nicht an die erfahrenen Naturwirklichkeiten unter theoretischer Bevorzugung ihrer Raumgestalten, als ob er die im Erfahren beschlossenen Wirklichkeitssetzungen (den Erfahrungsglauben) vollzöge und sich dadurch seinen wissenschaftlichen Boden geben ließe. Sondern in einem freien Sich-Hineinphantasieren in mögliche Erfahrungen von Raumgestalten (sei es anknüpfend an wirkliche Erfahrungen, deren bindende Thesis aber nicht mitvollzogen, deren Gegenstände daher in freier Willkür gewandelt werden können, – sei es von vornherein anknüpfend an reine Fiktionen) erfaßt er mögliche singuläre Raumgestalten, vollzieht an ihnen als Eidetiker überall ein reines Überhaupt-Bewußtsein, »erschaut« nur in ihren Vereinzelungen allgemeinere Wesen und darüber hinaus »Annäherung« an ideale Grenzideen, an »reine Gestalten«, wie »reine Gerade«, »reine Winkel« usw., deren Wesensgesetze er theoretisch sucht. Natürlich hält der

Geometer die Identität der phantasierten Raumgestalten, die ihm als »repräsentierendes« Exempel für seine Wesenskonzeptionen dienen, fest, durch alle Phantasieabwandlungen, die er an ihnen frei vollzieht. Das aber sagt: Er hält an der Quasi-These, welche die Phantasie als Quasi-Wahrnehmung der jeweiligen Raumgestalt vollzieht, fest und durchläuft dann nur solche Phantasiewandlungen, die in ihrer Quasi-Einstimmigkeit diese Quasi-These durchzuhalten gestatten. Also auf dem Boden dieser durch die beständige und einstimmige Quasi-These gebundenen Freiheit vollzieht sich alles Geometrische und so alles eidetische Anschauen und Denken. So werden die apriorischen Gesetze möglichen Raumes überhaupt und möglicher Natur überhaupt (das *reine* Eidos Natur) gewonnen, Gesetze, von denen wir offenbar auch sagen können, daß sie prinzipielle Bedingungen der Möglichkeit für jede *Naturwirklichkeit* aussprechen.

Vor aller Existenz, vor allem tatsächlichen Dasein und allen Tatsachengesetzen steht die »Essenz«, das Eidos und seine Gesetze, die zu so geartetem Sein überhaupt, zu seinem allgemeinen Wesen, seiner regionalen Idee gehören, die alle Seinsmöglichkeiten dieser Region *a priori* umspannen.

Doch die Hauptsache ist für uns, daß in der Tat »mögliche Erfahrung« einen Seinsboden – nämlich Möglichkeit reiner Natur – konstituiert. Auch Möglichkeiten »sind« oder »sind nicht«, sie kommen zur Gegebenheit in einem originären (ursprünglich gebenden) Bewußtsein, und als das fungiert die Phantasiemodifikation aktueller Erfahrung: die neutrale Quasi-Erfahrung.

§9. Unzulänglichkeit der eidetischen Psychologie für die prinzipiellen Erkenntnisfragen

Nach diesen Feststellungen erhebt sich nun die Frage, ob das prinzipielle Erkenntnis- bzw. Vernunftproblem, wie wir es früher formulierten, – das Problem, wie es zu verstehen ist, daß ein notwendig in der Immanenz verbleibendes Erkenntnisbewußtsein, und speziell ein erfahrendes, in sich Transzendentes setzt und über Sein oder Nichtsein sein Diktum spricht, – in den Rahmen der Eidetik der Natur, näher der eidetischen Psychologie fällt. Kommen wir an solche Fragen überhaupt heran, wenn wir uns in der beschriebenen Weise auf den Boden möglicher Erfahrung stellen und Gesetze suchen, die doch *alle mögliche Erfahrung* umspannen? Die Antwort ist klar: Für die eidetische Psychologie kann die Geltung möglicher Erfahrung überhaupt, die Geltung einer transzendenten Wirklichkeitsthese überhaupt, darum nicht Problem sein, weil sie in ihr die beständige »Voraussetzung« ist. Die empirische Naturwissenschaft und speziell die Psychologie stellt sich auf den Boden wirklicher Erfahrung, die eidetische auf den Boden möglicher Erfahrung. Indem sie auf Grund ihrer exemplarischen Phantasien die reine Möglichkeit von Naturgestaltungen überhaupt, näher von psychologischen Gestaltungen erfaßt, vollzieht sie immerfort ein Allgemeinheitsbewußtsein (das eidetische Allgemeinheit konstituierende), das in seiner eidetischen Allgemeinheitsthese diese generellen Möglichkeiten *setzt* und ihr so ihren Boden gibt. Diese These umspannt aber in ihrer eidetischen Allgemeinheit jede mögliche These möglicher besonderer Erfahrung, wie denn jedes vorschwebende Exemplar des eidetischen Naturforschers – etwa einer Raumgestalt, woran der Geometer seine geometrische Wesensallgemeinheit konzipiert – für ihn eine *seiende* geometrische Einzelmöglichkeit darstellt, seiend eben als Exemplar, als mindestens hypothetisch in unbestimmter Weise gesetzter Einzelfall. Wer auf dem Boden einer Wesensgattung von Möglichkeiten steht, kann nicht irgendeine darunter fallende besondere Möglichkeit ausschließen – korrelativ: Wer das eidetische Bewußtsein »mögliche Erfahrung überhaupt« gelten läßt, indem er es vollzieht und sich dadurch seinen Boden geben läßt, kann nicht irgendein besonderes Bewußtsein einer bestimmten möglichen Erfahrung in Frage stellen. So gehört in der

Tat kein Problem der Möglichkeit der Erfahrung (und Erkenntnis überhaupt), keine Behandlung der Frage, wie sie sich auf gegenständliche Wirklichkeit zu beziehen und über sie zu entscheiden vermag, in die eidetisch-psychologische Sphäre hinein. Wir werden aber sehen, daß das nicht ausschließt, daß jede auf solche Probleme bezügliche Erkenntnis – in einer prinzipiell immer möglichen apperzeptiven Umwandlung – für die eidetische Psychologie verwertbar, eben durch diese Umwandlung selbst in eine eidetisch-psychologische Erkenntnis verwandelt wird.

§10. Das reine Bewußtsein als das gesuchte Ursprungsgebiet der transzendentalen Fragen

Wo ist also die Stelle, an der die prinzipiellen Zweifel oder Unklarheiten erwachsen, die sich auf die korrelativen Verhältnisse von Erkenntnissen überhaupt beziehen und die jedes Erkenntnisbewußtsein, sofern es den Anspruch erhebt, einen Wirklichkeitsboden ursprünglich zu geben oder sich vermittelt auf einen solchen zu beziehen, in Frage stellen? Und was für ein Bild haben wir von einer Wissenschaft zu entwerfen, die solche Probleme zu lösen hat? Um den Boden dieser Wissenschaft zu gewinnen, genügt es nicht, in der natürlichen Einstellung zu reflektieren, sondern es bedarf einer radikalen Abwendung von aller natürlichen Apperzeption, in der für uns beständig die Natur und irgendwelche besondere Naturgegenständlichkeit da, von uns erfahren, gesetzt ist. In der neuen, aller natürlichen Einstellung entgegengesetzten Einstellung, die wir die *phänomenologische* nennen, tritt das *reine Bewußtsein* des reinen Bewußtseinssubjektes in den erfassenden Blick der Reflexion, die im Unterschied von der psychologischen die transzendental reine heißt. Es kommt in ihr zur Gegebenheit, wird originär oder durch Vergegenwärtigung angeschaut und weiterhin dann logisch zu fassendes, zu theoretisierendes. Es kommt nun alles darauf, das, was sich hier vermengen will, sich nicht vermengen zu lassen und durch gesonderte Begriffe zu fassen.

IV. Phänomenologie und Erkenntnistheorie

Terminologisches: Die allgemeine Rede braucht das Wort *Erfahrung* für jede ursprünglich gebende individuelle Anschauung und dann weiter auch für alle ihre vergegenwärtigenden und hinsichtlich ihres Setzungscharakters nicht in der Art freier Phantasie modifizierten (»neutralisierten«) Parallelen, nämlich für Erinnerungen, Einfühlungen usw. Zugleich identifiziert sie aber, vermöge der Allherrschaft der natürlichen Einstellung, Erfahrung und natürliche Erfahrung von Bewußtseinserlebnissen und vom Bewußtseinssubjekt mit dem, was wir in unserer scharfen, sachlichen und terminologischen Scheidung als psychologische Erfahrung bezeichnet haben. Wollen wir das gefährliche Wort Erfahrung und die parallelen Worte über die natürliche Sphäre hinaus überhaupt gebrauchen, so müssen wir der *natürlichen Erfahrung* die phänomenologische gegenüberstellen. Doch wird man in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Lage für die phänomenologischen Anschauungen das Wort »Erfahrung« am besten ganz vermeiden, so unbequem das auch sein mag. Wir sprechen also mit Vorliebe von einer (originär gebenden oder vergegenwärtigenden) *Anschauung* von individuell einzelnen Bewußtseinsgestaltungen oder »Phänomenen« (die in ihrer Reinigung durch die phänomenologische Reduktion auch transzendental reine Phänomene heißen) und reihen ihr dann selbstverständlich die Anschauung und speziell die originär gebende Anschauung von entsprechenden »Wesen« an, bei denen wir schon früher von Anschauung gesprochen haben. Dasselbe Wort verwenden wir auch für das ursprünglich gebende Bewusstsein von Wesensallgemeinheiten im Modus des »überhaupt«, wie es bei aller

»Einsicht« von prädikativen Wesensverhalten zugrunde liegt, übrigens ohne je solche Wandlungen zu übersehen.

§1. Das reine Bewußtsein und die phänomenologische Reflexion

Doch wieder zu den Sachen. Es gibt, das ist unser nächstes Thema, gegenüber dem psychologischen Bewußtsein, dem natürlich apperzipierenden, ein »reines« Bewußtsein, rein von jeder psychologischen Objektivierung. Und es gibt eine reine Apperzeption, eine transzendental-phänomenologische, die das reine Bewußtsein zur Gegebenheit bringt. Ein Beispiel reinen Bewußtseins bietet jedes nicht reflektierte Bewußtsein. Jedes Bewußtsein ist für das Bewußtseinssubjekt das seine, seine Habe, zu seiner Verfügung gegenwärtig und bereit, auch wenn es noch nicht gegenständlich erfaßt ist. Auf jedes kann sich ein erfassender Blick richten, und das geschieht, wenn es seinerseits das Subjekt »affiziert« (was ein aufweisbarer Charakter ist), zu sich heranzieht und es schließlich bei sich hat. Das Bewußtsein ist dann vergegenständlichtes, apperzipiertes, nunmehr reflektiv »wahrgenommenes« Bewußtsein. Aber nicht jedes Bewußtsein ist dieses wirklich, nicht jedes können wir als reflektiertes voraussetzen. Denn die reflektierte Wahrnehmung ist ein neues Bewußtsein, und so kämen wir auf eine aktuelle Unendlichkeit von koexistenten Bewußtseinerlebnissen, wenn auch dieses Reflektieren wieder reflektiv wahrgenommen sein müßte, dessen reflektives Wahrnehmen abermals usw. Jedes nicht reflektierte Bewußtsein, wohin auch jedes schlichte Reflektieren selbst gehört, ist, sagen wir nun, »reines« Bewußtsein; es ist nicht natürliches, also nicht Vorkommnis in der Natur, Bewußtseinszustand eines psychophysischen Wesens, da erst für eine natürliche Erfahrung ein psychischer Zustand eines psychophysischen Wesens da ist. Von dem reinen Bewußtsein wissen wir durch die reine »phänomenologische Reflexion«, deren Wesen es ist, zwar aufzufassen, aber nicht »natürlich« aufzufassen. Letzteres setzt unter allen Umständen ein grundlegendes Auffassen *physischer* Natur voraus. Jede »innere« Erfahrung – jede psychologische – setzt »äußere« Erfahrung (Erfahrung von der physischen Natur) voraus. Es liegt an der Verwechslung der hier zu scheidenden beiden Arten von Reflexion, wenn man das nicht sieht. Mag auch das primäre Interesse des Psychologen nicht auf die physische, sondern nur auf die seelische Natur gehen, so gehört doch zur Apperzeption »menschliche Seele« und »seelischer Zustand« (sei es mein eigener oder irgendeines anderen Menschen) unabtrennbar als Unterlage die Apperzeption »Leib«, und Leib ist dabei zunächst auch Körper in der räumlich-zeitlich materiellen Welt. Solche Naturalisierung in eins mit der Reflexion ist aber keineswegs notwendig. Reflektiere ich auf mein Anschauen oder Denken, auf mein beliebiges Fühlen, Begehren, Wollen, so kann mein Blick gerichtet sein auf die Bewußtseinsbestände, wie sie in »reiner Immanenz«, »absolut«, gegeben sind. Es mag sein, daß dabei die natürliche Apperzeption »Ich, der Mensch« sich hereindrängt und ich nun dem in absoluter Immanenz Erfassten alsbald den naturalen Wert »mein, dieses menschlichen Subjektes, Bewußtseinszustand« verleihe. Aber notwendig ist das nicht, und selbst wenn es statthat, so kann ich den Blick auf das absolut Gegebene fixiert halten und beobachten, daß die Apperzeption mit ihrer naturalisierenden Deutung es selbst, als was es absolut ist, nicht ändert noch ändern kann. Ich kann auch dessen mit Evidenz innwerden, daß ich diese apperzeptive Auffassung bei solcher Reflexion in gewisser Weise völlig unwirksam machen kann, derart, daß ich mich nicht auf ihren Boden stelle, ihre natürliche Thesis nicht mitmache, sondern sie, wie die gesamte natürliche Auffassung und ihr Aufgefaßtes und Gesetztes als solches, als »unbeteiligter Zuschauer« betrachte. Das Natürliche, das im Vollzug der Erfahrung für mich schlechthin *da* war, ist jetzt, wo ich die Erfahrung selbst und rein, als was sie in sich selbst und absolut gegeben ist, setze, verwandelt in ein

»in dieser Erfahrung als ein so und so seiend Erfahrenes«, »als da, als daseiende Wirklichkeit Gesetztes«. Das *da* und der »Gegenstand«, der »da ist«, steht jetzt in Anführungszeichen, und das bedeutet, sie sind jetzt nur als Bewußtseinskorrelate der in der Reflexion gesetzten Akte zu betrachten. Verfahre ich so mit der natürlichen Apperzeption, die sich hinterher der schlichten Reflexion auf die absoluten Bewußtseinsbestände bemächtigt hat, so tritt sie selbst in den Kreis meiner reinen Reflexion. Sie und ihr Erfahrenes, dieses aber in der geschilderten Modifikation der Anführungszeichen, erweitern den Gehalt an absoluten Gegebenheiten. Die apperzeptive Deutung, die ich vorhin sozusagen naiv vollzog, wird jetzt mein Thema; die Natur, die ich vorhin als gegebenen Wirklichkeitsboden hatte, wird jetzt aufgefaßt, wahrgenommene oder auch erinnerte, gedachte, theoretisierte Natur »als solche«. Dieses Modifikat ist ein in absoluter Gewißheit immanent Gegebenes. Jede erdenkliche Art von Bewußtseinsthesen, was auch immer ihr Was (ihr Sinn, ihre thetische »Materie«) sein mag, läßt die beschriebene Ausschaltung, Neutralisierung zu, jede kann so »außer Aktualität gesetzt werden«, und durch eine geänderte Blickstellung tritt dann einerseits die absolute Gegebenheit des »ich erfahre«, »ich denke« usw. hervor und andererseits die korrelative absolute Gegebenheit des darin Erfahrenen, Gedachten usw. als solchen. Dabei hat also alles, was auf dieser »noematischen« Seite steht, den merkwürdigen Charakter des »intentionalen Seins« als solchen, des Seins in Anführungszeichen.

§2. *Bezweifelbarkeit der natürlichen, Unbezweifelbarkeit der phänomenologischen Reflexion (die »phänomenologische Reduktion«)*

Von absoluten Gegebenheiten ist hier also stets die Rede. Das »reine Bewußtsein« und mit ihm sein »Gemeintes« als solches soll der reinen Reflexion in besonderer Weise »immanent«, es soll in ihr »absolut gegeben sein«. Und das soll ein radikaler Unterschied sein gegenüber der Immanenz des psychologischen (»inneren«) Erfahrens und gegenüber allem natürlichen Bewußtsein und Gegebensein überhaupt. Wie ist das zu verstehen? Alles Natürliche ist in einem gewissen Sinne gegeben, aber immer nur relativ gegeben. Es liegt nämlich im Sinne seines Gegebenseins notwendig, daß es gleichsam nur unter Vorbehalten gegeben sein kann. D.h., keine natürliche Erfahrung, auch wenn sie im Setzungsmodus ungetrübter Gewißheit vollzogen, also nicht das leiseste Motiv des Zweifels oder der Negation wirksam ist, läßt doch die prinzipielle Möglichkeit von Zweifeln und von Negationen offen. Obschon das Objekt in Gewißheit erfahren, also im Charakter ursprünglicher »leibhaftiger Wirklichkeit« bewußt ist, »ist es vielleicht doch nicht«. Es wäre immer möglich, daß Zweifelsgründe auftauchen und daß es in der Tat »zweifelhaft« wäre. Jede solche Erfahrung kann durch neue Erfahrungen bestätigt, aber auch aufgehoben oder doch in Zweifelsmodifikation verwandelt werden. Das sind evidentermaßen für alle *natürlichen* (naturalen, auf Natur bezogenen) Erfahrungen immerfort *prinzipielle* Möglichkeiten. Das Gegenteil gilt für jenes originär gebende Bewußtsein, das wir unter dem Titel »reine Reflexion« der natürlichen Erfahrung und speziell der psychologischen Reflexion gegenüberstellen. Hier gibt es keine Vorbehalte. Was in ihr erschaut ist, ist nicht bloß im angegebenen Sinne vorbehaltlich, sondern »absolut« gegeben, in absoluter Selbstheit. Jede Möglichkeit des

Zweifels, jede Möglichkeit eines Nichtseins ist prinzipiell ausgeschlossen. Damit rühren wir an methodische Überlegungen, die sich, wie man sieht, als leichte, obschon wesentliche Modifikationen und prinzipielle Verschärfung der Cartesianischen Zweifelsmethode darstellen. Obschon Kontrastierungen der beiden Reflexionen nach dem Gesichtspunkt absoluter Zweifellosigkeit nicht gerade im Brennpunkt unserer Interessen stehen, da sie die Scheidung dieser

Reflexionen schon voraussetzen, während wir noch daran sind, sie sichtlich zu machen, so ist es doch gut, wenn wir in diesem Gedankenzug noch bleiben, da die umgebildete Cartesianische Methode vortrefflich hilfreich sein kann, zum Erschauen der Scheidung selbst emporzuleiten und korrelativ die den grundverschiedenen Reflexionen entsprechenden Forschungsgebiete in ihrer prinzipiellen Trennung klarzumachen. Kurz angedeutet würde unser Gedankengang so zu laufen haben:

Zunächst ist eingesehen (was nicht schwierig ist), daß in der Tat jede naturale Erfahrung, auch wenn sie nicht als zweifelhafte vollzogen ist, doch prinzipielle Möglichkeiten dafür offenläßt, daß das Erfahrene nicht sei und daß es hinterher Zweifeln unterliege. Das gilt vorerst für alle physische Erfahrung, jedes physische Objekt ist in ihr »unvollkommen« gegeben, es ist, was es ist, als Einheit einer ideell unendlichen Mannigfaltigkeit möglicher Erfahrungen. Wie weit die aktuelle Erfahrung auch läuft, immer neue Erfahrungen von demselben bleiben offen, und offen bleibt, daß neue Erfahrungen unstimmig sich anschließen; und dies sogar in der Art, daß sie das vordem einstimmig Erfahrene preiszugeben, als nicht seiend zu setzen nötigen. Nicht anders steht es mit der *psychologischen* Erfahrung. Das animalische und speziell menschliche Subjekt ist erfahren als Subjekt von Dispositionen, Charakteranlagen usw., aber wie weit die Erfahrung in bezug auf sie auch reiche und wie einstimmig sie sich auch bestätigt haben mag, neue Erfahrungen können auftreten, die das erfahrene Subjekt hinterher als anders erscheinen lassen, als es in der Erfahrung gesetzt war. Daß die Erfahrung vom Dasein einer Person auch völlige Durchstreichung zuläßt, derart, daß sie sich möglicherweise als überhaupt nicht seiend herausstellt, das exemplifizieren uns bekannte Typen von Täuschungen. Das überträgt sich natürlich auch auf Bewußtseinszustände, sofern sie eben als animalische, menschliche Zustände aufgefaßt sind – somit gilt es von allem Psychologischen. Es ist grundverkehrt, der »inneren Erfahrung«, solange sie irgend mit psychologischer Erfahrung identifiziert wird, – im Sinne traditioneller Lehren – einen Evidenzvorzug vor der »äußeren Erfahrung« einzuräumen. Man überzeugt sich, daß dies überall nicht nur gelegentliche Fakta, sondern prinzipiell im Wesen der naturalen Erfahrung von psychischen Subjekten gründende Möglichkeiten sind. Fügen wir nun analog wie die Cartesianische Betrachtung bei: Zwar an *allem* Naturalen »könnte« ich zweifeln; *jede* erfahrene Natur könnte auch nicht sein, obschon ich sie erfahre und obschon ich hinsichtlich so vieles Naturalen gar keine Vernunftgründe habe, zu zweifeln oder das Nichtsein zu behaupten. Das natural Erfahrbare ist aber nicht das Erfahrbare, das originär Anzuschauende *überhaupt*. Reflektiere ich auf ein eben vollzogenes Erfahren oder auch auf ein Denken, auf ein Fühlen, auf ein beliebiges »*cogito*«, so mag das Reale, das ich darin gesetzt hatte, sich vielleicht als fälschlich gesetztes herausstellen. Es mag der darin gesetzte Wert vielleicht ein Unwert sein usw. Aber wie immer, eines ist gewiß, daß ich hier dessen absolut sicher sein kann, daß dieses »ich erfahre«, »ich denke« usw. ist, wofern ich es nehme, so wie es in diesem reflektierenden Blick wirklich und leibhaftig gegeben ist. Hier ist es – wenn ich mich an das rein Gegebene halte – offenbar, daß jede Negationsmöglichkeit und Zweifelsmöglichkeit prinzipiell ausgeschlossen ist. Das *ego cogito* ist »absolut gegeben«. Und im *cogito* das *cogitatum qua cogitatum*. Wir brauchen nun bloß zu fragen (kritischer als Descartes in diesem Punkt gewesen ist), was dann diese absolute Gegebenheit bedeutet und worauf sie sich eigentlich bezieht, und wir erkennen, daß das *ego* nicht *mens sive animus sive intellectus*, nicht die Person, nicht das empirische Subjekt ist, das ich in der naturalen Einstellung als Ich bezeichne und dem Du und anderen Menschen gleichsetze, also in gleichem Sinn eben als Menschen auffasse. Dieses naturale Ich schließt, stellen wir fest, Zweifelsmöglichkeit und Nichtseinsmöglichkeit keineswegs aus, es kann also nicht das Ich der echten Cartesianischen Evidenz sein.

Descartes schied die gesamte Natur, aber nicht den »Geist« als »zweifelhaft« aus; wir scheiden in strengster Konsequenz und in strengstem Sinn alles Naturale aus, und d.h. offenbar in dem Sinn, daß wir uns nicht auf den Boden irgendeiner Erfahrung (naturalen Setzung) stellen, daß wir sie nicht mitmachen, sie außer Aktion setzen. Dann bleibt uns jedes reine *cogito* und die Gesamtfülle der *cogitata*, nur daß auf dieser korrelativen Seite nicht Natur und sonstige naive Gesetztheiten, sondern Natur in Anführungszeichen, überhaupt vorgestellte, gedachte, gewertete etc. »als solche« steht. Es ist nun klar nicht nur, was da zur absoluten Gegebenheit kommt, sondern auch, was die reine Reflexion ist, die es zur Gegebenheit bringt. Es ist eben eine Bewußtseinsreflexion, die schauend das reine eigene Sein des Bewußtseins und alles, was in ihm als seine Intentionalität liegt und von seinem Eigenwesen unabtrennbar ist, umspannt und zum Thema macht, aber keine der Setzungen mitvollzieht, die in diesem Bewußtsein als aktuellem, vor der Reflexion, vollzogen waren. Dabei trübt sich die Reinheit der Reflexion sofort, sobald wir die absoluten Gegebenheiten, die sie erfaßt, wie wir es immer wieder können, als animalisch-seelische Zustände auffassen und sie, die Erfahrungsthese vollziehend, natural objektivieren. Eine wirklich absolute Gegebenheit ist nur das reflektierte Bewußtsein, das nicht natural aufgefaßt und gesetzt ist. Dagegen erhält sich die absolute Gegebenheit, wenn, gemäß unserer oben gegebenen Beschreibung, von einer evtl. sich andrängenden psychologischen Auffassung kein Gebrauch gemacht wird und, während sie da ist, doch nur das absolut Gegebene und so, wie es das ist, gesetzt wird. Man versteht danach den Sinn der »phänomenologischen Reduktion« als der Methode prinzipieller Ausschaltung oder »Einklammerung« aller psychologischen und naturalen Apperzeptionen und der von ihnen gesetzten Wirklichkeiten – (sie werden berücksichtigt) nur als Themen, nämlich als was sie in sich selbst sind und intentional beschlossen sie in Betracht kommen, nicht aber als Akte, die selbst Gegenstände *geben*.

Nur durch sie kommen wir in den sicheren Besitz der unendlichen Sphäre des reinen Bewußtseins, nach allen sich absolut anbietenden Gestaltungen. Die Welt, die Natur und evtl. Transzendenzen welcher metaphysischen und sonstigen Art immer kommen in dieser Sphäre zwar beständig vor, aber sie kommen nur vor als gemeinte, als so oder so erscheinende, als klar oder unklar vorgestellte, als aufgemerkte oder nebenbei bemerkte, als uneinsichtig oder einsichtig, als wirklich, möglich, wahrscheinlich usw. gesetzte, als schön, nützlich, gut und wie immer sonst bewertete – wobei aber alle solchen Thesen im angegebenen Sinn ausgeschaltet werden, wir machen sie jetzt nicht mit, wir lassen uns durch sie keinen Seinsboden geben, auf dem stehend wir forschten. Wir machen also keine ernstliche Aussage über Natur, sondern Aussagen derart wie: Das oder jenes Aussagen ist Aussagen über »Natur«, diese Wahrnehmung ist Wahrnehmung von »diesem Baum« usw.

Wir verhalten uns ähnlich wie in Fällen, wo wir durch Einfühlung das Bewußtsein eines anderen nachverstehend seine Glaubenthesen nicht mitmachen, zu dem, was er z.B. erfährt, prädiziert, keine Stellung nehmen – so, wie wir sonst im Nachverstehen mitzuglauben pflegen–, so daß, was er auf Grund seiner Wahrnehmung als vorhanden bekundet, auch von uns, die wir es gerade nicht wahrnehmen, als wirklich vorhanden übernommen wird, oder was er aus der Erinnerung als Gewesenes mitteilt, ohne weiteres von uns als Gewesenes gesetzt wird usw., obschon wir nicht dabei waren. So ähnlich, nur viel radikaler, machen wir in der Reflexion unser eigenes Bewußtsein zum Thema, wir betrachten es, ohne daß, was es selbst zum Thema machte und somit als wirklich, möglich, wertvoll usw. setzte, unser Thema wäre – aber daß dieses Bewußtsein den und den Gehalt hat und so und so setzt, wertet usw., das gehört wesentlich mit zu unserem Thema.

§3. Reflexion in der Phantasie; Ausdehnung des phänomenologischen Feldes auf das »mögliche Bewußtsein«

Wir haben die Freiheit fingierender Phantasie und damit die Freiheit, mannigfaltiges, mögliches Bewußtsein – in dem aktuellen Bewußtsein, das da phantasierendes heißt – zu gestalten. Phantasie ist in sich selbst charakterisiert als eine gewisse Modifikation von »originalem Bewußtsein«. Dem erfahrenden Bewußtsein steht so gegenüber das phantasierende als »gleichsam«-erfahrendes. In sich selbst ist das gleichsamerfahrende Bewußtsein ein wirkliches, das in einer Reflexion wahrgenommen, als gegenwärtige Wirklichkeit erfaßt werden kann. Aber das ist sein Wesen, daß, was es gegenständlich bewußt macht, nicht charakterisiert ist als wirklicher Gegenstand, sondern als »gleichsam« wirklicher, z.B. der phantasierte Zentaur als »gleichsam« dort seiend, als »vorschwebend« im Modus einer Wirklichkeit »als ob«, (wenn wir Hans Vaihingers Ausdruck verwenden wollen). Aber nicht nur das. Wir können (in prinzipieller Allgemeinheit gesprochen) nicht nur reflektieren *auf* die Phantasie, d.i. auf das Phantasiebewußtsein als aktuelles Erleben (wie vorhin), sondern auch reflektieren *in* der Phantasie. Wie die Reflexion von dem wahrgenommenen Tische hier uns zurückführt auf das Wahrnehmungserlebnis des Tisches, so führt die Reflexion »in« der Phantasie von dem gleichsam wahrgenommenen Zentauren und seiner »Wirklichkeit als ob« zurück zu seinem Gleichsam-Wahrnehmen, das selbst kein wirkliches Bewußtsein, sondern ein »als ob« ist. Es liegt also im aktuell wirklichen Bewußtsein des Phantasierens notwendig beschlossen als ein durch eben jene interne Reflexion Herauszuschauendes. Ähnliches gilt ja für jede thetische und modifizierte Vergegenwärtigung, z.B. eine Erinnerung. Sie gleicht der Phantasie darin, daß auch ihr Gegebenes, das Erinnerte, im »als ob« bewußt ist, nämlich, als ob es da wäre. Es schwebt auch nur vor. Aber die Modifikation des »als ob« greift nicht wie bei der Phantasie die Theses der Wirklichkeit an. Die Erinnerung setzt; das gleichsam wahrnehmungsmäßig Dastehende, nämlich Vergegenwärtigte, ist doch Wirkliches, nur nicht gegenwärtiges, sondern vergangenes oder in der Erwartung künftiges. Ohne hier auf nähere Analysen einzugehen, ist soviel klar, daß auch hier, und so bei jedem Vergegenwärtigungsbewußtsein, eine aktuelle Reflexion dieses Bewußtsein als aktuell gegenwärtige Wirklichkeit erfassen kann, daß aber prinzipiell auch möglich ist eine Reflexion *in* der Vergegenwärtigung, hier in der Erinnerung, in der als Korrelat zur gewesenen Wirklichkeit des Gegenstandes die gewesene Wahrnehmung desselben erfaßbar ist: daher »jetzt-erinnert-sein« gleichwertig ist mit »wahrgenommen-gewesen-sein«. Ähnliches also gilt von der Phantasie in allen ihren Gestalten (wozu natürlich auch das Sichhineinphantasieren in eine Erinnerung, in eine Erwartung, in eine Einfühlung usw. gehört). Zum Wesen der Phantasie gehört nun auch, daß sie zwar hinsichtlich des Phantasierten nicht wirklich, sondern nur modifiziert gebende ist, also nur gleichsam gebende, daß sie aber in einer prinzipiell möglichen Einstellungsänderung in einen wirklich gebenden Akt übergeht, nämlich in den, der die Möglichkeit des phantasierten Gegenständlichen erfaßt. Diese Möglichkeit ist ein Gegebenes, also seiend Bewußtes: Auch Möglichkeiten können ja, was nicht zu vergessen, sein oder nicht sein, fälschlich vermeint oder originär und evident gegeben sein. Die Phantasie gibt also Möglichkeiten originär. Die Reflexion in der Phantasie, jedes Bewußtsein überhaupt, das phantasierend auf Bewußtsein gerichtet ist, ergibt also Bewußtseinsmöglichkeiten originär und gibt sie absolut, ohne jede Zweifelsmöglichkeit, wenn die Reflexion reine Reflexion ist. Mit anderen Worten: Auch im unendlichen Reiche der Phantasie können wir phänomenologische Reduktion üben, und zwar nicht nur hinsichtlich der Herausstellung der *reinen* Aktualität des Phantasierens, sondern auch hinsichtlich der Reflexion in der Phantasie.

Und damit erweitert sich unser Feld absoluter Gegebenheiten über das ganze unendliche Reich des absolut gegebenen »*möglichen Bewußtseins*« als eine Sphäre transzendental gereinigter Möglichkeiten.

Fingiere ich demnach einen Zentauren und reflektiere ich *in* diesem Phantasiebewußtsein, so finde ich dieses Quasi-Wahrnehmen und seine Beziehung auf ein Wahrgenommenes, ich finde die Quasi-Empfindungsdaten (Phantasmen), die entsprechenden modifizierten Auffassungen usw. Ich mache nun die wirklichen natürlichen Thesen nicht mit, die sich auf meine jetzige aktuelle Welt beziehen und die evtl. auch den Zentauren angehen, nämlich wenn ich ihn mir etwa hier auf dieser Straße heranspringend fingierte. Ich stelle mich auch nicht auf den *Boden der Phantasie*, wie ich es tue, wenn ich mich der Phantasie »hingebe« und aktuell phantasierend und träumend die phantasierten Ereignisse quasi-erlebe, über sie quasi-urteile, zu ihnen in Gefallen und Mißfallen, in tätigem Handeln Stellung nehme – in der Modifikation der »träumenden« Phantasie. Ich versetze also auch die modifizierten Erlebnisse, das modifizierte Wahrnehmen, Urteilen, Gefallen usw. nicht in die phantasierte Natur. Ich vollziehe keine Quasi-Apperzeptionen und Quasi-Erfahrungssetzungen derart, wie wenn ich in träumender Phantasie, also im Modus des Gleichsam, mich in der Zentaurenwelt betätigte und mich ihr leiblich-geistig, also auch nach allen meinen Bewußtseinszuständen, einordnete. Vielmehr: ich, das aktuelle Subjekt, aber als reines Subjekt, vollziehe reine Reflexion »in« der Phantasie. Ich vollziehe also in ihr die phänomenologische Reduktion, ich reflektiere auf die reinen QuasiBewußtseinsakte und erfasse damit zugleich absolute Gegebenheiten, nämlich konkrete, singuläre Bewußtseinsmöglichkeiten. In jedem vorschwebenden und rein gefaßten Bewußtsein habe ich absolut gegeben ein *mögliches Bewußtsein* mit seinen möglichen Thesen, bezogen auf die jeweilig fingierten Bewußtseinsobjekte. Wir haben also zu scheiden: das Universum der reinen Icherlebnisse, die wirklich sind (gegeben durch phänomenologische Wahrnehmung, phänomenologische Erinnerung und sonstige thetische Anschauungen) und das Universum der Möglichkeiten reiner Icherlebnisse.

§4. Phänomenologie als eidetische Wissenschaft vom reinen Bewußtsein

Jedes durch eine oberste sachhaltige Gattung – d.h. eine prinzipiell nicht mehr zu verallgemeinernde und nur noch dem »etwas überhaupt«, der leeren logischen Form »Gegenstand« unterzuordnenden Gattung – umgrenzte Gebiet nannten wir ein regionales, als Umfang der entsprechenden Region, der bestimmt definierten obersten Gattung selbst. Der Begriff der Sachhaltigkeit bestimmt sich dabei durch den Kontrast zu der Unsachhaltigkeit der logischen Wesen, der Modi des »etwas überhaupt«. Nach den letzten Ausführungen bietet nun jede Region eine doppelte Möglichkeit für Wissenschaften: Entweder wir betrachten ihr wirkliches Gebiet (das gemeint ist, wo von Gebiet schlechthin die Rede ist), den Wirklichkeitsumfang der Region, oder ihr Quasi-Gebiet, den Möglichkeitsumfang derselben Region. Die einen wissenschaftlichen Disziplinen betreffen also wirkliche Gegenstände der Region, und universell das All dieser Gegenstände, gegeben durch originär gebende Anschauungen – Erfahrungen im rechtmäßig erweiterten Sinne –, die anderen Disziplinen mögliche Gegenstände der Region. Die Wissenschaften, deren Thema Möglichkeiten (oder, was äquivalent ist, mögliche Wirklichkeiten) sind, sind die eidetischen Disziplinen (das ist der gute Kern der sonst sensualistisch verdorbenen Lehre Humes von Wissenschaften über *relation of ideas*, wobei *idea* mit »Phantasiegegenstand« gleichgestellt wird). So entspricht in der Region »Natur« den Wirklichkeitswissenschaften, die schlechthin Naturwissenschaften genannt werden, die Wissenschaft von den idealen Möglichkeiten; der Disziplin von wirklichen Bewegungen und bewegenden Kräften die eidetische Disziplin von

»reinen« Bewegungen und Kräften usw. Durch unsere Betrachtungen ist die Region »reines Bewußtsein« aufgewiesen, und wir sehen auch hier die Möglichkeit von zweierlei Wissenschaften innerhalb dieser Region: eine Wissenschaft vom wirklichen und eine vom möglichen reinen Bewußtsein. *Die eidetische Wissenschaft vom reinen Bewußtsein überhaupt ist die reine Phänomenologie.*

§5. Der Gegensatz von Transzendenz und Immanenz

Die Methode der »phänomenologischen Reduktion«, deren universelle Notwendigkeit prinzipiell gesichert ist, und die damit erwiesene Möglichkeit einer reinen Reflexion als einer universellen Erkenntnisquelle haben uns diese neue Wissenschaftsregion umgrenzt, die Region der »Phänomene« im Sinne der Phänomenologie, der reinen *cogitationes* und ihrer *cogitata*. Dieses Feld ist völlig getrennt von allen anderen Erkenntnisfeldern. Mit anderen Worten: »Immanentes Sein« im echten und strengen Sinne des Wortes ist aus radikalen Gründen geschieden vom »transzendenten Sein«, wobei der Begriff der Transzendenz durch den der Immanenz bestimmt ist als jederlei Sein, das vom reinen Bewußtsein gesetzt, aber nicht selbst reines Bewußtsein ist. Zur transzendenten Sphäre gehört die gesamte Natur, das, was wir »Weltall« nennen und für das All des Seins überhaupt zu nehmen geneigt sind. Auch alle überschwenglichen Transzendenzen, die prätendierten der »Metaphysik« und der Religion gehören hierher. Denn Gott z.B. ist keine absolute Gegebenheit im Sinne der Bewußtseinsdaten und des reinen Ich, das wir als zum *cogito* gehörend in der phänomenologischen Reduktion vorfinden. Inwiefern durch andere Vernunftsphären doch transzendente Objekte zur Gegebenheit kommen und Gegenstände möglicher Erkenntnis werden, das bleibt offen. Jedenfalls das All der natürlichen oder übernatürlichen *Realitäten* gehört auf die eine Seite, das All des Bewußtseins als All dessen, was prinzipiell absolut gegeben sein kann, auf die andere Seite. Trotzdem dies die radikalste aller gegenständlichen Trennungen ist und keine Brücke von dem einen in das andere Gebiet führt, bemerken wir doch die innigsten wechselseitigen Beziehungen: Notwendig ist Transzendentes auf Immanentes und Immanentes auf Transzendentes bezogen. Die wirkliche Welt, das All der Realität, ist durch die phänomenologische Reduktion »eingeklammert« und dadurch ausgeschaltet worden, aber in der Klammermodifikation ist sie doch im phänomenologischen Bereich und durchaus da. Hier ist nun der Quellpunkt aller im echten Sinne transzendentalen Probleme, vor allem der spezifisch erkenntnistheoretischen. Was in dieser Hinsicht überhaupt an bestimmten, berechtigten, sinnvollen Problemen zu formulieren ist, setzt durchaus die phänomenologische Reduktion und das Feld des *reinen* Bewußtseins voraus und damit die Wissenschaft voraus, die wir Phänomenologie nennen.

§6. Das Transzendente in phänomenologischer Einstellung

Stellen wir, um die echten transzendentalen Probleme zu finden, folgende Überlegungen an:

»Die Welt«, sage ich, der Erkennende, und sage es auf Grund meines Erkennens, zunächst meines Erfahrens, und dann weiter meines darauf bezogenen, zuhöchst meines wissenschaftlichen Denkens. Ich sehe die Dinge selbst, in leibhaftiger Wirklichkeit stehen sie vor mir. Aber ich muß sie »näher« kennenlernen, sie sind mir im Erfahren unvollständig, sehr unvollkommen gegeben. Ich muß also von Erfahrung zu Erfahrung gehen, eventuell Illusionen, Scheinerfahrungen verschiedener Art ausschließen, die sich innerhalb des Erfahrungszusammenhanges selbst als solche herausstellen. Ich muß weiter Denktätigkeiten ins Spiel setzen und die Erfahrungsgegebenheiten logisch bestimmen. Dies in vollkommener Weise zu tun, ist Ziel und in stetiger Annäherung sich

vollziehende Leistung der Wissenschaft, deren innere Triebfeder das rein theoretische Interesse ist. In diesem Gang gewinne ich, soweit die vollkommene Evidenz reicht, die mir jeden Schritt vollendeter Leistung als solchen ankünden, reine und immer neue Befriedigung. Aber wie Erstaunliches lehrt mich nun die Reflexion.

»Ich erfahre die Natur, ich erfahre Dinge, Vorgänge der Natur in leibhafter Wirklichkeit« – die Reflexion lehrt mich, daß damit ein Bewußtsein ausgedrückt ist, das in sich selbst Bewußtsein von »der Natur«, Dingen, Vorgängen in der Natur ist, in sich selbst dergleichen als erscheinenden und gemeinten »Inhalt« bewußt hat und ihn bewußt hat in einem Bewußtseinsmodus, der ihn als »leibhafte Wirklichkeit« meint und setzt. Die Welt ist für mich da, sie ist unmittelbar gegeben, unmittelbar gesehen, ergriffen, mittelbar als sichtbar, als greifbar bewußt und daraufhin weiter mittelbar gedacht. Und all dergleichen sagt doch: Ich habe in meiner Vorstellung gewisse Vorstellungsinhalte, in gewisser Weise zu »Erscheinungseinheiten« verknüpft, und »leibhaftig« ist dabei ein Bewußtseinsmodus derselben, »Wirklichsein« ein anderer Modus, nämlich Korrelat meiner Stellungnahme, der erfahrenden Doxa (der Erfahrungssetzung). Ich werde freilich darauf aufmerksam, daß, wenn der Lauf der Erfahrungen, deutlicher der Wahrnehmungen, von einem gewissen normalen Stil – dem der Einstimmigkeit – abweicht, ich bei gewissen Übergangspunkten meine Stellungnahme ändern, das, was soeben als leibhaftige Wirklichkeit, als wirklich daseiendes Ding etwa, gegeben war, nun als nichtig erfahren, daß ich das »wirklich« sozusagen durchstreichen muß; oder es mag vorkommen, daß diese Durchstreichung nur das Dasein einzelner Merkmale des Erfahrenen betrifft, so daß ich zwar sagen muß, das Ding ist zwar »da«, aber es ist »anders«, als es mir zunächst »erschien«. So ist, merke ich, überhaupt jedes »da oder nicht da«, jedes »so beschaffen oder anders beschaffen«, jedes »Reale«, »materielles Ding«, »seelisches Subjekt«, jederlei »Eigenschaft«, »Zustand«, »Ursache – Wirkung«, natürlich auch jedes »wahrscheinlich«, »möglich«, »zweifelhaft« usw. Index für in einem gewissen Stil ablaufende Zusammenhänge meines Bewußtseins. Was für die Sphäre der Erfahrung, für alle Arten gebender Anschauung gilt (Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung, Einfühlung), gilt offenbar für alle Erkenntnisarten bzw. für alle Gegebenheitsweisen von Objektivitäten, so für alle »Wahrheiten«, »Theorien« bzw. für die ihnen entsprechenden theoretischen Bestimmungen objektiven Seins.

In der natürlich-naiven Einstellung sagte ich und mußte ich sagen: *Hier*, inmitten dieses Raums, der das Weltall umspannt; *jetzt*, in dieser Zeit, in der alle Weltvorgänge sich abspielen, inmitten der Realitäten, die in ihr und durch real-kausale Bande verflochten sind, bin ich und sind alle anderen Menschen Realitäten unter Realitäten. In diesem Zusammenhang verlaufen die psychophysischen Kausalitäten, aus Reizprozessen entspringen in uns Empfindungen, nach Naturgesetzen – psychologischen oder psychophysisch gemischten – entstehen weitere Gestaltungen in den seelischen Innerlichkeiten, Bildungen aus den Empfindungsdaten oder schon innerlich konstituierten Modifikationen. Es entstehen dingliche Wahrnehmungen und Erinnerungen, signitive Akte, Denktätigkeiten und Denkgebilde, begriffliche Vorstellungen, Urteile bzw. Aussagen, Schlüsse usw. Kurzum, es kommt so nach Naturgesetzen wie alle sonstigen Bewußtseinsarten eine Erkenntnis der Welt in allen ihren Stufen zustande, in sich als eine Art Nachbildung der Welt durch sinnliche Anschauungen und Gedanken zu charakterisieren.

In der Einstellung der radikalen Reflexion scheint sich die Auffassung umzukehren. Statt daß die Welt mich umspannt, umspanne ich die Welt. Sie umspannte mich, den Menschen. Ich aber, das Ich, das die radikale Reflexion vollzieht, habe nicht einen Raum, eine Welt »außer mir«, mich umspannend, nicht eine Welt von Dingen, die neben diesem Ich als ein gleichberechtigtes und

gleich absolutes Sein gelten können, mit ihm kausal verflochten, von ihm als einem Spiegel abgebildet. Denn das Ich, das die Welt spiegelt, das »Spiegeln selbst«, Kausalitäten jeder Art – all das ist für mich als Ich der radikalen Reflexion und für meine in dieser Reflexion absolut gegebenen Bewußtseinserlebnisse »konstitutives Gebilde«, dank dem Eigenwesen dieser Erlebnisse und ihrer Zusammenhänge und dank dem Einheitsbewußtsein, das in ihnen wesensmäßig, immanent sich gründet, darin »Erfahrenes«, »Gedachtes« und bei Erfüllung entsprechender Wesensvoraussetzungen »einsichtig« als gültig Gesetzes.

§7. Erkennen als »Abbilden« der Wirklichkeit

Doch es ist nötig, noch etwas tiefer zu dringen, um größere Klarheit zu gewinnen. Ich hatte gesagt: In der natürlichen Einstellung gilt mir Erkenntnis als eine Art in psychophysischen Prozessen erwachsender Nachbildung der Natur. Wohl verstanden, hat diese Bezeichnung ihr natürliches Recht. Erkennen ist freilich kein Abmalen, kein Abbilden in gewöhnlichem Sinne, wie leicht es auch dahin mißdeutet werden kann und vor der genauen Betrachtung der Erkenntnis auch mißdeutet worden ist. Bilder sind selbst Dinge in der Natur, neben den abgebildeten. Als solche Dinge in der Natur sind beide in gleicher Weise für mich da, durch meine Dingapperzeption. Bilder als solche aber sind für mich nur da durch ein weiteres auffassendes Bewußtsein, in dem das Erscheinende nicht nur überhaupt als Ding, sondern in einem eigentümlichen Modus »Bild für ein anderes« bewußt ist. Ich weiß auch schon, daß jedes erscheinende Ding im Bewußtsein charakterisiert ist als Einheit, die sich in wechselnden Aspekten, der Möglichkeit nach in endlos mannigfaltigen »Abschattungen«, perspektivischen Wandlungen, darstellt und immer nur als durch irgendwelche Aspekte Dargestelltes gegeben ist. Diese darstellenden Aspekte sind aber keine Dinge, sie treten im Bewußtsein auf, und das Bewußtsein »beseelt sie« durch den Charakter der Darstellung, verleiht ihnen dadurch einen »Sinn« und einen solchen, daß im geordneten Ablauf von Darstellungen des jeweiligen Seins das Bewußtsein »dasselbe Ding«, das eine und selbe leibhaft gegebene, erwächst. Dagegen sind, wie gesagt, die Bilder im gewöhnlichen Sinne im Bewußtsein selbst als Dinge gegeben, als Einheiten solcher beseelter Aspekte, und das sogar in mehrfachem Sinn, sowohl das physische, wirkliche Bild (das an der Wand hängende Ding aus Leinwand) als das eigentliche Bild, die sinnlich erscheinende Landschaft, die selbst nur charakterisiert ist als »bildliche Darstellung von«. Dieses letztere Bild kann auch durch eine Mannigfaltigkeit von Aspekten zur Darstellung kommen (so bei kinematographischen Bildern). Es ist also klar, daß wir, solche Analysen vollziehend, nicht mehr das schlichte Erfahren der Natur gleichsetzen können mit einem Haben von Bildern im Bewußtsein, von Bildern im gewöhnlichen Sinn, die selbst erfahrene Dinge sind (also schon Erfahrung voraussetzen) und zudem bewußtseinsmäßig mit der weiteren Funktion ausgestattet sind, uns »Bilder« für anderes zu vermitteln. Gleichwohl liegt eine gewisse Analogie vor, die die Rede von Nachbildung im Bewußtsein zu rechtfertigen scheint. Denn dasselbe Ding, das in der Natur an sich selbst ist, ist für jedermann erfahrbar und besagt für jedermann, für jeden normalen Menschen, ein System von Erfahrungsmöglichkeiten, mit entsprechenden Mannigfaltigkeiten, von Empfindungsdaten, organisiert zu Aspekten, die in einem gewissen Sinne aufgefaßt sind, demgemäß als mannigfaltige Darstellungen desselben Dinges ablaufen, die weiter ausgestattet sind mit einer zu diesem Sinn gehörigen Erfahrungsdoxa usw. Jeder hat in seinem Bewußtseinszusammenhang seine Mannigfaltigkeit und Einheiten, die aber alle demselben Ding an sich selbst gelten, wie denn jeder, mit dem anderen durch Einfühlung sich verständigend, davon Kunde hat, daß der andere in seinen Erfahrungen dasselbe erfährt wie er selbst. Wir haben also *eine* erfahrene Welt. Wir haben sie – d.h. in jedem von uns ist das Bewußtsein in gewisser Weise mit

Erfahrungen bestimmten Stiles ausgestattet, und darin stellt sich für jeden von uns »die« Welt dar. Nun heißt es zwar, die wirkliche gemeinschaftlich erfahrene Welt, die sinnendingliche, ist nicht die wahre Welt, die Welt an sich, die sekundären Qualitäten der erfahrenen Dinge sind »bloß subjektiv«. Aber damit ändert sich nichts Wesentliches. Die denkmäßige Verarbeitung der Erfahrungsgegebenheiten liefert für mich und jeden Vernünftigen, nach der einsichtigen Methode der Naturwissenschaft Verfahrenen, sozusagen ein richtiges »geistiges Gebilde«, eine Denkbestimmung, die das eine Ding, das immer doch für sich ist und für mich und alle erkennbar ist, objektiv bestimmt und die es selbst in meiner Erkenntnis vertritt und in der Erkenntnis eines jeden Vernünftigen. So stehe ich vor der an sich eigentlich schon sehr merkwürdigen Tatsache, die sich in den Worten ausspricht: Die Welt birgt in sich und erzeugt in organischem Werden immer neue animalische Wesen, speziell Menschen, die die Welt erkennen. In der Welt verteilt sind also physische Dinge, die die Eigenheit von »Leibern« haben, und mit diesen verknüpft sind seelische Subjekte – oder wie wir auch sagen könnten: Mit ihnen verknüpft sind »Monaden«, deren wundersame Eigenheit darin besteht, die ganze übrige Welt und wechselseitig einander zu bespiegeln, nämlich in Form ihrer Vorstellungen, ihrer Erkenntniserlebnisse. Ein Teil der Welt also *ist* nicht nur, sondern ist ein lebendiger vorstellender erkennender Spiegel für die übrige Welt, ja für die gesamte Welt.

§8. Entscheidung über Sein und Nichtsein des Transzendenten in der Immanenz

Nun aber überlege ich, daß ich, der dies aussagte, dachte, erkannte, es doch im Zusammenhang meines Bewußtseins tat und daß, wenn ich dabei Natur, andere Menschen, mich, den Menschen selbst setzte, ja, wenn ich aus diesen Seinsphären mancherlei unmittelbar, in leibhafter Wirklichkeit vor Augen und erfahren hatte, darunter mich selbst mit meinen Erlebnissen, als in der räumlichen Wirklichkeit seiend, all das doch selbst in gewissen meiner Erlebnisse geschah, in meinen sinnlichen oder psychischen Erscheinungen, in meinen Vorstellungen, Meinungen, Wirklichkeitssetzungen usw. Also für mich ist diese ganze Natur oder Welt durch und durch aus Erscheinendem, Gemeintem, Gesetztem aufgebaut. Sie konstituiert sich beständig in Zusammenhängen meines Bewußtseinslebens. Das Konstituierte ist darum doch nicht selbst ein Stück, ein reeller Teil meines Bewußtseins. Es »erscheint« in ihm, ist in ihm vorstellig, gedacht, so und so bestimmt, und als das, als »intentionale Einheit« meines Bewußtseins, schließlich doch wieder in gewisser Weise diesem »immanent«, und so entscheidet mein Bewußtsein, ausschließlich bei sich selbst verbleibend (und wie könnte es über sich hinaus), für alle Wirklichkeit wie eventuell für eine Unwirklichkeit eines Erscheinenden, so oder so Vorstelligen. In sich selbst verbleibend, denkt es auf Grund des Vorstellens; es bildet in sich seine Urteile und prüft kritisch bzw. entscheidet in seiner Einsicht ihre objektive Wahrheit oder Unwahrheit. Selbst wenn ich sage: Die Welt ist nicht nur, sondern sie ist *an sich selbst*, unbekümmert um mein Vorstellen oder Nichtvorstellen, um mein logisches Bestimmen, mein Fürwahrhalten oder Falschhalten und darum, daß irgendjemand es sagt – so ist das, mag es auch objektiv wahr sein, *meine* Entscheidung (und welche objektive Entscheidung immer) über Sein überhaupt oder Sobeschaffensein; ist diese auch evident, einsichtig, Zweifel ausschließend usw., so habe ich damit nur auf besondere Eigenheiten hingewiesen, die dem unüberschreitbaren Bereich meines Bewußtseins angehören. Man wird hier nicht einwenden: Gewiß konstituiert sich die »wahre Wirklichkeit« erkenntnismäßig, also im Bewußtsein, aber nicht in meinem Einzelbewußtsein. Im gemeinschaftlichen Erfahren und gemeinschaftlichen Denken

gewinnt jedes im Einfühlungszusammenhange stehende Ich und Ich-Bewußtsein schon vor der Wissenschaft und erst recht in dieser Wissenschaft seine Welt. Es ergänzt und berichtigt ständig seine jeweiligen Erfahrungen und theoretischen Überzeugungen durch die der anderen, und die »wahre Welt« als ideales Korrelat der Wissenschaft ist durchaus ein Gemeinschaftsgebilde, ein Gebilde des durch Wechselverständigung ermöglichten und hergestellten Gemeinschaftsbewußtseins. Was hier gesagt ist, ist sicherlich wahr und von großer Bedeutung. Aber es überschreitet den Sinn unserer ganzen Überlegung. Ich als Mensch stehe und finde mich im Einverständniszusammenhang mit anderen, mir erfahrungsmäßig gegebenen Menschen. Selbstverständlich aber konstituiert sich die Menschheit und in ihr ich selbst als ihr Mitglied, wie die Realität der Allnatur überhaupt, in der Immanenz meines Bewußtseins: Auf Grund bzw. im Zusammenhang meiner Erfahrungsauffassung »erscheinen« für mich die und die »äußeren Leiber«, auf Grund meiner Deutung der an diesen erscheinenden leiblichen Äußerungen schreibe ich diesen Leibern ein Bewußtsein zu mit gewissen Einzelbeständen, die aufgefaßt sind als Zustände einer Person usw. Dazu gehört auch, daß ich den in meinem Bewußtsein vorgestellten und gesetzten Personen im Modus einführender Vergegenwärtigung Erfahrungen von dieser selben Welt einlege, die ich originär erfasse, ebenso Urteile, auch wissenschaftliche Urteile, Theorien usw. Nicht immer, aber in weitem Umfange, begnüge ich mich damit, bloße Einfühlung zu vollziehen, sondern ich »übernehme« ihre Erfahrung, ihre Urteile, ihre Theorien, d.h., ich teile sie ihnen nicht bloß zu als ihre Meinungen, ihre Überzeugungen, sondern von mir aus gebe ich Ihnen zugleich den Wert der Geltung. In eins mit der Einfühlungserfahrung, der so und so erfahrenen, vollziehe ich »Miterfahrung«, ihre Setzung mache ich mit, auch da, wo ich nicht zugleich dieselben Gegenständlichkeiten wirklich erfahre, die ich ihnen als wirkliche Erfahrenheiten zuerteilt habe. So bei jeder gläubig aufgenommenen beschreibenden Aussage des anderen über von mir selbst nicht Gesehenes. In dieser Weise mitsetzend, enthalte ich mich hinsichtlich sehr vieler eingefühlter Stellungnahmen, insbesondere hinsichtlich der Urteile, Schlüsse über die Welt, Welterkenntnis jeder Art in weitem Umfange übernehmend, durch sie belehrt. Andererseits verhalte ich mich in vielen Fällen kritisch, ich lehne ab, ich berichtige die Urteile anderer, wie sie die meinen, und so ist Wechselseitigkeit, gegenseitige Berichtigung und Erkenntniserweiterung möglich. Bei all dem bewege ich mich aber ausschließlich in meiner eigenen aktuellen Bewußtseinssphäre, in meinen Erkenntniszusammenhängen sind die der anderen, sind ihre Erfahrungen und Urteile für mich da, die niemals originär meine Erfahrungen und Urteile selbst sind. Es verhält sich damit ähnlich wie mit meinen eigenen früheren Wahrnehmungen und Urteilen, die jetzt in meiner Erinnerung auftauchen, doch nicht in dieser reell da sind, sondern nur vergegenwärtigt sind und je nachdem in ihr nicht nur aufgenommen, sondern zugleich durch Mitsetzung übernommen werden oder auch aufgenommen, aber nicht übernommen werden; wie wenn ich meine frühere Wahrnehmung als Illusion, mein früheres Urteil jetzt als Irrtum werte. Alles spielt sich jedenfalls in meinem Ich und Ich-Bewußtsein ab, in seiner Immanenz entscheide ich wie für alle Welt so auch für Sein und Nichtsein fremder Subjekte und Erkenntnis, auch für die Herausbildung einer einheitlichen Wissenschaft und einer einheitlichen objektiven Welterkenntnis in der Arbeit der Menschheit. In radikaler Erwägung konstituiert sich also selbst die Welt als intersubjektiv konstituierte Welt der Menschheit für mich in reinen Zusammenhängen meines Bewußtseins.

§9. Klärungsbedürftigkeit der »naiven« Erfahrung und Wissenschaft

Das ist eine Sachlage, die mich, je mehr ich sie überdenke, in immer größere Verwirrung versetzt. Stehe ich auf dem Boden meiner Erfahrung und meines Denkens, nehme ich die gegebene Welt hin

und in ihr Menschen und ihre Erlebnisse als Bestandteile der Natur, übernehme ich in der Wechselverständigung ihre Erfahrungen, wie sie die meinen, übe ich in Gemeinschaft mit ihnen auf diesem erweiterten Erfahrungsboden die einsichtigen, methodischen Erkenntnistätigkeiten strenger Wissenschaft, dann gewinne ich eine einstimmige, mich befriedigende Welterkenntnis. Dies aber nur unter der Voraussetzung, daß ich es unterlasse, mir – sei es im einzelnen oder in prinzipieller Allgemeinheit – darüber Rechenschaft zu geben, daß Bewußtsein in sich selbst »Bewußtsein von« ist, daß speziell das erkennende Bewußtsein *seine* intentionale Gegenständlichkeit »hat«, in seinen Aktionen für ihr Sein oder Nichtsein entscheidet, und daß »Welt« für mich ein Inbegriff solcher intentionaler Gegenständlichkeiten bezeichnet. Meine Welterkenntnis hat freilich ihre unendlichen, unbekanntes Horizonte, Horizonte unzähliger offener Probleme: Insofern bin ich allerdings nie zufrieden, das Unbekannte soll mir bekannt, die Probleme sollen gelöst werden. Aber im Rahmen meiner natürlichen Welterkenntnis stehen mir klare, verständliche Lösungsmethoden zu Gebote. Ich habe die schön entwickelten, exakten Naturwissenschaften, ich habe die Biologie, die Psychologie usw. Aber sowie ich auf Bewußtsein als Funktion aufmerksam werde, nämlich als die Funktion, in sich selbst »Wirklichkeit« zu »konstituieren«, in seiner Weite, die das Weltall umspannt, sowie nun alle Welt und alle Wissenschaft sozusagen ins Bewußtsein rückt und darin, wie es scheint, für immer verschlossen bleiben muß: befällt mich ein radikales Unbehagen und Staunen. Alles wird mit einem Mal fraglich, alle Wissenschaften mit der ihnen eigenen, sonst voll befriedigenden Rationalität erhalten einen Index der Unverständlichkeit. Ich verstehe nicht mehr, wie diese Welt – als eine prinzipiell im Bewußtsein konstituierte – Welt an sich sein soll, Substrat von objektiven (an sich gültigen) Wahrheiten, wo doch dieses »an sich selbst« selbst ein dem Bewußtsein zugewiesener Wert ist. Ich muß zugestehen, daß alle Naturwissenschaften, daß alle Wissenschaften überhaupt, die solche Bedenken unbeachtet ließen (und unbeachtet lassen mußten, da sie sich von vornherein den *gegebenen* Boden der Welt als Thema ihrer Forschung setzten), nicht den Anspruch erheben dürfen, endgültige Wissenschaft zu sein, und daß von nun ab *alle* Wissenschaften, die in dieser Beziehung »naiv« sind, mit einem Index der Fraglichkeit behaftet sind.

§10. Notwendigkeit der radikalen Fragestellung auf phänomenologischem Boden zur Vermeidung verkehrter Problemstellungen und Problemeinschränkungen

Fehlt es bei solchen Überlegungen an Klarheit und Energie, dann erwachsen – wie ich aus meinen Anfängererfahrungen weiß – immer wieder und in immer neuen Wendungen von vorneherein verkehrte Fragestellungen, in erster Linie dadurch, daß der Umfang der Fraglichkeit als einer prinzipiell überall möglichen übersehen wird. Zunächst war ich unbegreiflicherweise geneigt, viel weniger radikal zu fragen bzw. die Hinübernahme der Wirklichkeit ins Bewußtsein viel weniger radikal zu fassen und zu verwerten. Und anderen erging es und ergeht es noch ebenso. Ich hatte etwa beachtet, daß die Welt für mich nur ist, was sie ist, durch mein Erkennen, daß sie sich in mannigfachen Erkenntnisgestaltungen als die, die mir erscheint und von der ich weiß, aufbaut. Und nun lag es nahe, naiv die Existenz der Welt als an sich seiender im Voraus hinzunehmen und zu fragen: Wie kann ich in den Schranken meiner Bewußtseinsimmanenz dessen sicher sein, daß, was ich in mir erfahre und denke, sein Korrelat wirklich in *der* Welt hat? Besteht eine genaue Harmonie zwischen dem Gang der Welt und dem Gang meines Bewußtseins? Vielleicht nehme ich das sogar voraus als ein naiv Unverständliches und Unerwogenes, daß die Welt sich durch die Tatsache der Affektion in Empfindungen bekundet, daß die Beziehung der sinnlichen Erfahrung auf eine

transzendente Natur wohl verständlich sei und ich nur zu fragen habe, wie die erfahrungswissenschaftliche Verarbeitung meiner Erscheinungen, als ein Prozeß des Denkbewußtseins, dazu komme, der Natur selbst »Gesetze vorzuschreiben«, wie die objektive Geltung der Kategorien zu verstehen sei usw. Daß all das verkehrte Fragen sind, ist schon durch die radikale Art, wie ich vorhin die Überlegungen vollzog, ersichtlich – ein Radikalismus, zu dem mich allerdings erst der Durchbruch zur Phänomenologie erzog. Denn nach diesen Überlegungen ist es ja klar, daß im Bewußtsein und in der Form von Erkenntnissen für alles und jedes, für Sein und Nichtsein, in jedem Sinne entschieden ist, und selbst für die Existenz »an sich« »der« Natur. Sie ist »die« Natur und ist für mich nur durch die Entscheidung meines Erkennens, auf Grund von Erfahrungen und darin beschlossenen Erscheinungen meines Bewußtseins. Was mich da in Erstaunen setzt, diese wunderbare »Einbezogenheit« jedes »Seins« in das Bewußtsein, und was darin irgend fraglich ist und fraglich sein kann, das betrifft die *All*natur und das All von Transendenzen jedes Sinnes. Entweder ich habe transzendente Fragen, dann darf ich nichts als transzendental unfraglich behandeln, was transzendental fraglich ist; oder ich habe überhaupt keine transzendentalen Fragen. Im Sinne solcher Fragen liegt es aber, *jedes* transzendente Sein mit dem Index dieser Fraglichkeit zu behaften, also keines als vorgegeben hinzunehmen. Eine Vorgegebenheit haben wir aber überall, wo wir uns *auf dem Boden* einer natürlich-naiven Erkenntnis stellen, statt sie als transzendental fragliche zum Thema zu machen. Gehe ich mehr in die Tiefe, so erkenne ich, daß die transzendente Fragestellung in einer total anderen Dimension liegt als jede natürliche, jede irgend transzendent gerichtete. Diese fragt vom *gegebenen* Boden aus nach der Bestimmung seiner unbestimmt offenen Horizonte, z.B. vom erfahrenen Dingzusammenhang nach dem Nicht-Erfahrenen, aber als erfahrbar Vorgezeichneten, vermöge ihm zugehöriger und keineswegs leerer Unbestimmtheiten. Eine transzendente Fragestellung aber geht darauf, wie dieser »gegebene Boden« und wie alles, was »wirklich da ist«, sich für das Bewußtsein konstituiert und wie das Bewußtsein von sich aus in seiner strengen Immanenz das »es ist da«, »es ist in Wahrheit so und so« erfahren, in seinen Mannigfaltigkeiten zur Erscheinung bringen, als wirklich meinen und für »Wirklichkeit an sich selbst« »gültig« entscheiden kann. Alles, was in der natürlich-naiven Einstellung gegeben ist, tritt in »Anführungszeichen«, jedes »es ist« und »es gilt« ist problematisch im Sinne der Unverstandtheit. Somit heißt es in der Tat den Sinn der Fragen von vorneherein zu verfehlen, wenn man Transzendentalphilosophie auf irgendeine der natürlichen Wissenschaften – etwa Psychologie oder Sinnesphysiologie – gründen, von ihnen auch nur die mindeste Förderung erwarten will, wie wir es schon früher angekündigt haben. Es ist also von vorneherein jede Gefahr des »Psychologismus« für uns beseitigt. Ihre Hauptquelle liegt natürlich darin, daß selbst dann, wenn schon die prinzipielle Ausschaltung der Natur vollzogen ist (wenn sie als zum Problem gehörig und Naturerkenntnis als nicht benutzbar erkannt ist), es übersehen wird, daß das erkennende Bewußtsein, in das die »Natur« aufgelöst worden ist, nicht wieder naiv als menschliches, als psychologisches apperzipiert werden darf. Transzendental aber ist die »Natur« in ihrer universellsten, meine eigene seelische Natur umspannenden Weite unverstanden, unverstanden in ihrer Beziehung zum naturkonstituierenden Bewußtsein. Aber selbst, wenn ich auf die Universalität der Konstitution der gesamten Welt und aller Transendenzen überhaupt in der Erkenntnis aufmerksam geworden bin und mich nun bemühe, die Welt unter dem Gesichtspunkte möglicher Erkenntnis überhaupt zu betrachten, gerate ich leicht in verkehrte Fragen. Ich überlege etwa wie vorhin: An sich selbst, so und so beschaffen ist die Welt mit allen ihren materiellen und geistigen Realitäten, ihren realen Vorgängen, kausalen Zusammenhängen usw. – ob ich sie erkenne oder nicht. Aber daß das *wahr* ist, erkenne ich, und nur weil ich es erkenne, kann ich es als Wahrheit

aussprechen. Erkennen überhaupt aber ist ein pures Beisich-Sein des Ich, ein Fluß und Zug seines Bewußtseins, das in sich abgeschlossen jedes Außer-ihm-Sein setzen soll, und setzen soll als »an sich«. Natürlich ist diese Setzung nicht ohne weiteres gültig, sie ist es nur, wenn sie eine vernünftige Setzung ist, in einsichtiger Begründung vollzogen. Aber damit verbleibe ich erst recht in der Immanenz, zu der ja auch alle Einsichtigkeit gehört.

Befällt mich da nicht die lebhafteste Neigung, daran die Frage zu knüpfen: Muß denn die an sich seiende Natur sein, die ich so in meiner Immanenz setze? Ist nicht die *Hypothese* möglich, daß Natur überhaupt nichts sei oder ganz anders sei, während doch in mir Erkenntnis verläuft, mit all ihren immanenten Gestalten und Charakteren? Was gibt immanenten Vorkommnissen des Bewußtseins notwendige Zusammenstimmung mit evtl. transzendenten Wirklichkeiten, macht sie zu gültigen Vorstellungen? Wie kommt es dazu, Gesetze, die sein vernünftiges Begründen, sein vernünftiges methodisches Verfahren regeln und die nur die Bedingungen der Möglichkeit einsichtiger Urteilsverläufe aussprechen, für eine angeblich an sich seiende Objektivität in Anspruch zu nehmen? Aber hat diese Frage einen vernünftigen Sinn? Sie vermißt eine Einsicht in die Notwendigkeit der Übereinstimmung einsichtigen Denkens über Transzendentes mit diesem selbst oder in die Notwendigkeit der Seins- und Soseinsgeltung einsichtigen Denkens über Transzendentes für dieses wirklich oder hypothetisch Existierende selbst. Aber ist einsichtiges Denken über Transzendentes nicht äquivalent mit bzw. in prinzipieller Allgemeinheit überzuführen in ein zweites einsichtiges Denken des Inhalts, das jenes erste einsichtige Denken rechtmäßig gibt? Und das sagt doch nichts anderes, als daß das Gedachte ist und so ist, wie es einsichtig gedacht ist. Und es ist wieder äquivalent damit, daß der einsichtig gedachte Gegenstand ist und daß der Seinsgehalt, mit dem dieser Gegenstand – etwa in den logischen Formen eines prädikativen Satzes – einsichtig bestimmt wird, zu dem Gegenstande »stimmt« und korrelativ daß ein Denken mit solchen Satzgedanken als Inhalt ein »richtiges«, zum seienden Gegenstande im entsprechenden Sinne stimmendes ist? Im übrigen würde die Beantwortung jener Frage, die doch einseitig erfolgen muß, schon voraussetzen, was sie vermißt. Sie setzt widersinnigerweise schon transzendente Wirklichkeit und die Möglichkeit, dergleichen einsichtig auszumachen, voraus. Macht sie aber bloß hypothetisch Gebrauch von transzendenter Wirklichkeit, so setzt sie voraus, daß diese *Hypothese* einsichtig zu entscheiden, also wieder, daß in einsichtigem Denken über Transzendentes zu befinden sei, und das rechtmäßig. Weichen wir, durch solche Überlegungen bezwungen, jenen verkehrten Fragestellungen aus, so drohen neue. Wenn sich alle Transzendenz in Immanenz auflöst, so heißt das – hören wir sagen – die Existenz der Außenwelt leugnen, es heißt alle Naturwissenschaft, die doch nicht Wissenschaft von unserem Bewußtsein ist, preisgeben usw. Aus diesen Erwägungen sind mancherlei schiefe und grundverkehrte Interpretationen der Realität hervorgegangen, und sie haben auf die objektiven Wissenschaften, deren Gehalt keine der streitenden Parteien im mindesten leugnen will, bestimmenden Einfluß ausgeübt. Unter den Titeln: »Realismus«, »Idealismus«, »Psychomonismus«, »Empfindungsmonismus«, »immanente Philosophie« usw. werden mannigfache solche Interpretationen mit feierlichem Ernste vorgetragen und mit reichen Argumentationen begründet oder doch als diskutierbare Theorie erwogen. Bei allen solchen Theorien, in allen berührten Rückfällen in schiefe und verkehrte Problemstellungen ist zu berücksichtigen, daß das konstituierende Ich und Bewußtsein nicht das erkennende *Menschen*-Ich und Bewußtsein ist. Das Menschen-Ich, auch das eigene und alle seine Beschaffenheiten, auch alle seine Bewußtseinserlebnisse als Zustände der Seele sind Transzendenzen und wie alles Transzendente von mir, der sie als Wirklichkeit setzt und erkennt, in Bewußtseinszusammenhängen als intentionale Einheiten konstituiert. Das Bewußtseins-Ich und Bewußtsein, das in sich selbst,

sozusagen als seine Tat, wie die Konstitution aller transzendenten Objektivität, so auch diese Apperzeption »IchMensch in der Natur« vollzieht, das schon eine physische Natur konstituiert haben muß, um eine objektiv-räumliche Leiblichkeit haben und ihr eine reale Seele mit realen seelischen Zuständen anknüpfen zu können, – dieses konstituierende Bewußtsein, das auch rein in sich selbst über die Geltung dieser Transzendenzen entscheidet, kann nicht das konstituierende Bewußtsein sein. Natürlich ist es das reine Bewußtsein des reinen Ich – doch können wir sehen, daß hinterher ein neues reines Bewußtsein möglich ist, welches das erste reine Bewußtsein psychologisch apperzipiert und ihm die Bedeutung eines natürlichen Seins verleiht.

Wir müssen uns aus all dem überzeugen, daß es der voll bewußten *phänomenologischen Reduktion* bedarf, der wahrhaft so zu nennenden transzendentalen, um den Boden aller rechtmäßigen transzendentalen Fragen zu gewinnen. Wir müssen allem voran das reine Bewußtsein als eine Seinsregion erkennen und dann auf sie alle Fragen beziehen. Unklarheit, Unverständlichkeit beruhen auf Unkenntnis. Wir *kennen* das reine Bewußtsein nicht, wieviel wir auch in Worten davon reden. Selbst wenn wir es durch die Idee der transzendentalen Reduktion ideell abgegrenzt haben, besitzen wir es im eigentlichen Sinne noch nicht. Um es erkenntnismäßig zu besitzen, müssen wir es allererst durch selbsttätige Arbeit erwerben. Dies Erwerben aber besteht ursprünglich in der methodisch geübten phänomenologischen Erschauung, der Grundlage aller höheren Studien in dieser Region. Insbesondere das »erkennende Bewußtsein« ist trotz aller überlieferten Logik und Erkenntnistheorie immer noch der Name für ein unbekanntes Land. Erst die reine Phänomenologie hat damit begonnen, wie die reine Region des reinen Bewußtseins überhaupt so auch dieses Teilgebiet nach der allein möglichen Methode zu studieren, und sie ist schon reich an früher ungeahnten Erkenntnissen. Diese liegen bereit, und doch geht man an ihnen vorüber, man versteht sie nicht, deutet sie womöglich in geheimnisvoll-tiefsinnige philosophische Konstruktionen um, weil man sich nicht ernstlich auf den Boden stellen will, den sie fordern und auf dem sie sich bewegen; vor allem, weil man die freilich nicht geringe Mühe scheut, von vorn anzufangen und schrittweise das absolut vorurteilsfreie methodische Schauen und Forschen der Phänomenologie zu lernen. Das natürliche Sehen braucht man nicht zu lernen, die Natur sieht jedermann. Manchmal ist freilich auch dieses natürliche Sehen, wie es vor der Wissenschaft vollzogen wird, für sie unbrauchbar, denn es ist kein reines und vorurteilsfreies Erfassen des reinen Erfahrungsgehaltes, nur ein solches aber kann in der Erfahrungswissenschaft grundlegend sein, weil ohne das schon die einfachsten wissenschaftlichen Tatsachen nicht unser eigen wären. Erst die Wissenschaft hat die mythischen Apperzeptionen und sonstigen kindlichen Vormeinungen beseitigt, die sich im ungebildeten Bewußtsein mit dem wirklichen Erfahrungsgehalt verflechten und ihm als wirkliche Erfahrungsgegebenheiten gelten.

Nicht anders steht es mit der phänomenologischen Erschauung, mit der eigenartigen »Erfahrung« und sonstigen »Anschauung«, die reflektiv auf das reine Bewußtsein sich richtet. Auch hinsichtlich der phänomenologischen Sphäre sind wir zunächst »ungebildet« (und mögen wir noch so viel Logik, Erkenntnistheorie, Psychologie, selbst deskriptive Psychologie getrieben haben), es muß erst mühsam gelernt werden, den Gehalt des reinen Bewußtseins rein zu fassen und rein zu erhalten von allen sich hereindrängenden Apperzeptionen, von allen psychologischen und erkenntnistheoretischen Vorurteilen. Bewußtsein ist seinem Wesen nach »Bewußtsein von«, seinem Wesen nach »Funktion«, und zur Funktion gehören funktionelle Zusammenhänge, die ihre geordnete immanente Teleologie haben. Bewußtsein als Funktion sehen und in das Funktionieren hineinsehen, die verschiedenen Richtlinien möglicher reiner Reflektion scheiden und die in allen diesen Richtungen liegenden noetischen und noematischen Gegebenheiten und ihre wechselseitigen

Verflechtungen erschauen: das muß man, wiederhole ich, mühsam lernen, und erst, wenn man das getan hat, kann man phänomenologische Ergebnisse verstehen und nachprüfen. Heutzutage glaubt aber jeder »geschulte Psychologe« mitreden und Kritik üben zu dürfen, als ob man Phänomenologie in den psychologischen Laboratorien lernen und etwa gar durch Experimente und Ausfragen von Versuchspersonen phänomenologische Ergebnisse gewinnen könne. Die Lage für den Anfänger und insbesondere für den, der schon eine Philosophie und Erkenntnistheorie »hat«, ist freilich sehr schwierig. Sie zeigt sich in den beständigen Mißverständnissen gegenüber echten phänomenologischen Darbietungen, andererseits in der übermächtigen Neigung zu den beschriebenen verkehrten Fragestellungen. Man bewegt sich eben anfangs auf einem völlig ungewohnten Boden, auf dem man erst gehen lernen muß. Was speziell die Erkenntnistheorie anlangt: Mit leeren Allgemeinheiten, wie mit dem zunächst trivialen Satz, daß alle Transzendenz sich in der Immanenz erkenntnismäßig konstituiert, ist es nicht getan. Ein Horizont für wertvolle Probleme, für eine Wissenschaft – und für eine unendlich fruchtbare Wissenschaft – kann er erst werden, wenn man ihm konkrete Fülle gibt, wenn man das reine Bewußtsein nicht bloß in leeren Worten beredet, sondern *in concreto* studiert und so durch mannigfache Anschauungen und Analysen einen vertrauten Boden unter die Füße bekommt. Nur so eignet man sich die Methoden zu, die als von ihr wesentlich geforderte die Phänomenologie herausgearbeitet hat und noch weiter erarbeitet.

§11. Die erkenntnistheoretischen Probleme als phänomenologische; Erweiterung der Erkenntnistheorie über die transzendentalen Fragen hinaus

Die berechtigten Probleme der Erkenntnistheorie können, das war der Kern all dieser Ausführungen, nur auf dem Boden der Phänomenologie gestellt werden. Alle radikalen erkenntnistheoretischen Probleme sind phänomenologische und darüber hinaus alle sonstigen Probleme, die im weiten Sinne als erkenntnistheoretisch bezeichnet werden können: So setzen die Probleme der rechten »Interpretation« der faktischen Natur und der Ergebnisse der Naturwissenschaften die rein erkenntnistheoretischen, die phänomenologischen voraus – falls es nicht überhaupt verkehrte Probleme sind: In diesem Falle ist es eine wichtige Aufgabe, diese Verkehrtheiten aufzudecken und das verkehrte Denken zu den Wegen der Klarheit zu leiten. Es bedarf aber nicht nur zur Zeit, sondern für alle Zukunft einer »Kritik der Vernunft«, einer Auflösung des »transzendentalen Scheines«, der zu solchen Problemen drängt. Daß dieses kantische Wort hier nicht kantisch verstanden werden will, bedarf wohl keiner Erwähnung. Die letzte Quelle alles transzendentalen Scheines haben wir schon aufgewiesen als Verwechslung natürlicher und phänomenologischer Einstellung. Eine fruchtbare Kritik der trotz aller formal-allgemeinen Erkenntnis des Unterschiedes dieser Einstellungen bzw. des natürlichen und reinen Bewußtseins fortbestehenden Neigungen zu einem erkenntnistheoretischen Sündenfall setzt aber positive Formulierung und Lösung echter erkenntnistheoretischer Probleme voraus, und zwar der radikalen auf dem Boden der Phänomenologie.

Das große Thema der Erkenntnistheorie ist die Korrelation von reiner erkennender *Vernunft und Wirklichkeit*; Erkenntnistheorie im engeren Sinne behandelt diese Korrelation im engeren Sinne, mit Beziehung auf die Wirklichkeit im engeren Sinne, die transzendente Weltwirklichkeit. Ungekannt und darum rätselhaft ist die reine Vernunft – ein Titel für mannigfache Bewußtseinserlebnisse, deren *Leistung* es sein soll, für die Erkenntnis eine transzendente Wirklichkeit zu konstituieren. Man muß also versuchen, diese Bewußtseinserlebnisse bzw. die Arten derselben in der Einstellung, die reines

Bewußtsein ergibt, zu studieren und desgleichen ihre »Leistung« zu studieren. Diese Leistung ist natürlich keine psychologische Leistung, da alles im echten und allein möglichen Sinne Natürlich-
Psychologische ausgeschaltet ist und im Rahmen reinen Bewußtseins nicht als Gegebenes
vorkommt, sondern eine Bewußtseinsleistung. »Wie Bewußtsein in sich dazu kommt«,
Gegenständliches vorzustellen, das muß verständlich gemacht werden aus dem Wesen des
wahrnehmenden und erinnernden, des signifikativen und bildlichen, des anschaulichen und
unanschaulichen Vorstellens, aus dem Wesen des im reinen Bewußtsein darauf gegründeten
»Denkens«, der Abstraktion, der Ideation in dem verschiedenen Sinn, den diese Worte erst durch
das Studium der in Frage kommenden Erlebnisse gewinnen können. Die Erkenntnis muß in alle
Differenzierungen der Bewußtseinsstrukturen und Bewußtseinsmodi eindringen, der vom reinen Ich
ausstrahlenden und in es einstrahlenden Noesen sowie der entsprechenden intentionalen Korrelate,
des Gemeinten schlechthin und des Gemeinten im Wie seiner Vermeintheit usw. So muß es
verständlich gemacht werden, daß Bewußtsein wirkliches, mögliches, wahrscheinliches Sein zu
erkennen vermag, auch Wirklichkeit »an sich« im Sinn der transzendenten Wirklichkeit. Was
»vernünftig« dabei heißen kann im Gegensatz zu »unvernünftig«, was im reinen Bewußtsein selbst
»rechtmäßig« heißt, was »richtig und unrichtig«, was »wahr und falsch« auf seiten der Akte oder
Aktkorrelate, welche in sich selbst rechtgebenden Aktarten zu unterscheiden sind, welches die
Bedingungen der Möglichkeit für ein Rechtsbewußtsein, welche »Interpretation« nach all dem etwa
eine reine Logik gewinnt, sofern sie im Bewußtsein Bedingungen der Möglichkeit des Seins und
der Wahrheit für alle erdenkliche Objektivität ausspricht – all das sind echte erkenntnistheoretische
Probleme. Diese aber auf das Problem der Transzendenz zu beschränken, ist grundverkehrt – wie
schon der oben gegebene Hinweis auf die reine Logik zeigt, die doch für Immanenz wie für
Transzendenz Gesetze ausspricht – sie behandelt noematische Gestaltungen, die als Satzformen,
Theorieformen und dergleichen mit jedweder sachhaltigen »Materie« zu erfüllen sind –, also auf
jederlei in der Erkenntnis erkennbare Gegenständlichkeit, mag sie nun Bewußtsein heißen (und
selbst reines Bewußtsein) oder Transzendentes. Eine Erkenntnistheorie ist also nur möglich als
allgemeine Erkenntnistheorie, und eine Erkenntnistheorie der Transzendenz steht zu ihr ähnlich wie
eine Theorie der Flächen zweiter Ordnung zur Geometrie überhaupt. Wie diese geometrische
Theorie eine relativ geschlossene Einheit bildet so auch die transzendente Erkenntnistheorie im
ursprünglichen Sinne (im weiten gebrauchten wir das Wort »transzendental« für alles im echten
Sinne Erkenntnistheoretische, für alle Probleme der Erkenntnismöglichkeit im reinen und echten
Sinn). Wir haben also die Transzendenzprobleme nur bevorzugt, weil sie uns nächste Anknüpfungen
für unsere Erörterungen boten und weil in der Tat nicht nur historisch, sondern auch für jeden
philosophischen Anfänger die Rätsel der Transzendenz die nächsten Motive für
erkenntnistheoretische Fragestellungen bilden. Die erkenntnistheoretischen Probleme der
Transzendenz bilden jedenfalls in sich ein gewaltiges Thema. Das Problem ist hier das allseitige
Verständnis der Korrelation zwischen wahrhaft seiender Realität überhaupt und reinem Bewußtsein
überhaupt, in dem sie sich erkenntnismäßig konstituiert. Diese Korrelation darf aber nicht in
formaler oder gar vager Allgemeinheit behandelt werden, durch ein Spintisieren in Wortbegriffen
und logisches Ausspinnen ihrer symbolischen Bedeutungstendenzen in kraftvoll und tiefsinnig
klingenden Sätzen und formal zwingenden Schlüssen; sie kann fruchtbar nur bearbeitet werden
durch ein intuitives Verfahren, das also auf den lebendigen Quell wirklicher Anschauungen des
reinen Bewußtseins zurückgreift und an ihm in ideierender Abstraktion Wesensnotwendigkeiten
originär erfaßt. Wohl haben formal-allgemeine Probleme ihr Recht, z.B. all die an die Idee Realität
überhaupt angelehnten; es findet hier ein intuitiver Rückgang statt von der Erfassung der

allgemeinen Idee Realität bzw. Erfahrung überhaupt, und die Untersuchung bindet sich an die Linien einer auf dieses Formale sich beschränkenden Abstraktion und Ideation. Allein die Korrelation zwischen Realität und Bewußtsein muß auch konkreter studiert werden, und gerade da ergeben sich weiteste Fälle von Problemen, ja ganze Disziplinen. Den Leitfaden müssen hier die Ideen bilden, welche die regionalen Grundbegriffe ergeben, also die höchsten Gattungen von Realitäten überhaupt bezeichnen: wie physische Natur, Leib, Seele. Jede Region hat von realen Gegenständen ihre Art, sich im reinen Bewußtsein zu konstituieren, und das nach einsehbarer Notwendigkeit. Diese Konstitution muß wesensmäßig klargestellt werden nach allen in ihr fungierenden Erkenntnisgestaltungen; die Unzahl schwieriger, aber auch fruchtbarer konkreter Synthesen und Analysen ist zu vollziehen, die uns die Artung dieser Gestaltungen, ihre inneren Strukturen, ihre intentionalen Beschlossenheiten durch reelle Analyse oder intentionale Explikation klarmachen; die Synthesen sind nachzuvollziehen und in ihren Möglichkeiten oder Notwendigkeiten aufzuweisen, die in der Erkenntnis ihre Rolle spielen – und so überhaupt alles und jedes, was dabei seine »Rolle« spielt, in dieser Rolle, nämlich in der Funktion, Erkenntnis der betreffenden regionalen Realitäten zu ermöglichen. *Mutatis mutandis* kehrt diese Aufgabe für jede Gegenständlichkeit überhaupt wieder, und korrelativ muß Erkenntnis überhaupt zum Thema gemacht werden, nach allen ihren Funktionen.

§12. Das Studium der allgemeinen Bewußtseinsstrukturen als Vorbereitung für die spezifischen Vernunftprobleme

Ist auch »wahrhaft seiender Gegenstand« und »geltende Erkenntnis« des Gegenstandes die Leitidee der Erkenntnistheorie, so wäre es wieder verkehrt, sich auf das »wahrhaft« und »geltend« zu versteifen und in der Absicht auf eine Theorie der reinen erkennenden Vernunft die Unvernunft beiseite zu lassen. Im reinen Bewußtsein bedeutet »Gegenstand« und »Vernunft« eine durch Wesen oder Sinn des Bewußtseins angezeigte und ausgezeichnete Schicht idealer Möglichkeiten, die ganz unablösbar sind von den Gegenschichten und ohne sie nicht zu studieren sind. Vor aller Scheidung von Vernunft und Unvernunft ist das erkennende Bewußtsein überhaupt und in einem weiten Sinne zu studieren, in einem Sinn, der zunächst keine Vernunftfragen stellt und Einstimmigkeit und Unstimmigkeit, Wahrnehmung und Einbildung, Erinnerung, Phantasie, Bildbewußtsein usw. als gleichberechtigt studiert, auch ihre Unterschiede, ihre Wesenstypen, die zunächst erkannt werden wollen. Eine allgemeine Theorie der erkenntnismäßigen Bewußtseinsstrukturen (wie sie in den *Ideen* nach Grundlinien und konkret, wenn auch kurz, behandelt ist), ist für alle erkenntnistheoretischen Aufklärungen *vorausgesetzt* und muß entworfen sein, bevor man an sie herangehen kann. Ist man darin weit genug, dann kann man die eigentlichen Vernunftfragen, die Fragen der Konstitution wahrhaften Seins und von Wahrheiten selbst, erörtern. Man kann dann daran gehen, in der Reihenfolge, die durch die wesensgesetzliche Ordnung der formalen und materialen Seinsregionen vorgezeichnet ist, die sämtlichen Probleme der Konstitution von Gegenständen als Gegenständen möglicher Erkenntnis zu formulieren und sie in ordnungsmäßig differenzierter, aus konkreter Anschauung geschöpfter phänomenologischer Erkenntnis zu lösen. Jeder Gegenstand ist Einheit von reinen Bewußtseinsmannigfaltigkeiten, ist ein Index möglichen reinen Vernunftbewußtseins, für das er Erkenntnisgegenstand ist bzw. sein kann. Wie sieht, das ist überall die Frage, dieses Bewußtsein aus, welche Strukturen, welche notwendigen Komponenten hat es, welche notwendigen Stufen, Komplexionen, Einheitsformen usw. – *wenn* es als Bewußtsein von diesem Gegenstande, und zwar allseitig gebendes, ihn allseitig bestimmendes, soll sein

können? Welche Bewußtseinswege muß das reine Ich wandeln, um seinen Gegenstand, der immerfort gleichsam Zielpunkt seiner erkennenden Intentionen ist, zu erreichen oder sich ihm immer vollkommener in Erfüllungsprozessen zuzueignen? Konstitution des Gegenstandes im reinen Bewußtsein und für das reine Bewußtsein ist, da reines Bewußtsein in der Reflexion gegeben ist, gegeben als Wirklichkeit und nach allen idealen Möglichkeiten, ein Feld des Studiums, also ein Feld sinnvoller, bestimmter Fragen, deren Beantwortung uns eine Welt der allertiefsten und merkwürdigsten Einsicht eröffnet. Wir hatten die Region »reines Bewußtsein« gegenübergestellt den Regionen »objektiver« (transzendenter) Wirklichkeiten. Es sind, sagten wir, völlig getrennte Welten, und doch wunderbar zusammengehörige. Jede »ist«, und doch ist die eine, die transzendente Welt »für« die andere, die immanente. Dem »Sinn« der einen entsprechen »Sinngewebungen« der anderen. Die Klarstellung dieser Zusammenhänge, die letzte Verständlichmachung der Erkenntnis und ihrer »Leistungen« und korrelativ die Verständlichmachung jeder Gattung transzendenten Seins als konstitutiver Schöpfung des Bewußtseins – ist die große, ja ungeheure Aufgabe, die sich in reiche, besondere Fragen gliedert. Seiende Wirklichkeit, Sein selbst sind, sagten wir, unverstanden und müssen verständlich gemacht werden. Sie sind unverstanden, mögen auch noch so bedeutende und reiche Wissenschaften Wirklichkeiten erforschen. Es ist klar: Alles erwünschte Verständnis kann nur ein Studium der beschriebenen Art geben.

§13. Die Erkenntnisprobleme als eidetische Probleme

Ausdrücklich haben wir nun noch einen wichtigen, aber nach dem Bisherigen fast selbstverständlichen Punkt nachzutragen. Die reine Phänomenologie oder – wie ich sie als die Wissenschaft, die allein zur Lösung der reinen transzendentalen Probleme berufen ist, auch genannt habe – die transzendente Phänomenologie hat diesen Beruf natürlich in ihrer Eigenschaft als *eidetische Phänomenologie*. Denn gibt es wohl irgendein transzendentes Problem, das einen individuell-einzelnen Gegenstand betrifft? Ist es nicht evident, daß das Problem der Erkenntnis dieses Tisches oder der empirischen Gattung Löwe alle materiellen Dinge als solche angeht – alle *res extensae et materiales* – bzw. alle Leiber, Seelen, geistige Gemeinschaften usw.? So wie reine Erkenntnis in Wesenseinstellung studiert werden kann so auch reine Region von Gegenständlichkeiten. Und sowie man eidetisch das reine Bewußtsein studiert, stößt man auf seine Bewußtseinssteleologie: d.h., sobald wir nicht wirkliches Bewußtsein studieren – hier verstanden als singular einzelnes reines Bewußtsein –, sondern uns dem Reiche idealer Möglichkeiten zuwenden, erkennen wir auch, daß gewisse reine Wesensartungen des Bewußtseins z.B. den Charakter haben, Erfahrungen von einem materiellen Dinge zu sein und damit in sich selbst gewisse Erfüllungszusammenhänge, Zusammenhänge einstimmiger Gegebenheit eines Identischen, genannt »Ding«, herzustellen, daß damit ideale Möglichkeiten theoretischer Erkenntnis vorgezeichnet sind und daß diese den Typus haben müssen »Naturwissenschaft«. Wer das eidetische Erkennen nicht gelten lassen will, wer sich darauf versteift, es auf die Geometrie oder reine Mathematik zu beschränken, womöglich seinen eigentlichen Sinn völlig mißdeutend, der ist gänzlich hilflos in der Erkenntnistheorie. Ihre Fragen sind von vornherein wesensallgemeine und müssen in Wesensallgemeinheit, obschon in konkreter Anschauungsfülle, angegriffen und behandelt werden.

§14. Einordnung der Erkenntnistheorie in die reine Vernunftlehre überhaupt und in die reine Phänomenologie

Wir haben nun abermals einen Schritt vorwärts zu tun, der ein nicht minder selbstverständlicher ist. Wir fragen: *Ist die Erkenntnistheorie in ihrer allgemeinen Weite eine eigene Wissenschaft*, ist sie ein abgetrenntes Stück der Phänomenologie oder auf Phänomenologie begründet? Im Verfolg der phänomenologischen Studien und der parallelen, für sie unerläßlichen Abgrenzung der obersten, regionalen Gattungen (sowie die Ausbildung der entsprechenden regionalen Ontologien) ist einzusehen, daß Erkenntnis ein das ganze Bewußtsein umfassender, die gesamte Region »reines Bewußtsein« umspannender Titel ist. Erkenntnisfunktionen sind nicht zu trennen von den *Gemüts- und Willensfunktionen*. Im »originären« Fühlen (dem Werten, das ein fühlendes ist, und nicht ein denkendes Bewerten) liegen *Werte* als Gegebenheiten beschlossen, die Erkenntnis in ihrer Beziehung auf dieses Fühlen kann sie in Form eines »Erfahrens« entnehmen, kann sie darin in der Weise der Doxa setzen und weiterhin zum Thema theoretischer Bestimmung machen. Das Fühlen, in einer doxischen Wendung, wird zum originären Wertanschauen, Werterfahren. Und so überall. Alle Gemütsfunktionen gehören der universellen Erkenntnisphäre an, nicht bloß als Objekte für ein auf sie gerichtetes Erkennen, sondern als Funktionen, die neue Regionen von Gegenständen konstituieren. Freilich gelten auch hier die Umkehrungen: Wie Erkenntnis ein Titel für universelle Bewußtseinsfunktionen ist, für freie Spontaneitäten des perzeptiven Erfassens von Vorgegebenheiten, des Explizierens, Beziehens, Verknüpfens, begrifflichen Fassens, Präzidierens auf Grund solcher Vorgegebenheiten usw., wie diese Bewußtseinsfunktion sich ihr Material aus jederlei Bewußtsein und seinen Intentionalitäten herholen kann – so ist Werten ein Titel für universelle Gemütsfunktionen, für Spontaneitäten, die sich im weitesten Rahmen des Bewußtseins in ihren Modalitäten betätigen, und zwar wiederum »rezeptiv« an »Vorgegebenheiten« betätigen und andererseits produktiv tätig in beziehenden Werten (als Eigenwerten und Mittelwerten: schließendes Werten); konstitutive Leistungen der Erkenntnis spielen dabei evtl. eine große Rolle. Alles, was in solchen Funktionen »produktiv konstituiert ist«, ist einerseits selbst erkennbar, andererseits in wertender Funktion wiederum wertbar. Dabei ist zu beachten, daß das »Adiaphoron«, das Korrelat des Gemütsbewußtseins der »Gleichgültigkeit«, auch eine Wertkategorie darstellt.

Endlich ist auch die Funktion der *Praxis* eine universelle, *alle Intentionalität* ist an sich selbst auch »tendenziös«, von Tendenz durchwaltet. In aller Erkenntnis walten Erkenntnistendenzen. »Vorgegebenheiten« sind so genannt als Ausgangspunkte dunkler Tendenzen der »Affektion«, die in ihrer Erfüllung übergehen in erfassende Anschauungen. Und ebenso spielen in der höheren Erkenntnis spontaneität Schritt für Schritt Tendenzen ihre Rolle: Sie richten sich im Begründen auf das Hervorlocken der Folge aus dem Grunde, im symbolischen Denken auf erfüllende Einsicht usw. Tendenz ist allerdings nicht selbst Wille, nicht selbst Praxis, aber Felder universell möglicher Praxis sind damit vorgezeichnet: Denn es gibt nicht nur ein »passives Sichausleben« der Tendenzen, in passiver Erfüllung, im Gezogensein und »Nachgeben«, sondern auch einen Übergang in aktive Praxis, ein freies Handeln im echten Sinne, spontanes Stellungnehmen zu den praktischen Anmutungen der Tendenz (den »Vorgegebenheiten der Praxis«). Dann wird das Erkennen und Werten zum Handeln, und das kann es prinzipiell immer werden.

So ist Bewußtsein überhaupt eine Einheit, und eine Einheit unter dem Titel *Vernunft*. Erkennende, wertende, praktische Vernunft sind unauflöslich aufeinander bezogen, und es gibt keine Erkenntnistheorie getrennt von Wert- und Willenstheorie, keine Transzendentalwissenschaften getrennt nach besonderen Vernunftgattungen, sondern *eine einzige transzendente Vernunftlehre*. Diese selbst aber geht auf in der einen einzigen transzendentalen Wissenschaft vom reinen Bewußtsein überhaupt: *der reinen oder transzendentalen Phänomenologie*.

§15. Einbeziehung der regionalen Ontologien in die Phänomenologie

Dasselbe ersieht man bei jeder hervorstechenden Problemgruppe, die man zunächst geneigt sein möchte, als Erkenntnistheorie für sich anzusprechen. So von den Problemen der Konstitution aller regionalen Gegenständlichkeiten und von der Gegenstandsform überhaupt, d.i. der Idee »Gegenstand überhaupt« (die, wie ich nachgewiesen habe, die Rolle einer Quasi-Region spielt). Denn ob man von den Gegenständen als Einheiten möglicher Erkenntnis ausgeht und das sie konstituierende Bewußtsein erforscht oder ob man das reine Bewußtsein überhaupt sich als universelles Thema stellt – es kommt auf dasselbe hinaus. Wer sich ursprünglich für das Thema: Einheit – Mannigfaltigkeit, Gegenstand – Vernunftbewußtsein oder mögliche Erkenntnis von ihm interessiert, muß doch mit Vernunft, Unvernunft (negativer Vernunft) und Nichtvernunft das gesamte reine Bewußtsein studieren und dabei auch das reine Ich, wie es darin als fungierendes aufweisbar ist. Was aus Wesensgründen eines ist, kann man nicht auseinanderreißen. Die spezifisch erkenntnistheoretischen Probleme und vernunfttheoretischen Probleme, die dem zunächst empirischen Vermögenstitel »Vernunft« entsprechen (sofern sie seiner transzendentalen Reinigung entstammen) sind nur Querschnitte des Bewußtseins- und Ichproblems überhaupt, und einen Querschnitt kann man nur verstehen, wenn man sein Ganzes versteht.

§16. Die Beziehungen zwischen Phänomenologie bzw. Erkenntnistheorie und Psychologie

Nachdem wir das Verhältnis von Phänomenologie und Erkenntnistheorie klargestellt haben, wird es auch möglich sein, die früher schon berührten Beziehungen zwischen Phänomenologie bzw. Erkenntnistheorie und Psychologie (empirischer bzw. materialer) deutlicher herauszustellen.

In der Phänomenologie wird nicht eine Welt toter Dinge, sondern das fungierende Bewußtseinsleben in idealer Allgemeinheit zum Thema gemacht. In reiner Reflexion werden in freigestaltender Phantasie (die ihren Ausgang evtl. vom aktuell gegebenen Bewußtseinsleben nimmt) Möglichkeiten reinen Bewußtseins mit all seinem intentionalen Gehalt erfaßt, die sich in ihnen exemplifizierenden Ideen werden herausgeschaut, ihnen adäquate reine Begriffe als Wortbedeutungen fixiert, die in ihnen gründenden reinen Wesensgesetze als Gesetze für mögliches Bewußtsein überhaupt systematisch aufgestellt und so eine Wissenschaft eingeleitet, die das rationale »Eidos« »Bewußtsein überhaupt« und, seiner inneren Teleologie folgend, das Wahrheit und Sein konstituierende Vernunftbewußtsein überhaupt in unbedingter Allgemeinheit umspannt: Sie schreibt jeder vorzugebenden Art oder Singularität bestimmten und wirklichen Bewußtseins und jeder nach Region, Kategorie untergeordneten Spezies oder Individualität vorzugebender Gegenständlichkeit als in der Vernunft sich konstituierender ihr Apriori vor. Sofern empirische Apperzeption, was selbst eine wesenseinsichtig hierhergehörige Art ist, das Einzelwesen des Bewußtseins nicht ändern kann, das damit nur die apperzeptive Gestalt des psychologischen Bewußtseins erhält, ist dieses Apriori selbstverständlich auch ein Apriori für alle *Psychologie*, für sie durch Beifügung dieser psychologischen Apperzeption ohne weiteres verwendbar. Eine unendliche Fülle von apriorischen Gesetzen der Art, wie jedes reine Eidos exakten Begriffen Gesetze vorschreibt und wie apriorische Gesetze ihren eigenen Bedeutungsgehalt nach Aussagen machen über mögliche Einzelheiten überhaupt, die unter den betreffenden Wesen bzw. den entsprechenden reinen Begriffen stehen, regelt das Bewußtsein, bevor es empirisches Bewußtsein ist. Keine Psychologie kann die Stufe »exakter« oder »rationaler« Wissenschaft – und das heißt der

Wissenschaft im vollen Sinne – erreichen, wenn sie nicht über dieses Apriori schon verfügt, wenn also dieses nicht vorher schon in freier Weise in Form einer selbstständigen systematischen Wissenschaft auseinandergelegt ist. *Die empirische Psychologie bedarf einer rationalen Psychologie* genau in dem Sinne, wie die empirische Naturwissenschaft der rationalen, zunächst der rationalen Geometrie, Bewegungslehre usw. bedurfte. Genau wie jene erst durch Rekurs auf ihr rationales Apriori (obschon das nicht ganz vollständig geschah) zur mathematischen Naturwissenschaft, zur »exakten« werden konnte, so konnte die Psychologie bisher *nicht* exakt werden, weil sie ihr Apriori noch nicht vorgegeben hatte und noch nicht einmal die Notwendigkeit der selbständigen wissenschaftlichen Gestaltung eines solchen erkannte. Nun bedarf es aber für eine rationale Psychologie keineswegs der *reinen* Reflexion – rationale Psychologie fällt nicht mit Phänomenologie zusammen. Aber für den bloß psychologisch Interessierten ist die Differenz, so ungeheuer ihre Tragweite in transzendentalphilosophischer Hinsicht ist, irrelevant, da jede rational-phänomenologische Erkenntnis sich in eine psychologische durch apperzeptive Wandlung überführen läßt (wie früher schon ausgeführt). Dagegen ist hier wie überall die Scheidung zwischen *a priori* und *a posteriori* (rational und empirisch) und die eigene wissenschaftliche Entfaltung der geschiedenen Gebiete nicht nur eine Sache philosophischen Interesses. Denn überall gilt, was hier angedeutet ist: Jede Gegenstandsregion hat ihr Apriori, also ihre rationale Wissenschaft, die in ihrer Eigenentfaltung die Bedingung der Möglichkeit strenger empirischer Wissenschaften dieser Regionen ist. Das Wesen der Wissenschaft ist Rationalität, die in ihrer reinen Allgemeinheit Dimensionen der unbestimmten Offenheit für Zufälligkeiten hat; diese können – im Rahmen der Rationalität – noch unter empirischen Regeln stehen und müssen es evtl. im Sinne der Region. Solche Regeln zu erforschen, ist die Aufgabe der empirischen Wissenschaften, die sonach voll entwickelte nur werden und ihre echte Methode nur gewinnen können, wenn sie sich ihres rationalen Rahmens vorher versichert haben. Mit dieser Betrachtung ist auch das *Verhältnis von Erkenntnistheorie* bzw. Vernunftkritik überhaupt *zur Psychologie* klargelegt. Ist eine Theorie der Vernunft auf psychologischer oder sonst naturwissenschaftlicher Basis ein purer Widersinn, so hat sie doch zur Psychologie noch eine eigene und nähere Beziehung als zu allen anderen Wissenschaften. In der Psychologie der Erkenntnis, näher der Wahrnehmung, Erinnerung, Phantasie, Illusion, Bildvorstellung, Raum-, Zeit-, Dingvorstellung, in der Psychologie der Abstraktion, des Urteils, der Wortzeichen und ihrer Bedeutung, der Aussagen usw. – genau ebenso in der Psychologie des Gemütes und Willens mit ihren Sondergestaltungen – geht letztlich alles zurück auf »innere Erfahrung«. Die Vermögensbegriffe der Psychologie (und keine vernünftige Psychologie kann trotz aller überflüssigen Opposition gegen »Vermögenspsychologie« ihrer entbehren, jede *ist eo ipso* auch Vermögenspsychologie) sind Titel für empirische Regelungen des aktuellen Bewußtseins, die in ihrer Erfahrung erfaßt und – abgesehen von der Sinngebung, die das reine Bewußtsein als psychologisch-natürliches faßt – nach ihrem Eigengehalt begriffen werden müssen. Das tut schon auf Grund vager, flüchtiger Reflexionen das vorwissenschaftliche Bewußtsein, und daher sind alle üblichen psychologischen Termini, wie die oben verwandten, der natürlich erwachsenen Sprache entnommen. Eine wissenschaftliche Fixierung kann hier, wo das Eigenwesen des Bewußtseins in Frage ist und nicht wie bei empirisch transzendenten Begriffen eine zufällige Regel der Erfahrung begriffen werden soll (wobei notwendig offene Horizonte bleiben, die durch künftige Erfahrung zu bestimmen und zu berichtigen sind), nur durch Erfassung eines reinen Eidos erfolgen. Der Begriff Farbe, den ich an einer aktuell empfundenen Farbe erfasse, kann kein anderer sein als der Begriff Farbe, den ich in der Fiktion eines Empfindungsdatums erfasse. Ebenso für Wahrnehmung, Urteil usw. Die Schöpfung wertvoller Begriffe, die Urschöpfung sozusagen, ist

aber nicht überall eine so leichte Sache wie bei den obersten Gattungen der Empfindungsdaten. Sowie wir die Intentionalität berücksichtigen, die Beschlossenheit des Wahrgenommenen als solchen im Wahrnehmen, die mannigfaltigen Modi des »Wie« der Wahrnehmungsgegebenheit, kommen wir auf schwierige Untersuchungen im Felde der Intuition, die *eo ipso* Wesensintuition und im Rahmen freier Phantasieabwandlungen vollzogene ist. Die Erkenntnistheorie – wie ganz allgemein die Phänomenologie – leistet diese Arbeit in transzendentaler Reinheit, die in rational-psychologische Reinheit jederzeit überzuführen ist. Wenn die Erkenntnistheorie dann speziell etwa den Gesichtspunkt der transzendentalen Konstitution wahrhaften Seins und objektiver Wahrheit in allen Gestaltungen bis hinauf zur objektiv gültigen Theorie und Wissenschaft zum Thema macht, so ist das, was sie ausführt – nicht in verbalen Konstruktionen und Argumentationen, sondern, wie wir es fordern, in konkret anschauernd und allen gegenständlichen Regionen nachgehender Arbeit–, zu charakterisieren als eine Herausstellung gewisser Domänen idealer Möglichkeiten und sie beherrschender Wesensgesetze für ein Bewußtsein überhaupt; und zwar handelt es sich dabei um ideale Möglichkeiten, Notwendigkeiten, Gesetzlichkeiten, die mögliches Vernunftbewußtsein überhaupt regeln, dessen allgemeiner Charakter *als* Vernunftbewußtsein in der Phänomenologie schon erforscht ist. Selbstverständlich sind alle hier auftretenden speziellen Möglichkeiten, Begriffe und Gesetze psychologisch genau so bedeutsam wie alle anderen, die in der reinen Phänomenologie wissenschaftlich fixiert werden. Es ist zwar – wie immer wieder betont werden muß – höchst wichtig, wie transzendente Phänomenologie und rationale Psychologie im allgemeinen so auch im besonderen transzendente Theorie der Vernunft und rationale Psychologie der Vernunft zu scheiden, und wiederum diese beiden von der empirischen Psychologie der Vernunft (als menschlicher oder tierischer in dieser gegebenen Natur). Aber jeder Satz der transzendentalen Theorie läßt eine rational-psychologische Umwendung zu, und eine ganz selbstverständlich zu vollziehende, in einem rationalpsychologischen Satz. Wie ferner alle strenge Wissenschaft auf ihrem Apriori und der entsprechenden rationalen Wissenschaft *beruht*, so *beruht* auch die Psychologie, *weil* sie auf rationaler Psychologie *beruht*, auf rational-psychologisch gewendeter Theorie der Vernunft. In gewisser, aber wohl zu verstehender Weise kehrt sich also das Verhältnis von Erkenntnistheorie (Vernunfttheorie) und Psychologie um, und wenn die Psychologie noch keinen Anlaß hatte, von der Erkenntnistheorie Gebrauch zu machen, so liegt die Schuld auf beiden Seiten. Die Psychologie hatte nicht genügend wissenschaftstheoretische Einsicht in das Wesen ihrer eigenen – nämlich der durch das Psychische als solchen geforderten – Methode. Die Erkenntnistheorie aber bot *de facto* keine auf das konkret gegebene Bewußtsein in faßbarer Weise zu beziehenden Ergebnisse, und das nicht, weil sie eben nicht aus der Wesensanschauung des reinen Bewußtseins schöpfte, es nicht *in concreto* nach der durch *seine* Eigenart geforderten Weise wesensmäßig studierte. Die neue Phänomenologie bedeutet eben eine radikale Reform wie der Erkenntnistheorie und der Theorie *aller* Vernunft und dadurch vermittelt der gesamten Philosophie, so andererseits auch der Psychologie. Und es ist meiner Überzeugung nach die radikalste, die alle diese Disziplinen seit Descartes erfahren haben, ja erfahren konnten. Denn wie sehr die Phänomenologie auch noch in ihren Anfängen ist, daß sie, ihrer Idee und Funktion nach zu vollkommener Reinheit gebracht, die notwendig geforderte echte Wissenschaft der »Indizes« ist, das wird die Geschichte zweifellos bestätigen.

§17. *Transzendente und empirische Erkenntnistheorie*

Hier knüpft sich eine Frage an: Ist transzendente Erkenntnistheorie nicht überführbar in eine empirisch gebundene Erkenntnistheorie, ist eine solche aber nicht widersinnig? Die Antwort lautet:

Eine empirisch begründete Erkenntnistheorie bzw. eine erkenntnistheoretische Fragestellung, die empirische Setzung in einem Sinne beschließt, der die Frage als eine empirisch zu beantwortende erscheinen läßt, ist allerdings widersinnig. Aber da empirische Thesen ein Recht haben, so können Fragestellungen nie widersinnig werden, wenn sie auf empirisch-faktische Vereinzlungen bezogen und so empirisch »gebunden« werden. Die transzendente Erkenntnistheorie spricht eidetisch-allgemeine Sätze für reines Bewußtsein überhaupt aus, also Sätze, die für jeden *Einzelfall* reines Bewußtseins oder von Vernunftzusammenhängen im reinen Bewußtsein verständlich machen, was irgend unverständlich, unklar, rätselhaft ist. Und da jeder Einzelfall auch faßbar ist in psychologischer Apperzeption als Vernunftbewußtsein der Menschen oder dieses Menschen, so wird auch jede vernünftige Frage, die in dieser Hinsicht für menschliche Erkenntnis und Vernunft besteht, beantwortet sein. In der Tat kann ich nicht nur fragen: Wie steht es mit den Erkenntniserlebnissen der Menschen als realen Tatsachen im psychophysischen Naturzusammenhang, nach welchen Naturgesetzen ist ihr Sowerden, Sosischverändern, Sodahinschwinden zu erklären? Ich kann auch fragen: Wie ist es zu verstehen, daß Menschen in ihrer Bewußtseinsimmanenz allerlei Reihen von Erkenntniserlebnissen durchlaufen, darin Erkenntnis von objektiver Richtigkeit und Gültigkeit gewinnen? Wie müssen solche Erlebnisse und Erlebnisreihen aussehen, wie konstituieren sie in sich seiende Gegenständlichkeit usw.? Wie ist volle Einsicht in die Notwendigkeit der Zusammenhänge menschlicher Erkenntnis und in ihr erkannter Gegenständlichkeit zu erreichen? Diese Fragen können sehr wohl in einem guten Sinne, ohne jede Belastung mit Absurdität, gemeint sein, und sicherlich spielt dieser gute Sinn als Tendenz in den historischen Fragestellungen seine Rolle; aber da es an der Reinheit fehlte, die als Norm dieses guten Sinnes sein Versinken in widersinnige Fragestellung verhütet, konnte er nie zu seinem Rechte kommen. Freilich, die Fragestellung impliziert in ihren vorgehenden Thesen genau besehen selbst Fragliches aus dem Umfange der gestellten Frage. Sie geht auf Möglichkeit transzendenter Erkenntnis, spricht aber von *menschlicher* Erkenntnis, wo Menschen selbst Transzendenzen sind, als Vorgegebenheiten hingenommen. Indessen, es braucht das nicht von Schaden zu sein: Es ist es dann nicht, wenn diese empirische Thesis eine außerwesentliche Rolle spielt, wenn die eigentliche Frage sich auf den reinen Wesensgehalt des erkennenden Bewußtseins bezieht, der in seiner objektivierenden und Sein an sich konstituierenden Leistung unverstanden ist – wobei dieser Wesensgehalt nur bezogen ist auf die empirische Gattung Mensch, in der Weise einer außerwesentlichen Bindung. Es ist dann zwar keine ganz radikale, aber doch eine verständliche und rechtmäßige Frage. Die Sache wird verständlicher, wenn wir an eidetische Erkenntnisse sonstiger uns bekannter Art denken, die ja auch und jederzeit empirisch gebunden werden können, ohne in eigentlich empirische Erkenntnis sich zu verwandeln. Wenn wir geometrische Fragen empirisch binden – etwa auf irdische Raumgestalten bezogen –, so verfallen wir nur in Widersinn, wofern wir sie als naturwissenschaftliche Fragen mißdeuten: Wenn wir z.B. nach Größenverhältnissen eines irdischen Dreiecks fragen und die Antwort durch empirische Mittel geben, also in physikalische Erwägungen hineingeraten. Auch die Frage des irdischen Dreiecks ist eine rationale, und die empirische Bindung an Irdisches darf nur außerwesentlich sein. Der Begriff Erde muß also ebensogut herausfallen können, der Beweis ist ein rechtmäßiger, wenn ich ihn genau so führen kann, wie ohne die empirische Bindung, also in reiner Allgemeinheit. Außerwesentlich empirische Begriffe enthalten also nutzlos mitgeschöpfte empirische Apperzeptionen und Thesen im Rahmen von rationalen Erkenntnissen, die sich als rein rationale formulieren und dann selbstverständlich auf jeden empirischen Fall übertragen lassen. So sind auch erkenntnistheoretische Klärungen auf Empirie übertragbar, und alles, was im empirisch apperzipierten Falle rätselhaft sein kann (wie etwa

die in der Immanenz sich konstituierende Beziehung auf Gegenständliches) ist nur Übertragung des transzendental reinen Rätsels auf die psychologische Einstellung und findet *eo ipso* seine Lösung durch Anwendung der reinen Erkenntnistheorie auf diese Empirie.

§18. Phänomenologie als Wissenschaftstheorie; Rückbezogenheit der Phänomenologie auf sich selbst

Wir sprachen bei der Behandlung der formalen Logik als noematischer Wissenschaftstheorie davon, daß sie als Theorie der Theorie notwendig auf sich selbst bezogen ist, sofern ihre Begriffe, Sätze, Schlüsse usw. unter den Gesetzen stehen, die sie selbst allererst ableitet. Wissenschaft als *Theorie* hat ihr Korrelat in Wissenschaft als *Funktion*, als erkennender Betätigung des Subjektes. Das kann besagen: des menschlichen Subjektes in der menschlichen Gesellschaft, insbesondere der Forschergemeinschaft, und wir können Wissenschaft als Gebilde der Kultur betrachten, als Thema der Geschichte und Kulturwissenschaft. Es kann andererseits besagen: Wissenschaft als ideales System der Bewußtseinsfunktionen, in deren verbundener Einheit sich die Einheit der Theorie und die durch sie bestimmten gegenständlichen Einheiten konstituieren (diese natürlich schon vor der Theorie in sinnlich erfahrenden oder sonstigen »gebenden« Anschauungen). Die Wissenschaft, die dieses ideale System zum Thema hat, die *konstitutive Phänomenologie*, ist demnach *eo ipso* auch *Wissenschaftstheorie*; sie löst alle Probleme, die von der objektiven Wissenschaft nicht behandelt werden, sich aber doch notwendig auf ihre Gegenstände und andererseits auf ihre Theorien beziehen. Es sind die wundersamen Probleme, die zu verstehen suchen, wie jene Gegenständlichkeiten für das Bewußtsein »sind« und »so und so bestimmte sind«, wie sich Wissenschaft auf Grund der Erfahrung »macht«, wie Sein und Wahrheit so gearteter Wissenschaft Korrelate sind von idealen möglichen Bewußtseinszusammenhängen, wie sich notwendig in gewissen Strukturen der letzteren Erkenntnis von solchem Sein und solcher Wahrheit »machen« muß. Daß Erfahrung und verstandesmäßiges Denken dem Eidos nach der »Natur seine Gesetze vorschreibt«, die in ihm konstituierte Natur ist, das ist beim Rückgang in die reine Einstellung und auf die Wesensstruktur des reinen Bewußtseins eine Selbstverständlichkeit, und diese Selbstverständlichkeit ist nicht Ende, sondern beständiges Thema der phänomenologischen Wissenschaftstheorie.

In ähnlicher Weise wie die objektiv gerichtete Wissenschaftstheorie ist nun aber auch die *Phänomenologie* als Wissenschaft vom Eidos »reines Bewußtsein« *auf sich selbst bezogen*. Auch das Eidos ist Einheit und ist nicht das Bewußtsein, in dem diese Einheit gegeben und zum Thema gemacht wird. Auch die Welt der Ideen ist eine konstituierte Welt, weist also auf konstituierendes Bewußtsein zurück. Indem die Phänomenologie die Konstitution aller Einheiten des Bewußtseins aufklärt, klärt sie auch die Konstitution der Einheiten auf, die sie sozusagen naiv bildet. Während sie die Idealität des Mathematischen aufklärt, bildet sie in ihrem Denken auch Sätze, bezieht sie sich auf Gegenstände, die unter »mathematischen« – insbesondere im engeren Sinne logischen – Gesetzen stehen und klärt wiederum all dergleichen ideale Einheiten hinsichtlich ihrer Bewußtseinskonstitution auf. Auch die Begriffe: »Klarheit«, »Einsicht«, »Deutlichkeit« usw., die sie in ihren Bewußtseinsanalysen zur Deskription verwendet, sind selbst Themata für phänomenologische Untersuchungen. Diese Sachlage bietet hier aber ebensowenig eine prinzipielle Schwierigkeit wie die Analoga auf den Gebieten der Logik und Psychologie, wo ja auch das Denken des Logikers selbst unter logischen, das des Psychologen unter psychologischen Gesetzen steht. Es ist darum keine Schwierigkeit, weil nicht die gesamten Erkenntnisse des betreffenden

Gebietes von dem jeweils in Funktion befindlichen erkennenden Bewußtsein anhängig sind und weil wesensmäßig immer neue Reflexionen möglich sind, in denen die vordem »funktionierenden« Erkenntniserlebnisse zur Erfassung und die benutzten Begriffe zur intuitiven Erfüllung kommen. Demnach ist es der Phänomenologie sehr wohl möglich, ihre eigene Methode zu begründen. Es bedarf nicht etwa wieder einer neuen Wissenschaftstheorie, die ihr Verfahren zum Thema machen müßte, sondern als allumfassende Wissenschaftstheorie umspannt sie außer allen anderen Wissenschaften auch sich selbst.

3. Anhang: Zur Kritik an Theodor Elsenhans und August Messer

Die Methode der Phänomenologie sowie ihre Stellung zur Erkenntnistheorie einerseits, zur Psychologie andererseits sind in den letzten Jahren Gegenstand lebhafter Erörterungen gewesen: so in zwei Abhandlungen von August Messer (»Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie«, *Archiv für die gesamte Psychologie* 22 [1912] 117–129 und 32 [1914] 52–67) und einem Aufsatz von Theodor Elsenhans (»Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie«, *Kant-Studien* 20 [1915] 224–275). Vieles, was dort umstritten war, wird durch die voranstehenden Ausführungen klargelegt sein. Vor allem ist die Trennung von Phänomenologie und Psychologie, die den Hauptgegenstand der Messerschen Darlegungen bildete, in ihrer Notwendigkeit wohl hinreichend erwiesen. Immerhin dürfte es gut sein, auf einige der erhobenen Einwände anhangsweise noch besonders einzugehen.

I. Die Methode der Begriffsbildung und die beschreibenden Wissenschaften

Ein Punkt, der offenbar große Schwierigkeiten bereitet, ist die *Gewinnung der Begriffe*, mit denen die Phänomenologie als *beschreibende* Wissenschaft arbeitet. »Beschreibung ist immer schon Klassifikation«, meint Elsenhans. »Man hat daher kein Recht, von einer »bloß beschreibenden Psychologie« in einem Sinne zu reden, als ob in einer solchen bloß Tatsächliches wiedergegeben werden könnte, ohne daß irgendwelche wissenschaftlichen Annahmen bereits darin enthalten wären. Jede einen seelischen Vorgang aus dem seelischen Gesamtzusammenhang herausnehmende und dadurch isolierende Bezeichnung ist schon eine solche Annahme. Die Bezeichnung selbst stammt auf ihrer vorwissenschaftlichen Stufe ... aus dem Erwerb des individuellen Sprachgutes, das selbst allerdings als ein Niederschlag von vielerlei Erfahrungen zu gelten hat. Diese vorläufige Begriffsumgrenzung geht dann später mit den durch die wissenschaftliche Untersuchung des betreffenden Objekts sich ergebenden Modifikationen in die genaue wissenschaftliche Begriffsbestimmung und Klassifikation über, und die Wissenschaft erfüllt damit eine ihrer wichtigsten Kulturaufgaben, nämlich: die in der Sprache niedergelegte Erkenntnis der Wirklichkeit durch die Definition der Wortbedeutung fehlerfrei und zuverlässig zu gestalten. Dieser Prozeß ist also stets ein *Ineinander von Erfahrungen, Beobachtungen, Vergleichen und begrifflicher*

Arbeit. Muß es nun von solchen Erwägungen aus nicht unmöglich erscheinen, daß die Phänomenologie ihre ›Beschreibungen‹ der ›Wesen‹ vollkommen unabhängig von allen erfahrungsmäßigen Feststellungen vollzieht? Sollte sich die Behauptung halten lassen, daß ›alles, was dem Erlebnis rein immanent und reduziert eigentümlich ist‹, von aller Natur und Physik und nicht minder von aller Psychologie durch Abgründe getrennt ist? Jeder Versuch einer Beschreibung scheint mir das Gegenteil zu beweisen.«

Diese ganze Betrachtung, die hier angestellt und als Einwand gegen das Verfahren der Phänomenologie ins Feld geführt wird, beruht offenbar darauf, daß all die verwandten Begriffe – wie »Begriff«, »Beschreibung«, »Klassifikation«, »Erfahrung« – nicht hinreichend geklärt sind. Sie sind eben »Niederschläge« aus vielerlei »Erfahrungen«, aber nicht aus den Urquellen der Begriffsbildung geschöpft. Die Phänomenologie dagegen befolgt den Grundsatz, keinerlei »Niederschläge« zuzulassen, sondern alle Begriffe, die sie verwendet, ganz frisch zu prägen, eben im Rückgang auf den »Urquell der Begriffsbildung«. Was es damit auf sich hat, wollen wir uns nun klarzumachen suchen. Alle ursprüngliche Begriffsbildung ist *Prägung eines Ausdrucks für ein Gesehenes*. Bevor ich etwas begrifflich fassen kann, muß ich es erst einmal »haben«, es muß mir in einer gebenden Anschauung vor Augen stehen. Welcher Art diese Anschauung ist (ob Wahrnehmung, Phantasie oder sonst etwas), das spielt für die Begriffsbildung rein als solche keine Rolle. Es ist nur erforderlich, daß mir »etwas« zur Gegebenheit kommt, dem ich Ausdruck verleihen kann, ein Anschauungssinn, der zur *Wortbedeutung* wird, wenn ich ihn nun verbal ausdrücke. Ob das, was ich da anschau und ausdrücke, existiert oder nicht (ob es also »erfahren« ist oder nicht), das ist völlig belanglos. Auch »Riese«, »Zwerg« und »Fee« sind gültige, aus gebenden Anschauungen geschöpfte Begriffe und entstammen doch keiner Erfahrung. Aber wir müssen noch weiter gehen: Es kommt gar nicht darauf an, daß es »dies da« ist, dem ich den Begriff anmesse; das Korrelat dieser singulären Wahrnehmung oder Phantasie, das »Was«, das ich anschau und ausdrücke, ist gar nichts Individuelles, schlechthin Einmaliges, sondern immer ein *Allgemeines*, das außer in dem eben jetzt vor mir stehenden noch in vielen anderen Exemplaren vorhanden ist oder doch vorhanden sein könnte und aus ihnen ebensogut zu entnehmen wäre. Eben weil sie ein Allgemeines ausdrücken, sind auch die Begriffe allgemein. Jenes Allgemeine aber nennen wir ein Wesen, und die Anschauung, der wir es verdanken und die in jeder Einzelanschauung, jeder Erfassung eines Individuellen gleichsam »darinsteckt«, ist *Wesensanschauung*. Sie ist der Urquell, dem alle Begriffe letztlich entstammen, auch die Erfahrungsbegriffe. Der Erfahrungsforscher braucht sich darüber nicht klar zu sein; sein leitendes Interesse ist es ja, Feststellungen über *existierende* Objekte zu machen, die exemplarischen Anschauungen, auf Grund deren er seine Begriffe bildet, sind darum ausschließlich Erfahrungen, und so kann er mit einem gewissen Recht sagen, daß er seine Begriffe aus der Erfahrung gewinnt. Noch in einer anderen Hinsicht spielt die Erfahrung in der Begriffsbildung der empirischen Wissenschaften ihre Rolle. Kein Begriff gibt das volle Was eines Angeschauten wieder, er drückt es nur »vermittels« einiger »hervorstechender Merkmale« aus. Wie das volle Was, so kann auch jedes einzelne Merkmal »in Idee gesetzt«, als ein Allgemeines aufgefaßt werden, das *idealiter* an unendlich vielen Exemplaren vorkommen kann. In den Erfahrungswissenschaften aber kommt es darauf an, solche Merkmale zur Begriffsbildung zu verwenden, die möglichst vielen *wirklich existierenden* Exemplaren *tatsächlich* gemeinsam sind, weil nur solche Begriffe für die Bildung empirischer »Klassen«, Gattungen und Arten brauchbar sind. Das sind nun allerdings »Fragen, die nur durch äußere oder innere Wahrnehmung, Beobachtung, Analyse, Vergleichung usw. gelöst werden können«. Das tut aber dem allgemeinen Wesen der Begriffsbildung, das wir herausgestellt haben, gar keinen Abbruch.

Im übrigen bezog sich alles, was wir sagten, natürlich nur auf »gültige« Begriffe und auf ihren letzten Ursprung. Sind Begriffe einmal gebildet, dann werden sie zum erworbenen (evtl. auch ererbten) Gut, mit dem man wirtschaften kann, ohne viel zu fragen, wo es herkommt. Man kann dann auch durch Verbindung von Begriffen neue Begriffe bilden; übt man dieses Verfahren aber in der rein begrifflichen Sphäre, so ist es von sehr zweifelhaftem Wert. Wenn ich z.B. von »gleichseitigen Dreiecken« und »rechtwinkligen Dreiecken« gehört habe und nun den Begriff des »gleichseitig-rechtwinkligen Dreiecks« bilde, so wird die Mathematik nicht eben sehr bereichert. Ob so gewonnene Gebilde »gültige«, »rechtmäßige« sind oder nicht, das kann nur im Rückgang auf die gebende Anschauung entschieden werden. Um sich vor einem Spiel mit leeren Worten zu hüten, pflegt der Phänomenologe sich am Beginn seiner Arbeit davon zu überzeugen, ob die Begriffe, die in dem jeweiligen Gebiet üblich sind, in echter Anschauung einzulösen sind. Für eine äußerliche Betrachtung mag es dann so aussehen, als »handle es sich darum, durch Reflexion auf den Sinn einzelner Worte (z.T. mit Hilfe der Analyse einzelner Beispiele) die mit diesen Worten verknüpften Bedeutungen (Begriffe) zu klären und von verwandten Begriffen abzugrenzen«. Hat man den Sinn dieses Verfahrens voll erfaßt, dann wird man freilich nicht mehr sagen können: »Da die Bedeutungen vieler Worte der Umgangssprache und sogar der Sprache der Wissenschaft vielfach nicht scharf umrissen oder schwankend sind, so läuft die Entscheidung hierher gehöriger Streitfragen nicht ganz selten darauf hinaus, daß eine bestimmte Verwendung eines Wortes empfohlen wird. Aber gelegentlich tritt das, was im Grunde nur als zweckmäßige sprachliche Konvention vorgetragen werden sollte, als ›Wesenseinsicht‹ auf.« Man wird vielmehr sehen, daß es sich hier um die Auffindung der gültigen und wertvollen Begriffe handelt, die von den minderwertigen (weil minder oder gar nicht erfüllbaren) abgesondert werden, und daß die Phänomenologie durch diese unerläßliche Arbeit für sich und die anderen Wissenschaften das exakte Begriffsmaterial schafft, ohne das strenge Wissenschaft schlechterdings nicht möglich ist.

Also nicht nur für sich soll die Phänomenologie die Arbeit der Begriffsklärung leisten, sondern auch für andere Wissenschaften, und zwar *vornehmlich für die Psychologie*. Warum diese ganz besonders auf das Begriffsmaterial der Phänomenologie angewiesen ist, das soll jetzt durch eine nähere Schilderung des Verfahrens der deskriptiven Wissenschaften gezeigt werden, bei der die Eigenart der Begriffsbildung in der Erlebnissphäre (auf die wir bisher keine Rücksicht genommen haben) zutage treten wird.

Dinge sind anschaulich gegeben, sind wahrgenommen. Aber sie sind nach dem, *was* sie sind, nach ihrem vollen Wasgehalt, nicht gegeben, sie sind nur nach einigen Bestimmungen gegeben. Sie sind, was sie sind, als Substrateinheiten realer Eigenschaften; reale Eigenschaften sind aber kausale, sind typische Weisen des Verhaltens des identischen Dinges unter kausalen Umständen. Jede Veränderung ist kausal bedingt, Unveränderung ist Grenzfall von Veränderung und ebenfalls ein kausal bedingtes Verharren im selben Zustand. Die Beschreibung des Dinges führt also auf endlose, zunächst unbestimmt offene Dimensionen der Kausalität. Indessen kann eine endlich geschlossene Beschreibung ausreichen, das Ding der Art oder empirischen Klasse nach zu charakterisieren: sofern nämlich abgeschlossene, eng begrenzte Merkmalskomplexe charakteristisch für diese Klasse sind und die Unendlichkeiten weiterer Merkmale erfahrungsmäßig durch die festgestellten schon mitgesetzt, wenn auch in ihrer näheren Bestimmtheit vor der Erfahrung gänzlich unbekannt sind.

Die Klassifikation schafft in den Naturgebieten eine Beherrschung des anschaulichen Seins: Die für jede Klasse charakteristischen oder zu ihrer Charakteristik ausreichenden Merkmale bzw. die unterscheidenden (evtl. können verschiedene solche Gruppen dienlich sein und daher zur

Klassifikation gewählt werden) lassen sich erfahrungsmäßig gruppieren, auch unter dem Gesichtspunkt einheitlicher Einteilungsgründe zusammenfassen und sondern. Durch Kenntnis dieser charakteristischen Merkmale ist also ein vorgegebenes Exemplar seiner Klasse nach zu bestimmen; so werden auf Grund der klassifikatorischen Arbeit in der Botanik Pflanzen »bestimmt«, d.h., es werden Merkmalsgruppen an ihnen aufgewiesen, die eine Unterordnung unter eine Klasse ermöglichen und ihr zugleich eine Stelle im System der Klassifikation anweisen.

Im Gegensatz hierzu sind die *immanenten Begriffe* Ausdruck eines absolut Gegebenen, das nicht auf unendliche Anschauungsreihen hinweist. Das singuläre Datum der Erlebnissphäre hat keine offenen Horizonte für unendliche mögliche Bestimmungen, die immer noch Neues, demselben Gegenstand der Anschauung Zukommendes an den Tag zu bringen hätten.

Andererseits sagt das nicht, daß jedes anschaulich gegebene immanente Was durch Begriffe in der Weise bestimmbar ist, daß der Begriff ein reiner und vollständiger Ausdruck dieses Was ist. Denn wenn der Gehalt des Immanenten ein kontinuierlich fließender ist oder das Immanente in Kontinuen einzugehen vermag, nach denen sich der Gehalt oder einzelne Momente desselben fließend wandeln, so kann nicht für jede Phase des Flusses ein eigener unterschiedener Begriff gewonnen werden. Das Fließende ist nicht durch niederste Speziesbegriffe fixierbar.

Auch in der dinglichen Sphäre gibt es »fließende« Charaktere. Ein anschauliches Ding ist z.B. nach seiner Farbe nicht direkt exakt beschreibbar, nämlich durch Anschauungsbegriffe, weil Farbe etwas Fließendes ist; und das überträgt sich auf die Dingwahrnehmung, da es ja ein Charakteristikum der Wahrnehmung selbst ist, daß sie Wahrnehmung von diesem roten Ding ist und die Bestimmung des Wahrgenommenen als solchen die Bestimmung der Farbendifferenz mit fordert.

Zwei Hindernisse stehen also einem adäquaten begrifflichen Ausdruck anschaulicher Gegebenheiten entgegen:

1. Die Transzendenz des Dinggegenstandes befaßt eine Unendlichkeit offener Beschaffenheiten, niemals sind sie in ihrer Vollständigkeit durch eine wirkliche Anschauung zu geben oder in einem endlichen, abgeschlossenen Zusammenhange zu geben. Mindestens offen bleibt immer die Möglichkeit noch unbekannter Beschaffenheiten. Diese Unendlichkeit schließt einen adäquaten begrifflichen Ausdruck des Dinges hinsichtlich seines Wesens aus, wenn die Begriffe Anschauungsbegriffe (»sinnliche«) sein sollen.

2. Die Dinge enthalten fließende Merkmale, kontinuierlich wandelbare und evtl. sich wandelnde, und auch darin liegt ein Grund der Unmöglichkeit exakter Deskription. Die erste Schwierigkeit besteht nur für transzendente Gegenstände, die zweite auch für immanente.

Die natürlich erwachsenen typischen Anschauungen und die entsprechenden Begriffe, die in den beschreibenden Wissenschaften verwendet werden, sind also *vage*. Wir haben schon gesehen, in welchem Sinne die Erfahrung bei solcher Begriffsbildung eine Rolle spielt. An wirklich in aktueller Erfahrung vorgefundenen Exemplaren von Menschen oder Menschenrassen wird das Typisch-Gemeinsame festgestellt. Der *vage* Begriff, der der vagen Typenauffassung angemessen ist, wird »exakter« gestaltet, indem man genauer zu bestimmen sucht, welche Merkmale für diesen Typus charakteristisch oder (wie man auch sagt) »wesentlich« sind und welche anderen Merkmale mit diesen wesentlichen, wie die Erfahrung lehrt, »normaler«weise immer wieder auftreten. Mit Hilfe dieser Merkmale wird dann der Typus methodisch festgelegt, und wo die begriffliche Abgrenzung nicht ausreicht, wird die Anschauung ergänzend herangezogen: Es werden »schematische Zeichnungen« beigegeben, aus denen man das »Charakteristische« besonders leicht heraussehen

kann. Man scheidet also im Nebeneinander das »doldenförmig«, »traubenförmig« usw. An Farben fixiert man durch Spielräume die Farbenbezeichnungen, oder man bezeichnet die Unterschiede nach erfahrungsmäßig bekannten Vorkommnissen wie »veilchenfarben«, »smaragdgrün« oder auf anderem Gebiete »glasförmiger Bruch« u. dgl.

Eine Parallele solcher Beschreibung, die immer wieder auf die beschriebenen Dinge selbst zurückgreift, sie selbst oder ihre Abbilder vorzeigt oder vergegenwärtigende Anschauungen zu Hilfe ruft, gibt es auch auf *psychologischem Gebiete*: Man kann *Personentypen*, Typen von persönlichen Eigenschaften und Vermögen beschreiben. Solche Beschreibungen von »Charakteren« hat man seit Aristoteles und Theophrast von Eresos oft genug gegeben, und man beschreibt hier natürlich, wenn man die Persönlichkeit (oder allgemein so geartete Persönlichkeiten überhaupt) in anschaulich nachzuverstehende Umstände stellt und ihr habituelles Verhalten unter denselben kennzeichnet. Man beschreibt reale Personen, ihre realen Eigenschaften und kausalen Verhaltensweisen, die in die Anschauung fallen, genauso wie die deskriptive Botanik beschreibt, wie Pflanzen sich unter kausalen Umständen von Licht, Wärme, Elektrizität usw. verhalten. Im Grunde wird daran nichts geändert, wenn man experimentiert und da allgemeine empirische Regeln des Verhaltens, des Kommens und Gehens physischer Zustände bei Menschen verschiedener Typen, etwa beim Typus »normaler Mensch«, herausstellt, auch wenn man statistische Methoden verwendet usw. Ins Gebiet der Beschreibung gehört natürlich auch die Entwicklung der beschriebenen Individuen hinein, so daß man nicht, wie es üblich ist, zwischen deskriptiver und genetischer Psychologie scheiden kann. Neben die deskriptiven Wissenschaften, welche die relativ bleibenden Konkretionen eines gewissen Typus betrachten (wie z.B. eine Tierspezies es ist), tritt die Entwicklungslehre, welche das Hervorgehen von Spezies aus Spezies oder die Neubildung von Spezies behandelt. Jede Tierspezies ist selbst eine Klasse von Wesen, die nicht nur durch einen Dauertypus repräsentiert sind, sondern durch eine Typenkontinuität, durch eine »Entwicklung« von einem Anfangstypus in einen Endtypus mit Beziehung auf normale Verhältnisse usw. Entsprechend gibt es auch auf dem Gebiete des Physischen nicht nur voll ausgebildete Typen, sondern auch Typen der Entwicklung durch mannigfaltige Entwicklungsstadien hindurch, die anschaulich beschrieben werden kann, und zwar sowohl die Entwicklung des einzelnen Individuums wie die von Generation zu Generation.

Diese Betrachtung der konkreten seelischen Gestalten ist aber nicht die einzige Aufgabe einer deskriptiven Psychologie, sie ist sogar (wenn man sich in der modernen Psychologie umsieht) ein verhältnismäßig wenig beachteter Zweig. Geht man dem nach, was persönliche Eigenschaften, Vermögen, Dispositionen usw. sind, so wird man immer zurückgeführt auf die immanenten Erlebnisse, und so ist es denn das Studium der Erlebnissphäre, das sich die heutige Psychologie vornehmlich zum Ziel gesetzt hat. Und hier sind nun die Bedingungen der Beschreibung wesentlich andere als auf den bisher betrachteten Gebieten. Auch die Titel für »psychische Phänomene« sind zunächst vage Klassenbegriffe, denen Schärfe der Umgrenzung, wissenschaftliche Verarbeitung fehlt. In gelegentlichen Reflexionen des Alltagslebens haben sich Begriffe wie »Freude«, »Kummer«, »Wahrnehmung«, »Vorstellung« usw. gebildet. Aber wer sich mit diesen allgemeinen Begriffen begnügt, wie das die Psychologie im wesentlichen immer getan hat, der verdient den Vorwurf unexakter, unwissenschaftlicher, verbalistischer Behandlung wissenschaftlich gestellter Probleme. Was soll man nun tun, um wissenschaftlich strenge Begriffe zu bilden? Kann man, wie Brentano es wollte, die deskriptive Naturwissenschaft als Vorbild nehmen und klassifikatorisch vorgehen? Haben wir wie dort fließende Typenbegriffe zu bilden, die nur durch anschauliche Beispiele, durch Zeichnungen oder durch Anknüpfung an allbekannte Erfahrungsgegebenheiten fixiert werden können? Natürlich fordert auch das Psychische in weitem Umfang fließende

Typenbegriffe – in gewisser Weise gehören alle deskriptiven Begriffe der Naturwissenschaft ja auch in die Psychologie: wenn wir nämlich die anschaulichen Gegenstände und ihre Typen nicht als Typen existierender Gegenstände nehmen, sondern als Typen für intentionale Gegenständlichkeiten, die Charakteristika für Dinganschauungen und Sinnesgehalte besagen, und ihnen zugleich Regeln möglicher Abläufe und Zusammenhänge vorschreiben. Das eigentlich Psychische aber – darüber muß man sich klar sein – läßt eine Behandlung gleich der der äußeren Objekte prinzipiell nicht zu. Eine Wahrnehmung, eine Freude, eine schlichte Sinnesempfindung fließt dahin und ist, wenn sie abgeklungen ist, unwiederbringlich entschwunden: Ich kann sie nicht festhalten und vorzeigen, um dem fließenden Beschreibungsbegriff Bestimmtheit zu geben, ich kann sie nicht neben andere ihresgleichen halten, um gemeinsame Merkmale festzustellen und mit ihrer Hilfe Klassenbegriffe zu bilden. Halte ich mich im Rahmen bloßer immanenter Erfahrung, so habe ich einen Fluß von unwiederholbaren und unvergleichbaren Einzelheiten, die jeder begrifflichen Fassung spotten. *Eine reine Erfahrungswissenschaft vom Psychischen ist schlechterdings unmöglich.*

Nun haben wir aber, wie wir früher sagten, in jeder Einzelanschauung zugleich Anschauung eines Typs, den wir festhalten können, wenn seine Vereinzelung im singulären Erlebnis verflossen ist, und den wir daher auch in einer neuen Vereinzelung wiederfinden können. Diesen konkreten Erlebniswesen lassen sich Typenbegriffe anmessen, die sich aber aus den angegebenen Gründen nicht für eine empirische Klassifikation verwenden lassen: Ich kann wohl konstatieren, jetzt habe ich wieder ein Erlebnis vom Typus X, den ich schon bei früherer Gelegenheit kennenlernte, aber was das für ein Typus ist, das kann ich keinem anderen voll begreiflich machen, weil ich ihm kein Exemplar vorweisen kann. Eine *Wissenschaft* vom Bewußtsein wird erst durch eine besondere Eigentümlichkeit der Erlebnisphäre möglich: Wir haben es nämlich hier nicht bloß mit vagen Typen zu tun, sondern mit fest zu umgrenzenden Wesen. Die niedersten Konkretionen, die einzelnen Erlebniswesen sind zwar auch hier fließend, die allgemeinen Gattungen aber – wie Dingwahrnehmung überhaupt, Dinganschauung überhaupt und noch allgemeiner Wahrnehmung, Anschauung überhaupt – sind *exakt* zu bestimmen: Es ist undenkbar, daß durch irgendein kontinuierliches Fließen eine Dingwahrnehmung überginge in die Wahrnehmung eines Empfindungsdatums oder in einen Zorn oder in ein prädikatives Urteil – so wie die Wahrnehmung eines roten Dinges sich mit der kontinuierlichen Abwandlung des Rot kontinuierlich wandelt oder wie die Wahrnehmung eines Dinges mit dem Wechsel der Augenbewegungen kontinuierlich wechselnde »Darstellungen« durchläuft; diese Beschaffenheit der niedersten Konkretionen ist zwar durch den Begriff des fließenden Übergangs auszudrücken, aber man kann ihre Differenzen nicht in exakt geschiedenen deskriptiven Begriffen fassen. Man kann dergleichen nur sehen, aber nicht in Begriffen scharf unterschieden sondern.

Die scharf unterschiedenen Gattungswesen aber lassen sich wissenschaftlich fassen, indem wir sie »analysieren«, Wesensmomente an ihnen unterscheiden. Mit der Analyse der faktischen Gegebenheiten ist freilich noch nicht alles getan. Die fundamentale Eigenheit der Intentionalität birgt in sich Ideen der Vernunft und Unvernunft und damit teleologische Leitfäden für Mannigfaltigkeiten von kontinuierlichen Differenzierungen, die alle zusammengehen in der Einheit eines Wahrnehmungsbewußtseins zu der fortschreitenden Gegebenheit eines und desselben Objekts. Und nicht nur diese Zusammenhänge der Empfindungsdaten und Erscheinungen kommen in Frage, sondern Momente wie die der Stellungnahme, die ihre idealen Abwandlungen hat (der Gewißheits-, Wahrscheinlichkeits-, Zweifelscharakter der Wahrnehmung u. dgl.) und ihre Motivationen im Bewußtseinszusammenhang, die sich verfolgen und als Notwendigkeiten und Möglichkeiten *a priori* beschreiben lassen.

So wie es eine Torheit wäre, wenn man Zahl und Größe, Wesensbegriffe, die auch in der Deskription eine Rolle spielen, nur am Faktum der Wirklichkeit betrachten und nur in der Weise empirischer Begriffe fassen würde, wie hier durch die Art dieser Wesen vorgezeichnet ist das apriorische Verfahren, das Eingehen in die systematischen Möglichkeiten, so gilt dasselbe von dem Bewußtsein als Bewußtsein von etwas. Nur durch die vorurteilslose und rein intuitive Versenkung in das Bewußtsein nach seiner Intentionalität und nur durch die Versenkung in das freie Reich der Möglichkeiten und ihrer idealen Gesetzmäßigkeiten ist hier überhaupt Wissenschaft, sind fruchtbare, exakte Begriffsbildungen möglich, und die zugehörigen Wesenserkenntnisse beschließen ein ungeheures Reich von idealen Gesetzmäßigkeiten, die das Bewußtsein nach seinen Gestalten, Abwandlungen, Genesen beherrschen, ohne darum den Raum für Tatsachengesetze und empirische »Zufälligkeiten« zu verschließen. Genau so, wie das im Verhältnis von Geometrie und Natur statthat. In der deskriptiven Naturwissenschaft haben wir es mit Konkretionen zu tun, die selbst, wo Quantitäten in Frage kommen, fließend sind, es ist ein Reich des Ungefähren und des vagen Typus. In der Sphäre des Bewußtseins haben wir das Reich der streng und rein von festen Ordnungen und Gesetzen beherrschten Intentionalität. Wie die Raumwelt ihren Raum und ihre objektive Zeit, ihre Bewegungsgesetze und ihre feste physikalische Ordnung hat: alles zusammen, wie die Natur ein Ordnungssystem vom mathematischen Stil einer definiten Mannigfaltigkeit ist, so ist auch das Bewußtsein ein Ordnungssystem. Aber nicht ein mathematisches Ordnungssystem toten Seins, eindeutig zu bestimmen nach mathematischen Gesetzen, sondern ein System, das unter Vernunftgesetzen steht und unter Gesetzen, die als Bedingungen der Möglichkeit von Vernunftgesetzen zu gelten haben. Denn Vernunftgesetzlichkeit ist ein Ausschnitt aus einer allgemeineren (durch sie selbst geforderten) Strukturgesetzlichkeit und Gesetzlichkeit der reinen Genesis. Alles in allem ist nach diesen Gesetzen aber nicht eine mathematische Ordnung hergestellt und je herzustellen, wie auch die Bewußtseins»kausalität« nicht mathematische Kausalität ist, nach mathematisch formulierbaren Gesetzen zu charakterisieren, sondern eine Motivationskausalität, die von total anderem Charakter ist. Hier liegen die ungeheuren Geheimnisse, deren Aufklärung nicht in eine phantastische, verbalistische oder im schlechten Sinne spekulative Metaphysik hineinführt, sondern in eine strenge Wissenschaft.

Die Gestalten der Bewußtseinskonkretionen und ihre allgemeinen Strukturen sind analysierbar, sie sind nach ihren möglichen Abwandlungen eidetisch zu verfolgen. Die Modifikationen, die immer neue Typen von Gestalten ergeben, alle fest abzugrenzenden Strukturen und die Formen ihrer Fülle stehen unter Wesensgesetzen. Wir haben hier auch ideale Operationen, die nicht den Charakter von möglichen Umgestaltungen empirischen Seins bedeuten, sondern »Operationen«, die ideell uns überführen von Wahrnehmung zu entsprechendem perzeptiven Bildbewußtsein oder zur möglichen genau entsprechenden Phantasie usw. Alle mögliche Veränderung oder wirkliche Wandlung steht dann unter Motivationsgesetzen, die in Wesensbetrachtung aufweisbar sind.

Die Wesenswissenschaft vom Bewußtsein ist es nun, die eine Psychologie als Tatsachenwissenschaft allererst möglich macht, und darüber muß man sich klar sein. Gelegentlich wird wohl jeder Psychologe allgemeine Sätze aussprechen, die er näher besehen nicht aus der Erfahrung, durch Induktion oder Gewohnheit geschöpft hat und die den Charakter apriorischer Sätze haben. Eine Wissenschaft erfordert aber ein wissenschaftliches Bewußtsein von der Art und Tragweite der Prinzipien, die für ihre Methode bestimmend sein können und müssen. Der Physiker würde nicht weit kommen, wenn er Sätze über Raumgrößen aus aktuellen Erfahrungen oder aus zufälligem Hinblicken auf Zusammenhänge, die er allgemein faßt und für zufällige empirische Allgemeinheit nimmt, schöpfte; er muß wissen, daß alles Materielle seiner Räumlichkeit nach unter

geometrischen Gesetzen steht, und er muß Geometrie studieren, um aus dieser Wissenschaft prinzipielle Normen seiner Methode zu gewinnen. Denn Grundstücke seiner Methode müssen dadurch bestimmt sein, daß Räumliches unter rein mathematischen Gesetzen steht, die in unbedingter Allgemeinheit für alles mögliche und also im voraus auch für das jeweilig vorkommende wirkliche räumliche Sein gelten und nutzbar zu machen sind. Ähnliches ist hier gefordert. Der Psychologe gerät auf eine schiefe Methodik, wenn er seine Begriffe nur als empirische Begriffe in Anspruch nimmt, da in ihren begrifflichen Wesen Idealgesetze gründen, die eine universelle Geltung für jedes mögliche Bewußtsein haben. Es ist also grundverkehrt, unter dem Titel »deskriptive Psychologie« eine zusammenhangslose Empirie zu verstehen; was unter diesen Titel fällt, ist vielmehr einerseits eine apriorische Wissenschaft, die das Bewußtsein nach seinen reinen Gestalten und nach allen idealen Möglichkeiten beherrscht, und andererseits eine Empirie, die wirklich deskriptiv feststellt, welche möglichen Gestaltungen empirisch vorkommen bei normalen Menschen oder auch bei Typen anormaler. Treiben wir Psychologie als Erfahrungswissenschaft, dann sind alle Beschreibungsbegriffe Erfahrungsbegriffe, d.h. aus aktuellen Erfahrungen gewonnen und mit der Daseinsthese behaftet. Es stimmt also nicht, wenn Messer behauptet: »Wenn man als deskriptiver Psychologe irgendeine Erlebnisklasse (sei es Wahrnehmung oder Erinnerung oder Willensakt usw.) allgemein charakterisieren wollte, so sah man in dem individuellen Erlebnis [...] nur ein beliebiges Exemplar, das jenes gesuchte Wesen veranschaulichte, auf dessen Wirklichkeit im realen Naturzusammenhang es aber dabei gar nicht ankam, weil man nicht auf die Existenz, sondern eben auf die Essenz, das Wesen, achtete.« Mit »Exemplar« meint der Naturforscher eben nicht Vereinzelung eines Wesens, sondern Vertreter einer empirischen Gattung. Und das hat auch Messer im Auge, obwohl er von »Wesen« spricht. Das geht ganz deutlich aus den Sätzen seiner ersten Abhandlung hervor, auf die er sich an der angeführten Stelle beruft. »Das einzelne wirkliche Erlebnis im eigenen Bewußtsein oder im Bewußtsein von Versuchspersonen interessiert ihn doch zunächst nur als Beispiel, als einzelner Fall, um Allgemeines daran zu erkennen. Es kommt ihm gar nicht darauf an, diese Erlebnisse, die er analysiert, als *wirkliche* Geschehnisse [...] in den einen großen Zusammenhang des Naturprozesses *an bestimmter Stelle* einzuordnen.« Eine *bestimmte* Stelle – darauf kommt es allerdings nicht an. Aber *irgendeine* Stelle im Naturzusammenhange muß es sein. Nicht, daß es *dieses* Wirkliche ist, ist erforderlich – aber *ein* Wirkliches muß es sein. Denn »natürlich will er Regelmäßigkeiten im seelischen Geschehen *wirklicher* Menschen erfassen, er will nichts erfinden, nichts erdichten, sondern Wirklichkeit erkennen«. Messer fügt hier die rhetorische Frage an: »Aber ist das bei den ›Phänomenologen‹ wesentlich anders?« Allerdings! müssen wir darauf antworten, denn uns ist ja das Ideal-Mögliche ebenso wichtig wie das Wirkliche. Wir können daher »unter Umständen auch vom Romanschriftsteller lernen«, der empirische Psychologe niemals. Die phantastischen Gestaltungen von zauberhaften Dingwandlungen, von Tieren oder Pflanzen, die ein Märchendichter erfindet, können sehr anschaulich sein und ihre innere Konsequenz und Möglichkeit haben innerhalb der Phantasiewelt; aber kein Naturforscher wird davon Gebrauch machen. Zwar wäre es denkbar, daß ein Dichter Maschinen in der Phantasiewelt beschreibt, die der Naturforscher auf Grund seiner Kenntnis der gegebenen Natur und der gegebenen Physik als wohl ausführbar in der Wirklichkeit erkennt und dadurch zu ihrer Ausführung, evtl. zu ihrer genaueren Gestaltung angeregt wird. Dann liegt zugrunde eben die aktuelle Naturerkenntnis und die Erkenntnis der Übereinstimmung der gesetzmäßigen Konstitution, mit der der Dichter die fingierte Welt ausgestattet hat, mit derjenigen der wirklichen Natur. So könnte auch der Psychologe den Roman, das Drama usw. benützen, wenn er sich auf Grund *wissenschaftlicher* Erfahrung überzeugt hätte,

daß die wirkliche Menschheit so geartet ist, wie der Dichter sie darstellt. Die anschaulichste Schilderung »möglicher« Charaktere hat für den Erfahrungsforscher keinen Wert, solange nicht feststeht, daß es »so etwas« wirklich gibt. Die Erkenntnis des wirklich Vorkommenden ist der leitende Gesichtspunkt des empirischen Psychologen. Was er als Fundament für seine Beschreibungen braucht, ist daher nur ein Ausschnitt aus dem, was die Phänomenologie überhaupt erforscht: nur die Fixierung der Typen der wirklich vorkommenden und nicht aller möglichen Bewußtseinsgestaltungen. Und es wäre möglich, diesen durch das Erfahrungsinteresse bestimmten Teil als »empirische« von der »reinen« Phänomenologie abzugrenzen. Auf diesem Fundament kann die deskriptive Psychologie als exakte Wissenschaft aufgebaut werden.

Gemeinhin hat man mit »exakter« Wissenschaft freilich etwas anderes im Auge. Man stellt der deskriptiven eine »theoretisch erklärende« Psychologie gegenüber. Theoretisch erklärende Wissenschaft, »nomologische«, sucht erklärende Theorie. Sie sucht eine exakte Umgrenzung des Forschungsgebiets, dem die zunächst in Betracht gezogenen Objekte und Objektklassen sich einordnen, und sucht exakte Begriffe und zugehörige exakte Gesetze, nach denen Sein und Sosein der Objekte, Veränderungen und Unveränderungen sich exakt erklären, d.i. nach den Gesetzen sich eindeutig bestimmen lassen. Zur Idee der theoretischen Wissenschaft gehört die logische Idee einer definiten Mannigfaltigkeit. Alles Typische muß sich in Elementartypisches auflösen und dieses (sowie in weiterer Folge alles Komplextypische) sich als »Annäherung« exakter Ideen fassen lassen und durch die exakten Gesetze dann in beliebiger Annäherung exakt bestimmen lassen.

Diese Idee mußte also auch für eine erklärende, d.i. eine theoretisch-nomologische Psychologie maßgebend sein. Hat man die Idee einer *mathesis universalis* verstanden und darin die Idee einer mathematischen Mannigfaltigkeit, so kann man sagen: Gesucht ist die Idee einer »mathematischen« Psychologie. Jede erklärende, im strengen Sinn theoretisch-eindeutig bestimmende Wissenschaft ist »mathematische«. Ihre Erklärungen vollziehen sich deduktiv aus Prinzipien, die mathematische Form haben müssen, und das ganze deduktive System der Theoretisierung muß mathematisch sein und nach dieser rein mathematischen Form sich einordnen lassen in die mathematische Mannigfaltigkeitslehre.

Der einzige Versuch zur Ausführung einer Psychologie gemäß dieser Idee ist von Johann Friedrich Herbart gemacht worden (natürlich ohne daß er sich über den logischen Gehalt dieser Idee und über sie selbst klar war), und vielleicht kann man sagen, daß auf einen zweiten Versuch Hugo Münsterberg es wenigstens abgesehen hatte, wenn er auch nicht zur Durchführung kam. Was aber die moderne »physiologische«, »experimentelle«, »exakte« Psychologie anbelangt, so steht sie trotz aller ihrer physikalisch-technischen Methodik (die als solche gar nichts entscheidet) durchaus auf deskriptiv-psychologischer Stufe. Sie gibt nicht den leisesten Schatten einer theoretischen Erklärung gemäß der Idee echter exakter Wissenschaft, ja es besteht noch nicht einmal irgendein Hinweis auf den Weg zur Realisierung dieser Idee auf dem Gebiete des Psychischen. Und das dürfte kein Zufall sein, es dürfte sich vielmehr zeigen lassen, daß jede Mathematisierung hier prinzipiell ausgeschlossen ist, daß die Psychologie keine andere Exaktheit verlangen kann, als die ihr dank der phänomenologischen Begriffsbildung zu Gebote steht.

II. Wesensanschauung, Erfahrung und Denken

Von »Wesensanschauung« mußte bei der Erörterung der Begriffsbildung fortwährend die Rede sein, gerade dieser Punkt hat aber immer viel Kopfzerbrechen verursacht und bedarf selbst noch einiger Erläuterung.

Wesensanschauung soll »weder Begriff noch empirische Anschauung sein«. Wesen sollen durch sie »zur Gegebenheit gebracht« werden. Damit ist nunmehr auch zu völliger Evidenz gezeigt, daß die phänomenologische Wesensanschauung nicht produktive Anschauung ist, die in der Betrachtung ihres Gegenstandes dessen Wesen erzeugt, sondern ein Prozeß, der im Grade seiner Passivität der bloß sinnlichen Wahrnehmung gleichkommt. *Die ›reinen Wesen‹ sind da, es kommt nur darauf an, daß wir sie ›sehen‹.* Was wir dazu tun, ist nur die ›Einstellung«. Bevor wir hierauf erwidern können, müssen wir erst einmal die Begriffe prüfen, die hier verwendet werden, um der Wesensanschauung einen Platz anzuweisen. *Entweder*, so meint Elsenhans, sie ist ein *passives* Aufnehmen: dann ist sie sinnliche Wahrnehmung (*Erfahrung*). *Oder* sie ist ein spontaner Prozeß: dann ist sie produktives *Denken*, das seine Gegenstände *erzeugt*. In der neuen Abhandlung scheidet er dann Erfahrung in Sinnesempfindung und die eigentliche Erfahrung, bei der bereits Verstandestätigkeit (im Kantischen Sinn) beteiligt ist. Die Sinnesempfindung scheidet für uns ganz aus, weil bloße Empfindungen keinerlei *Gegenstände* geben, auf den Begriff der Gegebenheit kommt es ja aber hier gerade an. Wenn Elsenhans an der zitierten Stelle fortfährt: »Gegeben ist, was wir schon vorfinden, was ohne unsere aktive Mitwirkung vorhanden ist, was da ist, ehe unsere Verarbeitung sich darauf richtet«, so mag das auf die Gegebenheit der Empfindungen in der *inneren* Wahrnehmung zutreffen, aber in äußerer Wahrnehmung finden wir weder »Empfindungsmaterial« vor, noch können wir sagen, daß uns mit dem Empfindungsmaterial Gegenstände gegeben sind.

Erfahrung bedeutet für uns ein Bewußtsein, in dem individuelles Dasein zur Gegebenheit kommt. Dazu gehört also auch die »phänomenologische Erfahrung«, in der einzelne immanente Daten zu reflektiver Erfassung kommen. Davon scheiden wir im engeren Sinn Erfahrung als Erfassung individueller *transzendenter* Objekte, auf die es ja hier allein ankommt. Ein solches Erfahrungsbewußtsein ist z.B. die sinnliche Wahrnehmung. Daß in ihr Gegenstände, näher Dinge der Natur *gegeben* sind, *vorgefunden* werden, das leugnet Elsenhans nicht. Andererseits meint er mit Kant, daß an dieser Erfahrung Verstandesfunktionen beteiligt sind. Gegebenheit und Spontaneität müssen sich also doch wohl nicht ausschließen. Damit ist die ganze Argumentation gegen die Wesensanschauung eigentlich schon hinfällig. Da es uns hier aber nicht um ein dialektisches Spiel zu tun ist, sondern um eine Klärung der Sachen, wollen wir unsere Erörterung doch noch etwas weiter fortsetzen. In der Erfahrung sind uns also Dinge *gegeben*, sie stehen einfach da. Reflektieren wir aber auf das Erfahrungsbewußtsein, so stoßen wir auf mannigfaltige »Erscheinungen«, »in« denen diese einheitlichen Objekte zur Gegebenheit kommen (sich »konstituieren«), und korrelativ auf mannigfaltige »Tätigkeiten« des Subjekts, die in dem schlichten Anschauungsakt synthetisch vereinigt sind: z.B. freie Bewegungen, die uns neue Erscheinungen des wahrgenommenen Dinges in Sicht bringen, dann die »Auffassungen«, die die Erscheinungen eben zu »Darstellungen« des einheitlichen Objekts machen, und das durch sie alle hindurchgehende Einheitsbewußtsein selbst (der Ausdruck »Tätigkeit« paßt auf diese Weisen des Ichlebens eigentlich nicht, weil sie ganz »von selbst« ablaufen, nicht willkürlich in Szene gesetzt werden). Wo steckt in diesem Erfahrungsbewußtsein nun der »Anteil des Denkens«? Der Ausdruck »Denken« pflegt ja gemeinhin auf allerhand Erlebnisse angewendet zu werden, die miteinander wenig oder gar nichts zu tun haben: so auf unanschauliches Vorstellen (die Landschaft, die ich neulich sah, habe ich jetzt nicht »vorgestellt«, sondern »bloß gedacht«), für Erinnern (ich habe nicht »daran gedacht«, daß ich einen Auftrag auszuführen hatte), für das eigentliche theoretische Denken schließlich. Hüten wir uns vor solcher Begriffsverwirrung und grenzen wir den Ausdruck »exakt« ab, indem wir damit eine gattungsmäßig geeinte Klasse von Erlebnissen und nur sie bezeichnen, so gewinnt *Denken* die Bedeutung des *spezifisch logischen Aktes*: das Beziehen, Vergleichen, als Subjekt und als Prädikat

Setzen, das Unterordnen, das Vereinen und Trennen, das Schließen und Beweisen; dann aber auch das, was wir oben (in Übereinstimmung mit den *Logischen Untersuchungen*) das »Ausdrücken« nannten: das Anmessen einer »Bedeutung« an einen gegenständlichen Sinn oder das »Prägen von Begriffen«. Von einem Denken in diesem Sinn wird man in der »Erfahrung« nichts entdecken können, es ist vielmehr leicht einzusehen, daß das Denken eine anderweitige Gegebenheit der Gegenstände, an denen es sich betätigt, immer schon voraussetzt. Sollte Elsenhans mit »Denken« aber die »Auffassungen« und das synthetische Einheitsbewußtsein meinen, die in der Erfahrung von transzendenten Objekten walten, so müßte man sagen, daß darauf nichts von dem anwendbar ist, was er als Charakteristika des Denkens ansieht: Sie sind kein spontanes Tun, und sie »erzeugen« ihre Gegenstände nicht in der Weise eines frei tätigen Schaffens. Diese Charakteristika passen dagegen sehr wohl auf das Denken in unserem Sinn: Es ist ein freies Tun, und es »erzeugt« neue Objekte (z.B. in der Begriffsbildung). Nun ist aber weiter zu beachten: Das, was in solchen freien Akten erwächst (sich konstituiert), ist kein »subjektives Produkt« des Denkens (wofern dieses ein *einsichtiges*, in den anschaulichen Gegebenheiten gegründetes ist), sondern ein »objektives« Gebilde, ein Gegenstand, der wiederum in einem schlichten Akte »gegeben« sein kann wie ein sinnliches Ding; so die »Relation«, die »Ähnlichkeit«, der »Sachverhalt«, der »Schluß«, der »Beweis« usw. Ihnen allen »kommt dasjenige *Maß an Realität zu, das ihnen ermöglicht, von uns vorgefunden zu werden*«. Das Wort »Realität« ist hier natürlich schlecht am Platze, denn Realität ist Sein im Zusammenhang der einen raum-zeitlich-kausalen Natur, und es liegt uns natürlich nichts ferner, als die kategorialen Gegenstände für Naturdinge, für *realiter* existierend zu erklären. Aber ihr »Sein« (unabhängig von den jeweiligen Subjekten, die sich mit ihnen beschäftigen) können wir mit ebenso gutem Grunde behaupten wie das der Natur, weil wir hier so gut wie dort ein gebendes Bewußtsein haben. Wir haben also zwei Arten von existierenden Objekten und korrelativ zwei Arten von originär gebendem Bewußtsein: Die Natur konstituiert sich in sinnlicher Wahrnehmung, die kategorialen (oder logischen) Gegenstände im theoretischen Denken.

Mit den beiden Gegenstandsgebieten, auf die wir hier gestoßen sind, ist das Reich des Seienden natürlich nicht erschöpft. Es gibt noch mannigfache Objekte, die weder Naturdinge noch Denkgegenstände sind (ich erinnere z.B. an Werte, Güter u. dgl.), und entsprechend mannigfache Arten von gebendem Bewußtsein, das weder sinnliche Wahrnehmung noch Denken ist.

Hier wollen wir uns nur noch mit der besonderen Gegenstandsart ein wenig beschäftigen, die in den *Ideen* als »*Wesen*« bezeichnet ist, und mit dem Bewußtsein, in dem solche Wesen zur Gegebenheit kommen.

Das Beispiel der Mathematik, die als bereits fertig vorliegende Wesenswissenschaft in den *Ideen* gern herangezogen wird, ist nach Elsenhans nicht ausschlaggebend. »In der Mathematik, deren Analogie unter anderem die Möglichkeit eines solchen Sachverhalts verdeutlichen soll, kann, wie dies Husserl selbst zugibt, keinesfalls von ›reinen Gegebenheiten‹ in demselben Sinn die Rede sein wie in der Phänomenologie. Dort handelt es sich um Gegenstände, die als ›irreale Möglichkeit‹ in der Weise ›rein analytischer Notwendigkeit‹ beliebig erzeugt werden, hier um Gegenstände, die in erster Linie in der Erfahrung gegeben sind und die in der Phänomenologie wenn auch nicht empirisch, so doch ›in der ganzen Fülle der Konkretion‹ erfaßt werden sollen.«

Unsere bisherigen Betrachtungen haben uns bereits gezeigt, daß »frei erzeugen« und »vorfinden« oder »gegeben haben« keine Gegensätze sind. Eine nähere Analyse des geometrischen und phänomenologischen Verfahrens wird uns das noch deutlicher machen und zugleich die Analogie

beider Wissenschaften hervortreten lassen, die es gestattet, ein Beispiel aus der einen auch für die andere in Anspruch zu nehmen.

Der Geometer kann von einer wahrgenommenen Raumgestalt ausgehen, aber die Erfahrungsthesis der Wahrnehmung tritt dabei nicht in Aktion, sie trägt zur Begründung nichts bei, ein Phantasiegebilde kann genau denselben Dienst leisten. Ebenso kann der Phänomenologe von einer faktisch vorhandenen Wahrnehmung ausgehen, um seine Feststellungen davon zu machen, aber auch für ihn spielt die Thesis der Erfahrung keine Rolle, auch ihm kann eine phantasierte Wahrnehmung ebensogut als Ausgangspunkt dienen. Im Gegensatz dazu muß der Naturforscher Existenz feststellen, er muß wahrnehmen, er muß erfahren. Aber nicht nur die Erfahrungsthesis läßt der Wesensforscher fallen, sondern er beginnt mit der Einzelanschauung, von der er ausgeht, »frei zu operieren«. Der Geometer bleibt nicht bei den Feldgestalten, Baumgestalten, Hausgestalten usw. stehen, sie beschreibend und allgemeine Aussagen darüber machend, sondern in frei gestaltender Phantasie durchläuft er alle »möglichen« Raumgestalten, durch die Abwandlungen, die sich an den faktisch vorgefundenen Gestalten vornehmen lassen, tritt die »Idee« von Raum und Raumgestalt überhaupt hervor, und alle einzelnen Gestalten werden als *ideale* (oder Wesens-) *Möglichkeiten* eingesehen. Die »möglichen« Abwandlungen – darin liegt, daß auch der Geometer nicht so völlig frei in der »Erzeugung« seiner Gestalten ist, wie es gemeinhin dargestellt wird. So weit seine Anschauung reicht, so weit geht seine Freiheit; denn »Möglichkeit« ist äquivalent mit »Vereinbarkeit in einer Anschauung«. So viele Gebilde er in freier Phantasie anschauen kann, so viele sind möglich. Was aber prinzipiell in keiner Anschauung vereinbar ist (wie unser oben angeführtes gleichseitig-rechtwinkliges Dreieck), das ist keine mögliche Raumgestalt.

Ganz analog verfährt der Phänomenologe mit dem einzelnen Wahrnehmungserlebnis: Er wandelt es ab, soweit das irgend möglich ist, er durchläuft alle möglichen Wahrnehmungen in freier Phantasie, und in diesem freien Operieren springt das »Wesen« von »Wahrnehmung überhaupt« hervor, das sich nun auch begrifflich fassen und in allgemeinen Wesensgesetzen aussprechen läßt. Beiderseits haben wir also existierende Gegenstände (hier Erlebniswesen, dort Wesen von Räumlichkeit), die auf freie Akte der Phantasie als ihr ursprüngliches konstituierendes Bewußtsein hinweisen, die dann aber auch in einem schlichten »Hinsehen« »vorgefunden« werden können – gerade so wie die Dinge der Natur, die in der ganz anders garteten sinnlichen Wahrnehmung sich konstituieren.

Der Unterschied zwischen Geometrie und Wesenswissenschaft vom Bewußtsein (der in den *Ideen* und in den voranstehenden Ausführungen scharf betont ist) besteht darin, daß das Bewußtsein nicht wie der Raum die Form einer definiten Mannigfaltigkeit hat und daß man daher nicht phänomenologische wie geometrische Lehrsätze »in der Weise rein analytischer Notwendigkeit« aus Axiomen herleiten kann. Aber mit dem analytischen Verfahren allein kommt die Geometrie nicht aus, sonst wäre sie formale *mathesis* und nicht Wissenschaft vom Raum. Als solche braucht sie (mindestens zur Begründung der Axiome) räumliche Anschauung, und diese hat den beschriebenen Typus der Wesensanschauung.

Es gibt also ein von aller Erfahrung, aller Setzung von individuellem Dasein unabhängiges gebendes Bewußtsein von allgemeinen Wesen. Da unter »Tatsache« in den *Ideen* individuelles Vorkommnis (*matter of fact* im Sinne Humes) verstanden war, so mußte betont werden, daß die Phänomenologie keine Tatsachenwissenschaft sei. Wenn in scheinbarem Gegensatz dazu von Scheler und Moritz Geiger gelegentlich gesagt wird, der Phänomenologe habe von Tatsachen auszugehen, so ist das Wort in einem anderen Sinne gebraucht: nämlich für das unmittelbar Vorgefundene, Angeschauten im Gegensatz zum bloß mittelbar Erkannten, Erschlossenen oder gar

zum bloß Konstruierten. Nennt man die Phänomenologie in diesem Sinne eine Tatsachenwissenschaft, so wird sie damit durchaus nicht zur Erfahrungswissenschaft gestempelt.

III. Die »Unfehlbarkeit« der Wesensanschauung

Die Unabhängigkeit der Phänomenologie von aller Erfahrung, die auch eine *Korrektur* der Wesenserkenntnis durch psychologische Erfahrung ausschließt, hat immer besonderen Anstoß erregt. Man hat darin immer einen Anspruch auf Unfehlbarkeit, auf Unmöglichkeit eines Irrtums gesehen. Das ist freilich niemals behauptet worden, und es liegt auch in der Betonung des Eigenrechts und der Eigenart der Wesenserkenntnis keineswegs beschlossen. Es gibt keine wissenschaftliche Erkenntnis, die gegen Irrtümer absolut gefeit wäre. Aber niemand sieht sich durch die unzähligen Irrtümer, die die Geschichte der Mathematik oder Logik aufzuweisen hat, veranlaßt, ihnen die Idee vollkommener Evidenz streitig zu machen, die ihnen aus keinem anderen Grunde zukommt, als es Sphären des Eidetischen sind. Ein Mathematiker hat einen Lehrsatz bewiesen, er hat ihn voll eingesehen und sich von seiner »unumstößlichen Gewißheit« überzeugt. Bei späterer Gelegenheit greift er darauf zurück, um ihn für einen neuen Beweis zu verwenden; dabei bringt er sich ihn nicht wieder zu intuitiver Gegebenheit, sondern begnügt sich mit dem bloßen Wortlaut oder mit der Formel, die ihm im Gedächtnis geblieben ist, und nun kann gar leicht eine Verwechslung vorkommen, die den ganzen neuen Beweis wertlos macht. Ähnliches kann auch dem Phänomenologen unterlaufen, sobald er nicht rein in der Sphäre der gebenden Anschauung bleibt, sobald er die begriffliche Fassung des Ergebnisses einer Analyse ohne Rückgang auf die Intuition verwertet. Auch auf andere Weise können sich Irrtümer einschleichen: so, wenn eine Untersuchung nicht weit genug geführt wird, wenn etwas als notwendig hingenommen wird, was sich bei näherer Prüfung noch als abwandelbar herausstellt. Das »Zugeständnis, daß auch hier Irrtümer möglich sind«, streitet durchaus nicht – wie Messer meint – mit der »Versicherung, daß sich [in der Wesenseinstellung] »feste Resultate alsbald ergeben««. Auf »feste Resultate« erheben ja nicht nur die Wesenswissenschaften, sondern sogar die Tatsachenwissenschaften Anspruch, obwohl der weitere Gang der Wissenschaft immer zu einer Umwertung der gewonnenen Resultate führen kann. Was der Wesenserkenntnis den Vorrang gibt, ist – um es noch einmal zu betonen – die Eigentümlichkeit, daß sie in sich selbst, sobald sie volle Intuition ist, den Charakter der Unaufhebbarkeit hat, daß sie durch neue Anschauungen nur bereichert, aber nicht entwertet werden kann. Jede Erfahrung dagegen – und sei es die allgewisseste klare und deutliche Wahrnehmung – hat wesensmäßig in sich Komponenten der »bestimmbaren Unbestimmtheit« und verlangt nach einer Erfüllung dieser Unbestimmtheitskomponenten in neuen Wahrnehmungen; diese *können* eine bloße Näherbestimmung des bereits Gesetzten und damit eine Bestätigung der ersten Setzung sein; sie können aber jederzeit auch ein Widerstreitbewußtsein und eine Durchstreichung der Anfangssetzung herbeiführen.

Wie steht es nun, wenn aus den angegebenen Gründen dem Wesensforscher ein Irrtum unterläuft, mit der Möglichkeit der Korrektur? »Wenn die Erfahrungswissenschaft phänomenologisch Geschautes berichtigt, sollte er da diese Berichtigung ignorieren?« Die Antwort kann nach den bisherigen Ausführungen nicht zweifelhaft sein: Die Erfahrung kann den Wesensforscher darauf aufmerksam machen, daß in seinen Feststellungen ein Fehler stecken muß, sie kann ihn veranlassen, diese Feststellungen in einer neuen Intuition zu prüfen und zu berichtigen, aber sie selbst kann nicht als Berichtigung dienen: Denn nur in Wesensanschauung kann ich Wesenseinsichten gewinnen. Habe ich es als zum Wesen der Dingwahrnehmung gehörig betrachtet, daß Dinge *gesehen* werden müssen, und zeigt mir nun die Erfahrung eines Blindgeborenen, daß der Tastsinn zur Konstitution

von Raumdinglichkeit genügt, so sehe ich ein, daß ich in der freien Gestaltung der möglichen Abwandlungen der Wahrnehmung nicht weit genug gegangen bin. Aber nicht das *Faktum* der Blindenwahrnehmung lehrt mich das, sondern seine Wesensmöglichkeit, die ich im Übergang von der Erfahrung in die Wesenseinstellung erfasse.

Elsenhans findet es »merkwürdig, daß diese Möglichkeit einer von allen Irrtümern der Erfahrung freien Erkenntnis, die, einmal vorhanden, zu absolut notwendigen und allgemeine Anerkennung erzwingenden Ergebnissen führen soll, nicht schon früher verwirklicht wurde und bisher keinerlei Früchte getragen hat. Dieses sonst wohl mißbräuchlich angewendete Argument hat hier doch wohl einige Beweiskraft, wo es sich darum handelt, den seit Jahrhunderten geübten und in ihrer Eigenart erkannten, auf das Wesen der Dinge gerichteten Erkenntnistätigkeiten des Denkens ein neues Verfahren an die Seite zu stellen«.

Unsere Ausführungen dürften gezeigt haben, daß dieses Verfahren gar nicht so geheimnisvoll, unerhört und absolut neu ist, wie es hier hingestellt wird. Die Mathematik übt es systematisch seit über zweitausend Jahren. In der Begriffsbildung *aller* Wissenschaften hat es seine Rolle gespielt, ohne daß man sich darüber klar war. Nun ist es zur Klarheit gebracht, von allen Vermengungen befreit und methodisch ausgebildet worden. Wenn dadurch ganz neue Wissenschaften ermöglicht werden, so soll man sich darüber freuen und ihrem Begründer keinen Vorwurf daraus machen, daß bisher noch niemand darauf verfallen ist.

Zu Heinrich Gustav Steinmanns Aufsatz »Zur systematischen Stellung der Phänomenologie« (1917)

Vor vielen kritischen Erörterungen, die bisher schon zum Thema »Phänomenologie und Psychologie« Stellung genommen haben, zeichnet sich Steinmanns Abhandlung dadurch aus, daß er die *beiden gesonderten* Wesenscharakteristika klar erkennt, durch die Husserl die Phänomenologie gegen die Psychologie abgrenzt, und sich in seiner Polemik im wesentlichen an diese beiden Hauptpunkte hält:

1. *Die Phänomenologie ist Wesenswissenschaft, die Psychologie Tatsachenwissenschaft;*
2. *die Phänomenologie ist transzendental reine Wissenschaft, die Psychologie Wissenschaft von Transzendtem.*

I. Die Möglichkeit einer materialen Ontologie ohne »Rekurs auf Erfahrung«

Seine Bedenken richten sich zunächst gegen den ersten Punkt. »Die formale Region« sei zwar »überhaupt nur eidetischer Forschung zugänglich« (das stellt Steinmann ohne Untersuchung hin), aber »zweifelhafter erscheint die Lage bei den materialen Ontologien«. Als Beispiel dient ihm die *Geometrie*, der bereits ausgebaut vorliegende Zweig der von Husserl geforderten Ontologie der physischen Natur. Es scheint ihm, als könnte sie nicht ohne *Erfahrung* auskommen. Denn »entweder man versteht unter *res extensa* die Erfüllung eines Ausschnittes einer so und so wohldefinierten Mannigfaltigkeit, dann ist nicht einzusehen, welchen Vorzug diese Mannigfaltigkeit vor irgendwelchen andern haben soll« (steht es mir doch »frei, mir eine irgendwie konstituierte Mannigfaltigkeit beliebig vieler Dimensionen auszudenken«, zu der dann auch *eo ipso* »eine rein apriorische Geometrie« gehört). »Oder aber Körper heißt das individuelle Substrat der uns erscheinenden Natur. Dann läßt sich über seine Eigenschaften, zu denen auch die Extensität gehört, wesensmäßig nichts ausmachen, ehe wir nicht die Grundzüge dieses Wesens aus der Erfahrung kennen.«

Dieser Einwand gegen die Möglichkeit eines rein eidetischen Verfahrens hat seinen Grund offenbar in Steinmanns Begriff der *Erfahrung*. Es scheint, daß er hierzu jede *Anschauung eines vollen Konkretums* rechnet und ihr als »eigentliche Wesensanschauung« »das *Sehen des Formalen am sachhaltigen Wesen*« gegenüberstellt. Das stimmt aber mit Husserls Auffassung der Erfahrung bzw. Wesensanschauung durchaus nicht überein. Erfahrung ist Setzung von *hier* und *jetzt*, in *dieser* wirklichen Welt gegebenen Objekten. Dagegen bezeichnet Wesen zunächst »das im selbsteigenen Sein eines Individuums als sein Was Vorfindliche. Jedes solches Was kann »in Idee gesetzt« werden, und korrelativ kann jede »erfahrende oder individuelle Anschauung in Wesensanschauung (*Ideation*) umgewandelt werden«. Also schon das volle Konkretum gehört ins Gebiet des Eidetischen, nicht erst die allgemeinen Gattungsideen, denen es untersteht, oder gar nur die formalen Kategorien. Eine nähere Analyse ergibt freilich die Notwendigkeit, verschiedene Arten von Wesenheiten zu unterscheiden; es zeigt sich z.B., daß im Aufbau eines solchen konkreten Eidos Momente sind, die sich frei abwandeln lassen, während andere aus seinem vollen Bestande nicht entfallen können, solange man eben noch dasselbe Eidos vor sich hat. Aber alle solche Unterscheidungen werden *innerhalb* der eidetischen Sphäre gemacht, und es hat sein gutes Recht, wenn man den übergreifenden Titel »Wesen« für das ganze Gebiet verwendet. Alles, was in einer exemplarischen Anschauung zur Gegebenheit kommt, gehört in dieses Gebiet: Jeder Anschauungsgehalt ist ein Apriori gegenüber den Erfahrungsgegebenheiten, in denen er sich jeweilig realisiert. »Das Wesen« – meint Steinmann – muß »sich uns noch irgendwie anders konstituieren« (als in Wesensforschung nämlich), »wenn wir aus der Sphäre bloßer Möglichkeiten herauskommen wollen« – aber das wollen wir gar nicht. Denn alles »Mögliche« existiert im Reich des Eidetischen, und erst zur Setzung eines Wirklichen bedürfen wir der Erfahrung. Freilich bedeutet »Möglichkeit« hier nicht logische Möglichkeit (d.i. Widerspruchslosigkeit), sondern ist äquivalent mit Anschaubarkeit bzw. Vereinbarkeit in einer Anschauung. Ich kann also jeder Anschauung eines Individuellen (sei es einer Erfahrung oder auch einer Phantasie) ein Wesen »entnehmen«; in jeder liegt nicht nur »dies ist wirklich« oder »dies schwebt mir vor«, sondern auch »so etwas ist möglich«, »so etwas existiert ideal«. Ich kann sodann (auch das wurde schon oben

angedeutet) mit den anschaulichen konkreten Wesen in voller Freiheit »experimentieren«; d.h., ich kann in einer Mannigfaltigkeit von Anschauungen »ausprobieren«, was aus ihrem vollen Bestände abwandelbar ist, und das auf verschiedenen Allgemeinstufen (z.B. das vollanschauliche Was dieses Steins, Stein überhaupt, materielles Ding überhaupt); was sich hierbei als *notwendiger Bestand* herausstellt, das dient als Unterlage der *Begriffsbildung*: Ich bin darin durchaus an das intuitiv Vorfindliche gebunden und darf durchaus nicht »z.B. als *Organismus* definieren, was ich will« – NB, wenn mir daran gelegen ist, wissenschaftlich wertvolle Begriffe zu gewinnen.

Machen wir von diesen Betrachtungen für den Fall der Geometrie Anwendung. Es ist uns eine materielle Natur von bestimmtem anschaulichem Gehalt gegeben. Wir erheben diesen Gehalt »in Idee« und sehen nun zu, was zu seinem Aufbau notwendig gehört. Wir finden u.a., daß so etwas wie ein materielles Ding nicht möglich ist ohne eine Raumgestalt. (Es würde an der Wesensbetrachtung auch nichts ändern, wenn wir uns auf den Typus »starrer Körper« beschränkten.) Die Grundeigenschaften solcher Raumgestalten lassen sich in einer Reihe von »*Axiomen*« »beschreiben«, wie Steinmann selbst meint: »Die Grundlage der *mathematischen* Eidetik bildet die *deskriptive*.« Diese Axiome haben die Eigentümlichkeit, daß sie sich in ein formales System bringen lassen, d.h., sie sind in formal-mathematischen Begriffen faßbar, und aus diesen formalen Gesetzen lassen sich nach den Gesetzen der formalen Logik rein deduktiv weitere Sätze ableiten. *In diesem formalen System spielen Raum und Raumanschauung gar keine Rolle mehr*: »Die *mathematische* Formalisierung [...] stellt einer angewandten mathematischen Disziplin ihr rein deduktives Gerüst, befreit von den durch die besondere Bedeutung bedingten Einschränkungen, gegenüber.« Es ist nun möglich, durch rein formale Abwandlung dieses Systems – etwa durch Fortlassen eines Axioms – andere Systeme zu gewinnen oder, um es mit Steinmann auszudrücken, »zur *natürlichen Geometrie* den erweiterten Begriff einer abstrakten Geometrie« zu bilden, »die nicht an eine bestimmte Dimensionenzahl und andere Einschränkungen gebunden ist«. Aber mit welchem Recht nennt man solche der *Form* der euklidischen Geometrie entsprechende Mannigfaltigkeiten noch Geometrie? Man dürfte es eigentlich nur, wenn sich räumlich Gebilde anschauen ließen (wenn auch nur auf Grund exemplarischer Phantasien), die diesen formalen Definitionen entsprechen – wofern man unter Geometrie noch Wissenschaft vom Räumlichen versteht. Angenommen, das wäre der Fall, es gäbe einen anschaulichen Riemannschen oder sonstigen Raum, wie stände es dann mit der Frage, die Steinmann aufwirft, welche der verschiedenen möglichen Geometrien »*der Natur entspricht*«? Wir müssen uns hier das Wesen der geometrischen (reinen) und der empirischen Raumanschauungen klar vor Augen halten. Die *reinen* geometrischen Gebilde (*reine* Gerade, *reiner* Kreis usw.) sind aus den empirisch-anschaulichen Körpern als »*Grenzen*«, als »*Limes-Ideen*« herausgeschaut. Die *erfahrenen* Körper geben sich anschaulich als »*Realisationen*« dieser Ideen, aber nicht als »*vollkommene*«, sondern nur als »*Annäherungen*«. Es wäre nun denkbar, daß uns unsere *empirische* Raumanschauung täuscht, daß »in Wirklichkeit« die physischen Körper unserer Natur nicht euklidische Gebilde realisieren – wie sie vorgibt–, sondern andere. Dann würde es sich empfehlen, den physikalischen Berechnungen die nichteuklidischen Axiome zugrunde zu legen. Aber der Geltung der euklidischen Geometrie als *reiner Raumlehre* würde dadurch nicht der mindeste Abbruch getan. Gerade darin zeigt sich ihr *rein apriorischer Charakter* (und entsprechend der reine Charakter der geometrischen Anschauung), daß es sie gar nicht berührt, wenn die Erfahrungen, die ihr als Exempel dienten, sich als Täuschung herausstellen. »Die *Kongruenzaxiome*«, meint Steinmann, haben »nur in einer Welt Berechtigung, in der es *starre* Körper gibt, die verschiebbar und drehbar sind.« Anwendung finden können sie allerdings nur, wo das der Fall ist – und ob es der Fall ist, kann nur Erfahrung lehren–, aber für das

Bestehen bzw. die Wahrheit dieser Axiome ist es völlig gleichgültig, ob etwas faktisch da ist, worauf sie Anwendung finden können oder nicht.

Die Bedenken gegen die Möglichkeit reiner material-eidetischer Anschauung und reiner material-eidetischer Wissenschaft scheinen damit behoben. Daß sie keine »Erkenntnisse über Reales [...] ganz ohne Rekurs auf Erfahrung zu begründen« vermögen, ist auch Husserls Standpunkt: »*Reine Wesenswahrheiten enthalten nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen*, also ist auch aus ihnen *allein* nicht die geringfügigste Tatsachenwahrheit zu erschließen.« Steinmanns Zusatz freilich, daß auch »über das *Wesen von Realem*« nichts ohne Erfahrung zu gewinnen sei, kann nicht zugestanden werden. Das Wesen von Realem (auch das Wesen der Realität selbst und daß sie nur durch Erfahrung zu geben {{ist}}) ist nur in reiner Wesenserkenntnis zu gewinnen; daß ein Exemplar dieses Wesens faktisch existiert, ist nur durch Erfahrung festzustellen.

Steinmann will seine Behauptung, daß die Wesenserkenntnis Erfahrungselemente in sich befasse, damit stützen, daß die Existenz selbst – die doch nur *erfahren* werden kann – mit »zur ›Essenz‹« gehöre. Das ist aber nicht zutreffend. Ich kann zwar die Seinsart eines Gegenstandes und die entsprechende Art seiner möglichen Gegebenheit in den Wesensbestand aufnehmen, aber nicht die faktische Existenz. Ich kann sagen: Zum Wesen des Realen gehört es, daß es nur durch Erfahrung festgestellt werden kann. Das gilt, wenn es auch nichts Reales und keine echte Erfahrung gibt, und es besagt auch nicht, daß es so etwas gibt.

Gegen die Unabhängigkeit der Wesenserkenntnis spricht es natürlich auch nicht, daß im praktischen Wissenschaftsbetrieb »materiale Ontologie, obwohl selbst nicht Erfahrungserkenntnis, sich doch nur in *enger Verflechtung* mit gewissen Ergebnissen der zugehörigen Erfahrungswissenschaft entfaltet« und »daß das Reich der εἶδη einen unübersehbaren Ozean bildet, auf dem man sich nur im steten Hinblick auf die Inseln der Erfahrung orientieren kann«. Erfahrungsmotive, ja Interessen des praktischen Lebens mögen es sein, die mich zur Wesensforschung veranlassen. Die Notwendigkeit, mit physischen Körpern zu hantieren, mag in mir den Wunsch erregen, mir über das Wesen dieser Gegenstände Klarheit zu verschaffen. Oder die Täuschungen, denen ich in meinen Erfahrungen unterliege, mögen mich zu einer Wesensanalyse der Wahrnehmung führen. Aber diese faktischen Motive meiner theoretischen Beschäftigung mit diesen Gegenständlichkeiten macht sie und macht das ideale System der ihnen entsprechenden Wissenschaften doch nicht von dieser Faktizität abhängig.

II. Die Absolutheit des reinen Bewußtseins und der Sinn der phänomenologischen Reduktion

Das zweite Hauptbedenken Steinmanns richtet sich gegen die *Absolutheit des reinen Bewußtseins*, das durch die phänomenologische Reduktion (die Ausschaltung aller Setzung von transzendenten Objekten) gewonnen wird. Es gibt »doch nur *ein Bewußtsein*« – so meint er –, »das nur *entweder* absolut *oder* in die reale Welt verflochten sein kann«. Erkennt man an, daß es menschliches Bewußtsein in der realen Welt gibt, so behält die phänomenologische Reduktion nur den Wert eines »*methodischen Hilfsmittels*« (einer »Fiktion«), »als abstraktive Einschränkung des Interesses auf den durch den Begriff ›reines Erlebnis‹ bestimmten Ausschnitt aus der Wirklichkeit«. Was man dabei gewinnt, ist »eine Einstellung«, »die der Reflexion auf die Erlebnisse selbst besonders günstig sein muß«; außerdem versperrt man sich »durch die Reduktion auch die Möglichkeit, vom Wege

reiner Deskription in die nur allzu naheliegenden Bahnen kausaler Erklärung physischer oder realpsychischer Art abzulenken«. Aber damit sind phänomenologische und psychologische Reflexion nicht geschieden und ebensowenig die beiden Wissenschaften selbst: Das geschilderte Verfahren ist vielmehr »die ganz legitime Methode einer *deskriptiven eidetischen Psychologie*«.

Damit wäre freilich der *transzendente* Sinn der Reduktion völlig aufgehoben. Ihre Aufgabe ist es ja, uns einen absoluten Forschungsboden zu geben, ein Sein, das keinen Zweifel zuläßt, keine Durchstreichung erfahren kann, wie sie bei allem Transzendenten prinzipiell immer möglich ist. Mag man »Idealist« oder »Realist« sein, d.h. mag man den Anspruch der Erfahrung, ein bewußtseinsunabhängiges Sein zu geben, für berechtigt ansehen oder nicht: Auch der Realist kann nicht bestreiten, daß jede Erfahrung durch neue Erfahrungen entwertet werden kann, daß keine ein unbezweifelbares Sein gibt. Und ebenso gewiß ist, daß das reduzierte Bewußtsein, so wie es die reine Reflexion setzt, keine Durchstreichung zuläßt, daß hier ein unbezweifelbares Sein erfaßt ist. Es ist also sehr wohl ein kardinaler Unterschied zwischen *psychologischer Erfahrung*, die Bewußtsein als Sein in der transzendenten Welt setzt, und *immanenter Reflexion*, die reines Bewußtsein absolut setzt – es handelt sich nicht um einen bloßen Unterschied der Aufmerksamkeitsrichtung. Die Möglichkeit der Reduktion – die Möglichkeit, die ganze Welt zu streichen mitsamt den Menschenleibern und -seelen und dann das reine Bewußtsein als unstreichbaren Rest zu behalten – besagt, daß Bewußtsein sein Eigensein hat, das nichts mit Realität zu tun hat. Darin liegt: 1. Es ist denkbar, daß es ein Bewußtsein gäbe, ohne daß eine reale Welt existierte. Dies Bewußtsein könnte eine Erscheinungswelt sich gegenüber haben, die aber nur »von seinen Gnaden« existierte gleich den Fieberträumen eines Deliranten; es könnte auch ein bloßer Abfluß immanenter Daten sein, ohne daß es zur Konstitution erscheinender Objekte käme. 2. Wenn eine transzendente Welt existiert und in ihr animalisches Bewußtsein, so birgt dieses reale Bewußtsein in sich einen Seinsbestand, der *unabhängig* ist von seiner Realität, von den realen Zusammenhängen, in die es eingegangen ist. Steinmanns Disjunktion: entweder absolutes Bewußtsein oder reales, ist also keine vollständige.

Damit wären die beiden Einwände gegen die Trennung von Phänomenologie und Psychologie beseitigt und der Charakter der Phänomenologie als einer *material-eidetischen Wissenschaft vom transzendental reinen Bewußtsein* nochmals festgelegt.

Es bleibt aber noch eine Anzahl wichtiger Fragen, die Steinmann im Zusammenhang mit diesen beiden Punkten bespricht und die noch einer Erörterung bedürfen.

Ein weiteres Bedenken betrifft die *Gegebenheitsweise des reinen Bewußtseins*. Husserls Behauptung, es sei »evident und aus dem Wesen der Raumdingleichheit zu entnehmen[...], daß so geartetes Sein prinzipiell in Wahrnehmungen nur durch Abschattung zu geben ist; ebenso aus dem Wesen der *cogitationes*, der Erlebnisse überhaupt, daß sie dergleichen ausschließen«, erregt Anstoß. Steinmann ist der Ansicht, daß auch die Erlebnisse sich abschatten: »Es ist derselbe Zorn, den ich jetzt und vor 2 Minuten fühle, derselbe nicht nur, weil er in derselben Dauer liegt (›seit 2 Minuten dauert‹), sondern auch wegen der bewußten Identität seines intentionalen Gegenstandes. Dennoch ist er mir jetzt in ganz anderer ›Abschattung‹ gegeben als vorhin, ja die Abschattungen haben sich seither gewandelt, genau wie die Erscheinungsweisen eines Körpers, der sich in einiger Entfernung an mir vorbeibewegt.«

Wir können davon absehen, daß das reine Erlebnis in die transzendente Zeit verlegt wird, was natürlich nicht angeht. Das Argument behält seine Bedeutung, auch wenn wir an ihrer Stelle die immanente Dauer einsetzen. Das Erlebnis erstreckt sich durch eine Dauer hindurch, es »wird« in

dieser Dauer und nimmt stetig neue Momente in sich auf – und ist doch *das eine und selbe Erlebnis*. Es ist hierbei etwas gesehen, was Husserl in den *Ideen* nur gelegentlich angedeutet hat, ohne noch die näheren Untersuchungen über dieses Thema zu veröffentlichen: daß nämlich die reinen Erlebnisse, die wir in der Reduktion erfassen, selbst schon »konstituierte« Einheiten der immanenten Zeit sind. Allein, es ist klar, daß diese »Konstitution« in der Immanenz eine wesentlich andere ist als die Konstitution von Transzendtem. Jede Erscheinung eines Transzendenten ist in ihrem eigenen durch das erfahrende Bewußtsein vorgezeichneten Sinn Erscheinung von einer objektiven Einheit, die sich in ihr »bekundet« und nie selbst – ohne Vermittlung solcher Abschattungen – anschaulich werden kann. Das *Erlebnis* hingegen gibt sich als etwas, das zwar erst zu der Einheit *geworden* ist, als die es – gleichsam erstarrt – vor dem Blick der Reflexion steht: Aber diese Einheit »bekundet« sich nicht in »Erscheinungen«, sie ist selbst anschaulich gegeben und in ihr die sie aufbauenden Momente. Es sind hier keine immanenten Daten, die »aufgefaßt« werden als »Bekundungen« eines Transzendenten (wie die Empfindungsdaten in der äußeren Wahrnehmung), wobei die Auffassung evtl. eine »falsche« sein kann, sondern sie schließen sich wiederum zusammen zu *immanenten* Einheiten, die auch als ganze absolut und unstreichbar da sind. »Die Lehre, daß reine Erlebnisse nicht Erscheinungen, sondern etwas absolut Selbständiges sind« – meint Steinmann – »macht offenbar ihre Unterstellung unter eidetische Momente unmöglich. Es könnte dann allenfalls eine *Tatsachenwissenschaft* reiner Erlebnisse, aber keine *Wesenslehre* von ihnen geben.« Wir stehen nicht an, noch weiter zu gehen – allerdings, indem wir anstelle der »erscheinenden« die »konstituierten« Erlebniseinheiten setzen – und zu sagen: Läge es nicht im Wesen des Bewußtseins, solche Einheiten zu bilden, so wäre jede Bewußtseinswissenschaft unmöglich, da das stetig Fließende unfaßbar ist. Der Unterschied von Immanenz und Transzendenz wird aber hierdurch nicht im mindesten aufgehoben.

III. Die transzendente Bedeutung der phänomenologischen Feststellungen

Ein weiterer Kreis von Bedenken richtet sich gegen die Bedeutung der phänomenologischen Feststellungen für die Welt der objektiven Gegenstände und kulminiert in der Behauptung, »daß man bei konsequenter Durchführung der phänomenologischen Reduktion auf gar keine Weise aus der spezifisch phänomenologischen Sphäre herauskommen kann«, daß es »für den Phänomenologen gar keinen Weg aus seiner Sphäre heraus zum Gegenstand selbst gibt«. Und das soll für Wesen ebenso wie für Tatsachen gelten. Auch hier liegt mangelnde Klarheit über den letzten Sinn der phänomenologischen Methode zugrunde. Steinmann stößt sich an Husserls »idealistischer« Wendung, daß »die äußere Welt uns nur zugänglich sei als intentionales Objekt unserer Gedanken«. (Für »Gedanken« müssen wir hier »Bewußtsein« einsetzen, wenn wir nicht Husserls Standpunkt verfälschen wollen – wie wir gleich sehen werden.) Aber »intentionales Korrelat zu sein ist keine Besonderheit einer Gegenstandsklasse, überhaupt kein *Merkmal* von Gegenständen, vielmehr eine Relation, und zwar von Seiten des Gegenstandes eine bloß ideale. Durch das ›Objekt-einer-Intuition-Sein‹ wird also ein Gegenstand nicht nur nicht in seinem Wesen, sondern auch nicht in seinem *metaphysischen Ort* bestimmt oder beeinflußt, wenn anders ein Kentaur, die Θ -Funktion, Gott, das Stück Papier vor mir und ein viereckiger Kreis verschiedene metaphysische Örter haben. Alle diese Gegenstände kann ich der Reihe nach ›meinen‹, sie stehen alle in der Beziehung des Objektseins zum Bewußtsein. Aber damit ist eben noch gar nicht gesagt, ob sie außerdem real,

ideal, absolut, relativ oder was sonst immer seien. Wäre die Welt weiter nichts als ein Inbegriff intentionaler Gegenständlichkeiten, so wäre sie noch gar nichts; alles, was sie ist, ist sie unabhängig von dieser Relation«. – Nun mag man den Standpunkt des »Idealismus« teilen oder nicht: Die phänomenologische Methode wird dadurch (wie schon früher angedeutet) nicht im mindesten berührt. Auch der überzeugteste Realist – für den die Existenz der Objekte unabhängig von ihrer Korrelation zum Bewußtsein unerschütterliches Dogma ist – wird nicht leugnen können, daß er alle seine Aussagen über die Objekte nur dank dieser Korrelation machen kann, daß er schlechterdings nichts darüber zu sagen vermag, was sie außerhalb dieser Korrelation sind. Man kann wohl die Objekte untersuchen und über sie reden, ohne diese Korrelation zu untersuchen und über sie zu reden, aber damit schafft man sie nicht aus der Welt, sondern übt nur »Selbstvergessenheit« (wie Husserl zu sagen pflegt): Das ist ein Verfahren, wie es sich der »dogmatische« Forscher erlauben darf, nicht aber der Philosoph, der letzte Klarheit sucht. Diese Korrelation besagt nun keineswegs eine unterschiedslose »Beziehung des Objektseins« und entsprechend ein für alle Objekte gleiches »Meinen« oder »Denken«, sondern eine je nach der Art des Objektes verschieden gestaltete Mannigfaltigkeit von Bewußtseinsweisen, in denen solche Gegenständlichkeiten zur Gegebenheit kommen (was Husserl in den *Ideen* über noetisch-noematische Strukturen im allgemeinen und speziell zur Analyse der Dingwahrnehmung mitgeteilt hat, macht das eigentlich schon hinreichend deutlich). Denn als *Korrelate des Bewußtseins* werden ja alle Gegenstände in die phänomenologische Sphäre einbezogen; sie umspannt »die ganze natürliche Welt und alle die idealen Welten, die sie ausschaltet: sie umspannt sie als ›Weltsinn‹ durch die Wesensgesetzlichkeiten, welche Gegenstandssinn und Noema überhaupt mit dem geschlossenen System der Noesen verknüpfen, und speziell durch die vernunftgesetzlichen Wesenszusammenhänge, deren Korrelat ›wirklicher Gegenstand‹ ist, welcher also seinerseits jeweils einen Index für ganz bestimmte Systeme teleologisch einheitlicher Bewußtseinsgestaltungen darstellt«. Wie diese Ausführungen zeigen, geht nicht nur der volle qualitative Bestand der jeweiligen Gegenstände in die phänomenale Sphäre ein, sondern auch ihr *Seinscharakter* (das »real«, »ideal«, »fiktiv« usw.), nur daß diese Bestimmtheiten hier nicht als »metaphysische Örter« auftreten (was den Vollzug der Setzung bedeuten würde, die ja ausgeschaltet bleibt), sondern eben als »noematische« Charaktere, als an den intentionalen Korrelaten als solchen aufweisbaren. »*Jeder Region und Kategorie* präntendierter Gegenstände entspricht phänomenologisch nicht nur eine *Grundart von Sinnen bzw. Sätzen*« (d.h. noematischen Beständen, in denen sie zur Gegebenheit kommen: z.B. dieser Gegenstand hier in den verschiedenen möglichen »Auffassungen« als »Ding aus Holz«, als »braunes Ding«, als »Schreibtisch« oder auch als »materielles Ding überhaupt« oder »Gebrauchsgegenstand überhaupt« – wobei wir schon »Sinne« verschiedener Regionen herangezogen haben), »sondern auch eine *Grundart von originär gebendem Bewußtsein* solcher Sinne und ihr zugehörig ein *Grundtypus originärer Evidenz*, die wesensmäßig durch so geartete originäre Gegebenheit motiviert ist.«

Ja auch über »Absolutheit und Relativität« der Objekte muß auf diesem Boden entschieden werden, wenn anders die Aussagen über dieses Thema *begründete* sein wollen und keine blinden Dogmen. Steinmann selbst sieht einen Weg dazu in der Abscheidung des »noematischen Kerns« aus dem Vollnoema, d.h. in dem Erfassen eines identischen Gehalts aus den mannigfachen Erscheinungsweisen, in denen er sich darstellt. (Es ist »dasselbe«, was jetzt »klar« und vorhin »dunkel« vor mir stand, was mir vorhin nur erinnerungsmäßig »vorschwebte« und jetzt sich mir in voller »Leibhaftigkeit« aufdrängt, dasselbe auch, das vorhin den Sinn »ein Stück Achat« und jetzt den Sinn »Briefbeschwerer« hat). Freilich sieht er nicht, daß dieser Weg zum Ziele führt, denn »die

einzigste Möglichkeit, die eines Rückschlusses vom Bestand des noematischen Kernes auf den sich in ihm darstellenden Gegenstand, ist durch die Reduktion versperrt«. Das ist nun kein großes Unglück für den Phänomenologen, denn dieser angeblich einzige Weg ist ein Zirkel: Der Schluß vom noematischen Kern auf den Gegenstand ist ja wohl als ein Kausalschluß gedacht, der vom Immanenten zum Transzendenten, das es »hervorruft«, führen soll. Dieser Schluß setzt aber schon voraus, daß es ein Transzendentes gibt, was eben in Frage steht. Meint aber das »Darstellen« nur, daß sich im Noema ein »Etwas« aufweisbar vorfindet, das sich – obwohl notwendig irgendwie erscheinend – doch in allem Wechsel der Erscheinungsweisen identisch durchhält, dann brauche ich keinerlei Schluß, sondern verbleibe im Rahmen der phänomenologischen Gegebenheiten. Es ist offenbar, daß Steinmann sich über die Tragweite der Scheidung von Noesis und Noema nicht hinreichend klar geworden ist. Sonst könnte er nicht die Frage aufwerfen, »ob es notwendig oder zweckmäßig ist, ein Begriffspaar in den Vordergrund zu stellen, das alle weiteren Untersuchungsgegenstände verdoppelt und so wegen der völligen Korrelation eine zweckmäßige Klasseneinteilung ausschließt«. Ja, was könnte denn für eine Wissenschaft vom Bewußtsein »notwendiger und zweckmäßiger« sein, als die *allerwesentlichste Eigentümlichkeit des Bewußtseins* festzustellen und bei allen ihren Untersuchungen sorgfältig zu beachten? Diese Eigentümlichkeit besteht aber in nichts anderem als darin, daß es *Bewußtsein von etwas* ist, daß es seinem eigenen Wesen nach ein intentionales Korrelat hat, ein Noema, das »als solches« mit in die phänomenologische Sphäre gehört und nicht der Reduktion verfällt.

Daß in diesem Noema verschiedene Schichten aufzuweisen sind, ist schon gezeigt worden: die Modi der Aufmerksamkeit, die verschiedenen perzeptiven und reproduktiven Gegebenheitsweisen, der in diesen wechselnden noematischen Charakteren verbleibende »Sinnesgehalt« und wiederum der in verschiedenen »Sinnen« identisch sich durchhaltende Zentralkern, der »Gegenstand«. Nichts anderes als die Scheidung solcher noematischer Schichten (und zwar im Vergleich zu der von Husserl bereits durchgeführten eine recht rohe) ist der berechtigte Sinn der von Steinmann verlangten Trennung von »Ursprünglich-Noetischem« und »Ursprünglich-Noematischem«. Die Charaktere der ersten Gattung (z.B. die attentionalen Modi) kämen dem Korrelat nur als Korrelat der betreffenden Noese zu, die Charaktere der zweiten Gattung betreffen die Kernschicht des Noema und erst von da aus auch die korrelativen Noesen (so die Unterschiede zwischen Haus- und Baumwahrnehmung). Sollte dieser Unterschied mehr besagen als die Scheidung verschiedener noematischer Schichten (etwa daß die attentionalen Modi dem Noema »zufällig« seien), so wäre er durchaus abzulehnen. Jeder Gegenstand, über den wir etwas aussagen, ist ja notwendig Gegenstand für ein Bewußtsein und muß daher notwendig in irgendeinem Aufmerksamkeitsmodus erscheinen. Diese Schicht kann ebensowenig fortfallen wie die Kernschicht. Natürlich ist damit nicht ausgeschlossen, daß den verschiedenen noematischen Schichten – wiederum phänomenologisch aufweisbar – verschiedene transzendente Bedeutung zukommt. Auch was »wirkliches Sein« und »Wirklichkeitserkenntnis« ihrem Sinne nach sind, ist ja durch das Studium des Bewußtseins zu ermitteln. »Wirklichkeit«, »wahrhaftes Sein« – obwohl nicht gesetzt – tritt doch als noematischer Charakter mit in die phänomenologische Sphäre ein, und zwar als Korrelat spezifischer Bewußtseinsverläufe, die unter den Titel »Vernunft« fallen. »Berechtigte« Seinssetzungen sind eben solche, die den Charakter der Vernunft tragen. »Ein spezifischer Vernunftcharakter ist aber dem Setzungscharakter zu eigen als eine Auszeichnung, die ihm wesensmäßig dann und nur dann zukommt, wenn er Setzung auf Grund eines erfüllten, originär gebenden Sinnes und nicht nur überhaupt eines Sinnes ist. Hier und in jeder Art von Vernunftbewußtsein nimmt die Rede vom Zugehören eine eigene Bedeutung an. Zum Beispiel: Zu jedem Leibhaft-Erscheinen eines Dinges

gehört die Setzung, sie ist nicht nur überhaupt mit diesem Erscheinen eins (etwa gar als bloßes allgemeines Faktum – das hier außer Frage ist), sie ist mit ihm eigenartig eins, sie ist durch es ›motiviert‹, und doch wieder nicht bloß überhaupt, sondern ›vernünftig motiviert‹. Dasselbe besagt: Die Setzung hat in der originären Gegebenheit *ihren ursprünglichen Rechtsgrund*.«

Es kann also in der phänomenologischen Sphäre – und nur in ihr, da das absolute Bewußtsein der *einzig* Boden ist, der die in Frage stehende Möglichkeit nicht schon voraussetzt – die Frage nach der Möglichkeit transzendenter Objekte bzw. nach dem Rechtsgrund ihrer Setzung behandelt werden. Um solche Objekte wirklich zu *setzen*, müssen freilich die erfahrenden Akte aus der Fessel der Reduktion freigegeben, d.h. die phänomenologische Einstellung muß aufgehoben werden. Immerhin wird man nach diesen Ausführungen wohl nicht behaupten, daß für die transzendenten Objekte nichts geleistet ist, wenn man Sinn und Möglichkeit ihrer Existenz geklärt hat: daß dies »in keiner Hinsicht irgendwelches Interesse« hat.

Es ist noch ein Wort darüber zu sagen, warum »der Fall bei *Wesen* als Aktgegenständen anders liegt als bei Tatsachen« (was Steinmann nicht einleuchten will), warum es nicht stimmt, daß transzendente Wesen »der phänomenologischen Feststellung ebenso *unerreichbar*« sind »wie die Tatsachen der betreffenden Region«. Tatsachen brauchen zu ihrem Ausweis aktuelle Erfahrung; da diese in der Reduktion »außer Aktion gesetzt« ist, vermag der Phänomenologe keine Tatsachenfeststellung zu machen. Zur Begründung einer Wesenswahrheit genügt eine beliebige (auch eine nicht-setzende) Anschauung. Darum sind alle Aussagen über Wesen in der Reduktion möglich, nur muß ich sie rein fassen und nicht, wie es jederzeit möglich ist, als Aussagen über mögliche reale Vereinzelungen von Wesen, denn das bringt eine transzendente Thesis hinein.

In diesem Sinn lassen sich tatsächlich »alle Wesenswissenschaften in Phänomenologie verwandeln«, und so können sich mit einem gewissen Rechte alle ontologischen Untersuchungen, die als rein objektive möglich sind, als phänomenologische bezeichnen. Aber daß sie aus diesem Zusammenhang lösbar, daß »es neben der Phänomenologie noch andere, von ihr unabhängige, deskriptive Wesenswissenschaften gibt«, hat Husserl nie bestritten, es vielmehr in seiner Forderung material-ontologischer Disziplinen nach Art der Geometrie für alle Gegenstandsregionen klar und deutlich ausgesprochen. Nur muß man sich über den Sinn dieser »Unabhängigkeit« völlig klar sein. Der Charakter der Phänomenologie als »*Grundwissenschaft*« wird dadurch nämlich nicht im mindesten berührt. Er soll ja nicht bedeuten, daß ihre Ergebnisse Voraussetzungen für die anderen Wissenschaften bieten, aus denen sie in logischer Ableitung ihre Lehrsätze gewinnen könnten. Aber indem sie jene »Selbstvergessenheit« des dogmatischen Forschers aufhebt, deckt sie die Dimension der Unklarheit auf, die *jeder* dogmatischen Wissenschaft anhaftet, und verwandelt durch ihre Forschungen die »naive« Wissenschaft, die nicht nach Sinn und Recht ihres Verfahrens fragt, in eine vernunftkritisch geklärte – wie Steinmann sehr richtig bemerkt: »Die Selbstgewißheit der Wahrheit kann durch sie nicht begründet oder bekräftigt, sondern nur ans Licht gestellt werden.«

Diese Arbeit ist aber an *allen* objektiven Wissenschaften zu leisten, auch an der *formalen Ontologie* oder *mathesis universalis*, deren »Unabhängigkeit« von der Phänomenologie Steinmann besonders am Herzen liegt. Die Lehre von den reinen Formen aller möglichen Gegenstände überhaupt ist gewiß eine objektiv gerichtete Disziplin und hat »*innerhalb* ihres Arbeitsgebietes« keine Hilfe von der Phänomenologie zu erwarten. Diesen Charakter der *mathesis universalis* hat Husserl stets betont, und er hat auch längst hervorgehoben, daß ein großer Teil der logischen Arbeit von der Philosophie an die Mathematik abzugeben sei, was Steinmann für eine neue Entdeckung zu halten scheint. Aber ungeachtet dieses »dogmatischen« Charakters der formalen Ontologie – oder vielmehr

gerade um dieses Charakters willen – bedarf auch sie noch einer phänomenologischen »Begründung oder Aufklärung«. Auch die formal-kategorialen Gegenständlichkeiten sind bewußtseinsmäßig konstituiert, und diese Konstitution muß in ihrer Wesensstruktur erforscht werden. Nur auf Grund solcher Forschungen konnte auch die reinliche Scheidung zwischen »formaler Ontologie« im allerweitesten Sinne, als Lehre von den Formen der Gegenstände überhaupt, und *apophantischer Logik*, der Lehre von den reinen Formen der Sätze, gemacht werden – ein Unterschied, auf den Steinmann so großes Gewicht legt und der doch in der traditionellen Logik gar nicht berücksichtigt und überhaupt vor Husserls *Logischen Untersuchungen* kaum gesehen worden ist. Steinmann sieht den Unterschied der apophantischen Logik von der reinen *mathesis* darin, daß die »Formen der ausdrücklichen Sphäre« (wie Begriff, Urteil, Schluß usw.) »nur mit Rücksicht auf ein verstehendes Subjekt Sinn« haben, daß es »reflexive Formen« sind und daß es »die Tätigkeit des Subjekts« ist, »die sich diese [...] reflexiven Formen schafft«. Darum ist es für die Behandlung dieser Formen nötig, »das Wesen der Akte kennenzulernen, in denen das Subjekt zu irgendwelchen Gegenständen theoretisch Stellung nimmt, um die in dieser Stellungnahme gründenden Strukturen der formalen Logik zu verstehen. Offenbar fällt diese Aufgabe der Phänomenologie zu«.

In rein phänomenologischer Betrachtung stellen sich die Verhältnisse doch noch etwas anders dar. Mit »Gegenständen« hat es jede logische Disziplin zu tun, und bei jeder kann man sagen, wie solche Gegenstände zur Gegebenheit kommen, wie sie sich ursprünglich konstituieren. Und man wird hierbei auf verschiedene Akte zurückgeführt bzw. auf verschiedene wesensmögliche »Einstellungen«, die den verschiedenen Disziplinen entsprechen. »Die primäre Einstellung ist die auf das Gegenständliche, die noematische Reflexion führt auf die noematischen, die noetische auf die noetischen Bestände. Aus diesen Beständen fassen die uns hier interessierenden Disziplinen [...] reine Formen heraus, und zwar die formale Apophantik noematische, die parallele Noetik noetische Formen. Wie diese Formen miteinander, so sind beide wesensgesetzlich mit ontischen Formen [...] verknüpft, die durch Rückwendung des Blickes auf ontische Bestände erfaßbar sind.« Die Gegenstände der apophantischen Sphäre weisen also tatsächlich für ihre ursprüngliche Konstitution auf reflexive Akte zurück. Darum sind sie doch nicht minder »Gegenstände«, die ihr eigentümliches Sein haben unabhängig von den Akten des jeweiligen Subjekts, das sich mit ihnen beschäftigt. Eben weil sie »Gegenstände« besonderer Art sind, ordnen sie sich der formalen Kategorie »Gegenstand überhaupt« unter und entsprechend die formale Apophantik der formalen Ontologie (wie Steinmann sehr richtig betont). Aber als Gegenstände können sie auch in rein objektiver Einstellung erforscht werden. Der Logiker, der die Formen wahrer Sätze und Begründungszusammenhänge studiert, reflektiert so wenig auf die reflexiven Akte, in denen sich solche Gegenstände konstituieren, wie der formal-ontologische Forscher auf die Akte, in denen sich seine kategorialen Gegenständlichkeiten (Gegenstand, Attribut, Menge usw.) konstituieren, oder wie der Naturforscher auf das naturkonstituierende Bewußtsein. Die formale Logik ist als rein objektive Wissenschaft möglich, und so ist sie traditionell auch erwachsen, es stimmt durchaus nicht, daß man »formale Logik im Grunde immer« mit Rücksicht auf die logischen Akte getrieben habe. Gelegentliche noetische Wendungen wie »ich darf nicht zwei kontradiktorische Urteile fällen« sind bloße Anwendungen der noematischen Erkenntnis von der Unverträglichkeit der betreffenden Sätze, von einer Entdeckung des logischen Vernunftbewußtseins als eines eigenen Forschungsgebiets kann keine Rede sein, das leitende Interesse ist durchaus das noematische.

Die Arbeit, die die Phänomenologie für die formale Logik zu leisten hat, ist also keine prinzipiell andere als für jede andere Wissenschaft. Wenn die Beziehungen hier besonders enge zu sein scheinen, so liegt das wohl an der historischen Tatsache, daß die Phänomenologie aus der

Bemühung um die Klärung logischer Probleme erwachsen ist und daß man an den greifbaren Ergebnissen der *Logischen Untersuchungen* sieht, was sie auf diesem Gebiete zu leisten vermag. Daß ihre Bedeutung darüber hinausgeht, ist freilich schon daraus ersichtlich, daß erst mit Hilfe der phänomenologischen Klärung die Idee einer formalen Ontologie herausgestellt und ihre Trennung von der formalen Apophantik erfolgt ist (im I. Bande der *Logischen Untersuchungen*, §67; in §§10ff., 133f., 147f. der *Ideen*); zudem bieten die Analysen über Naturkonstitution im ersten Teil der *Ideen* schon einigen Anhalt, um die Bedeutung der Phänomenologie für die Klärung der Naturwissenschaft zu würdigen. Hier werden allerdings die konkreten Ausführungen des zweiten Teils noch wesentlich zur Erleichterung des Verständnisses beitragen: »Vor der vollendeten Tat verliert die Frage, ob sie möglich sei, alle Bedeutung.«