

ist. Und konstruiert man sie in systembefangener Verblendung, so verbaut man sich ahnungslos die Perspektive ins Sein und verfehlt unrettbar nicht nur die sich anbietende „Lösung“ der ewigen Grundprobleme, sondern in Wahrheit auch diese selbst.<sup>1)</sup>

1) Die im letzten Abschnitt gebrachten Belege aus dem Gebiet des Freiheitsproblems finden sich breiter ausgeführt in meiner „Ethik“ (Berlin 1926), Kap. 20, 21, 68-71 und 83; weitere Beispiele zur Illustration der Abhängigkeitsgesetze bringen auch Kap. 25 und 63. Die Zusammenhänge mit den ethischen Grundfragen kommen dort im Ganzen der Problemaufrollung besser zur Geltung. Dagegen fehlt dort die ontologische Diskussion der kategorialen Gesetzesstrukturen selbst. Diese wird erst sichtbar, wenn man die vier Typen der Gesetzlichkeit (Geltung, Kohärenz, Schichtung, Abhängigkeit) im Zusammenhang überschaut. In diesem Sinne dürfte das hier Gesagte die notwendige Ergänzung zu den einschlägigen Ausführungen der „Ethik“ bilden.

## ZUM PROBLEM DER REALTRANSCENDENZ IN DER MODERNEN ONTOLOGIE

Von FERDINAND WEINHANDL-Kiel

Durch ihre Grundeinstellung auf das Seiende schlechthin, dem sowohl das Bewußtsein als auch das ihm jeweils Bewußte einverleibt erscheint, rückt die wieder-auflebende ontologische Forschung und Systematik die Unabhängigkeit (Transzendenz) des Seienden vom Gewußtsein in den Vordergrund. Diese Betonung des Unabhängigkeitsmoments überhaupt teilt sie mit jedem, auch dem phänomenologischen Objektivismus. Was sie von den verwandten Bestrebungen unterscheidet und erst voll und ganz zur „Ontologie“ macht, ist der Umstand, daß sie darüber hinaus die zumal seit Kant meist sorgsam gemiedene Frage nach der Beschaffenheit der realen Welt ohne (nicht etwa nur ohne Rücksicht auf) menschliche Subjekte, denen sie bewußt ist, erneut zur Diskussion stellt. Die Transzendenz des Realen mit allen Folgen wird zum Problem. Es ist das bleibende Verdienst der neuen Ontologie, daß sie sich dieses Anliegen in seiner Ursprünglichkeit und Unmißverständlichkeit weder durch die Last der Geschichte, noch durch positivistische Resignation verkümmern läßt. Wie wenig dies einem Rückfall in die alte dogmatische Ontologie gleichkommen darf, dessen ist sie sich jedenfalls in ihren besten Vertretern durchaus bewußt, gerade hinsichtlich der „Grundfrage der Ontologie: was können wir vom realen Sein als solchem wissen? Hier eben hatte sich die alte Ontologie auf den Boden eines absoluten Apriorismus gestellt: das Denken offenbart in seinen Strukturen unmittelbar die des Realen. Dieser Standpunkt ist die Wurzel des Übels, er ist radikal falsch. Das vielmehr ist die größte und schwierigste aller methaphysischen Fragen, ob und wie weit das Denken mit seiner Eigengesetzlichkeit überhaupt das Wesen des Seins treffen kann“ (N. Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* Festschrift f. Paul Natorp 1924, S. 131).

Wir beginnen mit jenen Argumenten, auf Grund welcher Nicolai Hartmann in den „Grundzügen einer Methaphysik der Erkenntnis“ (2. Aufl. 1925) eine Erkenntnis des realen Ansich nicht nur für möglich hält, sondern in jeder echten Erkenntnis verwirklicht sieht (Kap. 5–10, 31, 43f.). „Der Gedanke des Transzendenten bleibt natürlich immanent, wie jeder Gedanke; aber daß mit ihm ein Transzendentes gemeint ist, bleibt davon unangefochten bestehen. Mit einem Immanenten kann sehr wohl ein Transzendentes gemeint sein. Das Denken kann ein Denkfremdes sehr wohl repräsentieren. Wie weit es dasselbe richtig repräsentiert, wie weit der Gedanke mit dem Denkgegenstand übereinstimmt, ist eine andere Frage“ (S. 224). Das im Erkennen „Gemeinte“ ist stets mehr als das dabei als Bewußtseinsinhalt Vor-schwebende, es braucht damit nicht zu entstehen und zu vergehen und hebt sich im Falle des Irrtums oder der Täuschung unzweideutig als „Gegenstand“ von der bloßen „Vorstellung“ des Gegenstandes ab (Kap. 5b). Als dieser nach vielen Seiten vielleicht überhaupt noch unerschlossene oder doch nicht vergegenwärtigte, unendlich bestimmungsreichere gemeinte Gegenstand geht es „in diesem seinem Objiziertsein nicht auf“ (S. 51, dazu auch Kap. 31b). „Genau besehen, bedeutet ‚Erscheinung‘ nun nicht das Objekt, sondern das Erkenntnisbild des Objekts im Bewußtsein. Dieses ist nicht ‚Schein‘, nicht inhaltlich subjektiv, sondern objektiv, das Objekt repräsentierend. Die Unterscheidung ‚Erscheinung-Ding an sich‘ deckt sich also nicht mit der von Subjektivem und Objektivem; sie deckt sich auch nicht mit der von Objekt und Transobjektivem, denn das Objekt ist auch das Ding an sich, es ist nur ein Ausschnitt aus dem Ansichseienden. Sondern Erscheinung ist das vom Objekt unterschiedene objektive Bewußtseinsgebilde; Ding an sich aber ist gerade das Objekt, und zwar als Ganzes, sowohl das Erscheinende (Objizierte) als auch das Nicht-erscheinende (Transobjektive) an ihm umfassend“ (S. 225). Indem Hartmann so zwischen dem eigentlich Gemeinten und dem Etwas, als welches es vorschwebt unterscheidet (S. 45), muß der Erkenntnisbegriff für ihn durch das „Erfassen des transzendenten Objekts“ (S. 317) definiert werden. „Das Verhältnis zum ansichseienden Gegenstande allein ist charakteristisch für das Erkenntnisphänomen“ (S. 106). „Unmittelbar erfäßt das Subjekt nur seinen Bewußtseinsinhalt“ (S. 316).

Haben wir aber dann überhaupt ein Recht, das lediglich an einem Bewußtseinsinhalt Abgelesene der gemeinten Sache selbst unabhängig von aller Phänomenalität, von allem Objiziertsein zuzuschreiben? Die Ontologie macht sich anheischig, diese von Kant negativ beantwortete Frage, wenn auch mit gewissen Einschränkungen, positiv zu beantworten. Das kommt einer Rechtfertigung des damit vorausgesetzten Gegenstandsbegriffes gleich. Wir müssen dabei von der ontologischen Grundvoraussetzung ausgehen, daß „das ganze Bewußtsein mitsamt seinen Begriffsbildungen und wissenschaftlichen Erweiterungen nur ein Modus des Seins, vielleicht seine höchste Stufe“ ist (S. 281), daß Objekt und Subjekt „ontologisch homogen“ sind (S. 313). Sowie die jeweilige Bewußtseinswelt dem umfassenderen Bereich des realen Seins gliedhaft eingefügt gedacht wird, hindert uns nichts mehr anzunehmen, „daß es auch solche Seinsrelationen gibt, deren Vorhandensein mit zum Denkinhalt zählt. Dahin gehören z. B. alle Kontinuitäten, Reihen und Perspektiven, von denen nur wenige Glieder in die Denksphäre fallen. Solche Relationen ragen, bildlich gesprochen ‚mit einem Ende‘ . . in die Denksphäre hinein; oder sofern sie hindurchgehen, gehören sie ihr mit gewissen mittleren Gliedern . . an; letzteres z. B. buchstäblich bei der Zahlenreihe, der Zeit, den Raumdimensionen, der Kausalreihe usw. Denn das Seinssystem braucht ja nicht aus sich herauszutreten, um in seinen Relationen die Denksphäre zu durchziehen; es enthält sie als ihr Glied in sich. Das Denken aber wird gezwungen, über seine Sphäre hinauszugehen, wenn es in ihr Endglieder, resp. Durchgangsglieder solcher Relationen vorfindet, deren notwendige Gegenglieder oder Fortsatzglieder es nicht in sich enthält, aber um der Vollständigkeit der Relation willen genötigt ist hinzuzudenken“ (S. 282).

Die zentrale Stellung dieses Gedankens in der Ontologie N. Hartmanns erhellt allein schon daraus, daß sich auch von ihm her die Aufgabe der Ontologie angeben läßt. „In der Analyse solcher Relationen, von denen wenigstens ein Glied gegeben ist, besteht die Arbeit der kritischen Ontologie. Sie ist die Orientierung des nur πρὸς ἑμᾶς gegebenen, aber an sich zufälligen Ausschnittes über seine wirkliche Einbettung in das im übrigen unbekannte Ganze des Seins“ (S. 219).

Wir möchten für den so hergestellten „Zusammenhang zwischen Bekanntem und Unbekanntem“ vorbehaltlos zugeben, daß „unter der Voraussetzung einer festen re-

alen Bindung dieses unbekannten Gliedes an das bekannte . . . solch eine projektive Bestimmung immerhin schon ein ins Gewicht fallendes Moment" (S. 283) ist. Auch daß der transzendente Erkenntniswert solcher „projektiver Begriffe“ in dem Maße wächst, als es sich in ihnen nicht mehr nur um die Fixierung einzelner Projektionspunkte, sondern um Schnittpunkte mehrerer Projektivrichtungen und „ganze Konstellationen solcher zusammengehöriger Projektionspunkte als Repräsentationen desselben Seinspunktes an der Grenze der Denksphäre wie auf einer Projektionsebene“ (ebenda) handelt. So „ergibt sich von vielen Seiten zugleich ein Projektionsbild des fraglichen Seienden, das als Gesamtbild schon Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit zeigt. Die begriffliche Umreißung des an sich nur negativ Faßbaren gewinnt durch die Einheitsbeziehung einer solchen projektiven Vielheit verschiedener Seinscharaktere selbst einen positiven Charakter“ (ebda.).

Nach dem Bisherigen braucht uns durch dieses Verfahren der „projektiven Begriffsbildung“ (Kap. 36 u. 37) nicht mehr als die Gewinnung der „Richtung“ garantiert zu gelten, in der vom Bekannten aus die Struktur des Unbekannten (Transzenten) mit mehr oder minder hoher Wahrscheinlichkeit unter Einhaltung der ontologischen Grundvoraussetzung (s. o.) gesucht werden darf. Es hängt nun alles davon ab, wie wir den Begriff der „Richtung“ für den Einzelfall selbst fassen wollen. Denn danach richtet sich offenbar, was wir durch diese Richtung vom transzendenten Objekt selbst als für uns erschlossen halten. Daß es hier in der Tat mehr als bloß eine Möglichkeit gibt, wird sich im Folgenden zeigen. Die Erörterung dieser Möglichkeiten ist das eigentliche Thema unserer Untersuchung.

Für Kant ist das Bewußtsein der (allgemeingültigen und notwendigen) Konstitutionsprinzipien (die Apriorität der Anschauungsformen und Kategorien) von allem, was überhaupt je Anspruch erhebt, empirischer „Gegenstand“ zu sein, nur möglich, wenn diese Prinzipien jedenfalls Prinzipien des Bewußtseins, Strukturen des Bewußtseins sind. Denn nur, wenn sie im Wesen menschlichen Bewußtseins selbst liegen, vermag der Mensch ihre Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit für alle Gegenstände möglicher Erfahrung vorherzusagen und apriori einzusehen. In solcher Struktur, unter solchen „Bedingungen“ erscheint etwas erst als „Gegenstand“, so daß das Einzige, was wir über den „Gegenstand“ auszusagen vermögen, ist, daß

er in seiner kategorialen Formung jedenfalls bewußtseinsbedingt erscheint und daß uns nichts berechtigt, ihn in dieser Beschaffenheit als bewußtseinsunabhängigen, als transzendenten Gegenstand anzunehmen. Aber, wird man fragen können, ist denn wirklich durch dieses tatsächliche Zutreffen von Formen des Bewußtseins auf jeden Gegenstand, wie und wann immer er auch erscheinen möge, das eindeutige „Bedingtsein“ seiner Formung durch das Bewußtsein erwiesen? Könnte es nicht auch so sein, daß er in dieser Formung transzendent, also anderswoher bedingt ist, bezw. daß diese Formung in ihm selbst als transzendtem Gegenstand wurzelt und sich nur auch (zufällig? prästabilisierte Harmonie?) mit den Formen des Bewußtseins deckt? Gewiß wären damit zum mindesten Wahrscheinlichkeitserwägungen über die transzendente Beschaffenheit des Gegenstandes ermöglicht, wenn dabei nicht, von allen andern Schwierigkeiten abgesehen, eine Tatsache unberücksichtigt geblieben wäre. Voraussetzung für diese Möglichkeit des von anderswoher Bedingtseins wäre nämlich, daß die Formen des Bewußtseins dem Bewußtsein unabhängig vom „Gegenstand“ zukommen, d. h. daß sie unabhängig von einer (wenn auch nur möglichen) gegenständlich konstituierten Welt an einem „Bewußtsein“ angetroffen und von ihm abstrahiert wären – was nicht zutrifft. Vielmehr werden sie stets, auch im Gedankenexperiment, als Formen des Gegenstandes, als Strukturen und Konstitutionsprinzipien an gegenständlich vorschwebenden Gebilden angetroffen. Und nur die Tatsache, oder wenn man will die Verlegenheit, daß wir sie nicht einfach tatsächlich antreffen, sondern mit dem Bewußtsein ihrer schlechthinigen Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit für jeden möglichen empirischen Gegenstand antreffen, hat Kant veranlaßt, sie als Formen des in jedem dieser wenn auch noch so verschiedenen und unvorhersehbaren Erfahrungsfälle Identischen, als Formen des Bewußtseins anzusehen. Die im obigen Einwand vorausgesetzte Unterscheidung zwischen Formen des Bewußtseins und Formen des Gegenstandes, die ihm dann auch an sich oder anderswoher zukommen könnten, kann daher nicht als eine von Kant vielleicht übersehene Konstruktionsmöglichkeit aufgefaßt werden. Denn als (kategoriale) „Formen“ gewußt und durchschaut, blieben sie auch am transzendenten Gegenstand Bewußtseinsformen und zögen damit, wenn notwendig und allgemeingültig, den Gegenstand immer ins Bewußtsein, d. h. aber in das kategoriale Durchschautsein, in

eine Bewußtseinswelt hinein. In den Formen des Bewußtseins, in als notwendig und allgemeingültig durchschauten Formen, kann der Gegenstand nur phänomenaler, nie transzendenter Gegenstand sein. Sie müßten aber als notwendige und allgemeingültige Formen des transzendenten Gegenstandes gedacht werden, weil sie eben um dieses sie in ihrem Formcharakter auszeichnenden Moments der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit willen dem Gegenstand an sich zuerkannt worden wären. Aber ist es denn nicht denkbar, daß ihm dennoch als transzendtem Gebilde dieselben Formen zukommen? Gewiß, aber die Notwendigkeit dieses Zukommens könnten wir aus der phänomenalen Notwendigkeit nicht folgern. Denn was die phänomenale Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, das Apriori, zum Problem machte und sie an Formen des Bewußtseins binden ließ, war nicht die Tatsache der Unmöglichkeit des Gegenteils, sondern die der Undenkbarkeit des Gegenteils. Daß aber Kant nicht aus der Tatsache der Undenkbarkeit (in und an einem vielleicht nur sehr beschränkten Material) auf die Tatsache der (seinsmäßigen) Unmöglichkeit schloß, hier also Grenzen der Gewißheitskenntnis sah, wies sich danach geradezu als eminent „ontologischer“ Zug seines kritischen Denkens aus. Und so bedeutet kategoriale Struktur, Gegenständlichkeit, Apriorität jedenfalls, d. h. mit Gewißheit, daß es sich nicht um eine bloß subjektive „Rhapsodie von Wahrnehmungen“, sondern um einen insofern als subjektunabhängig gedachten gesetzlichen Zusammenhang, um einen „Context nach Regeln“ handelt (Kr. d. r. V. Elementarlehre II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. Von dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile).

Ob es sich aber um mehr als bloße Erscheinung, um ein transzendentes Gebilde handelt, ist damit noch nicht ausgemacht, ja überhaupt nicht mit Gewißheit, sondern höchstens mit mehr oder minder guter Wahrscheinlichkeit auszumachen. Daß etwas als Gegenstand „gemeint“ ist, sagt also nach Kant lediglich, daß wir damit gleichsam an der oberen Grenze des Subjektiven, beim phänomenal Objektiven, nicht aber, daß wir an der oberen Grenze des Objektiven selbst, bei einem in dieser Beschaffenheit „Absoluten“, Transzendenten stehen. Wenn die „Kategorie“ über das hinaus, was sie tatsächlich und erweisbar ist, als das aufgefaßt würde, was sie vielleicht auch ist, würde sie „Idee“ und gäbe damit die im Sinn der Gewißheit

höhere Erkenntnisdignität preis, sie spräche von Transzendtem, das aber selbst als solches „niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist“. So Kant. Damit aber sind wir wieder bei der „Richtung“ auf das Transzendente, wenn wir „Idee“ in der treffsicheren Ausdrucksweise Bruno Bauchs (Immanuel Kant und die philosophische Aufgabe der Gegenwart, Beiträge z. Phil. d. Deutsch. Idealismus, 3. Bd., Heft 2/3, S. 17) prägnant als „Blickrichtung“ verstehen. In der Tat könnte uns im Kantischen Sinn eine das Transzendente zu treffen bestimmte „projektive Begriffsbildung“ nur zu Ideen und Ideen von Gegenständen führen. Nie könnte es sich um kategoriale Einsichten, um apodiktische Gewißheit handeln.

Daß damit von der projektiven Begriffsbildung ein Minimum an Leistung in Anspruch genommen wäre, dürfte wohl außer Zweifel stehen. Dürfte man darin aber auch wie z. T. die moderne Ontologie eine Unterschreitung des Zulässigen und Berechtigten erblicken? Um diese Frage zu beantworten, setzen wir die oben unterbrochene Behandlung des Problems bei N. Hartmann fort. Nicht deshalb treffen für ihn die Kategorien auf die Gegenstände möglicher Erfahrung überhaupt zu, weil sie Formen des Bewußtseins sind, die grundwegs erst vom Bewußtsein aus den Gegenstand konstituieren, sondern deshalb, weil sie Prinzipien des Seins schlechthin sind, u. zw. gerade diejenigen, die dem realen Gegenstand und dem Subjekt als Seiendem überhaupt gemeinsam sind (Kap. 46). „Daß die Kategorien und Anschauungsformen auf das Ding an sich nicht anwendbar wären, ist daher ein Satz, der mit Vorsicht genommen werden muß“ (S. 227). Soll das apriori Erkannte auch für den transzendenten Gegenstand gelten, so müssen die „Erkenntniskategorien, welche gemeinsam für alle Subjekte gelten, . . . auch noch obendrein für den Gegenstand gelten, müssen zugleich Seinskategorien sein und daher gemeinsam für Subjekt und Objekt gelten“ (S. 338). „Soweit die Erkenntniskategorien mit den Seinskategorien zusammenfallen, muß das apriorische Erkenntnisgebilde sich notwendig mit seinem Urbilde, dem Gegenstand, decken“ (S. 349). Dabei sei daran erinnert, daß das „Erkenntnisgebilde“ Hartmanns sich mit „Erscheinung“ deckt (s. o. S. 68) und als Bewußtseinsmoment in „grundsätzlicher Heterogenität“ (S. 359) zum gemeinten transzendenten Seinsgebilde, zum Gegenstand steht. Hier also ist im Gegensatz zu Kant der Gegenstand nicht die (objektive) Erscheinung, sondern das in der Erschei-

nung Erscheinende, der transzendente Gegenstand, das Ding an sich. Es ergibt sich der für die ontologische Auffassung charakteristische und für den Plan eines Systems der Ontologie bei Hartmann grundlegende Satz: „Nur das an einem Gegenstande kann a priori erkannt werden, was an ihm durch dasselbe Prinzip determiniert ist wie am Erkenntnisgebilde. Dieser Satz läßt sich ohne Abstrich umkehren: durch dasselbe Prinzip wie am Erkenntnisgebilde kann nur dasjenige am Gegenstand determiniert sein, was an ihm a priori erkannt werden kann“ (S. 352). M. a. W.: wenn durch apriorische Erkenntnis etwas vom transzendenten Gegenstand erkannt wird, so muß wenigstens ein Teil der transzendenten Seinskategorien mit den Erkenntnis-kategorien zusammenfallen (S. 354f.). In dieser hypothetischen Fassung läßt sich diese These ohne einen Widerspruch der Kantischen Auffassung ergänzend angliedern.

Woher aber weiß ich, daß sich apriorische Erkenntnis nicht bloß auf den phänomenalen, sondern wirklich auch auf den transzendenten Gegenstand bezieht? „Was für alle Subjekte ohne Ausnahme gilt, das braucht freilich nicht vom ontisch realen Objekt zu gelten; aber damit ist der Sinn der apriorischen Erkenntnis nicht erschöpft, vielmehr meint das erkennende Bewußtsein mit dem, was ihm in sich einleuchtend ist, zugleich etwas, das auch an sich real besteht, – sofern wenigstens überhaupt es reale Fälle gibt, die für das erschaute Gesetz in Frage kommen“ (S. 333, von mir gesperrt). Hier tritt der Erkenntnisbegriff der Ontologie (s. o. S. 68) in ganzer Tragweite zutage. Ausschlaggebend ist, als was etwas „gemeint“ ist. Diese sonst gewiß befremdliche Art der Begründung eines Transzendenzanspruchs durch den Rekurs auf die vielleicht sehr unkritische Intention des Bewußtseins wird durch den entscheidend wichtigen Nachsatz sofort kritisch gerechtfertigt und abgesichert. Nun könnte man allerdings versucht sein, die damit beantwortete Frage zu wiederholen. Gibt es denn solche „Fälle“, die der Nachsatz fordert, und woran erkenne ich ihr Dasein, ohne es im Einzelfall einfach auf einen apriorischen Zug am Erkenntnisgebilde hin anzunehmen, zu postulieren? Man wird hier kaum ohne eine *petitio principii* das Gegebensein solcher „Fälle“ aus ihrem Gemeintsein folgern können. Wir werden noch sehen, daß die Versuchung so vorzugehen, für die ontologische Betrachtungsweise offenbar besonders groß ist.

Für Hartmann besteht sie indes keineswegs. Man wird in seinem Sinn vielmehr

so argumentieren müssen. Wohl mag, damit eine apriorische Erkenntnis nicht nur intersubjektiv und immanent (phänomenal), sondern auch transzendent gültig ist, zwischen der kategorialen Struktur des Erkenntnisgebildes und der Seinsstruktur die „kategoriale Grundrelation“ (S. 349) der (partiellen) Identität von Seins- und Erkenntnis-kategorien vorausgesetzt werden müssen. Aber ob das, was wir am Erkenntnisgebilde für kategorial und apriori halten, auch ein echtes, dem Gesamtsein eingefügtes Apriori ist und nicht bloß in seiner Isoliertheit eines zu sein scheint, das ist jene von vorneherein überhaupt nicht entscheidbare Frage, die unter ständiger Berichtigung und allmählicher Approximation fall-, bzw. regionenweise zu lösen Sinn und Geschichte der Wissenschaften überhaupt ausmacht. „Die Dialektik der Kategorienbegriffe ist erweiterte projektive Begriffsbildung. Eben deshalb aber schwebt sie in einer gewissen Gefahr, sich spekulativ zu versteigen und das kritische Bewußtsein ihres hypothetischen Ausgangspunktes zu verlieren. In Wirklichkeit sind ihre Begriffe nicht nur nicht die Kategorien selbst (wie Hegel meinte), sondern auch nicht einmal Definitionen derselben: sie sind vielmehr nur hypothetische Repräsentationen der nicht definierbaren und im Kern auch niemals faßbaren kategorialen Wesenheiten“ (S. 286, von mir gesperrt, dazu auch Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? a. a. O. S. 145). Also unsere Kategorienbegriffe weisen lediglich projektiv in die Richtung der Kategorien, die Erkenntnis- und Seinskategorien in einem sind; im einzelnen aber können diese Begriffe die Kategorien und damit den transzendenten Gegenstand sehr wohl auch verfehlen. Auch ein noch so evidentes Apriori garantiert noch nicht transzendente Apriorität. Es ist immer noch möglich, daß es sich auf Grund einer zu engen, isolierten, übereilten Fassung u. ä. in dem umfassenden Zusammenhang der sich wechselseitig implizierenden Kategorien und Kategoriensysteme nicht vorfindet. Ich möchte hierzu nur bemerken, daß es m. E. auf Grund des Eingebettetseins des Phänomenalen im Transzendenten durchaus schon in diesen Zusammenhang, in das umfassende Seinsganze hineingehört, auch wenn es nur unter den Bedingungen des Erscheinens vorkäme, also seine Notwendigkeit nur für die phänomenale Welt besäße. Selbstverständlich müßte dann auch jedes Apriori im Kantischen Sinn als echtes Apriori gelten.

Einer Ontologie von solcher kritischen Besonnenheit können wir restlos beipflichten. Es bedarf keiner weiteren Begründung, daß von hier aus eine den Problemen angepaßte Kategorialanalyse stärkste Impulse empfängt. Ja, sie wird ein wesentlicher Bestand ontologischer Forschungsarbeit und trifft sich in vielem mit den Bemühungen der modernen Axiomatik um die Klarstellung und Tieferlegung der Fundamente unserer Theorien. Alles, was diese im besten und vollsten Sinn „kritische“ Ontologie an spezifischen Voraussetzungen enthält, läßt sich in die beiden Thesen bringen: 1.) Die phänomenale Welt ist der größeren seienden Welt real inne (vgl. auch S. 291), 2.) wenn und sofern ein phänomenal kategorialer Inhalt nicht bloß dem Sein als phänomenalem, sondern auch als transzendente zukommt (was keineswegs jedesmal, wenn wir es glauben, der Fall zu sein braucht), muß die „kategoriale Grundrelation“ vorliegen, bzw. erfüllt, verwirklicht sein. Möglich ist es dabei dann immer noch, daß dieses letztere, das tatsächliche prädikats-, bzw. kategorial-identische Getroffensein des Transzendenten selbst ein idealer Grenzfall, unendliche Aufgabe oder seltenste Ausnahme bleibt, so daß unsere jeweiligen Kategorienbegriffe, auf das Transzendente bezogen, ganz oder zum größten Teil nur Gleichnisse Symbole, „Repräsentationen“, Ideen desselben im Kantischen Sinn darstellen.

Gerade aber wenn man im Sinne Kants und Goethes geneigt ist, dieser zuletzt berührten Möglichkeit den breitesten Raum zuzuerkennen, wird man die für die Fälle, wo die kategoriale Grundrelation tatsächlich besteht, erforderliche (partiale) Identität nicht ohne Not in Anspruch nehmen dürfen. Gewiß ist es richtig, daß für jene, keineswegs ohne weiteres identifizierbaren Erkenntnisfälle, wo die kategoriale Grundrelation tatsächlich vorliegt, die sie konstituierende (partiale) Identität nicht fehlen darf. Aber diese Identität muß keineswegs zwischen Zügen der inhaltlichen Beschaffenheit des symbolischen Gebildes und dem Gemeinten bestehen, das gemeinte Transzendente braucht durchaus nicht ähnlich „auszusehen“ wie sein Symbol im Phänomenalen. Vielmehr kann die „Analogie“ auch nach Hartmann (Kap. 49b) begründende „partiale Identität“ irgendwo im Bereich des mit dem Symbol empirisch oder apriorisch Mitgesetzten, des vom Symbol Implizierten, d. h. irgendwo im Bereich der Implikate des Symbols zu suchen sein. Unter diesen finden sich allen „Folgen“, die aus der Setzung des Symbols fließen, aber auch die „inhalt-

lichen“ Züge und Merkmale des Symbols selbst. Aus diesem umfassenden Begriff der „Implikatenverwandtschaft“ von Ernst Mally (Studien zur Theorie der Möglichkeit und Ähnlichkeit, Sitzungsberichte d. Akad. d. Wissensch. in Wien, Bd. 194, 1922, §§ 23, 40, 41, 47, 48, besonders § 42) ergibt sich uns jene Zuschärfung des Analogiebegriffs, die ich zumal auf dem Boden ontologischer und metaphysischer Forschung für schlechterdings unentbehrlich halte. Auch N. Hartmann verlangt ja für „Analogie“ nur, daß die „Verhältnisse und Zusammenhänge“ – nicht aber schon das vielleicht in diesen Verhältnissen und Zusammenhängen stehende einzelne repräsentative Gebilde (Symbol) – so gewählt werden, daß in ihnen „ein Wesenszug identisch ist“ mit einem Zug des durch sie Repräsentierten (S. 360). Möglich ist es dann auch nach ihm noch, daß „die transzendente Identität in einen uns verborgenen Hintergrund der beiderseitigen Kategorien“ fällt, „dessen Tiefe wir nicht vermessen können“ (S. 361, von mir gesperrt). Dann aber erfordert die neben der Analogie auf Grund konstanter Zuordnung (vgl. die Theorie des analogice in der thomistischen Sprachphilosophie) bestehende Analogie auf Grund partialer Identität (Übereinstimmung) auch nicht die geringste Ähnlichkeit des inhaltlichen Aussehens von Symbol und Gemeintem mehr; das letztere kann „ganz anders“ als sein phänomenaler Repräsentant sein, der nichts destoweniger für dessen Erkenntnis sehr Wichtiges zu leisten vermag. Auch wenn keine Spur von inhaltlicher Übereinstimmung mit und konstanter Zuordnung zu dem vielmehr „ganz andern“ Transzendenten besteht, sind nämlich auf Grund des soeben entwickelten Analogiebegriffs dennoch zwei wesentliche Leistungen der Analogie möglich:

1. Durch die Analogie, das Symbol wird in einem vielleicht „niedrigeren“, weniger hoch organisierten, bzw. strukturierten, dafür aber vertrauten und mehr oder minder durchschauten Material der Nachweis erbracht, daß das Gemeinte grundsätzlich möglich, wenn auch in Wirklichkeit vielleicht ganz anders ermöglicht ist. Ja, die Unzulänglichkeit der symbolischen Darstellung läßt oft genug sogar den Schluß zu: wenn schon im Niederen und mit unzulänglichen Denkmitteln so etwas „möglich“ ist, um wieviel mehr erst im höheren, möglickeitsreicheren Gebiet.

2. Das symbolische Gebilde (Analogie, Gleichnis u. a.) vermag gewisse niedrigere



(z. B. mechanistisch-materialistische) Prinzipien als unzulänglich auszuschalten. Man kann an ihm die untere Grenze feststellen, unter die bei der Ermöglichung des Gemeinten nicht gegangen werden kann. Man vermag am Sinnbild, auch wenn man das, wofür es steht, nicht unmittelbar kennt, den Nachweis zu erbringen, daß mit Hilfe von noch niedrigeren Prinzipien als den im Sinnbild waltenden uns bekannten nicht einmal dieses selbst, geschweige denn das dadurch Versinnlichte, möglich wäre.

Auch Kant (Kr. d. r. V. Elementarlehre II. Th., II. Abth., II. Buch, III. Hauptst., 6. u. 7. Abschn.) zieht für das Verständnis der Leistung der anthropomorphen Auffassung des höchsten Wesens nicht mehr heran, wenn er sagt, daß diesem im anthropomorphen Gebilde Eigenschaften zugeschrieben werden, „welche wir, ihren Folgen nach als analogisch mit den dynamischen Realitäten eines denkenden Wesens, uns vorstellen“. Nicht der geringste Teilzug des anthropomorphen Gebildes braucht hier als am gemeinten göttlichen Wesen selbst identisch wiederkehrend angenommen zu werden. Es soll nur sagen, daß dieses den „Folgen nach“ nicht weniger hoch organisiert und prinzipienmäßig konstituiert gedacht werden darf als das menschliche Bewußtseinswesen. Damit rückt hier die Identität vom symbolischen Gebilde selbst auf seine Folgen, d. h. auf das durch das Symbol zu Deutende. Eine in ihren Teilen planhaft auf einander abgestimmte Mannigfaltigkeit ist für uns letztlich nur verständlich, wenn wir die Teile in und durch ein sie überschauendes Bewußtsein auf einander bezogen denken. Deshalb kann das göttliche Wesen selbst in sich und seiner Natur ganz unvergleichlich mit menschlichem Bewußtsein sein, ja selbst das Moment des Bewußtseins von etwas braucht ihm nicht in der uns von uns selbst bekannten Weise zuzukommen, aber es kann in seinem Prinzip nicht wohl niedriger gedacht werden und sein, als das, was wir als Bewußtsein kennen. Wenn man demgegenüber bei C. G. Carus (*Psyche, Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, 1846) dem Gedanken begegnet, daß das höchste Wesen nicht ein Bewußtseinswesen, sondern ein unbewußtes Wesen ist, so sucht nichts desto weniger auch seine Argumentation denselben Prinzipien der Analogie zu genügen. Die der höheren Bewußtseinsentwicklung vorangehende Gestaltung des menschlichen Wesens veranlaßt ihn zu der charakteristischen Frage: „Kann die freie Wirksamkeit der selbstbewußten Seele

zu einer Höhe sich erheben, welche der Schönheit, dem Reichtum, der inneren Vollendung dessen gleichkommt, was ein unbewußtes Walten des seelischen Prinzips täglich und stündlich vor unseren Augen entfaltet?“ (S. 12f.). Aber damit soll Gott keineswegs als ein vielleicht sogar unter der Entwicklungslinie des menschlichen Wachbewußtseins stehendes psychoides Wesen (Ehrenfels, R. M. Rilke) gedacht werden. Im Gegenteil. „Das höchste göttliche Bewußtsein, das Bewußtsein des Geistes Gottes an und für sich, ist von uns nur zu denken als ein so unermeßliches, so unendliches, so allumfassendes, daß es für ein so durchaus bedingtes und an Endliches geknüpftes Bewußtsein als das menschliche zuletzt allemal vollkommen zusammenfallen wird mit dem Mysterium des Unbewußten selbst; umgekehrt aber liegt eben deshalb auch das, was wir die Göttlichkeit des Unbewußten genannt haben, nur eben in der Unermeßlichkeit und Unbegreiflichkeit eines höchsten göttlichen Bewußtseins“ (S. 401 f.). Daß damit die analogiebegründenden Wahrscheinlichkeitserwägungen auch in diesem Fall noch keineswegs erschöpft zu sein brauchen, möge noch am Beispiel G. Th. Fedners (*Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 3. Aufl. 1919) gezeigt werden. „Wo die auf ein bestimmtes Ziel gerichtete Absicht wegfällt, beginnt das Spiel des der Wahrscheinlichkeitsrechnung unterliegenden Zufalles; es sind aber unendlich mehr unzweckmäßige als zweckmäßige Kombinationen auf Grund bloß zufälligen Zusammenwirkens der Kräfte denkbar, also die Wahrscheinlichkeit der ersteren danach unendlich größer. Nun bestehen aber nicht nur zweckmäßig eingerichtete Organismen selbst in zahlloser Menge, sondern die ganze Außenwelt ist auch in bezug zu ihnen und sie in bezug auf die Außenwelt zweckmäßig eingerichtet; . . . vergleichen wir das, was durch die, dem Dasein des Menschen vorgängigen schöpferischen Kräfte in der Einrichtung des Menschen selbst geleistet ist, mit dem, was der Mensch im selben Sinne noch äußerlich hinzuzufügen vermag, so weiß man nicht, wie man jene Leistung genug bewundern soll, und findet darin die Kundgebung einer, die menschliche unsagbar übersteigenden Weisheit und Macht, die den Menschen wohl zur Verehrung seines Schöpfers stimmen kann. Die Einrichtung kann nur nicht für alle möglichen Verhältnisse, in welche der Mensch kommen kann, ausreichend sein; und so muß der Mensch dem, was er bleibend mitbekommen hat, noch mit veränderlichen Zutaten je nach den veränderlichen

Verhältnissen nachhelfen. Er kann es aber nur, indem er bewußte Absicht darauf richtet, und so wird es auch bei seiner eigenen Einrichtung nicht an bewußter Absicht gefehlt haben" (S. 110 f., von mir gesperrt). Denn wenn auch der menschliche Embryo und das Hühnchen im Ei sich durch unbewußte Kräfte entwickeln (S. 121), so bedurften doch auch „die Zweckeinrichtungen, mit welchen die Geschöpfe jetzt geboren werden, zu ihrer erstmaligen Entstehung einer auf ihren Zweck und ihre demgemäße Bildung bezüglichen speziellen Beteiligung des Bewußtseins, deren sie heutzutage bei ihrer Wiederholung nicht mehr bedürfen" (S. 116). So gelangt Fedner gegen die Unbewußtseinstheorien, dazu, „ein Bewußtsein, was im Menschen vor seiner Entstehung nicht gesucht werden kann, vor ihm in der schöpferischen Macht, von der seine Entstehung abhängt, suchen zu lassen" (S. 121). Doch, ob mit oder ohne Übereinstimmung (Ähnlichkeit) in der inhaltlichen Beschaffenheit des Symbols und des Gemeinten jedenfalls erbringt die heuristisch sinnvolle Analogie den Nachweis, daß der fragliche Sachverhalt kein Ding der Unmöglichkeit ist und daß die und die bestimmte andere, von unzulänglichen Prinzipien getragene Auffassung unmöglich ist, wie immer es sich nun „in Wirklichkeit" verhalten möge – all dies aber letztlich und hinlänglich auf Grund der Imaginierbarkeit, bezw. Denkbarkeit des symbolischen Gebildes. Der Rekurs auf die empirisch naturhafte Wirklichkeit des Symbols wäre eine im Unterschied zu der inhaltliche Übereinstimmung, Identität voraussetzenden logischen eine naturalistische Verkennung seiner Leistung. M. a. W. der Inhalt des Symbols kann durchaus reale Wirklichkeit bedeuten und treffen, sogar wenn er selbst nicht oder noch nicht induktiv als „Tatsache" erwiesen oder sichergestellt ist. Mehr als das in den beiden oben aufgeführten erkenntnistheoretischen Leistungsprinzipien der Analogie Verlangte (rein essentieller, imaginativer Möglichkeitsnachweis und Ausschließung nach unten) ist von ihm selbst nicht gefordert. Es gehört also zu seinem Wesen, daß er auch bei einem Minimum von existential tatsachenmäßigem Eigengehalt (wie beim „zur Not noch Vorstellbaren") möglicherweise dennoch auf ein Maximum von Realität und Wirklichkeit (ens realissimum u. a.) hinweist. Auf ihren erkenntnistheoretischen Gehalt hin besehen erweist sich die Analogie als Inbegriff von Wahrscheinlichkeits-

und Prinzipien- (Voraussetzungs-)Erwägungen, impliziert in einem u. U. unwillkürlich und intuitiv erschauten, bezw. konzipierten repräsentativen Gebilde (Symbol). Für alles Weitere muß ich auf die Ausführungen in meinem Buch „Person, Weltbild und Deutung" (1926, besonders S. 3–14) verweisen.

Durch die kategoriale Grundrelation und auf sie hin abgestellte projektive Begriffsbildung ist uns nach Hartmann lediglich die apriorische Struktur des transzenten Gegenstandes zugänglich gemacht. Anders verhält es sich mit der aposteriorischen Daseins- oder Wirklichkeitsgewißheit und individuellen Konkretheit des Gegenstandes. Ähnlich wie für Kant die Wirklichkeit durch die Beziehung zur Wahrnehmung dargetan wird, ist die Empfindung das „unmittelbare Realitätszeugnis" für Hartmann (S. 370), sie „gewährt eben erst das Bewußtsein von Wirklichkeit überhaupt" (S. 371). Zwar „Farbe, Ton, Geruch schweben dem Bewußtsein unmittelbar als Qualitäten des Gegenstandes vor. Dagegen lehrt das wissenschaftliche Denken von altersher, daß dem nicht so ist, daß zwar dem Gegenstande, wie er erscheint, diese Qualitäten zukommen, aber nicht dem Gegenstande, wie er ist. Am letzteren soll ihnen vielmehr etwas anderes entsprechen, das ihnen keineswegs ähnlich ist" (S. 384). Alles was sich im Sinne Hartmanns von der sinnlichen Qualifiziertheit der Erscheinungen aus über den Gegenstand sagen läßt, ist ein „Entsprechen", eindeutige Zuordnung zwischen der sinnlich gegebenen Qualität und der ontisch realen Beschaffenheit des Gegenstandes. „Das bedeutet aber, daß das Seinszeugnis auch wahr sein kann, ohne dem Seienden, von dem es zeugt, ähnlich zu sein" (S. 384 f., dazu auch 395). Wohl entspricht danach der einzelnen sinnlichen Qualität zwar nur ein Unähnliches, eine von ihr verschiedene Qualität am Gegenstande. Aber auf Grund des gesetzlichen Modulus des Umsatzes zwischen Seins- und Sinnesqualitäten („psychophysische Grundrelation") entsprechen außerdem den Konstellationen der sinnlichen Qualitäten und Qualitätenkomplexe ähnliche, analoge und d. h. für Hartmann wiederum wenigstens partial identische Konstellationen in der Region des Ansich (S. 398–401). Grundsätzlich identisch können für den transzendenten Gegenstand also nach Hartmann die am phänomenalen Gebilde auftretenden Kategorien und Konstellationen sein; „am radikalsten verschiedene" (S. 404) aber sind die phänomenale Sphäre und das transzendente Objekt,



Bewußtsein und Ding, in den Sinnesqualitäten und dem, was ihnen am transzendenten Gegenstand entspricht.

Den Möglichkeiten eines im Sinne der Implikatenverwandtschaft gefaßten Analogieverhältnisses zwischen phänomenaler und transzendenter Welt (s. o. S. 76), und d. i. einer u. U. heterogenen und vielleicht sehr divergenten bloßen Rück- und Einbezogenheit („Sinn“) des Phänomenalen in ein größeres metaphysisches Ganzes (s. u. S. 96 ff.) scheinen damit bei Hartmann enge Grenzen gezogen. Wenn die Divergenz zwischen phänomenaler und transzendenter Welt in den Sinnesqualitäten „am radikalsten“ ist, dann muß sie notwendig in allen übrigen Punkten und Hinsichten weniger groß sein, d. h. aber eine weitgehende Identität, Übereinstimmung, Gleichartigkeit und gegenständliche Ebenbildlichkeit von phänomenaler und transzendenter Welt wenigstens in großen Zügen implizieren. Zur Vervollständigung des Bildes gehört aber, daß Hartmann auf der andern Seite allen „anthropomorphen“ Gebilden Erkenntnisdienlichkeit und Berechtigung für die Bestimmung des Transzendenten abspricht (S. 300 ff.). Dazu wird er theoretisch dadurch bestimmt, daß er als einzigen Grund alles Anthropomorphismus die verkappte idealistische Grundvoraussetzung anspricht, daß es kein bewußtseinsunabhängiges Sein gebe und daß daher das Sein als Ganzes ein höchstes Bewußtsein voraussetze, von dem es gedacht werde. Sofern anthropomorphe Gebilde und Denkformen nur so bedingt sein könnten, mag die Kritik vom Standpunkt einer auf die minimalste Belastung des Seinsbegriffs bedachten Ontologie durchaus berechtigt sein. Aber gerade die symbolische Funktion des anthropomorphen Denkens (s. o. S. 78; auch u. 97) vermöchte die ausschließliche Bedingtheit durch diesen einen Grund in Frage zu stellen.

Die Tatsache, die für Hartmann den Grund zur Annahme der Identität der Konstellationen gab, wird für Alexius Meinong zum alleinigen Grund für die Möglichkeit einer Erfassung des transzendenten Realen. Die von ihm begründete „Gegenstandstheorie“ muß nicht nur sachlich den jüngsten ontologischen Bestrebungen beigezählt werden, sie ist in vielem geradezu ihr Beginn. Die für den gegenwärtigen Zusammenhang maßgeblichen Positionen der Grazer Schule sind in Meinongs Werk „Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens“ (1906) §§ 19–24 entwickelt. Danach im Folgenden. Auch nach Meinong müssen wir es „ablehnen, . . . die Dinge

streng blau oder grün zu nennen, weil wir wissen, wie diese Qualitäten . . . von der Beschaffenheit unseres Sehorgans abhängen“ (S. 99). Doch gibt es für Meinong ähnlich wie für Fedner (s. u. S. 90 f.) nicht den geringsten Anhalt für eine notwendige Unähnlichkeit zwischen Sinnes- und Seinsqualität. „Der Anteil der Subjektivität etwa an der Rotvorstellung ist sicher ein Verdachtsgrund gegenüber dem auf diese Vorstellung gestellten Urteile: ‚Rot existiert‘. Aber ein strikter Gegenbeweis liegt nicht darin; vollends fehlt ein Beweis dafür, daß das mit Hilfe des Rotinhaltes Erfasste nicht vielleicht unter diesen oder jenen Umständen im Bereiche des Existierenden anzutreffen sein könnte. Wir haben jedoch kein Bedürfnis, hier besonders vorsichtig zu sein; es sieht eben ganz so aus, als hätten wir zwar viele Evidenzen gegen diese Qualitäten, aber keine für sie, so daß man höchstens eine gewisse Ungewohntheit zu überwinden braucht, ehe man mit dem Gedanken an die Nichtexistenz dieser Qualitäten vertraut wird“ (S. 92). Wenn wir also auch keine Aussagen über das dem Rot und Grün selbst unabhängig vom Gesehenwerden Entsprechende machen können, so wissen wir nach Meinong indes doch eins: daß das dem Roten transzendent Entsprechende verschieden ist von dem dem Grünen Entsprechenden. „Jedermann fühlt sich berechtigt zu glauben, anders ausgedrückt: jedermann hat eine Evidenz dafür, daß, was verschieden, ähnlich, gleich aussieht, auch verschieden, ähnlich, gleich ist“ (S. 94). „Die Dinge an sich sind also gleich, ungleich etc.“ (S. 100). D. h. also: die Relation der Verschiedenheit besteht auch unabhängig von ihrem Gedachtsein, sie wird „durch das Vergleichen nicht erst gemacht, sondern bloß mit dessen Hilfe erfaßt“ (S. 99). Die damit charakterisierte Erkenntnisoperation können wir mit Meinong als „Übertragung der betreffenden Relation von den Phänomenen auf die Noumena“ bezeichnen (S. 98).

Dabei sind die verschiedenen Vergleichungsrelationen als Erkenntnismittel keineswegs auch gleich gut. „Daß zwei Dinge, die verschieden aussehen auch verschieden sind, das leuchtet dem einigermaßen Nachdenklichen um vieles besser ein, als daß, was gleich aussieht, darum auch gleich sein müßte“ (S. 100). Es hängt dann nur davon ab, daß die Gleichheit auch phänomenal wirklich verbürgt ist. Denn in dieser durch die Tatsache der „Schwelle“ bedingten größeren Unsicherheit auch bloß der phänomenalen Gleichheit beruht ja jene „Prärogative der Verschiedenheit“ (S. 100 ff.);

man hält im Phänomen selbst schon oft genug für gleich, was tatsächlich verschieden ist. Freilich kommt das Umgekehrte auch vor, man denke an Lockes Temperaturversuch, wo dasselbe Wasser für die eine Hand warm, für die andere kalt ist. Gerade an diesem Beispiel läßt sich nach Meinong das „maßgebendste Korrektiv für sämtliche Vergleichungsübertragungen“ gewinnen (S. 101, ähnlich auch H. Conrad-Martius, *Realontologie* s. u. § 201). „Die Verschiedenheit der Temperaturempfindungen trotz Gleichheit der Reize hat ja ihren Grund darin, daß verschiedene, genauer verschieden adaptierte Temperaturempfindungsorgane in Verwendung sind. Wenn vollends derselbe Reiz im Sinne des Gesetzes von den spezifischen Energien einmal eine Licht-, einmal eine Schall- oder Druckempfindung auslöst u. s. f., dann ist der Anteil der verschiedenen Sinne womöglich noch auffälliger. Ebenso sieht Gestalt und Größe verschieden aus bei verschiedenen ‚Standpunkten‘ des Beschauers, und beim Wechsel dieses Standpunktes kann Bewegtes ruhend, Ruhendes bewegt erscheinen. Überall bleibt der Schein bestehen im Sinne der Übertragung der von den Phänomenen geltenden Vergleichungsrelationen; aber er verlangt eine Korrektur in der Weise, daß diesem Scheine nur unter Voraussetzung identischen oder gleichen Forums stattgegeben werden kann“ (S. 101, von mir gesperrt). Wobei wir „unter dem Namen des Wahrnehmungsforums die inneren und insbesondere äußeren Momente“ zusammenfassen, „von denen als Bedingungen die Beschaffenheit eines (auf Äußeres gerichteten) Wahrnehmungsinhaltes abhängt“ (ebda.). Für diese durch die Berücksichtigung des Forums korrigierte Übertragung der Vergleichungsrelationen gilt dann zusammenfassend unter dem Gesichtspunkt der Prärogative der Verschiedenheit im allgemeinen das Prinzip: wenn von zwei Beschauern der eine Verschiedenheit findet, der andere Gleichheit, so hat der erstere recht“ (S. 102). Durch die bewußte Wahl „geeigneter Fora“ kann man daher auch differenziertere und damit für die Erkenntnis des Transzendenten im allgemeinen um so bessere Phänomene herstellen (S. 105).

Solcher unter diesen Kautelen „übertragbarer“ Relationen und Strukturen kennt Meinong außer den Vergleichungsrelationen (Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit) vor allem einen wichtigen Gegenstand höherer Ordnung: Die Zahl. „Sehe ich zwei Menschen, höre ich fünf Töne, so mag an den Phänomenen, soweit

es Sinnesqualitäten sind, nichts im strengen Sinne für die Wirklichkeit zu retten sein: aber ihrer 2 sind im einen, ihrer 5 im anderen Fall doch ohne Zweifel“ (S. 102). Ferner erweist sich mit der Übertragung von im Phänomen mit Notwendigkeit bestehenden Relationen (wie die Verschiedenheit zwischen Rot und Grün) auch die Notwendigkeit selbst als übertragbar (S. 104). Endlich gehört noch in besonders augenfälliger Gegensätzlichkeit zu Kant auch die Kausalität zum Übertragbaren, sofern man unter „Kausalität im wesentlichen so viel als notwendige Sukzession“ versteht, die damit ausgedrückte „zeitliche Folge“ aber „als ein spezieller Fall von Verschiedenheit zu betrachten ist“ (S. 104). Anders verhält es sich mit der zuerst von der Grazer Schule (Ehrenfels, Benussi, Höfler) wieder zu grundlegender Bedeutsamkeit gebrachten Kategorie der Gestalt. Ihre Übertragung über den phänomenalen Bereich hinaus mag oftmals z. B. im Falle der Melodie als Gestalt von Tönen „vollends unstatthaft“ erscheinen. Ob es dennoch übertragbare Gestalten gibt, muß nach Meinong „künftiger Untersuchung vorbehalten“ bleiben. Aber als Träger von Verschiedenheit und Zahl, von Relationen und Mannigfaltigkeiten gewinnen die Gestalten für die Übertragung dennoch sogar eine besonders hervorragende Bedeutung. „Das liegt daran, daß z. B. eine Gestalt, sowenig sie sich aus Verschiedenheiten zusammensetzt, doch eine endliche oder auch unendliche Anzahl solcher Relationen in sich schließt, und insofern auch als Repräsentant dieser sämtlichen Verschiedenheiten betrachtet werden kann. Sind also diese Verschiedenheiten ins Noumenale übertragbar, so in gewissem Sinne auch deren Repräsentant; oder richtiger: im Gestaltgedanken ist dann in eigentümlicher, uns besonders leicht zugänglicher Weise ein Komplex übertragbarer Superiora zusammengefaßt und kann so für das Erfassen des Noumenalen trotz direkter Unübertragbarkeit von größter Bedeutung werden. Dergleichen Gegenstände zeigen sich den phänomenalen Inferioren, auf die sie aufgebaut sind, darin ähnlich, daß nicht nur auch sie wieder vergleichbar und zählbar sind, sondern daß auch den so erkannten Verschiedenheiten und Anzahlen eine gewisse Übertragung ins Noumenale gesichert ist. Man könnte solche Objekte nicht nur wie selbstverständlich als Gegenstände höherer Ordnung, sondern auch insbesondere als Phänomene höherer Ordnung bezeichnen. Man weiß, welch umfassenden Gebrauch ältere und neuere Naturwissenschaft von ihnen zum Zwecke der Erkennt-

nis der physischen Wirklichkeit gemacht hat. Ihr Vorzug war es, der in der Geschichte der Erkenntnistheorie als der der primären Qualitäten zur Geltung gelangt ist" (S. 103 f.).

Im Unterschiede von Hartmann fehlt bei Meinong die Scheidung zwischen Kategorien und Konstellationen. Beides wird hier vielmehr unter dem einheitlichen Titel der Relationen (und Komplexe) geführt und als solches auf Transzendentes übertragen. Für den Gedanken der Übertragung selbst gilt da so. S. 82 abschließend zu Hartmann Bemerkte. Charakteristisch aber ist, daß bei Meinong für die Möglichkeit der Übertragung in der Ausdrucksweise Hartmanns nicht zweierlei Voraussetzungen, nämlich die kategoriale und die von ihr verschiedene psychophysische Grundrelation, sondern nur die psychophysische Grundrelation herangezogen wird.

Den bisher betrachteten Ontologien ist die Unübertragbarkeit der Sinnesqualitäten auf das Transzendente gemeinsam. Ähnlich wie Hartmann, für den hier der „radikalste“ Gegensatz besteht, sagt Meinong von dem „absoluten Sosein der Außendinge“, daß uns bei ihm „keine wie immer geartete Verarbeitung . . . von den Phänomenen zu emanzipieren vermag" (S. 112). An dieser Stelle liegt die wesentlichste Abweichung der Ontologie von Edith Landmann (Die Transcendenz des Erkennens, 1923). Auch für sie geht alle Erkenntnis auf einen transzendenten Gegenstand, den sie eigentlich meint. Das Wesen der Bewußtseinsakte besteht „in ihrer Tendenz auf einen ihnen eigentümlichen, von ihnen gemeinten, aber nie erreichten und niemals erreichbaren Gegenstand. Hier treffen wir auf Gegenstände des Bewußtseins, die überhaupt nur indirekt, nur durch Inhalte hindurch gegeben, und zwar dem Bewußtsein als vom Bewußtsein unabhängig gegeben sind" (S. 25). Die „Intentionalität" des Bewußtseins auf einen von ihm als unabhängig gedachten Gegenstand, das „Transcendieren" erweist sich als „Grundphänomen des Bewußtseins" (S. 12), es zeigt die „perspektivische Anlage des Bewußtseins" (S. 27), die „der immanente Standpunkt überall erkennt" (S. 12). Freilich „die Existenz der Außenwelt ist weder zu widerlegen noch zu beweisen; aus sich hinaus zu einer Realität zu gehen, ist Urphänomen, Sinn und Ziel des Bewußtseins" (S. 74). Es gibt „im Erkennen kein Gegebenes, das nicht über sich hinaus auf ein anderes es Transcendierendes hinwiese und ein solches nicht in sich trüge, und kein Transcendentes, das nicht

in einem Gegebenen enthalten, durch dieses hindurchschiene" (S. 44). Durch die Verfolgung der Korrektur von falsch gedeuteten Wahrnehmungen und Scheingebilden gelangen wir zu der ersten direkt auf Transzendentes bezogenen und für Transzendentes ausgewerteten Erkenntnis: „Alles dem Bewußtsein Gegebene, . . . Dingwelt wie Erlebnis, kann anders sein als es sich dem Bewußtsein darstellt, kein Gegebenes kann nicht sein" (S. 50), und ließen sich die Dinge auch nicht bezweifeln, so könnten sie deshalb dennoch nur Schein sein, und ließe sich das Ich bezweifeln, es existierte darum nicht minder" (S. 51). Aber das ist keineswegs die einzige Leistung der „Transcendenz" des Erkennens. Das „Seiende" wird auch nicht etwa bloß hypothetisch erreicht „durch den Schluß von einer bekannten Wirkung auf eine unbekannte Ursache; es ist keine zur bekannten Erscheinungswelt erst hinzugedachte, problematische, sondern es ist die eine räumlich-zeitliche Sinneswelt selbst. Diese Welt zwar nicht, wie sie fragmentarisch und viel wechselnder Gestalt, irgendeinem Bewußtseinsaugenblick gegeben ist, sondern so, wie sie dem Bewußtsein als ihm transzendentes Ziel, als der Gegenstand der wahren Erkenntnis vorschwebt" (S. 67). Verbirgt sich also auch „kein Ding an sich, *toto coelo* verschieden von allen Erscheinungen . . . hinter den Erscheinungen", so sind die Dinge doch nicht so an sich, wie sie unmittelbar erscheinen, sondern so wie sie „meinen" (S. 71). „Die Welt ist nicht Erscheinung eines Transcendenten, sondern selbst das Transcendente, selbst, so wie sie gemeint ist, letzte Wirklichkeit" (ebda., von mir gesperrt). „An der Grenze des Bewußtseins, in der Ferne, aber auch in der Beschaffenheit, in der es dem Bewußtsein erscheint, liegt das Seiende. Genau so wie der Vorstellungsgegenstand in seiner Abweichung vom Vorstellungsinhalt gemeint ist, ist er auch – war anders unsere Erkenntnis richtig – in Wirklichkeit. Losgelöst vom Bewußtsein, also nicht Bewußtseinserscheinung, ist die Welt doch so, wie sie dem Bewußtsein erscheint" (S. 67, von mir gesperrt, dazu auch 71 Mitte).

Daß der beliebte Einwand der „Verdoppelung" nicht hinlänglich ist zur Widerlegung einer ontologischen Auffassung (S. 175 ff.), haben auch N. Hartmann (a. a. O. S. 223) und H. Scholz (Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit, Kantstudien Bd. 39, Heft 1/2, S. 60) betont. Die Frage ist nur, wann „meinen" wir den Gegenstand von den uns unmittelbar gegebenen phänomenalen Eigen-

schaften aus richtig, d. h. so, wie er wirklich ist, wenn ihm nicht einfach alles so an sich zukommt, wie er uns erscheint? Diese Frage muß beantwortet werden, denn nach E. Landmann muß die Welt „so wie sie gemeint ist“ sein, soll überhaupt von richtiger Erkenntnis gesprochen werden (s. o. „war anders unsere Erkenntnis richtig“). Da einmal die Forderung völliger Übereinstimmung zwischen phänomenaler und transzendenter Welt fallen gelassen ist, so könnte man immerhin sehr weitgehende Korrekturen, so wie sie etwa von einer realistisch denkenden Naturwissenschaft vorgenommen werden, für die Gewinnung des Bildes der realen Welt an sich auch dem Sinn der Verfasserin gemäß halten. Aber ihr Realismus wendet sich – wie sich nun zeigt – eigentlich gegen die bloße Phänomenalität der Sinnesqualitäten. Es kommt ihr darauf an, zu beweisen, daß „die Annahme von der Ähnlichkeit der Empfindung und des Empfundenen nicht abstrus ist“ und sie beruft sich darauf, daß man sich ja auch alle primären Qualitäten Bewegung, Druck, Stoß, Gestalt, Schwere „ohne Schwierigkeit unabhängig vom Subjekt vorstellen“ könne (S. 173), worin ich selbst nur leider nicht über dieselbe Evidenz verfüge wie sie. Es führt nach ihr immer wieder zur „alten Absurdität“, zu behaupten, die Farbe erlösche, sobald das Auge geschlossen werde. „Wir könnten hiernach dem Gegenstande die sinnlichen Eigenschaften potentiell wohl zuschreiben, so etwa, wie wir auch physikalisch dem Körper Farbe zuschreiben, obwohl er sie erst durch seine Beziehung zum Licht gewinnt. Aber in Anbetracht des nur sporadischen Auftretens der geistigen Energie wäre selbst dies kaum zulässig. Jene Betrachtung kann vielleicht die eigentümliche Auf- und Eindringlichkeit begreiflich machen, mit welcher der Sinnenschein an den Gegenständen haftet, aber sie überbürdet immer noch das Wunder der sinnlichen Welt dem Geist, sie widerspricht immer noch der Aussage des Bewußtseins, als welches die sinnlichen Eigenschaften den Gegenständen der Natur zuschreibt, unabhängig davon, ob sie wahrgenommen werden oder nicht“ (S. 172). Und nun geht Landmann unter Bezugnahme auf die uns vertraute ontologische Grundvoraussetzung zur Konsequenz ihres Versuches über. „Halten wir aber fest, daß der erkennende Geist, da sein Gegenstand, die Natur, ihm transcendent und somit von ihm unabhängig ist, selbst eingefügt sein kann in den Wirkungszusammenhang der Natur, so binden uns weder mechanistische, noch

spiritualistische, noch parallelistische Dogmen. Wir können wieder der Natur geben, was der Natur ist: die primären ebenso wie die sekundären und tertiären Qualitäten, und dem Geist, was des Geistes ist: ihre Spiegelung“ (ebda.). Bei Folgerungen von solcher Tragweite muß mit größtem Nachdruck gefragt werden, ob der Glaube an die Gebundenheit der Sinnesqualitäten an die Existenz sinnlicher Bewußtseinswesen wirklich jene „Aussage des Bewußtseins“ aufzuheben und die Qualitäten selbst dem vom phänomenalen Gegenstand unterschiedenen Bewußtsein (Geist) aufzubürden vermöchte. Was der herangezogene Hinweis auf das Meinen des Bewußtseins mit Recht und wirklich sagt, ist m. E., daß die fraglichen Sinnesqualitäten dem Ding (und nicht einem von ihm unterschiedenen Geist) unter den bestimmten Bedingungen des Erscheinens zukommen oder anhaften. Was darüber hinaus geht, ist mit den stützenden Argumenten der Verfasserin (dazu auch noch S. 70 ff., 168) nicht besser begründete Annahme als ohne sie. Vielleicht hat sie auch selbst ein Gefühl davon, wenn sie sagt: „Was sich uns durch Geist und Sinn offenbart, das, so müssen wir trauen, ist auch Kunde einer bewußtseinsjenseitigen Welt, und Kunde, die dem Verkündeten ähnlich ist“ (S. 72). Angesichts eines solchen, letztlich bloß postulativen Ergebnisses („so müssen wir trauen“) dürfte es wohl schon garnicht angebracht sein, Kants Leistung, die lediglich auf das geht, wofür strenge Gewißheit besteht, als einen „abstrusen Gedanken“ abzutun (S. 72). Durch solche, die Größe von Person und Werk in einem tiefsten Sinn überhaupt nicht gewahrwerdenden Werturteile möchte sich die junge Ontologie nur allzuleicht um ein nicht unwesentliches Kreditiv bringen. Wenn die „subjektive Farbe“ keine „Wiederholung“ der „objektiven Farbe“ sein soll, „sondern eine Abbildung, eine Darstellung derselben in einem anderen Material“ (S. 176), so ließe das immer noch Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit, ja sogar heterogene Verschiedenheit zu. Wir wissen, daß sich E. Landmann durchaus für Ähnlichkeit u. zw. auf Grund der eben angeführten Argumente entscheidet. Denn, sagt sie in ganz unmißverständlicher Weise, „welche philosophische Doktrin der Welt war je imstande einen Menschen wahrhaft glauben zu machen, daß die glühenden Farben einer Landschaft, in die er hinausblickt, aufhörten, Farben zu sein, im Augenblicke, da kein Auge sie sähe?“ (S. 161).

Nun wurde allerdings schon von Meinong darauf hingewiesen, daß eine grund-

sätzliche Beweisbarkeit der völligen Heterogenität zwischen Sinnesqualität und transzendenter Seinsqualität nicht besteht (s. o. S.). Und G. Th. Fechner stellt der Nachtansicht, für die die transzendente Welt ewige Nacht mit verstreut aufblitzenden und wieder in Nacht verlöschenden Lichtpunkten des Bewußtseins ist, die Tagesansicht gegenüber, in der der Gedanke der qualitativen Ähnlichkeit der transzendenten Seins- mit den Sinnesqualitäten (Farbe, Ton, Licht u. s. w.) positiv durchgeführt ist. Es ist in der Tat auch schon das Ergebnis einer ganz einfachen Wahrscheinlichkeitserwägung, daß, wenn auch die als objektiv zu bezeichnenden Gesamtbedingungen des Phänomens „durch Eintritt in das materielle System unseres Körpers nach der individuellen Einrichtung eines jeden in jedem anders modifiziert werden und andre Mitbestimmungen erfahren, somit auch anders modifizierte Empfindungen mitführen und in ein System andrer psychischer Mitbestimmungen eintreten“ werden, „indes doch auch etwas Gemeinschaftliches in der Qualität der Empfindung zwischen Innen und Außen bleiben kann“ (Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, a. a. O. S. 230). Aber der Gedanke der unendlichen Abstufbarkeit der Sinnesqualität, der sowohl Identität wie qualitätslose „Nacht“ nach dem Wahrscheinlichkeitsbruch  $\frac{1}{\infty}$  als höchst unwahrscheinlich erweist, ist doch in seiner Durchführbarkeit an eine Voraussetzung geknüpft. Es darf auf die für das qualitative Gegebensein in der phänomenalen Welt konstitutive Bedingung des Bewußtseins, der Bewußtseinseinheit nicht verzichtet werden, sonst ist jede vergleichende Erwägung reine Willkür, die dadurch nicht willkürfreier wird, daß man sich auf das „Meinen“ des Bewußtseins beruft. Das ist kein idealistisches Vorurteil, sondern ein in der Grundvoraussetzung durchaus ontologisch orientiertes Berücksichtigen des Zusammenspiels der mannigfaltigen Bedingungsverhältnisse des in Frage stehenden Phänomens. „Damit das Licht über uns hinaus in aller Welt gesehen, der Schall gehört wird, muß es ein sehendes und hörendes Wesen dazu geben“ (S. 5). So ist die „Ausbreitung der sinnlichen Erscheinung durch die Welt über die Geschöpfe hinaus“ (S. 15) an eine höchste umfassendste Bewußtseinseinheit, das göttliche Bewußtsein gebunden. Und wie derselbe Lichtstrahl durch verschieden gekrümmte und gefärbte Spiegel ganz verschieden modifiziert wird, „die Qualität des Leuchtens“ aber allen diesen Fortwirkungen mit dem Ursprunge gemeinsam ist, „so

könnte auch an den oszillierenden Lichtstrahl draußen sich ebenso gut die Empfindung des Leuchtens in einem an die materielle Außenwelt geknüpften allgemeineren geistigen Wesen knüpfen, als an seine oszillierende Wirkung in unser organisches System hinein sich die Empfindung des Leuchtens in unsrer daran geknüpften Seele knüpft“ (S. 230). Will man in diesem Bereich überhaupt Ähnlichkeiten statuieren und das Verfahren der Analogie anwenden, dann muß man die Bedingungen, unter denen die Analogie erst möglich ist, aus rein ontologischen Gründen hinlänglich berücksichtigen. Damit erscheint Fechner durchaus im Vorzug gegen die Theorie Landmanns. Jedenfalls aber läßt sich, was sie gegen Fechner einwendet, ebensogut gegen sie selbst vorbringen – wenn sie nicht wieder auf die qualitative „Ähnlichkeit“ verzichten will. Sie sagt nämlich „Bewegung wäre dann nur ein früheres Stadium desselben Prozesses, dessen Endstadium Licht oder Ton ist, und nähme man, wie Berkeley oder Fechner, einen Gott zu Hilfe, um die Tagesansicht der Welt zu retten, so nähme man an, ‚eigentlich‘, nämlich vor Gott, seien alle Babys groß“ (S. 171).

Dieselbe „Aussage des Bewußtseins“, auf die sich E. Landmann für die Rechtfertigung ihrer Auffassung beruft (o. S. 88), steht auch im Mittelpunkt der phänomenologischen Analysen, auf denen Hedwig Conrad-Martius ihre „Realontologie“ (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 6. Bd. 1923, S. 159 ff.) aufbaut. Da für sie aber die Frage, „ob diese faktische Welt, in der wir leben, eine im Grunde immanent hinfällige, ihre „Realität“ also nur eine illusorische ist, oder ob ihr phänomenaler Anspruch auf echte Realität in der Tat in wahrhafter Selbstigkeit gründet (die erkenntnistheoretische Grundfrage)“, außerhalb ihrer „reinen Wesensuntersuchung“ liegt (S. 186), so ist es durchaus gerechtfertigt, daß sie zu den uns hier beschäftigenden Fragen keine „endgültige Meinung“ zu geben unternimmt. Doch kommt sie schon dabei zu einem von Landmann sehr verschiedenen Ergebnis. Das für Landmann in jener wiederholt erwähnten „Aussage des Bewußtseins“ enthaltene Grundverhältnis, das uns hindern sollte, die sinnlichen Qualitäten dem Geist aufzubürden, stellt sich für Conrad-Martius als das Verhältnis zwischen „Träger“ und Washeit oder essentieller Bestimmung dar, die dem Träger „aufgeladen“ ist und durch diese „Eigenposition“ oder „Selbstträgerschaft“ das Reale charakterisiert

(§§ 12–20). Damit ist die „Leibhaftigkeit“ als das wesentlichste, alle übrigen einschließende und die prinzipielle „Tangierbarkeit“ als das „praktisch“ wichtigste Kennzeichen des Realen gefunden. Im Gegensatz zu Überräumlichem oder Überzeitlichem kann das Reale von verschiedenen Seiten her angetroffen, erreicht, tangiert und zwar im Gegensatz zum halluzinierten Gebilde bei sich selbst, d. h. dort, wo es erscheint, angetroffen werden (§§ 23 f). In diesem „durchaus konkreten und prägnanten Sinn“ besitzt es einen „Leib“ (es ist „leibhaftig“). Darunter wird „die faktisch an und mit einer Realität ausgewirkte Sphäre“ verstanden, wo sie sich, „ganz und gar ‚zu Hause‘“, „im Eignen“ oder „Eigensten“, auswirkend erweist (§§ 9, 28, 29). „Der Begriff der Leibhaftigkeit ergibt sich als zentral bedeutsamer. Er begreift alle anderen Bestimmungen in sich. Leibhaftes Dasein kann nur haben, was sich selbst fundiert und trägt (Selbstträgerschaft), was im eignen Selbst faktisch zu Hause oder chez soi ist (die Eigenposition) und was infolgedessen in diesem seinem faktisch etablierten Selbst – dort, wo es eben chez soi ist – auch prinzipiell erreichbar sein muß (prinzipielle Tangierbarkeit)“ (§ 31). Ein Beispiel möge den Sinn dieser Unterscheidungen klarstellen. „Wenn es möglich wäre, daß der halluzinierte Löwe in einen wirklichen ‚umspringen‘ könnte, so wäre plötzlich ein Wesen vorhanden, das eben die Washeit, die im halluzinierten Löwen aspektmäßig erscheint, faktisch auf sich hätte und nunmehr durch sein eignes Sein und Selbst darbrächte und darstellte. Als wenn das bisher nur projizierte Gebilde jetzt Wurzel, Kern und Sitz in sich selber gefunden hätte, indem es gleichsam auf sich selber zurückspringt oder sich in sich selber hineinzieht und nunmehr – als sich selber zu eigen gewordenes – faktisch im eignen Sein ‚haust‘. Betrachtet man die Sache so, dann gähnt zwischen einem ‚nur‘ Geträumten oder Halluzinierten und der echten Realität derselbe unüberbrückbare Abgrund, wie zwischen dieser und einem ‚nur‘ idealiter Existierenden; auch das Geträumte und Halluzinierte hat sich – wenn man es von ihm selbst aus betrachtet – noch keineswegs über die Ebene des puren Nichts oder der schlechthinnigen Wesenlosigkeit erhoben; es ist – in sich selber – ‚nichts‘ und daher bei sich selber nicht anzutreffen“ (§ 25, dazu auch § 44). „Das Halluzinierte steht und fällt mit einem Anderen“ (§ 25). Es ist in blos „schwebender“ Daseinsweise, nur „nach außen“ und nicht auch „in sich“ (§§ 40, 45), ein „Luftgebilde“

und nur „für sich ins Dasein hinausgeworfen“ und „vermag aus diesem wieder restlos zu verschwinden“, wenn es nicht mehr als solches „verursacht“ wird (§ 44). Eine solche nur „schwebende“ Erscheinung „besitzt keine ihr selbst immanenten Wurzeln in substantieller Realität, sondern ihrer faktischen Realitätsgrundlage seinsmäßig transzendent – wie jede bloße Wirkung ihrer Ursache – vergeht sie ebenso für sich, wie sie für sich entstand“ (ebda.).

Ausgehend von der axiomatischen Voraussetzung, daß die sinnliche Qualifikation der Dinge in der „Kundgabefunktion“ besteht (ausführlich Conrad-Martius, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt*, Jahrb. f. Phil. u. phänom. Forschung 3. Bd. 1916), gelangt die Verfasserin von der bisherigen phänomenologischen Basis aus zu den uns eigentlich interessierenden Aufstellungen über das Verhältnis zwischen phänomenaler und transzendenter Beschaffenheit der Dinge. Es wird in einer wohl kaum als strenges Apriori (ohne wiederholte Erfahrung) möglichen Weise als „einsichtig“ hingestellt, „daß ein Etwas, das nicht in sich selbst in Bewegung versetzt werden kann, auch nicht zu tönen vermag. . Sinnliche Qualifikationen sind nicht so von ungefähr mit materiellen Entitäten als ihren substanziellen Trägern verbunden. Sondern sie sind nur das, was sie sind, insofern sie etwas an diesen oder von ihnen offenbar machen. Im Geräusch hören wir, was für eine materiale Qualifikation das Ding besitzt. Wir hören, ob es hart oder weich, spröde oder elastisch oder bröckelig ist, entweder durch die Art des Geräusches selber oder seine Abwesenheit“ (§ 110). Dieses eine Beispiel möge zeigen, auf Grund welcher Art von „Evidenzen“ Conrad-Martius im Gegensatz zu Landmann für das sich in den sinnlichen Qualitäten Kundgebende eine atomistische Struktur annimmt, wenn sie auch, wie schon erwähnt „eine endgültige Meinung über jene Frage der faktischen Konstitution der faktischen Materie . . nicht auszusprechen“ wagt (§ 118). Wie das Beispiel zeigt, lassen sich nach ihrer Meinung die Phänomene restlos aus transzendent atomistisch strukturierten Trägern verstehen (dazu auch §§ 122, 107, 188). Dabei gewinnt auch die „Entgegensetzung von primären und sekundären Qualitäten . . insofern zunächst ein phänomenologisches Recht, als wir bei den sekundären in unmittelbarem Sinne etwas vor uns haben, was materielle Konstitution nicht eben direkt (primär) angeht wie die materialen Qualifikationen, die bei der Hantierung mit der



materiellen Entität gegeben sind. Das eigentümliche sinnliche Ausschauungs- und Empfindungsmaterial, das – die materielle Totalität gleichsam umkleidend – im Sehen und Hören, Riechen und Schmecken erlebt wird, hat an sich selbst eine zu materieller Raumfüllung transzendente Eignung. Man tritt mit ihm aus der Ebene realer, in sich selbst beschlossener Setzung in die der Erscheinung, aus der sich selbst zugewendeten Seinstiefe in eine hinausgewendete Fläche" (§107). Aber selbst innerhalb der sekundären Qualitäten vermag die phänomenologische Analyse noch weitere Unterschiede aufzuzeigen. Durch Licht und Farben tut sich das Ding als es selbst vor uns auf, der Blick „ruht“ auf ihm selbst; beim Hören aber bleibt das sich offenbarende Ding hinter dem Ton lediglich als sich „Äußerendes“, sich „Verlautbarendes“ bei und in sich selbst zurück (§§ 189, 190.). Ich „ruhe“ nicht mit dem Blick am Ding, sondern ich „verstehe“ den Ton als Äußerung des Dinges (§ 193). „Habe ich eine materielle Entität im Fühlen, Riechen, Schmecken, ja auch im Hören, so wird mir etwas von ihr manifest, habe ich sie im Sehen, so habe ich sie selbst als manifest“ (§ 214). „Im Taktile, in der Temperaturempfindung ‚habe‘ ich den Körper in seinen Wirkungen auf meinen Leib; ähnlich auch, allerdings charakteristisch spezifiziert, im Geruch und Geschmack...; im Geräusch und in den Tönen habe ich ihn, insofern er sich über sich selbst äußert;... Im Visuellen aber handelt es sich – in diesem rein phänomenalen Sinne! – weder um subjektive Wirkungen, noch um objektive ‚Vorboten‘; sondern es selbst, das ‚an sich‘ Verslossene stellt sich seiner eignen Seinsbreite nach dem dafür Empfänglichen dar“ (§ 215). Dabei besagt die durch die Sichtbarkeit der Dinge gewährte „Objektivität“ über die reine phänomenologische Bedeutung hinaus in ontischer Hinsicht einzig, „daß sich die Selbstoffenbarung an der Stelle des zu offenbarenden Objektes selbst konstituiert, mit dessen Seinsgrenzen selbst umgrenzt und beschließt! Dass die Selbstmanifestation nirgends anders statt hat als am Objekt und mit ihm! Das heißt aber: daß es selbst, das Objekt, in ein offenes umgewandelt ist“ (§ 216). M.a.W. die rein phänomenologisch anzutreffenden Züge wie Leibhaftigkeit, Ruhen des Blicks dort am manifesten Ding, Ausgehen eines Tones vom Ding aus zu mir her etc. weisen auf reale „Träger“ hin. Dies immer noch im rein phänomenalen Sinn. Ganz dasselbe und nicht mehr scheint mir zunächst tatsächlich für die durch Einstein-Schlicksche Punktkoinzidenzen als „objektiv“ bestimmten

„Dinge“ zu gelten. Für die qualitative Ausstattung dieser Welt von Trägern im Erscheinen ist dabei nach Conrad-Martius nicht mehr als eine atomistische Struktur, keineswegs aber eine qualitative Ähnlichkeit der Träger selbst erforderlich. Ob aber der „phänomenale Anspruch“ dieser Träger auf echte Realität auch echte Realität im transzendenten Sinn gewährleistet, ist damit noch nicht entschieden. Denn „in der Ontologie handelt es sich um die Aufdeckung der für die Welt des Realen in allen ihren Gestaltungen maßgebenden Grundkonstitution, mit denen und in denen diese Welt allererst möglich wird (also nicht im subjektiven Sinne Kants, sondern in einem rein objektiven)“ (§ 16).

Es zeichnet die Realontologie von H. Conrad-Martius zweifellos aus, daß sie hinsichtlich der Übertragung der phänomenalen Strukturen und Qualifikationen eine so weitgehende kritische Besonnenheit und Zurückhaltung bewahrt. Dadurch vermeidet sie, was wir schon wiederholt als eine Gefahr ontologischer Schlüsse und Übertragungen hinstellen mußten, eine durch nichts gerechtfertigte Überfüllung des möglicherweise wahrhaft Transzendenten mit lauter ebenbildlichen, d. h. den phänomenalen morphologisch ähnlichen und korrespondierenden „Gegenständen“. Um so ausschließlicher vertieft sie sich in die zunächst einmal jedenfalls phänomenalen Strukturen als solche, womit ja selbst als bloß phänomenale bereits „ontische“ Zusammenhänge aufgedeckt sind, Verknüpfungsweisen, die es jedenfalls im Seienden, wenn auch unter ganz bestimmten Bedingungen (des Erscheinens) gibt. Für die Ausblicke in das wahrhaft Transzendente aber bleibt sie umso mehr dessen eingedenk, daß uns da lediglich eine „Symbolik“ der „konkreten faktischen Gestaltungen“ übrig –, aber auch offenbleibt (§§ 117, 127–134, 147, 153, 154). So etwa, wenn sie von einem „Gesetz“ spricht, nach welchem die Einzelgestaltungen innerhalb der drei nach ihr existierenden Reiche des Realen überhaupt, des Leiblichen, Seelischen und Geistigen „selbst wieder unter der Gestaltungsherrschaft dieser drei Kategorien stehen“ (§130, auch §§ 131, 132). Wir unterlassen eine kritische Erörterung dieser Ausblicke.

Der Weg des „Gleichnisses“ aber scheint auch uns in Sachen des Transzendenten der allein gangbare. Die Absicherung gegen Phantastik und leere Spekulation ist durch die strenge Berücksichtigung der tatsächlichen Leistungsmöglichkeiten der Ana-

logie (s. o. S. 80) verbürgt. Auch schon die Methode der begründeten Wahrscheinlichkeitserwägungen ist ein Beweis dafür, daß metaphysisches Denken keineswegs mit dem Beginn des unwissenschaftlichen Denkens zusammenfallen muß. Der Anteil der Persönlichkeit an Art und Ausmaß dieses Denkens bedeutet uns keinen Einwand gegen seine Triftigkeit mehr, sondern nur den Hinweis auf die irrationale Tiefe und Unerschöpflichkeit seiner Quelle. Auf Glaubensvoraussetzungen aber sind wir schon bei der Annahme der Existenz der Außenwelt und fremden Bewußtseins, bei der Leistung der äußeren Wahrnehmung, der rückwärts gewendeten Erinnerung und der den Naturgesetzen entlang denkenden, vorausschauenden Erwartung angewiesen und es fragt sich, ob man der Sache dient, wenn man hier „Evidenzen“, etwa „Vermutungsevidenzen“ in Anspruch nimmt.

Man wende nicht ein, daß damit für die ontologische Forschung einer übertriebenen Vorsicht das Wort geredet werde, wo doch, wenn auch nicht im strengen Sinn „beweisbare“, Übertragungen das Einfachste und Naheliegendste sind. Auch die einen Traum aufbauende Welt kann ein mehr oder minder kohärentes, sinnvolles Ganzes darstellen, in dem wir uns träumend bewegen. Wir wissen, wie schwierig sich die Zurückführung und symbolische Deutung selbst eines relativ klaren und geschlossenen Traumbildes zu gestalten vermag, wie die heterogensten Ursprünge auch nur am Auftreten eines einzigen Traumgebildes, etwa eines Geräts oder eines Raums beteiligt sein können, wie sich eigene Impulse und Körperhaltungen zu objektivieren und projizieren vermögen, große Lebenszusammenhänge, Kerngestalten bestimmter Erfahrungsabfolgen usw. sich zu dinghaft konkreten Symbolen verdichten können. Und nichts wäre jedenfalls unangebrachter, nichts aber auch ontologisch naheliegender, als in jedem solchen relativ sinnvoll geschlossenen Traumganzen die Reproduktion eines ähnlichen Wahrnehmungsganzen, in jedem Traumelement nur die bloße Reproduktion eines entsprechenden Außenweltdinges zu suchen – während Vergangenes und Gegenwärtiges, Fernstes und Unmittelbarstes, Inneres und Äußeres, Eigenes und Fremdes in oft verwirrender Weise und scheinbar sinnlos ineinander greifen, sich durchschneiden und kreuzen und die ev. sehr einheitliche Gebildewelt des Traumes ergeben.

Gewiß, das soll nicht mehr als ein Gleichnis sein, vielleicht aber weist es auf ana-

loge Möglichkeiten für die transzendente Auswertung unserer phänomenalen Welt hin. Dann wäre es möglich, daß auch hier an die Stelle von einfachen „Übertragungen“ begrenzter Teilgebilde und Strukturen, herausgegriffener Relationen und Qualitätenkomplexe auf die transzendente Welt vielmehr „Deutungen“ der phänomenalen Welt zu treten hätten. Anderer Art, als im Beispiel des Traumes, aber ebenso sehr von der bloßen Übertragung verschieden. Und so wenig die vorgängig vielleicht unlösbar scheinende Aufgabe der symbolisch-genetischen Deutung der Traumwelt unmöglich ist, so wenig dürfte man aus der Schwere des Unternehmens im Falle des irdischen Lebens als Ganzen die Undurchführbarkeit seiner metaphysischen Deutung folgern. Sollte auch die Welt als Symbol in projektiver Begriffsbildung immer wieder nur abgelöst werden von einer Symbolwelt höherer Ordnung. Gerade wenn wir den schon wiederholt berührten Tatbestand der multiplen Bedingtheit des Phänomens ins Auge fassen und im Phänomen selbst die Resultante eines ungemein komplizierten und hochdifferenzierten Zusammenspiels von Bedingungen erblicken, möchte die bloße und unmittelbare Übertragung im höchsten Grade problematisch und vielleicht nur in den seltensten Ausnahmefällen berechtigt scheinen. Während umgekehrt gerade ein Anrecht erstehen könnte, phänomenal viel weniger unmittelbar sich darbietende Strukturen, oft nur fragmentarisch angedeutete, verhüllte Züge und Linien von Welt und Leben, übergreifende und sich durch die Phänomenwelt durchschlingende Sinnzusammenhänge, auch anthropomorpher Art, wenigstens gleichnisweise, analogisch zu übertragen. Daß solchen Zügen und Zusammenhängen eine ungleich größere metaphysische Bedeutung als den nächsten, engsten und augenfälligsten Strukturen und Relationen der „Dinge“, „Gegenstände“ und Kausalabfolgen zukommen könnte, hat Meinong in seinem letzten Werk schon für Gebilde wesentlich niedrigerer Ordnung, für die Gegenstände der einzelnen Werterlebnisse vermutet. Die „besonders auffallende Abhängigkeit unserer Werterlebnisse von unserer Subjektivität... würde aber im Prinzip und besonders im Hinblick auf die nicht seltene Überschätzung solcher Subjektivität die Möglichkeit doch auch nicht ausschließen, daß unter den durch Wertgefühle präsentierten Gegenständen solche anzutreffen wären, die der Wirklichkeit näher stehen könnten als etwa die sensiblen Qualitäten, so daß sie vielleicht sogar tiefer in das Wesen des Wirklichen

zu dringen instände wären, als vom intellektuell Präsentierten erwartet werden darf" (Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie, 1923, S. 157). Auch Max Schelers Metaphysik und Erkenntnistheorie zielt auf eine verwandte Überwindung der einfachen Soseinsübertragungen ab (Die Formen des Wissens und die Bildung, 1925).

Daß es sich dabei für unser Erkennen – nicht für unser Glauben – zunächst natürlich stets um bloße Wahrscheinlichkeiten handeln würde und also auch für die zugrundeliegende Auffassung von der metaphysischen Präponderanz der (natur- und schicksalhaften oder personalen) Strukturen höherer Ordnung ein „Beweis“ nicht wohl zu erbringen wäre, braucht nicht erst ausdrücklich versichert zu werden. Für die ontologischen Übertragungen trifft dies ja nicht weniger zu. Auch entspräche dies durchaus dem Wagnischarakter, den das Leben im Grunde nie und nirgends verleugnet. Die Spekulation über die transzendente Beschaffenheit der einzelnen „Dinge“, die damit selbst als wenigstens formidentische transzendente Einheiten willkürlich vorausgesetzt wären, wird damit abgelöst von dem allen großen Epochen vertrauten Bemühen um die Deutung und Enträtselung des „Sinns“ von Welt und Leben. Manches Übersehene, nicht voll Gewürdigte, Erfahrung und Intuition, fordert hier sein Recht und über die letzten Dinge, über die großen Kategorien wie Schicksal, Führung, Zeit, Tod, Schuld und Gnade möchte das forschende und sinnende Auge nicht länger achtlos hinweggehen. Der Wahrscheinlichkeitscharakter aller solcher Erwägungen würde uns vorsichtiger und empfindlicher machen gegen die Setzung absoluter Gegenstände, die nichts anderes wären als mehr oder minder identische Fortbestände des phänomenal, unter den Bedingungen des Erscheinens in gegenständlich einheitlicher Begrenzung und Umreißung Gegebenen. Nicht dadurch, daß es selbst ebenbildlich im Transzendenten verewigt wird, wohl aber zum „Gleichnis“ erhoben, legt das Vergängliche die Hüllen des Unzulänglichen ab und wird „Ereignis“, über sich hinausweisend bedeutsamer Inhalt des Geistes, transzendenter Gehalt des Daseins.

## BILD UND ERKENNTNIS

Ein Beitrag zur Gegenstandsphänomenologie

in kritischem Anschluß an Nicolai Hartmanns Lehre vom Satz des Bewußtseins

Von PAUL F. LINKE (Jena)

### Einleitung

„Zum Wesen des Bewußtseins gehört es, daß es nie etwas anderes als seine eigenen Inhalte zu fassen bekommt, nie aus seiner Sphäre heraustreten kann. Dieser Grundsatz, den man den „Satz des Bewußtseins“ genannt hat, besagt folgendes: Indem das Bewußtsein etwas setzt als außer ihm seiend, ist dieses in Wahrheit eben doch nur in ihm gesetzt, gedacht, angeschaut, empfunden. Es macht das von ihm Unabhängige, das es meint, eben dadurch, daß es meint, nichts desto weniger abhängig – eben zum bloß Gemeinten. Die Immanenz des Setzens ist gleichsam stärker als die Intention des Transzendenten. Aus diesem ehernen Ring, dem „Zirkel des Denkens“, kommt das Bewußtsein bei aller Objektivität des Gedachten nicht heraus. Es bleibt ewig in sich gefangen, auf die Welt seiner Setzungen und Vorstellungen allein angewiesen.“

Nicolai Hartmann, den wir mit diesen Worten zitieren<sup>1)</sup>, findet in dem angeführten Satze eine der größten Schwierigkeiten des Erkenntnisproblems<sup>2)</sup>.

Tatsächlich ist der Satz des Bewußtseins ein Irrtum. Es ist nicht wahr, daß das von einem Bewußtseinssubjekt Erfasste oder, wenn man lieber will, von ihm Gehabte dadurch, daß es erfaßt oder gehabt wird, zu etwas von ihm Abhängigen gemacht wird. Und es ist ebensowenig wahr, daß es „in“ ihm ist.

1) Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921. S. 49, 2te Aufl. S. 59f. 2) Vgl. a. a. O. S. 74 ff (2te Aufl. S. 90 ff) u. S. 263 ff (2te Aufl. S. 368 ff).