

FRIEDRICH SCHNEIDER

Philosophie der Gegenwart

Eine allgemeinverständliche Darstellung der neueren Philosophie seit Nietzsche und Klages und über Heidegger, Jaspers und die Existenzphilosophie hinaus bis zu den jüngsten philosophischen Strömungen der Gegenwart.

5
V
GLAUBEN UND WISSEN / NR. 12

Wreal

Die Schrift des Bonner Philosophie-
dozenten *Friedrich Schneider* gibt eine
eindrucksvolle Übersicht über die For-
men der gegenwärtigen Philosophie.
Zunächst wird in prägnanter Weise
die durch die Kritik *Kants* geschaffene
Lage skizziert. Mit *Ludwig Feuerbach*,
Nietzsche, *Klages*, *Rehmke* u. a. setzt
eine Lebens- und Wirklichkeitsphilo-
sophie ein, die die Erkenntnisse *Kants*
in Frage stellt. Das 3. Kapitel ist der
Existenzphilosophie und ihren Ver-
tretern, vor allem *Heidegger*, *Jaspers*
und *Sartre*, gewidmet, deren grund-
legende Gedanken herausgestellt wer-
den. Über alle diese bestimmenden
Richtungen hinaus wird die jüngste,
aktuelle philosophische Forschung, ge-
gliedert nach Erkenntnistheorie und
Ontologie (*Nic. Hartmann*), Ethik
und Geschichtsphilosophie (*Toynbee*)
in klarer, dem Laien verständlicher
Sprache vorgeführt. Eingehende Be-
rücksichtigung findet ferner die natur-
philosophische Problematik der Ge-
genwart an Hand ihrer maßgeblich-
sten Vertreter (*Haering*, *Dingler*), die
eine Urteilsbildung über die Konse-
quenzen des physikalischen Weltbildes
erstreben.

Gerade die Nichtgebundenheit des
Verfassers an einen bestimmten Philo-
sophen und seine kritische Selbstän-
digkeit erheben die Schrift zu einem
instruktiven Überblick und zu einem
Wegweiser für eigenes weiteres For-
schen.

FRIEDRICH SCHNEIDER

Philosophie der Gegenwart



ERNST REINHARDT VERLAG MUNCHEN/BASEL

TH-135



✓ 243/1983

(6285)

Meiner Frau Margarete geb. Maiberg

INHALT

	Seite
Vorwort	7
1. Kapitel: Die Philosophie des Geistes	9
2. Kapitel: Die Philosophie des Lebens	16
3. Kapitel: Philosophie aus Existenz	24
4. Kapitel: Philosophie und philosophische Forschung der Gegenwart	36

VORWORT

In den folgenden vier Kapiteln zur Philosophie der Gegenwart geht es um die Darstellung und Herausarbeitung der Probleme, die sich im Laufe der neuzeitlichen Philosophie herausgebildet haben und nunmehr einer Lösung in verschiedenem Grade zugeführt sind. Dabei glaube ich entgegen der Existenzphilosophie, daß es auch in der Philosophie allgemeingültige, „wissenschaftliche“ Wahrheit gibt und deshalb einige Kritiken und Resultate bleiben werden.

Über die Schwierigkeiten und notwendigen Kürzungen einer Entwicklung der gegenwärtigen Philosophie auf 50 Seiten bin ich mir im Klaren. Wenn ich es dennoch versuchte, so leitete mich die Neigung des heutigen Lesers zu kleinen Schriften, das Nicht-Zeit-Haben für größere Systeme. Mancher wird vielleicht einen Philosophen vermissen oder die Nennung eines Werkes. Mich selbst drückt gerade das, was ich bei der bewußten Beschränkung nicht darstellen konnte. Die Kritik möge mir nicht das vorhalten, was ich aus dem angegebenen Grunde ausgelassen habe. Was jedoch die Phänomenologie *Husserls* betrifft, so ist sie ein Derivat kantischer Philosophie; sie steht und fällt mit ihr. Das zur kantischen Philosophie Gesagte gilt entsprechend auch für sie. Sie hat mehr historisches Interesse als maßgebliche Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart.

Hinsichtlich der erkenntnistheoretischen und naturphilosophischen Erörterungen möchte ich für eine ausbreitetere Darstellung und Begründung verweisen auf mein Buch „Kennen und Erkennen, ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie“, 1949, und meinen Beitrag „Der Positivismus in den Naturwissenschaften“, 1950.

Im Literaturverzeichnis, in dem gleichzeitig die Zitate belegt sind, habe ich mich beschränkt auf die nach meinem Ermessen typischen Werke. Die 1. Auflage ist genannt, so-

fern spätere nicht wesentliche Änderungen zeigen. Text-
vorhebungen sind von mir.

Möge nun die kleine Schrift ein Gruß sein den Lehrern,
Naturwissenschaftlern, Pfarrern und Studenten, vor denen
ich über die betreffenden Probleme sprechen durfte. Sie
möchte aber gleichzeitig jedem Philosophie-Beflissenen ein
Helfer werden, die Wahrheit zu finden, ohne die das Leben
unerfüllt bleibt.

Bonn, im Dezember 1952.

Fr. Schneider,
Doz. d. Philos.

1. Kapitel

Die Philosophie des Geistes

Die Stationen der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes (1596—1650) hat 1929 der damalige Frankfurter Philosoph Fritz Heinemann durch die drei Worte „Geist — Leben — Existenz“ treffend gekennzeichnet. Descartes bestimmte die Seele des Menschen als *res cogitans* = denkendes Einzelwesen. Die englischen Philosophen John Locke (1632—1704) — George Berkeley (1685—1753) — David Hume (1711—1776) lehren bereits, daß der unmittelbare Gegenstand der Erkenntnis nur „Ideen“ (Empfindungen, Vorstellungen) „in der Seele“ sind; dabei setzen sie noch Wirkliches außer diesen Ideen voraus. Diese Strömungen mündeten — trotz sonstiger Differenzen — ein in die Philosophie des Geistes. Die Philosophie des sog. „deutschen Idealismus“ und ihre Abwandlungen in den Kant-Schulen des 19. Jahrhunderts kreisten um den Geist als das maßgebende Zentrum des Ich, des Lebens und auch der „Welt“. Vom Geiste, seinen Elementen und Funktionen her wurde die menschliche und außermenschliche „Wirklichkeit“ nicht nur verstanden, sondern aus ihm heraus konstruiert. Den Anfang machte *Immanuel Kant* (1724—1804): Die Strukturbeziehungen und Gesetzmäßigkeiten der uns gegebenen Welt versteht er als Funktionen, Formkräfte, „Kategorien“ unseres Verstandes¹. Dieser empfängt gesetzgebende Kraft für die „Natur“, nicht gibt diese dem Verstande die Formen, Gesetze. Im Rahmen dieser Gesamthaltung konnte Georg W. Friedrich Hegel (1770—1831) den Versuch machen, die gesamte materielle, seelische und geistige geschichtliche Welt aus dem Wesen und der „dialektischen“ (= sich über Gegensätze hinweg vollziehenden) Bewegung des Geistes zu konstruieren. Die-

¹ Kant, Kritik d. r. Vernunft, 1787, S. 74 ff = „transcendentale Logik“

ser sollte mittels dieser Bewegung von seinem leeren, abstrakten An-sich-Sein zum erfüllten An- und für sich Sein gelangen und sich so vollenden.

Damit diese Skizzierung verständlicher wird, sei ein Blick auf die *einzelnen philosophischen Disziplinen* geworfen:

Die Erkenntnistheorie: Sie gibt den *Schlüssel* zu den sonstigen Thesen der Geist-Philosophen. Scheinbar hat die durch die Sinne, besonders das Auge, gegebene Welt objektiven, wirklichen Charakter. Sie ist so, wie wir sie sehen. Die neuzeitlichen Philosophen können dieses Vertrauen zum Wahr-Nehmen nicht mehr aufbringen. Wie kann ich z. B. einen Berg wissen, wenn ich doch durch den Leib an einem anderen Orte (als der Berg) bin? Ich kann doch nur das wissen, was „in mir“ ist! In mir sind aber nur die „Empfindungen“ (Locke: ideas). Die „Dinge an sich“ (gemeint sind die vom Bewußtsein „unabhängigen“ Dinge) wirken in der Seele, im Ich, im „Gemüt“ diese ideas, Empfindungen². Die gewirkten Empfindungen bilden zunächst ein Chaos. Indem sie nun notwendig von den „Anschauungs-“ und „Verstandesformen“ aufgenommen, formiert, geordnet werden, kommt es zur „Anschauung“ und „Erscheinung“ der uns gegebenen Welt. Und da diese Anschauungs- und Verstandesformen aller individuellen Willkür entzogen sind, gewinnt die durch sie gebildete Erscheinungswelt einen gewissen „objektiven“ Charakter³. Entscheidend ist hier Folgendes: Der

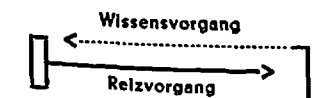
* Die entscheidenden Stellen: John Locke, Versuch ü. d. menschl. Verstand, II, 1, § 3: „Die Sinne bringen von äußeren Gegenständen das ins Bewußtsein, was in ihm solche Wahrnehmungen hervorbringt.“ Die Wahrnehmungen finden sich „im Bewußtsein gemäß der mannigfachen Art und Weise, wie jene Gegenstände auf es einwirken“. In den Körpern sind „nur die Kräfte, die die Wahrnehmungen in uns hervorbringen“. Damit schwindet der Unterschied Wahrnehmungen — Vorstellungen; „Farben“ geraten in der Konsequenz mit „Schmerzen“ auf eine Linie!

Kant, Kr. d. r. V., 1787, S. 34: „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung“ = „Materie der Erscheinung“, d. i. des uns Gegebenen.

² Kants Ausführung in der „transcendentalen Ästhetik“ und „Logik“, Kr. d. r. V., S. 34 ff., 74 ff. — In welcher Weise eine Sublimierung Kants möglich ist: R. Zocher, Die philos. Grundlehre, 1939: s. „Kennen und Erkennen“, 1949 § 9

„Augenschein“ des ursprünglichen Wissens ist aufgehoben. Ich kenne und erkenne nicht die Wirklichkeit selbst, sondern nur die — zwar durch sie — in mir gewirkten „Empfindungen“ in der Formung des Anschauungsvermögens und des Verstandes. *Das Wissen wird hineingebannt in die Sphäre des Subjektes* (vielfach als „Satz des Bewußtseins“ formuliert: Das Bewußtsein „ist *unaufhebbar* in sich gefangen, kann *ewig nur* ... seine eigenen Inhalte erfassen“ = N. Hartmann, Metaph. d. Erkenntnis, 1941, S. 59, 308, 315). Das „außerhalb“ des Ich Befindliche wird zu einem *ens absconditum* (verborgenen Seienden). Der Schleier der — wie auch geordneten — Empfindungen verdeckt es. Hier ist tatsächlich eine „kopernikanische Wende“ (Kant) nicht nur gegenüber dem ursprünglichen Bewußtsein, sondern gegenüber der gesamten vorkantischen Philosophie (wenn sich auch Ansätze bei Locke dazu finden) vollzogen. Im Schema ließe es sich folgendermaßen darstellen:

Ursprüngliche realistische Wissenslehre

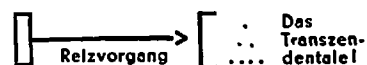


Transzendentes
Objekt als wiß-
bares u. erkenn-
bares Seiendes
(ens revelatum)

Wissendes Subjekt,
Sphäre der „Imma-
nenz“, jedoch
Anderes wissend,
erfassend auf Grund
des Endgledes des
Relzvorganges in
ihm.
Dieses „medium quo
(d. h. Mittel,
durch welches - -)

Die kantische Deutung des Wissens

(vergl. Kants Satz: Kap. I, Anm. 2)



Transzendentes
„Ding an sich“
als
weder wißbares
noch erkennbares
Seiendes
(ens absconditum)
[Später auch ganz
fallen gelassen]

Wissendes Subjekt,
baut in seiner Sphäre
der „Immanenz“ Ge-
wußtes aus den „in“
ihm gewirkten „Em-
pfindungen“ auf.
Das Endglied des
Relzvorganges (im
Subjekt) ist selbst Ge-
wußtes geworden =
medium quod
(d. h. Mittel, welches -)

Seiendes u. Gewußtes fallen auseinander.

(*Unterscheide stets*: Das Transzendente (Gegensatz das Immanente) als das „außerhalb unabhängig vom Subjekt“, in keiner Seinskontinuität mit ihm Befindliche *vom* Transzendentalen. Letztere betrifft keine Gegenstände, kein „Seiendes“, nur die angebliche Bildung, Formierung des Gegebenen = Erscheinenden „im“ Subjekt, durch das Subjekt.)

Die mittels der Sinne gegebene bunte, tönende Welt hat also ihren Wirklichkeitscharakter eingebüßt. Sie wurde gegenüber den noch behaupteten „Dingen an sich“ zu einer Subjekt-abhängigen Gegebenheit. Das Denken, das sie formt und gestaltet, hat eine überragende Bedeutung empfangen. Wahrnehmen wird dem Empfinden und Vorstellen subsumiert, eine bisher unbekannte Hypertrophie des Ich bahnt sich an. Bei *J. Gottlieb Fichte* (1762—1814) ist sie deutlich vernehmbar. Alles ist Produkt des Bewußtseins: „Das Ich setzt sich selbst — das Ich setzt ein Nicht-Ich“; „das Bewußtsein (ist) Grund und Quelle alles Seins“⁴

Die *Ontologie* ist Wissenschaft vom Sein. War nun die durch die Sinne gegebene Welt als vom Subjekt gebildete „Erscheinung“ gedeutet (bei Ausschluß individueller Willkür), so kam sie als Gegenstand der Wissenschaft vom Sein nicht mehr in Frage. Soweit man dem Worte überhaupt noch einen Sinn beilegen wollte, mußte sie sich um die Erkenntnis der „hinter“ der Erscheinungswelt behaupteten „Dinge an sich“ bemühen. Das schlußfolgernde Denken sollte die Kraft haben, mittels der Vielzahl und Veränderung der „empfangenen“ Empfindungen etwas über die Pluralität und Veränderlichkeit des Seins-an-sich auszumachen. Eduard von Hartmann (1842—1906) und andere bemühen sich in dieser Richtung eines sog. „*kritischen Realismus*“. Besonders gerne wurden die „letzten“ Elemente der Physik (Atome, Moleküle usw.) als die wahren, eigentlichen „Dinge an sich“ behauptet. Eine Einzelwissenschaft sollte also die Sphäre der Immanenz, des Subjektes, in die sowohl das Kennen als auch das Erkennen sonst fest gebannt ist, durchbrechen! Man übersah, daß man damit den physikalischen Forschungsergebnissen eine gänzlich metaphysische Rolle zudachte. Kant war bescheidener, wenn er nach der „kopernikanischen“ Wende auch die Physik im Bereiche des Subjektes beließ. Ist erkenntnistheoretisch der Agnostizismus (= das Seiende ist unkenntbar) das letzte Wort, so kann ihn auch

⁴ J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, hrsg. v. Medicus, I, § 1 ff.

keine Einzelwissenschaft durchbrechen. Das schlußfolgernde Denken folgert dann ins Leere, ins Nichts.

Die These von der Schöpfertätigkeit des menschlichen Geistes mußte sich auch auswirken in der

Ethik: Der Idealismus entwickelte eine Ethik der autonomen Persönlichkeit. Autonom bedeutet in diesem Falle, daß der Mensch als Geist/Vernunftwesen sein *eigener Gesetzgeber* ist. Der Gegensatz zu autonom ist „heteronom“, d. h. daß ihm bindende Gesetze seitens einer andern Größe (als er selbst ist) gegeben sind. Der Idealismus lehnt eine Bestimmung des Menschen „von außen“ ab. Sie widerspräche der „Würde des Menschen“ (Kant). Der Mensch als Geistwesen ist überhaupt der höchste Wert. Einen ethisch-sinnvollen Bezug des Menschen zum Kosmos, zu einem transmundanen-überweltlichen Gott kennt diese Ethik nicht. Der Mensch soll *höchstens* Gesetze so auffassen „*Als ob*“ sie von Gott stammten.⁵

Sofern das Wissen um die Gliedhaftigkeit des Menschen innerhalb gewisser Ordnungsgefüge nicht verloren war (z. B. bei Hegel), wurde versucht, diese Ordnungen aus dem Wesen des Geistes herzuleiten und sie als Geist-gesetzte innerhalb der Bewegung des Geistes zu begreifen. Bei Hegel soll der überindividuelle Geist mittels der Ordnungen zum Selbstbewußtsein kommen. Sie waren also Mittel für die Zwecke des „Geistes“.

Religionsphilosophisch war die Philosophie des Geistes *mystisch* gerichtet. D. h. die Verwandtschaft zwischen göttlichem und menschlichem Geist war ihr Herzensanliegen. Gott ist die letzte Tiefe des schöpferischen Ich. Jedenfalls verlor „Gott“ seinen gegenständlichen Charakter (alles Gegenständliche soll ja Subjekt-abhängig sein). Er konnte nur als „Nicht-Gegenständliches“ begriffen werden. Die *fides quae creditur* (objektiver Glaubensinhalt) wurde indirekt entwertet. Bei Kant verflüchtigt sich der Gottesgedanke zu einem

⁵ S. u. a. Kant — Auswahl in I. Kant, Von der Würde des Menschen, 1941; Religion innerhalb d. Grenzen der bloßen Vernunft, 1793; grundsätzlich zur „Ethik in der Neuzeit“ Th. Litt, Handb. d. Philosophie, III.

„regulativen Prinzip“⁶. Das bedeutet: Wir müssen eine Gottesvorstellung innerhalb des Geistes bilden. Wir müssen aber wissen, daß sie nicht objektiv wahr ist. Wir verhalten uns so, „als ob“ es einen Gott gäbe (von Hans Vaihinger mit Recht betont). Die Gottesvorstellung wird eine „Fiktion“.

Die Theologie läßt sich stets von der Philosophie — bewußt oder unbewußt — die Ausdrucks- und Denkmittel geben. Während nun die katholische Theologie sehr bald nicht nur die für die Theologie bestehende Gefährlichkeit dieser Philosophie durchschaute, sondern auch ihre Voraussetzungen als Vorurteile (s. u.) erkannte (Verurteilung des Theol.-Professors Hermes durch Gregor XVI.), entzog sich die evangelische Theologie, von wenigen, allerdings bedeutenden Ausnahmen abgesehen (z. B. J. G. Herder), diesem Einfluß nicht. Was waren die Folgen?

Die Philosophie ging aus vom denkenden, geistigen Ich mit seinen „Empfindungen“. Die Theologie bezog entsprechend ihren Ausgangspunkt im religiös bestimmten und erregten Ich. Friedrich Schleiermacher (1768—1834, Kirchenvater des 19. Jahrhunderts) führte folgerichtig die theologischen Aussagen zurück auf rednerische Darstellungen „frommer Gemütszustände“⁷. Prägnant hat diesen Ausgangspunkt der Erlanger Theologe von Hofmann (1810—1877) gekennzeichnet: „Ich, der Christ, bin mir, dem Theologen, eigenster Stoff meiner Wissenschaft.“ Der Göttinger Theologe Albrecht B. Ritschl (1822—1889) vollendet diese Entwicklung: Das religiöse Erkennen bewegt sich nicht in Seinsurteilen (das Sein ist ja weder wißbar noch erkennbar), sondern in „selbständigen Werturteilen“. Nur als Werturteil, als eine für den Gewinn von Gütern wertvolle Vorstellung soll der Gottesgedanke in der Theologie noch behandelt werden. Er darf nur als ein praktischer Glaube, nicht als eine theoretische Erkenntnis gelten⁸. Die Theologie in der Nachfolge Ritschls entwickelte besonders zwei heute noch wirksame Gedankenreihen:

⁶ Kr. d. r. Vernunft, 1787, S. 642—648

⁷ Fr. Schleiermacher, Der christl. Glaube, § 15.

⁸ A. B. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., III, S. 180 ff, 194 ff; Theologie und Metaphysik, 1881.

1. Das Dogma von der „Rechtfertigung und Versöhnung“ rückte methodisch in den Mittelpunkt, mit ihm ein vorher nicht gekannter Christozentrismus. Letztlich ist damit ein *anthropologisches Anliegen* absolut gesetzt.

2. Die Subjektivierung der durch die Sinne gegebenen „Welt“, diese ungeheuerliche Entwirklichung des „augenscheinlich“ objektiv Gegebenen, brachte es mit sich, daß die Theologie den Bezug zur Natur und ihren Ordnungen einbüßte. Alle „natürliche Theologie“ kam fortan in Mißkredit. Den Kosmos als Schöpfung Gottes kannte weder die Philosophie des Geistes noch die in ihre Fußstapfen tretende Theologie (alle Altprotestanten vertraten eine „natürliche Theologie“). Fortan erscheint es fast selbstverständlich in der Theologie, zu einer allgemeinen Offenbarung in den Ordnungen, zu einer „natürlichen Theologie“ „Nein“ (Karl Barth, 1935) zu sagen. Und die meisten wissen nicht, daß sie ein aus der Ich-Philosophie des Geistes hervorgewachsenes Theologumenon wiederholen.

2. Kapitel

Die Philosophie des Lebens

Die auf „Empfindungen“ und Denkformen gestellte Philosophie des Geistes wurde grundsätzlich bereits im 19. Jahrhundert überholt von der Philosophie des Lebens. — Diese Philosophie war nach ihrem gesamten durchschlagenden weltanschaulichen Gehalt zunächst vorbereitet durch den *Siegeszug der Naturwissenschaften*. Aber auch in der Philosophie vollzog sich meist schon bei direkten Schülern Kants oder Hegels der Umschwung:

Ludwig Feuerbach (1804—1872) entwickelt bereits neuartige „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (1843). In ihnen wird „die alte Philosophie“ mit ihrer Ineinsetzung von „Ich (und) denkendem Wesen“ (s. Descartes) radikal *abgelehnt*. Der Mensch ist mehr. Es beginnt „die neue Philosophie“ mit dem Satze: „Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen. . . . Der alte Philosoph dachte in einem fortwährenden Widerspruch und Hader mit den Sinnen, . . . der neue Philosoph dagegen denkt im Einklang und Frieden mit den Sinnen, . . . die neue Philosophie anerkennt die *Wahrheit der Sinnlichkeit*.“¹ So wenig mit diesen programmatischen Sätzen die kantische Erkenntnistheorie samt ihren Konsequenzen untersucht und womöglich im strengen Sinne aufgehoben war, so unmißverständlich zeigen sie die neue Schau gerade der Sinnlichkeit, die beispielsweise bei Kant nur „Empfindungen“ liefert, die durch verschiedene Verstandesformen zu ordnen sind. Die Hypertrophie des Ich wird beantwortet mit den Thesen „*Sinnlichkeit ist Wirklichkeit . . . ist Vollkommenheit!*“

Arthur Schopenhauer (1799—1860) betont den unbewußten, dranghaften, dynamischen *Willen* (allerdings so schon der äl-

¹ L. Feuerbach, Sämtl. Werke, II, S. 323 ff

tere Schelling, 1808). Der Blick wird gerichtet auf Person/Seins-„Schichten“, die die Philosophie des Geistes einfach übersehen hatte, ja in ihrem Aspekt nicht sehen konnte. Die Deutung des Menschen vom denkenden Ich aus in der Nachfolge des Descartes erschien als Entnaturalisierung des Menschen. Karl Marx (1818—1883) stellt die Philosophie des Geistes geradezu auf den Kopf: Das Geistige ist nicht mehr tragender Unterbau, sondern von biologischen und soziologischen Bedürfnissen gesteuerter „Überbau“. *Nicht das Bewußtsein bestimmt das Sein, sondern das Sein das Bewußtsein.*

Friedrich Nietzsche (1844—1900) unternimmt es, den Menschen als Triebwesen zu begreifen. Das Bewußtsein, das Denken, das das Sein tragen sollte, erscheint vielmehr als eine organische Funktion des Leibes. „Es gibt nur leibliche Zustände; die geistigen sind Folgen und Symbolik.“² „*Der Leib ist klüger als der Geist!*“ Und war den Geistphilosophen die „Welt“ logisches Produkt, Setzung des Geistes (an Hand der „Empfindungen“) im Geiste, so scheint den Lebensphilosophen im Weltall ein großes Leben rhythmisch zu pulsieren. Die Welt ist ein „Ungeheuer an Kraft“, das sich ewig erneuert und wiederum verschlingt. „Bleibt der Erde treu!“ lautet die Devise für den Menschen. Anthropologie und Kosmologie reichen sich die Hand. In der Nachfolge Schopenhauer-Nietzsche's feiern Theodor Lessing (1924: „Untergang der Erde am Geist“), Henri Bergson (geb. 1859)³, Ludwig Klages (geb. 1872)⁴ „das Leben“, den „*élan vital*“ (Lebensschwungkraft), überhaupt *die quellende Kraft gegenüber der starren Form*. Das Leben stellt auch Formen, stationäre Gebilde aus sich heraus, — aber es zerbricht sie auch wieder im „Fluß des Werdens“, der dialektisch „nach oben“ und „nach unten“ geht.

Diese Philosophie ergreift zweifellos eine ursprüngliche Seinsschicht tragender Art. Was war Leben in der Philosophie des Geistes? Eine Kategorie in der Kategorientafel neben andern! Die in der Philosophie des Geistes, des Denkens

² F. Nietzsche, Werke, XIII, S. 252

³ H. Bergson, Schöpferische Entwicklung, deutsch, 1921

⁴ L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele, 3 Bde, 1929-32

zumal erkenntnistheoretisch steckende Hypertrophie des geistigen Ich zerbricht vor der urtümlichen Kraft der Materie und der Sinne (Feuerbach), der Triebe (Schopenhauer, Nietzsche), überhaupt des Lebens. Das denkende, erkennende Ich, der „Geist“ kann nur *Diener* des Lebens sein. *Das Irrationale, das Unbewußte* trat an die Stelle des Rationalen und Bewußten (ein romantischer Zug), das Asystematische an die Stelle des Systematischen. Viele Lebensphilosophen schrieben Aphorismen (Nietzsche!).

K. Leese zitiert Joël: „Zur Rache für die Hypertrophie des höheren Menschen erhebt sich der Sinnesmensch und fordert sein Recht. Es ist, als ob der Erdgeist mit schnaubenden Rossen aus den Tiefen der Seele emporfährt und den Menschen auf sein irdisch Teil herabholt.“

In der Erkenntnistheorie kümmerte sich die Lebensphilosophie im Allgemeinen wenig um die überlieferte Deutung der Sinnenwelt als subjektiver „Erscheinungswelt“ (Ausnahme Schopenhauer: „Die Welt als Wille und *Vorstellung*“). Jedoch kam sie von dem fließenden, sich steigernden und wieder zurücklaufenden Leben aus zu einem *Relativismus*. Es gibt verschiedene, in sich gleichberechtigte Formen und Weltbilder, Weltansichten des Lebens, die aber nie absolut zu setzen sind. Nietzsche brachte diese These in Verbindung mit den einzelnen Trieben des Menschen: Jeder Trieb, insofern er vorherrscht, bedingt eine bestimmte Weltansicht. Die Frage nach der „Wahrheit“ der Weltbilder und Denkformen ging unter in der Frage nach ihrer biologischen Nützlichkeit. Wahr ist, was dem Leben dient und es steigert (= *Pragmatismus*). — Bei Klages ist es der „von außen“ gekommene Geist, der durch seine starren Begriffe die Existenz starrer „Dinge“ vorgaukelt, der das Fließen zum Stehen (*Verstand*) zu bringen versucht und damit in den strömenden Lebensprozeß als sein „Widersacher“ eingreift. *Seelenvolles Anschauen ist mehr als begriffliches Fixieren*, das aus Lebendigem Totes macht. — Eine verspätete „Logik“ der Lebensphilosophie ist die unabgeschlossene, „hermeneutische Logik“ (1938) des im letzten Kriege (1941) gefallenen Hans Lipps. Die „formale Logik“ betrachtet die logischen Gebilde als für

sich bestehende Wesenheiten. Sie stehen dem Leben mit dem Anspruch objektiver Gültigkeit gegenüber. Lipps will demgegenüber die logischen Gebilde vom Leben her begreifen. Denn aus ihm sind sie doch letztlich hervorgegangen, ihm sollen sie dienen. Seine Frage ist deshalb: „Wie sind die *begrifflichen Formen* aus ihrer *lebendigen Leistung* im Leben neu zu begreifen und selber mit neuem Leben zu erfüllen?“ Für die logischen Gebilde (Urteil, Schluß, Beweis) müssen die konkreten Situationen des Redenden untersucht werden, welcher offenbar in seiner „undurchsichtigen Situation“ einen „Halt“ gewinnen will. Nicht „Begriffe“, sondern „Griffe“ sind das Erste. Diese *Deduktion des Erkennens* und seiner Gebilde auf ursprünglicheres Kennen und Leben ist in ihrer Intention zweifellos richtig (s. u.).

Die Ontologie wurde zufolge der lebensmäßigen Einstellung als philosophische Einzeldisziplin nicht besonders gepflegt. Das Leben war ja letztlich gestaltloses Leben. So gewiß es Formen setzte, zerbrach es sie auch wieder. Erst der „Geist“, der „Widersacher des Lebens“ (Klages) schien mittels seines fixierenden, begrifflichen Erkennens bestimmte, endgültig scheinende Formen/Gestalten in den Geschehensfluß zu projizieren. Die beiden Thesen 1) von der Vergänglichkeit, Relativität aller lebengesetzten Formen, die auch wieder zerbrochen werden, 2) vom sekundären, ja fiktiven Charakter der Begriffe des lebensfremden Geistes ließen die Ontologie im Einzelnen als unwesentlich erscheinen. Insofern den Lebensphilosophen das Leben nicht nur Mehr-Leben, sondern auch „Mehr als Leben“ (G.Simmel, 1858—1919⁵) war, gab es mit der letzteren Bestimmung einen Ansatzpunkt der Verbindung einer Lebensphilosophie mit einer gemäßigten Philosophie des Geistes.

Um so mehr bemühte sich die Lebensphilosophie um die *Ethik*: Eine Ethik auf Grund angeblicher Autonomie und „Würde“ des Geistes gab es für sie nicht. Denn der Geist ist in ihr nicht mehr Fundament. An die Stelle der gesetzgebenden „reinen Vernunft“ trat der „*Wille zur Macht*“, zum

⁵ G. Simmel, Lebensanschauung, 4 metaphys. Kapitel, 1918

Mehr-Leben als Grundfaktum des Einzelnen wie der Gemeinschaft. „Das Leben als Wille zur Macht setzt sich selbst als absoluten Wert“ (F. Heinemann). Gut ist, was den Willen zur Macht steigert, schlecht, was ihn hemmt. Nietzsche war es eigentlich bewußt, daß damit ein Standpunkt „jenseits von Gut und Böse“ eingenommen war. Die *Kraftskala* ist die *Wertskala*. Das Recht des Stärkeren (in der Antike von einigen Sophisten bereits verkündet) gilt. Der Schwache kann, ja soll zugrundegehen. Das Sollen geht unter im animalischen Sein, in den naturhaften Trieben. Eine normative Ethik kann es nicht mehr geben. — Georg Simmel läßt die Ethik aufgehen in einer „Beschreibung“ der vom konkreten Leben gesetzten sittlichen „Werte“⁶. Der Relativismus bleibt damit auch auf dem Gebiet der Ethik Trumpf. Einen Wert jenseits des Lebens für das Leben kennen diese Philosophen nicht. Vielleicht darf aber auch dieser *Immoralismus* verstanden werden als ein *oppositioneller* zur abstrakten, unnatürlichen „Ethik“ in der Philosophie des Geistes.

Auch *Ludwig Klages* glaubt eine Abdrosselung des Lebens durch Imperative, Gesetze, Sitten zu erkennen. In der Ethik des Geistes reglementiert, unterdrückt der Geist „willkürlich“ (Wille gehört zum Geist) das Leben. Den tatenden Menschen tut „Ekstase“ not, die sie läßt „zurücktauchen in den noch unverendlichten Lebensstrom“. Wie die begrifflichen Eintragungen töten auch die willentlichen Eingriffe das Leben. Und damit ist bei Klages dieses „Leben“ etwas anders empfunden. Die Verherrlichung des Stärkeren, Grausamen ist für ihn eine Frucht „am Baume des Willens“, also des Geistes. Das Leben, das gewiß Höchstwert ist und in das es „zurückzutauchen“ gilt, wird bei Klages *ohne Machthunger* erlebt: „Taten“ ist Sache des Geistes, der ihm versklavten Menschen. Bei Klages gewinnt die Ethik *im Gegensatz zu andern Lebensphilosophen quietistisches Gepräge*.

Religionsphilosophisch ist wichtig, daß die Lebensphilosophie den *Bannkreis der Immanenz* des geistigen Ich (wenn auch theoretisch unzulänglich) *durchbrach* zugunsten der Transzendenz des Lebens. Sie enthielt so — ihr selbst

⁶ G. Simmel, Einleitung i. d. Moralwissenschaft, 3. Aufl., 1910

kaum bewußt — ein *Divinationsobjekt*. Jedoch verbaute sie sich selbst durch das zu allgemein genommene „Leben“ den notwendigen Blick für die Fülle geistiger und geschichtlicher Realitäten. Dazu kam ein Zweites: Das Einzelleben tritt in ihr hinter dem Gesamtleben zurück; es wird ein Moment des Gesamtlebens. Von hier aus fand sie kein Verständnis für das Anliegen aller personalen Religion. Ihr „pantheistischer“ Grundzug macht sie unfruchtbar. — Bei *Feuerbach* gar wird der Versuch unternommen, die Religion psychologisch wegzuerklären: Gott als Verdichtung der Wünsche unseres Herzens in objektiver, vorstellungsmäßiger Form⁷. Daß gerade die naturbezogenen Sinne ein Weg zur Gottesahnung sein können („Wenn ich sehe den Himmel, Deiner Hände Werk . . .“), wird vergessen. Seine „Erklärung“ erinnert stark an den „alten“ Philosophen Kant: Wir verhalten uns theoretisch und praktisch so, „als ob“ es einen Gott gäbe. So erscheint diese Kritik als (unbewußtes) *kantisches Erbe*.

Keiner von den Lebensphilosophen hat mehr mit religionsphilosophischen Fragen gerungen als der bekannte Kölner Philosoph *Max Scheler* (1874—1928). Sein Buch „Vom Ewigen im Menschen“ (1921) bemüht sich um den Aufweis der inneren Unmöglichkeit des Atheismus. Religion beruht auf einer besonderen Erfahrung. „Alles, was erfahren ist, hat (aber) Anspruch auf irgendeine Existenzsetzung“ (also auch Gott). Bald wandte sich Scheler von dieser Art Religionsphilosophie ab. Die Anthropologie wird Ausgangspunkt: Der Mensch ist nicht nur Geist-, sondern vorwiegend Triebwesen. *Ein blinder, kraftvoller Drang und eine bildschöpferische Phantasie* bestimmen ihn. Auch die *Gottheit* ist nicht ohne diese beiden Attribute zu denken. Es gibt keinen fertigen, vollkommenen, guten, in sich seligen Gott. In der Gottheit west gegenüber einem „ideenblinden“ Drang ein „ohnmächtiger“ Geist (Ohnmacht des Geistes — Kraft des Lebens). Gott muß erst werden! Das Ziel des Werdens Gottes, des Weltgeschehens ist, daß der Geist sich — durch eine „List der Idee“ (Hegel) — die Kraft des Lebens aneignet und seiner-

⁷ L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 1841

seits das Leben ideenhaft durchdringt, als „Werteschauer“ werthaft gestaltet. Kraft und Geist bedürfen im Menschen und in der Gottheit einander, wie (bildlich gesprochen) ein starker Blinder gerne die Hilfe eines sehenden, klugen Lahmen annimmt und umgekehrt. *Der Mensch ist „Mitwirkter“ am werdenden Gott*, auf daß die Welt der „Leib Gottes“ werde.⁸

Das alles heißt in der *Sprache des Mythos: Dionysos*, der Gott des Rausches, macht sich geltend gegenüber *Apollo*, dem Gott der Form. Bei Scheler wird im Gedanken des werdenden Gottes eine Synthese versucht.

Die Philosophie des *Geistes* blieb hinsichtlich der Religion festgebannt in der Subjektivität des Ich und gelangte zu keiner echten Transzendenz. Hierzu gelangt thematisch die Philosophie des *Lebens* mit der Schau des ewig fließenden Lebens.

Für die christliche Theologie ist die lebensphilosophische Konzeption zunächst etwas Fremdartiges, ja Unheimliches. Sie könnte ihr insofern zum Nutzen gereichen, als hier der Bannkreis der Subjektivität, in dem sich gerade auch die Theologie gefangen hat, durchbrochen und ein Transzendentes, jedenfalls Metaphysisches in Sicht gebracht wird. Die Theologie kann sich so hinweisen lassen auf das *Problem des Wirklichen, Transzendenten*.

Jedoch noch mehr! Die Abdrosselung der „Welt- und Naturfrömmigkeit“ wird grundsätzlich in Frage gestellt. Ist nicht Gott ein „*lebendiger Gott*“? Was aber sagt die Theologie positiv zur Schicht des Vitalen? Die vitalen Grundkräfte, die Triebe des Menschen sind neu zu würdigen und auch zu werten. Der Mensch ist nicht nur Vernunft-Geistwesen, und seine Triebe, überhaupt sein vitales Befinden ist nicht nur unter dem Gesichtspunkt sündiger Konkupiszenz anzusehen. (Philosophie/Theologie des Geistes im Sinne von Kap. I). *Kurt Leese* (geb. 1887) hat wie kein anderer die „Krisis“ dargestellt, in die die christliche, allzusehr spiritualisierende Theologie durch die Lebensphilosophie hineingeführt wird und in der „Praxis“ bereits ist. Eine „Wende“

⁸ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928; *Philos. Weltanschauung*, 1929.

im Sinne einer „Theologie ex idea vitae“ (Oetinger) muß das berechnete Anliegen dieser Philosophie aufnehmen (s. Leese, *Krisis und Wende des christlichen Geistes*, Studien zum anthropologischen und theologischen Problem der Lebensphilosophie, 1941), jedoch in dialektischer Spannungseinheit zum (*recht* verstandenen) „Geist“.

Der Theologie, der die Impulse der Lebensphilosophie am „positivsten“, jedoch ohne direkte Abhängigkeit verarbeitet hat, ist *Adolf Schlatter* (1852—1938). Ganz der Wirklichkeit zugewandt, „sieht“, „nimmt“ er sie „wahr“ als Ganzheitliches, Gestaltetes und doch Lebendiges. Das Denken gehört zum „Leben“, darf aber nicht verabsolutiert werden. Andernfalls wird der Mensch eine in sich tote „Denkmaschine“ (z. B. bei Descartes). Sogar den Gottesbeweisen gewinnt Schlatter im Blick auf Leben und Wirklichkeit Verständnis ab. (Bedeutung: „Die philosophische Arbeit seit Cartesius“, 1910).

3. Kapitel

Philosophie aus Existenz

Bei all ihrer weltanschaulichen Stoßkraft ist die Lebensphilosophie für eine wissenschaftliche Philosophie nicht ohne weiteres brauchbar. Sie hatte weder eine fundierte Methode noch konnte sie „das Leben“ als klar bestimmten Untersuchungsgegenstand aufweisen. Infolge dieser Schwächen wurde sie zum Teil aufgenommen von einer Philosophie, die wohl auch die *Bedeutung des „Lebens“* kennt, jedoch in eigenartiger Weise einen *Anschluß an Kant* sucht, der von allem dionysischen Rausche frei ist.

Die Philosophie des Geistes orientierte sich als solche am Ich, am Subjekt. Zumal durch die Erkenntnistheorie gelangte sie in den Bannkreis der Immanenz. Ließ sich nicht vielleicht ein Weg zu einer neuen Philosophie finden, wenn man diese „Immanenz“ lebensvoller, a-logischer faßt, überhaupt die „Verstandesformen“ zurücktreten läßt? Läßt sich nicht auf diese Weise womöglich der alte Gegensatz des Immanenten und Transzendenten überwinden? Auch die „Welt“ will die Existenzphilosophie bestimmter fassen.

Der maßgebende Existenzphilosoph, *Martin Heidegger*, (geb. 1889) stellt deshalb die Frage nach dem Sein neu.¹ Sein ist dabei nicht = Seiendes. Das angeblich verloren gegangene Wissen um Sein glaubt er dadurch zurückzugewinnen, daß er in das *menschliche* Sein fragend eindringt.

Dieses menschliche Sein bedeutet „Existenz“. Existenz ist also nicht schlichtes Dasein irgendeines Gegenstandes (das wäre Seiendes), sondern nur *menschliches* Dasein (vgl. Sören Kierkegaard: „Der Mensch ist ein Existierender“).

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, 1927, unverändert 1935 = 1
Kant u. d. Problem d. Metaphysik, 1929 = 2
Was ist Metaphysik, 1929 = 3

* Zum Ganzen: F. J. v. Rintelen, *Philosophie d. Endlichkeit*, 1951

Die Frage nach dem „Sein“ (im Allgemeinen) soll von vornherein durch die *Analyse eines bestimmten, des menschlichen Seins* beantwortet werden. Aber setzt nicht eine solche vorgehabte Analyse schon ein — wenn auch unbestimmtes — Wissen um den „Sinn von Sein“ voraus? Heidegger bejaht es. Auch die Philosophie kann nicht voraussetzungslos beginnen: „Der Sinn von Sein muß . . . schon in gewisser Weise verfügbar sein.“² Frage ich nach „Sein“, weiß ich auch irgendwie darum. Und was ist „Sein“?

Heidegger sagt zunächst, *was es nicht ist*: Sein ist nicht *Seiendes*. Die wirklichen oder unwirklichen, realen oder idealen Gegenstände — sie sind „Seiendes“. Und das Sein? Es ist das, „*was Seiendes als Seiendes bestimmt*“³. Das Sein macht das Seiende zu einem solchen. Die Schrift „Was ist Metaphysik“ (1929) gibt weitere Aufklärung: Sein ist „Nichts“. Indem es von allem Seienden abgerückt wird, „wagen wir uns an den Rand der völligen Dunkelheit“. Ist es kein Seiendes, dann ist es eben Nichts. Hegel hatte also recht: „Das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe“ (Logik). Demnach macht das Nichts Seiendes zu solchem Seienden. Das Nichts „ist“ eigentlich nicht, es „west“ (Holzwege, S. 244).

Der Verstand kommt hier nicht mit. Um so schlimmer für ihn. Kann er nur „Etwas“ denken, so ist er bei der vorliegenden philosophischen Untersuchung zu „verabschieden“⁴. Vor allem Verstandesdenken wird das Nichts erfahren in der „Grunderfahrung der Angst“ (nicht = „Furcht“ vor bestimmtem Etwas!). Die Angst, in der das Seiende im Ganzen zurückweicht, erschließt das Sein. In ihr bedrängt uns das Nichts, das kein gegenständlich Seiendes ist. Eine gewisse dynamische Funktion kommt dem Nichts zu in dem „Lich-

² Heidegger, 1, S. 5

³ Heidegger, 1, S. 6 f. — In „Holzwege“ (1950) behauptet Heidegger, die Geschichte der abendländischen Metaphysik sei eine Geschichte der Seinsvergessenheit: Sein sei als Seiendes im Ganzen, als höchstes Seiendes verstanden worden, ebenso als „Wert“. Hegel hat eine „Wahrheit des Seienden“ als „Gewißheit für das Sein“ genommen.

⁴ Heidegger, 3, S. 10 ff

ten“, der „Lichtung“; als „Offenbaren des Seienden als eines solchen“ (ib und Holzwege, S. 305 ff).

Das alles bleibt unverständlich, wenn man es nicht sieht in enger *Beziehung zu Kant*. Und Heidegger hat ja nicht nur „Sein und Zeit“ geschrieben, sondern ein beachtliches Kant-Werk (1929), das gerade zu seiner Interpretation herangezogen werden muß. Wie war es doch bei Kant? Die allgemeinen Gesetze, die Prinzipien des „Seienden“ (in Heideggers Terminologie) sind nicht unabhängig vom Subjekt des Erkennens, sondern sie sind *seine* synthetischen Anschauungs- bzw. Verstandesformen. Die subjektiven Gesetze der Synthesis des Anschauungsvermogens und des Verstandes sind letztlich Heideggers „Sein des Seienden“. Nur darum geht ihm auch die Frage nach dem „Sein des Seienden“ zurück in die Frage nach dem *Wesen des menschlichen Subjektes*. Die Kantische Grundlage ist sofort in folgenden Bestimmungen einsichtig: Das Sein/Nichts ist das „sich zuwendende Gegenstehenlassen“, die „Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“⁵. Das Sein hat also Gegenstand-konstituierende Bedeutung. Darum ist auch die „Erschließung von Sein“ = „tranzendentale Erkenntnis“, die „das Wesen des Subjekts“, seine „Tiefe“ betrifft.⁶

Heideggers Sein ist weder gegenständliches Seiendes im Sinne herkömmlicher Ontologie — noch etwas *empirisch* Subjektives, Psychologisches. Sein ist nichts in *rerum natura*. Das Heideggersche Sein ist der „Inbegriff der apriorischen Bedingungen der Erfahrung“ Kants. Kant nannte diesen „Inbegriff“ „Vernunft“. Das ist Heidegger zu rational. Er sagt „Existenz“. Es gibt für jedes menschliche „Sein“ eine Erkenntnis, die ursprünglicher ist als das begrifflich-sprachliche, urteilende Erkennen. Das Seiende ist „vorpradikativ“ offenbar. Nicht das Denken entdeckt die „Welt“, sondern bereits die „Stimmungen“⁷. In jedem „Umgang“ mit Seiendem ist das konstituierende, vor-begriffliche Seinsverstand-

⁵ Heidegger, 2, S. 67 ff; 110 ff. Holzwege, S. 41: Das Seiende kann „nur sein . . . wenn es in das Gelichtete dieser Lichtung (sc des Seins) herein- und hinaussteht“, also „im Sein“ stehend.

⁶ Heidegger, 1, S. 38 u. a.a.O.

⁷ Heidegger, 1, S. 134—138

nis lebendig. Für den Geistphilosophen Kant hatte das Denken gegenstandsbildende Bedeutung; für den Existenzphilosophen ist Denken/Erkennen ein „defizienter Modus“ (lebensphilosophischer Gedanke); jedoch ist auch für ihn die „Welt“ „je meine“. Existenz ist Weltverständnis in eines mit gesetztem Weltverhältnis. Die materiale Ichbezogenheit der Gegebenheiten bleibt. Es findet gleichsam eine Rücksetzung der kantischen Philosophie in die vor-rationalen, „vor-prädikativen“ „Schichten“ statt. Aber der Mensch ist „Platzhalter“ des Seins, „des Nichts“⁸ und damit des Geschehens, das Seiendes bestimmt. *Kant setzte das rationale Erkennen in die Beziehung des Konstituierens zum Seienden; Heidegger das menschliche „Sein“ samt seinem Fühlen, Gestimmtsein usw.* In beiden Ausprägungen bleibt das Seiende, Gegebene („die Welt“) bezogen auf die „je meinige Existenz“ und damit Subjekt-abhängig. Darum gibt es auch genau genommen keine Philosophie „der“ Existenz (genitivus objectivus), sondern nur „aus“ Existenz, da diese eben nichts Gegenständliches ist.

Mit der grundsätzlichen Unterscheidung von primärem Erleben, „Wissen“, und sekundärem, begrifflichen, sich in Urteilen bewegendem Erkennen (das ohne vorrationale „Erschlossenheit“ der Welt nichts ausrichten könnte) reicht trotz aller Bindung an Kant die Existenzphilosophie der Arbeit gegenwärtiger Erkenntnistheorie (s. u.) die Hand. Heidegger nennt seine Untersuchungen auch „Fundamentalontologie“. Jeder muß wissen, daß diese Wissenschaft „Ontologie“ also nicht Wissenschaft im Sinne des Aristoteles ist. Eine realistische Ontologie wird abgelehnt, bewußt „destruiert“⁹. Sie kommt angeblich nicht über viele „aufgeraffte“ seiende Bestimmtheiten hinaus, selbst wenn sie sich dem „Allgemeinsten“ zuwendet. Ontologie sieht Heidegger in totalem Gegensatz zu allem Bemühen um empirisch-Gegenständliches. Sie wird nicht auf das „Sein“ im schlichten Wortsinn abgestellt, sondern auf die „Existenz“, den Menschen als „Platzhalter des Seins“. Heidegger führt zwar Kants rationale Schemata für die „Empfindungen“ auf tiefer Liegendes zurück — aber

⁸ Heidegger, 3, S. 23 f

⁹ Heidegger, 1, § 6 u. a.a.O.

im Banne des Subjekts bleibt auch er, weshalb er *keinen Zugang zur Ontologie im alten Sinne finden kann*. (Zu der neueren „Wendung“ (?) Heideggers: Nachtrag, S. 75.)

Es ist nicht verwunderlich, daß Heidegger von *Nicolai Hartmann*, der sich um eine echte Ontologie recht verdient gemacht hat, kritisiert worden ist (Grundlegung d. Ontologie, 1935 S. 43 ff): Heidegger fragt nicht nach dem „Seienden als Seienden“, sondern nach dem „Sinn von Sein“, und diese Frage wiederum orientiert er einseitig am menschlichen Sein. „Die Konsequenz dieses Ansatzes ist, daß *alles Seiende* von vornherein als relativ auf den Menschen verstanden wird... desgleichen ist Wahrheit „je meinige.“ Heidegger hebt die Analyse des Seienden als Seienden auf und kennt nur noch das „Seiende für mich“. Damit hat er über alle Resultate „vorentschieden“. Er verwechselt weiter Sein und Seinsgegebenheit: „Die Modi der Gegebenheit werden als Seinsmodalitäten ausgegeben“, damit aber „die allgemeine Seinfrage.. umgangen“. Das Subjekt, das Individuum allein bleibt entscheidend. Der zum Teil verborgene Subjektivismus zeigt sich auch darin, daß Heidegger die Frage nach dem Sein umbiegt in die Frage nach dem „Sinn von Sein“. „Sinn“ besteht ja nicht „an sich“, sondern nur „für mich“. Das „indifferente“ Sein des Seienden, ohne „für jemand“, ist verschwunden (s. Kant: „ens absconditum“). Inwieweit das Seiende „Sinnträger“ ist, ist (nach Hartmann) eine sekundäre Frage. M. a. W., die Seinsfrage in einen kantischen Rahmen zu spannen, ist nicht klärend, sondern „*sinnverwirrend*“. Bin ich in „meine Welt“ gefangen, gibt es nur „Wahrheit für mich“, dann gibt es *keine Ontologie*. Dann stehen wir bei dem berühmten Satz Sören Kierkegaards, „die Subjektivität ist die Wahrheit“. — Das wird noch bestätigt durch den zweiten angesehenen Repräsentanten der Existenzphilosophie

Karl Jaspers (geb. 1883). Er will kein Wissen geben, für und gegen welches sich sachlich argumentieren läßt. Philosophie ist ihm nicht (mehr) objektiv allgemeingültige Erkenntnis des Seins, der Wirklichkeit. Durch gegenständliches Denken kommen wir zu keinem „Wissen“. Ein tiefes Mißtrauen gegen das gegenständliche Denken und Wissen bestimmt ihn.

Dem widerspricht nicht, daß er eine „Logik“ (1947) geschrieben hat. Denn diese Logik ist keine formale Logik, sondern eine „philosophische“. Was heißt das? Sie hat es nicht mit „inhaltlicher Wahrheit“ zu tun, nicht mit der *adäquatio intellectus rei* (Angleichung des Erkennenden an das Erkannte), nicht mit Allgemeingültigkeit, sondern mit den „*Weisen des Sinnes von Wahrsein*“. Deshalb ist sie auch nicht „abschließbar“ (wie eine formale Logik)¹⁰. Letztlich geht es hier um das persönliche Wahrsein, um die Redlichkeit im Sinne Kierkegaards. Die sogenannten „Weltbilder“ sind falsch. Will man das „Sein“ „erhellen“, muß man es „in der Schwebe“ halten. „Das bestehende Reich der Wahrheit löst sich auf zugunsten eines sich wandelnden Behauptens der ihr Dasein jeweils durchsetzenden Menschen. Angesichts dieses Geschehens wird der *Glaube an absolut gültige Wahrheit sich zweifelhaft*“¹¹. Wahrheit liegt „niemals im Inhalt, sondern in dem, was in mir geschieht“ (also Redlichkeit). Auf Wissen von Gegenständen und deren Bestimmung (wie sie z. B. Nic. Hartmann gegenüber Heidegger forderte) kommt es nicht an, sondern auf die „*Veränderung des Seinsbewußtseins*“. Selbst die „Existenz ist nicht Gegenstand einer Wissenschaft“! Vielleicht meint jemand, in dem „Umgreifenden“ hätte Jaspers doch ein Transzendentes in die Existenzphilosophie eingeführt. Aber was ist es bei ihm? „Das Umgreifende ist das, was sich immer nur ankündigt — im gegenständlich Gegenwärtigen.. das aber nie Gegenstand wird.“¹² Positiv ist es „das Sein, das wir selbst sind“. Es ist das alles Gegebene konstituierende *Nicht-Gegenständliche*.

Was bleibt nun als Aufgabe der Philosophie? Sie soll „appellieren“, „erwecken“, „beschwören“ und dabei alles Bestimmte, Feste durchbrechen¹³. Sie soll nicht allgemeingültige Wahrheiten geben, sondern sich mühen um die „Individualität der Existenz... die Einmaligkeit des Selbstseins“. Sie muß weiter tendieren zur „Kommunikation“ (Mitteilung;

¹⁰ K. Jaspers, Von der Wahrheit (Philos. Logik), 1947, S. 9

¹¹ ib. S. 33 f

¹² ib. S. 38

¹³ Jaspers, Philosophie, I, S. 317 ff u. a.a.O.

„glaubt“ Jaspers dann nicht doch an Allgemein-Gültiges?) und Seins-Erhellung.

Wie bei Heidegger dominiert bei Jaspers „absolut“ das subjektbezogene *Sinn-Wissen* über jegliches *Sachwissen*. Für dieses „je meinige“ Sinn-Wissen ist *Philosophieren immer „einmalig“* und nicht identisch wiederholbar“. Kants Subjekt-orientierung der Philosophie geht über in ein *subjektivistisches „Philosophieren“*, dem bereits an Allgemeingültigkeit nichts mehr gelegen ist.

Die Existenzphilosophie vollendet sich gleichsam im *französischen* sog. „*Existentialismus*“, dessen Hauptvertreter, J. P. Sartre (geb. 1905) nach seinen philosophischen Werken skizziert werden soll.

Sartre ist der ausgeprägteste Existentialist — und doch sucht er das Sein, aber fast im Sinne von „Wirklichkeit“. — Halten wir uns an seine Schrift „L'Existentialisme“, so bezeichnet er als seinen „Ausgangspunkt“ „die Subjektivität des Individuums“. Er bekennt sich ausdrücklich zu Descartes und dem *cogito ergo sum*. Aber er geht auch grundsätzlich zu Kant fort, wenn er den „Sinn des Existentialismus“ dahin bestimmt, daß die „*menschliche Subjektivität*“ *unüberschreitbar* sein soll (s. „Satz des Bewußtseins“!) „Es gibt kein anderes Universum als ein menschliches.“¹⁴ *Alles ist von der „Freiheit“ des Menschen abhängig*, der sich auch selbst aus der Wesenlosigkeit heraus schafft. Er ist der Schöpfer seiner Natur und schafft sie neu nach jedem Scheitern (das Sartre betont). Die schöpferische Existenz steht vor aller objektiven Essenz (Wesenheit)!

Wie nun Heidegger sich um das „*Sein*“ mühte, so in seiner Weise auch Sartre. Bei Heidegger waren „Angst“ (und Sorge) Sein-erschließend; bei Sartre sind es auch „negative“ Erfahrungen wie „Ekel“ (La Nausée), Überdruß, Langeweile u. a. (besonders ausgeführt in den Romanen, Theaterstücken). Er setzt aber nicht wie Heidegger „Sein“ und „Nichts“ ineins. Jeder ist in seine subjektive Welt gebannt — dennoch besteht für jeden der „*Hinweis auf ein nichtbewußtes, transphänome-*

¹⁴ J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, 1946/48, S. 93, Deutsche Ausg. Zürich 1947

nales Sein“, auf ein Sein an sich.¹⁵ Kant dachte dieses als *Vielheit* von „Dingen an sich“; Sartre denkt es als massive, füllige *Einheit*. Alle Bestimmtheiten, Tönungen, Veränderungen kommen durch das „nichtende“ Subjekt in dieses Sein herein. Das Subjekt differenziert gleichsam das Eine „Sein“ zu den vielen „Dingen“, die demnach als solche, als gegebene vom Subjekte, seinen Interessen, Rubrizierungen abhängig sind. Auch Räumlichkeit, Zeitlichkeit kommen nicht dem Sein-an-sich zu, sondern gehen auf Konto des Subjektes. *Das „nichtende“ Subjekt färbt die Welt, läßt sie in Vielheit schillern. Das An-sich-Sein bleibt ihm gegenüber regungs- und zeitlos stehen.* In dieser Weise bemüht sich Sartre um „L'Être et le Néant“ (12. Aufl. 1947!).

Weiter erörtert er *das Wesen des Nichts vom Fragen her*. Wenn ich nach Etwas frage, so weiß ich es offenbar nicht; also findet sich Nichts „am“ Wissen. (Tatsächlich weiß ich „es“ sehr wohl, nur bestehen Unklarheiten hinsichtlich gewisser Seiten dieses Etwas, um die es in der Frage geht, Unklarheiten, die beseitigt werden sollen.) Beim wahren Urteil entdeckt er das „Nichts an Irrtum“, beim falschen das „Nichts an Wahrheit“. So glaubt er das Nichts als Bestandteil der Objektivität einführen zu können. Andererseits ist es ihm relational auf den Menschen als Seiendes, „durch den das Nichts in die Welt kommt“.¹⁶ Jedenfalls soll es durch das Sein ermöglicht sein, *die gegebene Welt bleibt also subjektiviert*, es wird nur — *etwa* im Sinne eines „*kritischen Realismus*“ — ein¹⁷ Sein dahinter vermutet, hypostasiert, das durch das menschliche Subjekt vermannigfaltigt wird.

In der Ethik kennt Sartre keine objektive, vorgegebene Wertordnung und verzichtet auf einen „allgemeingültigen“ Sinn des Lebens. „*Der Wert* ist nichts anderes als der Sinn, *den ihr wählt*.“¹⁷ Diese Wahl erfolgt aus absoluter Freiheit. Freiheit ist Wertfundament. Der Mensch ist sein eigener Gesetzgeber. Dieser Satz ist kantisch, jedoch von seinem Bezug auf die „Vernunft“ losgelöst und in das Existenziale zurück-

¹⁵ J. Lenz, Der moderne Existentialismus, 1951, S. 94

¹⁶ Sartre, L'Être et le Néant, 1947, S. 43 ff, 60 u. a.a.O.

¹⁷ Sartre, L'Existentialisme . . ., S. 89

transponiert. Sartre proklamiert eine „Moral der Freiheit“¹⁹, die jeder Beurteilung von dritter Seite bewußt entzogen wird. Es kommt bei dem Handeln nur auf den „Einsatz“ an (vgl. Kierkegaard: „Leidenschaftlichkeit“). Damit behält der Subjektivismus und Relativismus das letzte Wort, wenn auch gelegentlich Rücksicht auf das Handeln anderer empfohlen wird. Der Mensch ist ganz auf sich selbst gestellt: homo - mensura.

Zusammenfassung: Die Existenzphilosophie führt den in der Philosophie der Neuzeit allenthalben angelegten Subjektivismus fort zu einer *Philosophie der individuellen Subjektivität*. Damit führt sie bei Betonung der konkreten Existenz, der „Geschichtlichkeit“ in einen *Relativismus* wie nie zuvor (anschaulich an den französischen Existentialisten). Sie weiß um „Haltung“, „Einsatz“ (Sartre) — aber ohne jeden objektiv-wirklichen oder gar metaphysischen Halt und Sinn.

In ihrer *Rücktransposition der kantischen Philosophie* in „tiefere“ Schichten hat sie *neu entdeckt ein vorbegriffliches*, vor dem Urteil liegendes „Wissen“. Das theoretische Erkennen ist nicht mehr Ein und Alles, „erhellet“ nicht allein „Dasein“, ja, es ist sinnlos ohne solches vorhergehendes „Wissen“ Selbst Phänomene wie „Angst“, „Sorge“ erschließen etwas.

Jedoch kommt sie über der „Wahrheit für mich“ nicht zu dem Sachwissen, das auch diese Wahrheit tragen muß, wenn sie „wirklich“ „für mich“ etwas bedeuten soll. Damit hängt zusammen, daß die Existenzphilosophen zwar richtig das Sekundäre alles wissenschaftlichen Erkennens sehen, aber darüber seine „Wahrheit an sich“, die „Wirklichkeitstreue“ (etwa der „Weltbilder“) vergessen. — Die Dinge werden zu „Funktionen“ des Menschen und damit die „Umwelt“ ihres Eigenwertes beraubt (s. Kant).

Die Lebensphilosophie rechnete mit der Vertrautheit dieser Welt. Die Existenzphilosophie betont trotz der „Jemeinigkeit“ der Welt ihre Fremdheit; der Mensch ist in ihr „ungeborgen“, „ungesichert“, ohne Halt in sie „geworfen“ (Heidegger, daher auch die Bedeutung von „Angst“, „Ekel“ usw.) Selbst existentielle Kommunikationen (= Gemeinschaften; Jaspers) sind zerbrechlich und bergen nicht. Die *Grenzsitua-*

¹⁹ ib., S. 100 ff

tionen (Tod) offenbaren diese Ungesicherheit. Dabei versteht die Existenzphilosophie durchgehend die „Geworfenheit“ ohne jeden metaphysischen Hintergrund. Das Subjekt sieht hier die eigene Leere, die Sinnlosigkeit des Befangenseins in sich selbst. U. a. ist dies gewiß auch darin begründet, daß es in der Existenzphilosophie nicht mehr die „allgemeine Vernunft“ ist, die „meine“ Welt „gegenstehen läßt“.

Zum Ganzen einer systematischen Philosophie ist die Existenzphilosophie nicht ausgebaut worden und kann es wohl auch nicht. Wer so das Existentielle betont, „wer in jedem Augenblick mit der Möglichkeit des Abbrechens rechnet, der wird gar nicht erst die Kraft haben, ein längere Zeit erforderndes Werk anzufangen, und nicht die Ruhe, die zu seiner stetigen Fortführung gehört“ (Bollnow). Die Existenzphilosophie gibt allenthalben *Anregungen*, gerade auch der Psychologie durch die Insichtbringung „negativer“ Erfahrungen — ihre kantischen Voraussetzungen hindern sie, neben der Existenz der Wirklichkeit gerecht zu werden, die allein diese Existenz erfüllen kann und nicht nur Existenz-bezogen ist.

Neben solche Philosophie der Existenz muß eine andere Philosophie treten, eine *Philosophie des Sachwissens*, eine *Philosophie der Ordnungen*, „Kategorien“ der Welt, Natur und auch der Seele. Das „Sein“ muß aus der Subjektivität gelöst werden; seine Analyse kann nicht nur auf das menschliche Sein abgestellt werden. Das erfordert zuvörderst eine *Prüfung der kantischen Voraussetzungen*. Weder die Zweifel des Descartes, mit denen die meditierende Philosophie des Geistes anhub, noch die „Ängste“, „Ekel“, Verzweiflungen, mit denen die Existenzphilosophie abschließt, führen an sich weiter (in gewissem Maße ist Letzteres aus dem Erleben zweier furchtbarer Kriege verständlich).

Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß die Existenzphilosophie auf die evangelische Theologie, die sich der „Philosophie des Geistes“ geöffnet hatte, Einfluß nehmen konnte. Zunächst wurde ihr *Wortschatz* — oft unverstanden — in die „Verkündigung“ übernommen: „Existenz“, „konkrete Lage“, „Sorge als Grundbefindlichkeit“, „Todessituation“ usw. Geflissentlich übersehen wurde dabei, daß alle diese

Worte in der Existenzphilosophie nichts Psychologisches meinen wollen, sondern in „transzendentaler Allgemeinheit“ (wenigstens bei Heidegger) und ohne jeden metaphysischen Bezug gebraucht werden. Die christliche Verkündigung aber gebraucht sie geladen mit psychologischem Gehalt und in strengem Bezug auf metaphysische, metahistorische Größen (Gott), d. h. gerade so, wie die Existenzphilosophie sie *nicht* versteht. Sehen wir nun von diesem „Heideggern“ in der Theologie ab, gibt es eigentlich nur zwei *charaktervolle Anwendungen dieser Philosophie auf die Theologie*: Friedrich Gogarten (geb. 1887) und Rudolf Bultmann (geb. 1884). Beide gehen aus von der „Selbsterfassung“ des Menschen (s. von Hofmanns Wort in Kap. I) und erstreben die „*theologische Explikation der gläubigen Existenz*“¹⁹. Hier wird die Theologie — zumindest „der Form nach“ — „Existenzphilosophie“ (Calwer Kirchenlexikon, I, 717). Jede Existenz findet sich in „Unsicherheit“ und muß sich „entscheiden“ (so bereits Kierkegaard); ihr Sein ist „Seinkönnen“ (zu etwas) in jeweils konkreten Situationen. Indem der Mensch vor immer neuen Möglichkeiten, „Entscheidungen“ steht, steht er an der „Grenze“ und — in der Gnade (Bultmann). Auch die profane Existenz ist als entscheidungsträchtige schon „begnadete“²⁰. Die Theologie gewinnt von hier aus — etwa wie die Philosophie Jaspers' — den Charakter des „Appellierens“, Beschwörens (daher strenger Bezug zur „Verkündigung“ und praktischer Brauchbarkeit). Bultmann kennt eine Fülle existentiell relevanter Entscheidungsmöglichkeiten und läßt die entscheidende Begrenzung durch den Tod erfolgen. Gogarten schränkt die entscheidungsträchtigen Möglichkeiten ein auf die Verhältnisse, „Begegnungen“ „Ich-Du“: Herrsche ich oder diene ich? (Frage der Liebe)²¹. Er läßt also die menschliche Existenz durch das „Du“ bestimmt sein. Nur hinsichtlich des „Du“ gibt es „Wahrheit“. Darum konnte bei ihm schließlich doch eine positive Würdigung der Ordnungen des Lebens über die Existenz hinaus erfolgen. Die Existenztheologie ge-

¹⁹ R. Bultmann, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1930, S. 398 ff.

²⁰ Bultmann, ib., S. 353

²¹ F. Gogarten, Glaube und Wirklichkeit, 1928, S. 71 ff.

winnt damit sekundär objektiven Bezug zu den geschichtlichen Gegebenheiten.

Sieht man von Gogartens späterer Entwicklung ab, so gehören für beide Theologen „*Wirklichkeit und Entscheidung*“ zusammen; Wirklichkeit gibt es nur in der Entscheidung. Das aber heißt, Wirklichkeit gibt es *nur im Subjekt*. „Allgemeine“ Wahrheiten werden konsequent abgelehnt. Sie verfehlen die (= diese!) „Wirklichkeit“. Die theologische *Methode* bleibt *eine anthropozentrische* (Bultmann: „Theologie als Anthropologie“). Von hier aus ist der von Bultmann getane Schritt zur „Entmythologisierung“ der biblischen Heilswirklichkeit nicht weit. Wer die entscheidungsträchtige Augenblickssituation betont, verliert das Interesse an der Geschichte und destruiert sie kritisch. Jedoch ist diese Kritik nicht allein aus der Existenzphilosophie herzuleiten. Bereits in der Schule Hegels (David Fr. Strauß, Bruno Bauer) wurde scharfsinnig solche Kritik geübt.

Existenzphilosophisch ist auch Bultmanns Behandlung der *Ethik*: Er kennt keine gegebenen Gebote noch eine gegebene Ethik. Dem Menschen wird „zugetraut . . . , *selbst zu sehen*, was von ihm gefordert ist (Jesus, 1929, S. 73). Das „Jetzt“ — Gute oder Böse ist allein maßgeblich. Desgleichen ist der *in der evangelischen Theologie mannigfach zu beobachtende Kampf gegen alles Substantielle, gegen alle „Realtheologie“ zugunsten des „Aktes“* auf Einflüsse der Existenzphilosophie zurückzuführen, die über der „Freiheit“ des Menschen und seiner Akte keine objektiven Wesenheiten kennt und kennen kann.

4. Kapitel

Philosophie und philosophische Forschung der Gegenwart

Einst war die Philosophie eine beachtliche Tatsache, mit der die Einzelwissenschaften nicht nur allgemein „rechneten“, sondern in der sie hinsichtlich ihres „Allgemeinsten“ (was ist Raum, Zeit, Bewegung usw.) ihre Begründung fanden. Philosophie war „Grundwissenschaft“ (so nach Chr. Wolff, gest. 1754). Nach ihrer Selbsterfaserung in Bewußtseinsphilosophie, nach dem Siegeszug der Einzelwissenschaften muß sie sich zunächst auf ihre Vor-Urteile hin prüfen und dann als gegenstandsgebundene Forschung bewähren. Tatsachen und ihre Erkenntnis sind eben wichtiger als alle noch so kunstfertigen Denksysteme. Bereits der Greifswalder Philosoph *Johannes Rehmke* (1848—1930; s. meinen Aufsatz in Z. f. Philos., Forschung, V, 2, 1951) sagte 1929: „Die Philosophie steht durchweg im Zeichen des Phänomenalismus (= Lehre, daß wir nur Erscheinungen „in uns“ kennen / erkennen). Gerade dieser ist es, der die Philosophie um allen Kredit in der Weltfrage zu bringen und als Wissenschaft außer Kurs zu setzen droht.“ Und mit dem Phänomenalismus stellen sich „Relativismus und Subjektivismus“ ein. Philosophie darf nicht „Träumen und Dichten“ von „zwei Welten“ (in mir und außer mir), sondern muß „bodenständig“ werden¹. Ähnlicher Überzeugung ist *Nicolai Hartmann* (1882—1950). „Mit den Mitteln von einst ist nicht mehr zu arbeiten“; das „Arbeitsprogramm“ kann nur vorurteilslose „Analyse“ fordern, die zumal das „Phänomen“ des „natürlichen Realismus des nativen Weltbewußtseins“ ernst nimmt. 1950 schließlich hat der Bonner Philosoph *Johannes Thyssen* eine kleine Schrift herausgegeben, deren Titel schon Programm ist: „*Die wissenschaftliche Wahrheit in der Philosophie*“. Hat durch Kant, die

¹ J. Rehmke, Philos. als Grundwissenschaft, 1910, 1929, Vorworte.

Kantianer, die Existenzphilosophen (die Thyssen besonders berücksichtigt) die Philosophie sowohl ihren spezifisch gegenständlichen, „objektiv-normierenden“ Bereich als auch das Forschen nach „wissenschaftlicher Wahrheit“ eingebüßt, so kann nur streng gegenstandsgebundenes Philosophieren die Philosophie zur Grund-Wissenschaft gegenüber den „Fach-Wissenschaften“ wieder erheben. Hätte die Philosophie nicht „prinzipiell einen erkennbaren Gegenstandsbereich, . . . so wäre sie aus dem Gebiet des Wissens zu streichen“. Dabei geht es in ihr um Allgemeinstes, allgemeinste Beziehungen, was Thyssen „Inhärentes“ gegenüber dem tragenden „Dominanten“ nennt. Ausgangspunkt ist bei der Findung das „Normale“, „Natürliche“, nicht „Gehalte aus dem forschenden Subjekt“.²

Bei dieser *Wende* der Philosophie der Gegenwart „zum Objekt“ kann es nicht mehr um eine Auseinandersetzung innerhalb von mehr oder minder anerkannten „Schulen“ gehen, sondern nur um einen wirklichkeitsgemäßen *Neuansatz*, der als solcher sich nur dem Ansatz der Philosophie des Geistes bei Descartes nach der Hochzeit der Scholastik vergleichen läßt.

Wir fragen, woher ein solcher „kopernikanischer“ Neuansatz seine geschichtliche und systematische Berechtigung nimmt. Mit dieser Frage werden wir zurückgeführt auf

Das erkenntnistheoretische Problem: Die Erkenntnistheorie des Geistes löste Stück für Stück den ursprünglichen Realismus (ich kenne/erkenne durch die Vermittlungen physikalischer, physiologischer, psychologischer Vorgänge hindurch die Welt *selbst*; also ein gemeinsames Objekt für mehrere Wahr-Nehmende) auf, den u. a. noch der hervorragende Philosoph Franz Suarez in Coimbra (1548—1617) scharfsinnig vertrat. Diese durch Kant ausgebaute Erkenntnistheorie schließt tatsächlich drei Vorurteile ein, die als selbstverständlich hingenommen wurden:

1. Dem wissenden Ich sind primär die „in ihm“ gewirkten

² Nic. Hartmann in Deutsche Philos., Sammelband, 1942. — J. Thyssen. Die wissenschaftliche Wahrheit i. d. Philos., 1950. Einleitung, S. 11, 96 ff

„Empfindungen“ (Kant, s. I, 2), „Ichzustände“, „Ideen“ (Lokke) gegeben. Nur sie als die Wirkungen in ihm kann es wissen: Gewußtes als Gewirktes in der Seele und damit als Empfundenes!

2. Diese einzelnen „Empfindungen“ sind an einzelne, bestimmte „Reize“ gebunden. Die sogenannte „Konstanzannahme“ drückt das so aus: Zu jedem einzelnen Reizvorgang gehört „im Ich“ eine bestimmte, subjektive „Empfindung“; jeder einzelne Reiz wirkt eine solche einzelne Empfindung in das Bewußtsein, in die Seele hinein.

3. Die vereinzelt Empfindungen, Ichzuständlichkeiten schließen sich entweder selbst zusammen durch die „Assoziationsgesetze“ (Psychogolisten) oder sie werden durch „Kategorien“ als Funktionen des Verstandes zusammengeschlossen (Kant und Nachfolger). Es gibt bestimmte, intrasubjektive Formanten, Gesetze, die aus der „Rhapsodie der Empfindungen“ (Kant) die gewußte „Welt“, „meine“ Welt gestalten.

Das 1. und 2. Vorurteil wurde in der Philosophie nach Descartes — von wenigen Ausnahmen abgesehen, z. B. dem schottischen Philosophen Thomas Reid (1710—1796) und einigen Neuscholastikern des 19. Jahrhunderts — als unbestreitbar angenommen. Die dritte Voraussetzung, die Konstruktion der subjektivierten Welt aus den „Empfindungen“ des Ich im Ich wurde in immer neuer Weise versucht und variiert (auch hinsichtlich der Anzahl der formenden Kategorien).

Aber in allen 3 Vorurteilen wird das Gewußte als eine subjektabhängige Größe verstanden, die von ihrer außerlichen Ursache jedenfalls numerisch und auch qualitativ unterschieden ist. Ich kenne nicht mehr die eigentlich zu kennende Wirklichkeit, sondern ein in mir Gewirktes (Zweiweltheorie). Schlußfolgernd nur glauben manche Philosophen, etwas über die Wirkursache hypothetisch (ohne sie zu kennen) ausmachen zu können.

Diese erkenntnistheoretischen Konstruktionen und Hypothesen erhielten den ersten Stoß in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts durch zwei Werke des bekannten Greifswalder Philosophen Hermann Schwarz (geb. 1867). Das erste:

„Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkt des Physikers, Physiologen und Philosophen“ (1892); das zweite erörterte „Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode“ (1895). Schon die Wortwahl war glücklich. Die Erkenntnistheorie begann mit den „Empfindungen“, mit denen — nachdem sie in das Ich hineingewirkt waren — alles Mögliche im Ich geschehen sollte. Schwarz legt grundsätzlich den Finger auf die Tatsache des Wahrnehmens. Dieses ist doch „augenscheinlich“ weder „empfinden“ (= etwas in uns finden), noch läßt das schlicht Gegebene etwas von gewirkten und synthetisierten Empfindungen ahnen. Natürlich ist Wahrnehmung mit Empfindung verbunden (etwa: ich sehe ein strahlendes Licht und empfinde dabei einen Schmerz „im“ Auge), aber beide sind doch nicht dasselbe. Bald bemächtigten sich auch andere Philosophen des Wahrnehmungsproblems, wodurch sofort Kants Erkenntnistheorie grundsätzlich kritisiert wurde: Ich nenne Paul Ferd. Linke (geb. 1876; Grundfragen der Wahrnehmungslehre², 1929), Ottaviano — von Rintelen (Kritik des Idealismus, 1942), Ernst Mally (Erlebnis und Wirklichkeit, Einl. zur Philos. der natürlichen Weltauffassung, 1935), Ludwig Klages (geb. 1872; u. a. Vom Wesen des Bewußtseins, 1933), Josef König (geb. 1893; Sein und Denken, 1937). Dazu kam die Entwicklung der Psychologie vom atomistischen Empfindungsmechanismus weg zur Gestaltpsychologie (S. W. Metzger, Psychologie, die Entwicklung ihrer Grundannahmen, 1941).

Diese und andere Arbeiten (s. mein Buch „Kennen und Erkennen“, 1949) förderten das erkenntnistheoretische Problem soweit, daß es keine leere Behauptung ist, zu sagen, daß dieses nicht mehr im Sinne Kants beantwortet werden kann. Folgendes läßt sich als Ergebnis herauskristallisieren:

Zum 1. Vorurteil: Die so oft ohne Prüfung angenommene These von „reinen . . . einfachen Empfindungen“ als „Materialqualitäten“, als „Arten von Sinnesstoffen“, als dem primär ursprünglich Gegebenem ist „Legende“³. (Wie gesagt: Daß sich „Empfinden“ bei dem Wahrnehmen. Kennen findet,

³ W. Metzger, Psychologie, 1941, S. 21 ff. S. auch K. Koffka, Psychologie, in Lehrb. d. Philos., II, 1925, S. 510 ff

ist unbestreitbar; nur die Deutung dieser „Funktionen“ durch das subjektive Empfinden wird angefochten.) Wir haben keine „Orts-, Richtungs-, Lage-, Bewegungsempfindungen“ oder „Farb-, Tonempfindungen“ (aus denen als Wirkungen geheimnisvoll-unbewußt das Gegebene zu komponieren wäre), sondern Orte, Richtungen, Lagen, Bewegungen von Gegenständen, farbige und tönende Körper. Schon das sinnlich-primär Gegebene ist geordnet, ganzheitlich. Es läßt sich gar nicht absehen — wenn wir wissen „können“ —, warum wir nur „in uns“ Gewirktes, Gegebenes wissen sollen, das durch Verstandesformen zu objektivieren und zu projizieren ist! Selbst den Tieren scheint gleichfalls eine geordnete Welt gegeben zu sein (s. Otto Koehler, Aufgabe d. Tierpsychologie, 1913). Läßt man diese *an sich* durch nichts geforderte Verschiebung des zu wissenden Gegenstandes von „außen“ nach „innen“ fallen, gibt man die „Empfindungen“ zur Deutung des Gewußten preis, so gelangen „die wissenschaftlichen Begriffe des Vorgefundenen und Vergegenwärtigten wieder zur Deckung mit denen der Alltagssprache“⁴.

Zum 2. Vorurteil: Nach der Konstanzannahme ist die Mannigfaltigkeit der gewirkten Empfindungen der Mannigfaltigkeit der wirkenden Reize numerisch proportional. Die Isolation der Reize spiegelt sich im summenhaften Nebeneinander der von ihnen abhängigen Empfindungen wieder. „Tiefe“ im Raume konnte demnach theoretisch nicht gesehen werden! Es gab ja keinen spezifischen „Tiefenreiz“. Alle möglichen Theorien wurden ersonnen, um das also geheimnisvolle Erscheinen von Tiefe zu „erklären“. — Gegenüber dieser Konstanzannahme gilt aber: „Zwei Augen oder zwei Ohren werden gereizt, und wir sehen *ein* Ding, hören ein Wort. Man schließt ein Auge, verstopft ein Ohr und sieht dasselbe Ding, hört dasselbe Wort wie vorher. Es entsteht keine Lücke . . . nicht einmal die Helligkeit des Gesehenen und die Stärke des Gehörten läßt nach.“ Bei unterstellter Richtigkeit der Konstanzannahme wäre dies alles aber unbedingt zu erwarten: Der Wegfall des Reizes a müßte einen Wegfall der Empfindung a' nach sich ziehen und damit müßte der Gesamteindruck

⁴ Metzger, a.a.O., S. 26

merklich beeinflußt werden. Oder ein anderes instruktives Beispiel: „Ein Löffel (von der Außenseite) sieht zwar sehr leicht aus wie ein nach hinten vollständig gerundetes, ausgefülltes Ei, aber ein Ei nie wie ein Löffel“, was die Konstanzannahme fordern müßte⁵. Der Konstanzannahme mit ihrer punktuellen Verankerung der Empfindungen fehlt demnach die sachliche Grundlage.

Gibt man sie auf, so ist bei der Erklärung des Wahrnehmungsvorganges die Annahme möglich, daß das Wahrgenommene selbst mannigfacher, dimensionierter ist als die Mannigfaltigkeit der das Wahrnehmen *vermittelnden* Reize. Auf jeden Fall kann die natürliche Isolation, die Und-Verbundenheit der Reize, Nervenerregungen nicht auf das Gewußte übertragen werden. Tatsächlich ist sowohl die Mannigfaltigkeit als auch die Ordnung des Wahrgenommenen (das darum nicht „in der Luft“ hängt) „größer“ als die der es tragenden, vermittelnden Reize. Und dieses Abweichen des Wahrgenommenen von den vermittelnden Reizen ist nicht willkürlicher, subjektiver Art, sondern auf die Ordnung der Dinge selbst hin orientiert, die die Reizmannigfaltigkeit nur verarmt abbilden kann. Das Wahrnehmen hat eine „*Prägnanztendenz*“. Trotz Unordnungen, Unprägnanzen in den Reizen gibt es „sinnhafte“ Zusammenhänge.

Bei Erledigung des ersten und zweiten fällt *das dritte Vorurteil von selbst fort*. Gibt es keine Reiz-gebundenen, „isolierten“, in die Seele gewirkten „Empfindungen“, so haben auch keine Verstandesfunktionen oder andere psychische Prozesse etwas „im Ich“ zu dem Gegebenen zu verbinden, zu ordnen. Gibt man diese drei Vorurteile, die Zweiweltentheorie auf, so ist es nicht unmöglich, das 3-dimensionale Gebilde mit „Vorder- und Rückseite“, Gegenstände im Vollsinn des Wortes direkt in der Wirklichkeit selbst wahrgenommen werden. Weiß ich „das wirkliche Ding“, so muß ich deshalb nicht das Ding in allen Einzelheiten, Zügen usw. direkt kennen. Aber es können weder kategorial funktionierende Verstandesformen noch Assoziationsmechanismen, die beide auf isolierte „Empfindungen“ ausgerichtet sein sollen, eine konstituierende

⁵ ib., S. 32

Bedeutung für das Gegebene haben. Das gesamte Kategorienproblem, das die Philosophie des Geistes, die Philosophie Kants zu einem erkenntnistheoretischen Problem gemacht und so die *Kategorien* selbst subjektiviert hat, gelangt wieder in den Problembereich der *Ontologie*, womit den Kategorien objektive Bedeutung für die Wirklichkeit „an sich“ zuerkannt wird (so bei Joh. Rehmke, Nic. Hartmann, s. u.).

Diese Ergebnisse einer das Wahrnehmungsproblem aufgreifenden Erkenntnistheorie und Psychologie verbieten die Deutung des Wissens in dem sonst bewährten Schema: Ursache (Ding an sich oder ähnlich) — Wirkung (Vorstellung, Empfindung in mir). Sie müssen aber *positiv ergänzt werden durch eine Klärung des Wissensproblems*.

Was ist eigentlich dieses eigentümliche „Haben“ (Aristoteles u. a.), das wir „Wissen“ nennen? Wohlgermerkt, in dieser Frage geht es nicht um das spezifische Erkennen. — Die Erkenntnistheorie der *Geistphilosophen* glaubte nun diese Frage dadurch zu beantworten, daß sie als Gewußtes nicht mehr — wie der „naive Realist“ — vom Wissen unabhängige Gegebenheiten annahm, sondern als Gewußtes / Erkanntes Ichbestimmte und -geformte Empfindungskomplexionen ansetzte. *Die Frage nach dem Wissen wurde ersetzt durch eine Konstruktion des Gewußten* aus angeblichen „Wirkungen“ im Ich! Man hielt es für ausgeschlossen, daß „Ich“, der ich „hier“ bin, etwas wissen soll, was nicht „hier“ ist. D. h. ich kann scheinbar nur wissen, was zu mir gehört, „in mich“ hineingewirkt ist. Eine nähere *Besinnung* zeigt aber, daß mit dieser Konstruktion des Gewußten, seiner Ablösung von der Wirklichkeit

1. das Ich — bei aller sonstigen Betonung seiner Geistigkeit — als orthafte Etwas verstanden ist;
2. das Problem des Wissens selbst weder gefördert noch gelöst ist.

Mag es sich um Gewußtes „innerhalb“ oder „außerhalb“ des Geistes handeln, mag das Gewußte selbst so oder so „gewirkt“ und konstruiert werden, das *Wissen selbst* ist ihm gegenüber doch immer dasselbe; und das Problem des Wissens erhebt sich *nach wie vor* in derselben Weise. Es ist ja

nicht so, als ob Etwas darum Gewußtes wäre, weil es aus subjektiven Empfindungen als „Materialqualitäten“ aufgebaut ist. *Selbst wenn* die Deutung des Gewußten als Empfindungskomplex eine Seinsverbindung zwischen Wissendem und Gewußtem hergestellt hat, so ist auch durch solche Seinsverbindung das Wissen des Einen um das Andere nicht geklärt oder erklärt. Es gibt im Ontischen viele Seinsverbindungen (z. B. zwischen Wurzel und Pflanze), ohne daß solcher Seinskontinuität wegen ein Wissen des Einen um das Andere stattfindet. Alle Erkenntnistheorien verfehlen grundsätzlich das Wissen, wenn sie eine Konstruktion des Gewußten im Ich unternehmen oder versuchen. Solche bloße Subjektivierungen des Gewußten lösen die Frage des Wissens nicht.

Hans Driesch (1867—1941; Ordnungslehre, 1923) und *Johannes Rehmke* (Logik, 1923) erkannten, daß Wissen nicht auf anderes zurückgeführt werden kann, sondern als letzthin Endgültiges hinzunehmen ist. An Hand der Analyse des „Selbstbewußtseins“ (Wissendes und Gewußtes scheinen hier zusammenzufallen) stellte Rehmke den Satz vom Wissen als „*beziehunglosem Haben*“ auf. (Jede Beziehung setzt Zweierlei voraus.) Gleichgültig, wie es mit dem nicht einfachen Phänomen des Selbstbewußtseins stehen mag, „um mein Wissen wissend weiß ich etwas“ (Driesch), und dieses „Etwas“ umgreift Beziehungen (verschiedenster Art) und Bezogene (verschiedenster Art); darum ist das Wissen selbst „*beziehungsfreies Haben*“. Es kann durch keine bestimmten Beziehungen erklärt werden. Gerade als solches Haben impliziert es keine Abhängigkeit des Gewußten vom Wissenden (des Objektes vom Subjekt in der üblichen Terminologie). Diese durch beide Philosophen angebahnte Wissensanalyse *muß* weitergeführt werden, da nicht alle ihre Positionen, zumal hinsichtlich der Psychologie, haltbar sind. Sie muß m. E. sogar weitergeführt werden zur These von der „*Seinsfreiheit des Wissens*“, damit das Umgreifen allen Seins erklärlich wird, seine „*Möglichkeit*“, alles zu geben:

Ein *circumskribiertes*, orthafte Sein verharret in sich selbst, ist beschränkt auf sich selbst — das Wissen gerade nicht! Wirkliches verändert, Wissen (als solches) nicht. In

dieser Hinsicht nenne ich es „Nicht-Sein“, weil es eben Wirkliches und Nichtwirkliches, Beziehungsträger und Beziehungen, Wahrgenommenes und Vorgestelltes usw. „hat“. Nur also solches Nicht-Sein kann es die totale Adäquation an das Objekt in sich schließen (nicht = Adäquation an das totale Objekt), d. h. das Sein so geben, wie es ist (Fr. Schneider, a.a.O., § 31—33).

Wird das Ich als Wissendes verstanden, so ist *die Seele* mit der *Fülle* der seelischen Funktionen (Wahrnehmen — Vorstellen; Beziehen — Urteilen; Trieb — Wille usw.) — streng genommen — von ihm zu unterscheiden. Das Gebiet des Geistigen ist mehrschichtig (s. u.). Das zum großen Teil *im Unbewußten* verlaufende Seelenleben (s. Tiefenpsychologie: „Das Ich und das Es“) *vermittelt, bestimmt* das konkrete Wissen, wie es seinerseits leiblich im weitesten Sinne des Wortes bestimmt ist. Wissen nannte ich deshalb „*vermittelt unmittelbares Haben*“. Seine Vermittlungen sind zum Teile erforscht (durch Physik und Physiologie: Reize, Nervenerregungen, Gehirnzustände usw.), zum Teil erschlossen. *Die Vermitteltheit hebt die Unmittelbarkeit nicht auf*; sie bedeutet auch nicht Gewirktheit des Gewußten, als ob die Wirkung das Gewußte sein müßte. Konkretes Wissen, der Seele „*auf-ruhend*“ (dieses Wort benutzt Nic. Hartmann für das Geistige überhaupt), ist kein lokalisierter noch so feiner Stoff, keine Tätigkeit, sondern eben Wissen, *eine Urgegebenheit*, die wir zwar negativ umschreiben können zur Abwehr von Mißverständnissen, die wir aber nicht auf anderes zurückführen können. Und es ist seinem Ursprung nach „*Sachwissen*“, auf dem sich erst das (von der Existenzphilosophie betonte) „*Sinnwissen*“ aufbaut (s. zur Kritik Rehmkes: J. Schaaf's außerordentliche Schrift, Über Wissen, 1947).

Die Erörterung des Wahrnehmens und Wissens bedeutet die Infragestellung der kantischen Philosophie. Nur von hier aus ist *das spezielle Problem des Erkennens* in Angriff zu nehmen. Weil ich Wirkliches weiß, kenne, kann ich mich um seine klarere Erkenntnis, um seine Klassifikation, In-Beziehung-Setzung usw. bemühen. „*Kennen und Erkennen*“ sind gegeneinander abzugrenzen und gleichzeitig ihr Bezug auf-

einander zu wahren. Ohne „*vorprädikatives*“ Sachwissen wäre Erkennen Leerlauf in sich selbst. Allein schon das zu ihm gehörige „*Forschen*“ zeigt seinen Bezug auf das vorauszusetzende Sachwissen (s. Weiteres unten).

Vielleicht vermißt mancher in diesem Abschnitt Magdalena *Abis* Kant-Kritik in ihrem Werke „*Kants Begründung der deutschen Philosophie*“ (1947). *Abi* sieht richtig die weittragenden Folgen der kantischen Philosophie, z. B. ihren Agnostizismus, dessen Wirkungen sie erwähnt, bis hinein in die Theologie. Indem sie nun in Kants „*transzendentaler Logik*“ (Lehre von den Verstandesformen) Widersprüche in subtilster Untersuchung aufweisen zu können glaubt, glaubt sie damit Kants Philosophie „*aufheben*“ zu können. Um den Aufweis dieser Inkonzinuitäten hat sich durch Jan von der Meulen ein Streit entsponnen. Der Ausgang ist m. E. nicht so entscheidend. Denn Kant muß *grundsätzlicher* kritisiert werden. Bereits in der „*transzendentalen Ästhetik*“ (wo es um das Wahrnehmungsproblem geht) werden die Weichen falsch gestellt. Eine Kritik der „*transzendentalen Logik*“ bei Richtigkeit der „*transzendentalen Ästhetik*“ könnte nur die Forderung einschließen, daß dieser Teil von Kants Werk neuzufassen ist. So gewiß nun *Abi* auch Bausteine zu einer Korrektur der „*transzendentalen Ästhetik*“, wo es also um das Empfindungs-Wahrnehmungsproblem geht, beiträgt, so wenig ist diese Kritik durchschlagend, was aber mit der ganzen Buchanlage zusammenhängt. Mit der „*transzendentalen Ästhetik*“ fällt die entsprechende „*Logik*“, nicht umgekehrt! In der „*Ästhetik*“ wird bereits das Gewußte als Wirkung im Ich = „*Empfindung*“ gedeutet und immanenziert (s. Anm. 2 in Kap. I). Das ist das Entscheidende.

Exkurs: *Nikolai Hartmann und der „kritische Realismus“*: Bereits im ersten Kapitel stießen wir auf eine Form der Erkenntnistheorie, die die Deutung des Gewußten als in mir G wirkten ohne weiteres aufnimmt, aber trotzdem durch schlußfolgerndes Denken über die gegebene Erscheinungswelt hinaus das Wirkliche erreichen will. Insofern glaubt sie das „*kritische*“ Moment der kantischen Philosophie aufzunehmen und dennoch einen „*Realismus*“ vertreten zu können. Die aus-

geführteste kritisch-realistische Erkenntnistheorie in der Gegenwart ist die Nicolai Hartmanns. Sie schwingt um folgende, zunächst widersprechende Thesen:

1) „Das Bewußtsein bekommt nie etwas anderes als seine eigenen Inhalte zu fassen“, so daß es „ewig in sich gefangen bleibt“, „auf die Welt seiner Setzungen und Vorstellungen allein angewiesen“ ist (Metaphysik d. Erkenntnis, 3. Aufl., 1941, S. 59 f., 308—315).

Ich weiß m.a.W. nicht das zu wissende „Objekt“, im Transsubjektiven, sondern ein „Drittes“ zwischen ihm und mir selbst. Dieses „Dritte“ bestimmt Hartmann als „Bild“, „Repräsentation“, „Symbol“ — und dies alles, obwohl das „Urbild“, die Wirklichkeit prinzipiell nicht gewußt werden kann, obwohl ein Vergleich zwischen Bild und Urbild, Symbol und Wirklichkeit überhaupt nicht möglich ist!

Nun schaut er auf das Erkennen der Wissenschaften, ihr Forschen, ihren „Progreß“ und kommt von daher zur *Anti-These*:

2) „Das Außersichsein des (erkennenden) Subjekts ist notwendig, weil Erkennen Erfassen eines Transzendenten ist.“ Der Schwerpunkt des Erkennens liegt gerade nicht im Subjekt. Die Wissenschaften, besonders die Physik, suchen und bestimmen Seiendes „hinter den Erscheinungen“⁶.

Diese Antinomie glaubt nun Hartmann in folgender Weise lösen zu können: „Sein“ ist etwas, was Subjekt und Objekt verbindet (beide „sind“). Es ist „die Einheit über der Verschiedenheit“. Dann aber ist zu erwarten, daß

1. mit Kant die Repräsentations-, Bild-Bildungsgesetze „für alle Subjekte“ dieselben sind (deshalb ist auch „Verständigung“ zwischen den Subjekten möglich);

2. sie sind nicht nur für die Subjekte dieselben, sondern „*partial identisch*“ mit den Kategorien des transzendenten Seins. Deshalb besteht die Vorausberechnungsmöglichkeit für Naturvorgänge. (So nicht Kant.) *Im Bilde*: Das im Subjekt stekende Gerüst zum Aufbau der Bilder (die ich allein weiß)

⁶ Nic. Hartmann, Metaphysik d. Erkenntnis, 3. Aufl., 1941, S. 91 f.; 277 ff

und das das Seiende tragende Gerüst sind teilweise identisch. Ontologie (s. u.) muß demnach Kategorialanalyse sein.

Es ist deutlich, wie hier alles zum Realismus drängt, wie aber auch alles durch gewisse Vorurteile gehemmt ist. Fritz Heinemann (heute in Oxford) gehört zu den wenigen, die Hartmanns Werk vorurteilslos sahen. Er schreibt: „Trotzdem aber steht er ganz im Bann der subjektiven Tradition und des Neukantianismus . . . (es) wird auch das Cartesische Cogito ergo sum als zu recht bestehend anerkannt. Damit ergibt sich . . ., daß das Resultat sowohl Idealismus wie Realismus . . . sowohl Rationalismus wie Irrationalismus ist . . . Hartmann ist eine der großen Übergangerscheinungen der Zeit. Wenn diese aber ihm nicht folgt, so liegt das nicht so sehr daran, daß seine Problemexposition des Erkenntnisphänomens nicht breit genug ist, sondern weil der Ruck, den er vollführt, nicht weit genug geht; der Subjektivismus ist nicht zu überwinden durch einen bloßen Weitergang in der früheren Richtung, auch nicht dadurch, daß man die Prinzipien des Subjekts als identisch mit dem Objekt setzt . . ., sondern dadurch, daß man aus dieser alten Blickrichtung herauskommt“ (Wege d. Philos., 1929, S. 102 f)⁷.

Der von Heinemann hier richtig bezeichnete „Ruck“ ist grundsätzlich vollzogen durch die Kritik am „Empfindungsbegriff“ als angeblich maßgebendem für die Deutung des Wahrgenommenen, Gewußten (als in mir Gewirkten). Werden die Vorurteile 1—2 angenommen (wie es im „kritischen Realismus“ geschieht), so lösen auch keine erhypothetierten Seinsverbindungen die Frage des Wissens und Erkennens. Die „Blickrichtung“ ist zu wechseln, dann entfallen diese Konstruktionen von selbst.

Das spezifische Erkennen wird auf Grund der Forschungen von Anton Marty (1847—1914), Adolf Stöhr (1855—1921), Benno Erdmann (1851—1921), Friedrich Kainz (Wien), Leo Weisgerber (Bonn) und vieler anderer als durch die Sprache bestimmt und ermöglicht⁷, erkannt, womit Einsichten Herders und Humboldts wieder aufgenommen sind.⁸

⁷ s. auch „Kennen und Erkennen“. Kritik Hartmanns in § 11a. 12

⁸ A. Marty. Ges. Schriften. hrsg. v. O. Kraus. 1916 ff. — A.

Was geschieht eigentlich im Erkennen, wenn ich bereits die Welt selbst kenne? Im Erkennen findet statt ein jeweils durch eine Methode geleitetes „Umschaffen“ (Weisgerber im Anschluß an Humboldt) *der gekannten Welt*. Dieses Umschaffen ist an und für sich nicht willkürlich. Die gekannte Welt, das Gegebene soll mir „klar“, „übersichtlich“, ihre Zusammenhänge und Beziehungen sollen „ein-sichtig“ werden. Dieses Werden erfüllt sich in einem sachgemäßen, jedoch Unwesentliches ausschaltenden „Weltbild“. Diese Weltbilder bestehen „zwischen“ mir und dem Gegebenen; an letzterem haben sie ihre Norm. So gibt es ein „Weltbild der Physik“, „der Biologie“, die Geschichtswissenschaft entwirft ein „Bild“ des Geschehens, wobei das Geschehen immer umfassender bleibt. — Die „Weltbilder“, die eine „gedankliche Zwischenwelt“ bilden, beruhen auf einem „Ersondern“, „Herausheben“ und Verknüpfen des betreffenden „Wesentlichen“. „Werkzeug“ (Herder) dieses Heraushebens, Fixierens der Begriffe ist die Sprache; ihre Worte ersondern und „verfestigen“ die Begriffe. Die Sprache schafft aus den unmittelbar gegebenen Erfahrungen mittels der einzelnen Worte die verfügbaren „Vorstellungen und Begriffe“, sie liefert dem Erkennen das Handwerkszeug. Dem Menschen, der eine geordnete Welt „vorprädikativ“ kennt, wird durch die Worte der Sprache, durch ihre (gegenüber der Muttersprache zu verfeinernden) Klassifizierungen usw. ein Maximum von Orientierung in eben dieser Welt ermöglicht. Sie entlastet vom „Druck des Hier und Jetzt“, sie befreit durch *Heraushebung des „Allgemeinen“* (z. B. Pflanze, Lebewesen) von Zufälligkeit, ja, sie kann die Grenzen der gegenwärtigen Situation sprengen (z. B. „situationentbundene Sätze“ wie $2 \text{ mal } 2 = 4$). Das alles ist für das Erkennen charakteristisch.

Weiter ist durch die Freiheit der Sprache eine gewisse Freiheit des Denkens gegeben, nämlich seine Fähigkeit, in sich selbst weiterzulaufen. Ich kann z. B. hinsichtlich des Gegebenen

Stöhr, Logik, 1910. — B. Erdmann, Logik, hrsg. v. Becher, 1921. — F. Kainz, Psychologie d. Sprache, 2 Bde, 1941 f. — L. Weisgerber, Stellung d. Sprache im Aufbau d. Gesamtkultur, 1933 f; Vom Weltbild der Sprache, 1950. — F. Schneider, Kennen und Erkennen, 1949, § 40—44

nen sagen: Von einem Punkte außerhalb einer zweidimensionalen Fläche lassen sich zu allen Flächenpunkten Linien ziehen, die keine sonstigen Flächenpunkte berühren. Der Punkt liegt also in der 3. Dimension. Demnach kann ich „frei“ sagen: Eine vierte Dimension bedeutet, daß man von einem Punkte außerhalb des Raumes der Körper zu jedem beliebigen Punkte des von 3-dimensionalen Körpern eingeschlossenen Raumes gelangt, ohne andere Punkte desselben Raumes zu berühren. Hier versagt jede Anschauung. Aber ich kann so „sprechen“. Die Denkmöglichkeit der sog. „Metageometrien“ ist sprachlich fundiert. In der Sprache, durch die Sprache können „Sein und Denken“, Gekanntes und Erkanntes auseinandertreten. Es kommt zu „Gegenständen“, die dem ursprünglich Gekannten nur noch „analog“ sind. Aber die Beziehung zur Wirklichkeit ist durch das gegenüber dem Erkennen primäre Wissen immer ermöglicht⁹. Und *Hugo Dingler* betont richtig, daß es für sinnvolles Erkennen darauf ankommt, „daß das Unberührte wieder dabei herauskommt und erklärt wird“¹⁰. Nicht die Erkenntnis-Konstruktion ist die Wirklichkeit, „sondern das Unberührte“ (unser Gegebenes). Geht es doch um Erkenntnis des Gekannten, nicht aber um fiktives Konstruieren. Dies kann immer nur vorläufig sein.

Das sprachlich bedingte Erkennen steht für den Menschen *im Dienste des Handelns*, ermöglicht ihm eine Unendlichkeit von „Handlungsentwürfen“, was besonders *Arnold Gehlen* (Der Mensch) in der Anthropologie betont. Das durch die Sprache bedingte Denken gewährleistet dem Menschen also freie Bewegung in seinem Handlungs- und Lebensraum.

Erkennen ist stets einseitig (man denke nur an „Fach“- , Einzelwissenschaften). Aber weder diese Einseitigkeit noch seine Sprachbedingtheit machen es unwahr, *sofern* es nur den Zusammenhang mit dem Gegebenen wahr im Sinne der „*adäquatio intellectus rei*“. Seine Sprachbedingtheit impliziert *keinen „Relativismus“*. Vielleicht verweist man auf die Mehrzahl der Sprachen, die noch überbaut wird durch die Mehrzahl der wissenschaftlichen Fachsprachen. Jedoch bereits Marty

⁹ Einzelausführungen: Schneider, a.a.O., § 42e

¹⁰ H. Dingler, Das Geltungsproblem, Clausthaler Gespräche, 1949, S. 285

betonte diesem immer wieder gemachten Einwand gegenüber, daß ja „die verschiedenen Sprachen im weiten Umfang *daselbe* durch merkwürdig verschiedene Ausdrucksmethoden *bezeichnen*“¹¹. Nach Aufhebung der Erkenntnistheorie der Philosophie des Geistes steht diesem Satze nichts entgegen. Selbst verschiedene Aspekte bedeuten keine „Unwahrheit“ in relativistischem Sinne. „Erkennen“ bedeutet *nicht Hineintragen* des Wesentlichen, des Allgemeinen seitens des Geistes in das Gegebene, *sondern Herausholen*, Ersondern des Wesentlichen, Allgemeinen (in die „Zwischenwelt“ der Gedanken).

Blicken wir auf diese Erkenntnistheorie zurück, so ist gewiß hier noch manches im Fluß. Aber sie stützt sich in solcher Weise auch auf psychologisch gesicherte Tatsachen, auf eine Prüfung von Vorurteilen, auf die Analyse des Wissens und Erkennens, daß sie die „Wende der Philosophie vom Subjekt zum Objekt“, zum „Unberührten“ (Dingler¹²), zum „objektiven Logos“ begründet hat. Diese „Wende“ ist am deutlichsten im Hervortreten der „Ontologie“.

Das ontologische Problem neu aufgegriffen und gestellt zu haben, ist für die Philosophie der Gegenwart das Verdienst Nic. Hartmanns.¹³ Dem neuen „Arbeitsprogramm“ gemäß will diese Ontologie der Fülle, der Mannigfaltigkeit des Seins Rechnung tragen. Sie will nicht nur die „Materie“ sehen und nicht nur den „Geist“. Ihre Aufgabe ist, durch kategoriale Analyse, durch Heraushebung des „Allgemeinsten“ sich der eigentümlichen „Seinsschichten“ zu vergewissern. Schon hiermit ist gesagt, daß der Begriff der Wirklichkeit nicht schlechthin einfach sein, sondern auch ein „Gefüge“ darstellen wird. *Kategorialanalyse und Schichtungsanalyse* sind nach Hartmann die beiden einander zugeordneten Aufgaben. Von einem System apriorischer Begriffe / Ideen wird Abstand genommen.

Jedoch darf „*das Einzelwesen*“, die „erste Substanz“ des Aristoteles nicht vergessen werden. Denn im „Einzelwesen“

¹¹ A. Marty, Nachlaß, hrsg. v. O. Funke, 1926, S. 64 f

¹² H. Dingler, Grundriß der method. Philos., 1949, Kap. III

¹³ Nic. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, 1935. Zu Hartmann's „Möglichkeit und Wirklichkeit“, s. O. Becker, Ontolog. Modalitäten, in Be. f. deutsche Philos., 1943, 4.

findet sich das Kategoriale, das Allgemeine; von ihm wird es getragen. Ebenso bilden die Einzelwesen in ihrem Zusammenhang die Schichten“ und begründen wiederum den Zusammenhang der „Schichten“. Ohne Berücksichtigung des wieder von *Johannes Rehmke* betonten „Einzelwesens“, kurz des Konkreten, könnte die Ontologie Gefahr laufen, den „Anschluß“, den Charakter als „Grundwissenschaft“ für die Einzelwissenschaften doch zu verlieren.¹⁴

Im Einzelnen werden vier einander überformende, überbauende *Schichten* unterschieden und in ihrem Verhältnis zu einander zu bestimmen gesucht, die des Materiellen, des Organischen, des Seelischen und des Geistigen.¹⁵

Die Sphäre des Quantitativen, umspannend besonders die mathematischen Verhältnisse, west „zu unterst“. Über ihr schichtet sich das materielle (anorganische) Sein. Die Welt der leblosen Dinge und Körper trägt also das andere Sein. Diese Welt wird erforscht von Physik und Chemie.

Über ihr erhebt sich die Welt der Organismen: Pflanze — Tier — Mensch. Während die Pflanzen rein organismisch vegetieren, kommt bei Tier und Mensch das seelische Sein, beim Menschen allein das geistige Sein hinzu. Dabei identifiziert Hartmann keineswegs geistiges Sein und „Bewußtsein“. Geistiges Sein umfaßt auch die geschichtlichen, kulturellen Realitäten. Im Gegensatz zu *Richard Woltereck*¹⁶ hält Nic. Hartmann eine Entwicklung der Schichten aus *einer* Schicht für unmöglich. Es gibt weder eine von der Materie aus aufsteigende noch eine vom Geist her absteigende Entwicklung. *Im Gegensatz zur scholastischen Ontologie* tragen die verschiedenen Schichten keine Sinn- und Wertakzente. Es geht allein um die Erfassung der *Ordnung* des Seins; dabei ist diese geschichtete Ordnung zu analysieren, aber *nicht deduktiv zu erklären und axiologisch zu akzentuieren*. Der Übergang von einer Schicht zur andern ist irrational. *Der deutlichste Einschnitt* besteht beim Abbruch des Räumlichen und Beginn des Seelischen, des Geistigen. „Das Organische, einschließlich des subtilen Sy-

¹⁴ J. Rehmke, Philos. als Grundwissenschaft, 1929. Kap. 5 und 6

¹⁵ N. Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, 1940; vgl. G. Henemann, Bild der Welt und des Menschen, 1951

¹⁶ R. Woltereck, Ontologie des Lebendigen, 1940

stems der Prozesse, in dem es besteht, ist noch ein räumliches und materielles Gefüge. Die seelischen Vorgänge und Inhalte dagegen sind etwas ausgesprochen Unräumliches und Immaterielles.¹⁷ Im Verhältnis des Organischen zum Anorganischen kehren die Kategorien der niederen, anorganischen Schicht wieder. Deshalb „überformt“ nur das Organische das Anorganische. Beim Verhältnis des Seelischen, Geistigen zum Organischen / Anorganischen brechen aber die Kategorien des Raumes, Maßes usw. ab und schlechthin „neue“ treten ein. Hier erfolgt eine „Überbauung“, die allerdings die Überformung einschließt. Denn das Wesentliche des seelischen und geistigen Seins liegt außerhalb von Raum, Maß und Zahl, weshalb die Geisteswissenschaften auch andere Methoden als die Naturwissenschaften haben müssen. Nur gewisse „Fundamentalkategorien“, wie z. B. „Einheit“, „Verschiedenheit“, „Zeitlichkeit“ greifen nach Hartmann durch alle Seinsschichten hindurch (jedoch auch in gewisser Abwandlung, z.B. „Einheit“ im körperlichen und im seelischen Sein). Hat jede Schicht ihr Novum, so ist die „*psycho-physische Grenzscheide*“ doch einschneidender als die übrigen Schichtengrenzen.

Diese regionale Ontologie lenkt im Wesentlichen in *aristotelische* Bahnen ein (jedoch ohne Teleologie!). Die Erkenntnis, daß das Sein weder nur Materie noch nur Geist ist, also kein homogenes Kontinuum, besaß bereits Aristoteles und die Scholastik.

Folgendes ist bei dieser Ontologie grundlegend:

1) *Zu jeder besonderen Schicht gehören auch besondere Kategorien/Gesetze.* Kategorien sind die allgemeinsten Begriffe, die Grund-„Bestimmtheiten“ (Rehmke) des Seienden, die das Seiende in seinem „So-Sein“ bestimmen. Vom menschlichen Erkennen sind sie unabhängig; es gehört zu ihnen an sich keine Beziehung auf ein Erfahrung machendes Subjekt. Damit ist der Gegensatz zu Kants Deutung der Kategorien als Verstandesformen und zu jeglichem Apriorismus vollkommen. Die Kategorien sind „Bestimmtheiten“ der „Dinge an sich“, nicht (letztlich!) fiktive Erkenntnisformen des Subjekts. Es gibt Kategorien des physisch-materiellen Seins

¹⁷ N. Hartmann, a.a.O., S. 195 f

(„Substantialität“, mechanische Kausalität, Bewegung usw.), des organischen Seins (Selbstregulation, Stoffwechsel, Restitution), des seelischen und geistigen Seins (Wille, Gefühl, Erkennen usw.). Die Mannigfaltigkeit der Kategorien des anorganischen, organischen, seelischen und geistigen Seins drückt sich aus in der *jeweiligen Besonderheit der „Begriffsbildungen“* von Physik/Chemie, Biologie, Psychologie und Geisteswissenschaft.

Da die *spezifischen Kategorien nur in ihrer Schicht* „herrschen“, über sie hinaus aber nur „tragendes Fundament“ sind, dürfen sie vom Erkennen nicht ohne weiteres, sei es auf höhere, sei es auf niedere Schichten zur Erklärung übertragen oder angewandt werden. Also ist es unstatthaft, Begriffe und Methoden der Physik ohne weiteres auch in der Biologie zu verwenden, oder gar die Psychologie mit naturwissenschaftlichen Methoden betreiben zu wollen. Will jemand z. B. (wie oft geschehen) das „Bewußtsein“ aus körperlichen, physiologischen Prozessen „erklären“, so verstößt er gegen das „Gesetz der Schichtengeltung“. Die Welt wird immer „verkannt“, wenn eine Seinsschicht zur alleinigen erklärt wird, wie es im platten Materialismus geschieht, aber ebenso auch im weltblinden Spiritualismus. Ebenso ist es Verkennung, wenn man sagt: „L'homme machine“ (La Mettrie, franz. Materialist¹⁸). Die Grenzen der Schichten werden hier verwischt. Es ist nicht alles Körper und nicht alles Leben und nicht alles Seele und Geist. Alle Monismen dieser Art sind rein spekulativ, ohne Tatsachengrundlage.

2) *In der Welt wird „die höhere Schicht“ von der niederen „getragen“.* Organisches Leben ist unmöglich ohne materielles Sein. Dieses organische Leben „trägt“ wiederum das seelische Sein und dieses das geistige Sein. Die höhere Schicht „ruht“ jeweils der niederen „auf“¹⁹. Damit ist eine gewisse *Abhängigkeit* der höheren von der niederen Schicht gesetzt.

¹⁸ La Mettrie, L'homme machine, 1747; in der Gegenwart: amerikan. „Psycho (!) logen“, Watson, Der Behaviorismus, 1930; N. Wiener, Mensch und Menschmaschine, 1952

¹⁹ Zur Beziehung des „Getragenseins“/„Aufruhens“ f. d. Geistige: Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, 1933, S. 52 ff, 57—66 u. a.a.O.

Das Leben hängt ab vom physisch-materiellen Sein und das Seelenleben wiederum vom organischen Leben. Wohl kann die jeweils niedere Schicht ohne die folgende höhere sein, aber niemals umgekehrt! „In stolzester Unabhängigkeit steht die anorganische Welt in ihrer Eigengesetzlichkeit da“ (Hennemann). Diese unumkehrbare Abhängigkeit formuliert Hartmann auch als „Gesetz der Stärke“²⁰. Die Kategorien der niederen Schichten sind die „stärkeren“ gegenüber denen der höheren Schichten (vgl. Schelers These von der „Ohnmacht des Geistes“!). Dennoch haben nach Hartmann die Kategorien der höheren Schichten einen Spielraum der Freiheit; dennoch hält er eine Einwirkung auf die niederen für möglich, sofern nur die Eigengesetzlichkeit der niederen Schicht beachtet wird im Sinne des Satzes „Herrschen beruht auf Gehorchen“. Das führt zu

3) Die „Freiheit“ der höheren Schicht gegenüber der niederen. Diese Freiheit betrifft zunächst die Besonderheit, das „Novum“ (das Neue) jeder Schicht gegenüber der vorhergehenden. Z. B. ist „ein Organismus etwas völlig anderes als das Unbelebte“. „Leben“ ist nicht auf Physikalisches und Chemisches zu reduzieren. Ebensovienig ist es zu erklären durch ein hinzukommendes geheimes Agens im Sinne einer „Entelechie“ (so Driesch). Es ist nach Hartmann eben eine „besondere Seinsart“, die mit dieser Schicht gegenüber der niederen auftritt. Diese Seinsart läßt sich etwa charakterisieren als „nicht bewegte, sondern bewegende (spontane) Bewegung“. Aber es ist durchaus möglich, daß eine Schicht zunächst nur negativ abzugrenzen ist (vgl. das „Wissen“!) Wie nun das Organische ein Novum ist, so auch das Seelische gegenüber dem niederen Organischen. Die Freiheit betrifft aber nicht nur das Novum hinsichtlich des Seins von Kategorien.

Die Kategorien herrschen in ihrer Schicht. Auch der Geist ist deshalb „mächtig“ in seiner Sphäre, „aber nicht allmächtig in der Welt“. Er vermag nie, die Naturgesetze zu durchbrechen. Jedoch ist „das determinative Totum (Ganze) einer Schicht nie so total, daß nicht neue Determinanten hinzutreten

²⁰ N. Hartmann, in Deutsche Philosophie, 1942, S. 265 ff und Problem d. geist. Seins, S. 15

könnten. Es muß also in jeder Schicht... Determinationskomplexe geben, die für eine weitere Determination einen inkompletten Konditionalkomplex darstellen, der also als solcher partiell indeterminiert ist, so sehr alle seine Komponenten real und somit komplett determiniert sind. Diese Indeterminativität ist die ontische *conditio sine qua non* für die *Realisation der nächst höheren Schicht*“ (Th. Ballauff, Problem des Lebendigen, S. 134 ff.). Der Mensch nun, „von der Natur bis zu einem gewissen Grade verlassen“, „Mangelwesen“ (es fehlen ihm Wärmeschutz, Angriffswaffen, Fluchtorgane) mit „Instinktdefizienzen“, ist auf „Handeln“ angewiesen, will er am Leben bleiben (vgl. A. Gehlen, Der Mensch). Das „Bestehen einer Konditionalität, die eine Kompletion durch neue Determinanten erfordert“, läßt ihn leben. Die Determinanten der Seele, des Geistes treten in diesen „Konditionalkonnex“ ein. Wäre die Welt final, auf Zwecke von vornherein ausgerichtet, würde diese Möglichkeit des Einwirkens nach Hartmann und Ballauff nicht bestehen. M. a. W., die Freiheit des Willens ist zunächst in der Personschicht begründet und damit allgemein Sonderfall der kategorialen Freiheit. Die „Richtungslosigkeit“ der kausalen Determination scheint dem Willen die Möglichkeit zu geben, sich ihrer als eines Mittels zu höheren „Zwecken“ zu bedienen.²¹

Diese Ontologie als „Stratifikationstheorie“ bestimmt nicht nur die alte Frage des Willenswirkens, sondern die ganze

Anthropologie. *Wie die Welt geschichtet ist, so auch der Mensch.* Erich Rothacker entwarf genial die „Schichten der Persönlichkeit“ (1947), (ähnliche Forschungen [zum „Aufbau der Person“, 1951] bei Philipp Lersch). Was ist damit gesagt und gewonnen? Beim Menschen gibt es nicht einseitig „den Leib“ oder „die Seele“ oder „den Geist“. Er ist als ein Ganzes zu verstehen, das in engem Zusammenhang mit der Welt steht. Die gerade beim Menschen besonders deutlichen Seinsschichten überlagern, bestimmen sich auf besondere, einzigartige Weise. Gerade bei ihm ist die „psychophysische Grenzscheide“ sichtlich. Auch hier will man den gegebenen Tatsachen gerecht werden. Besonders bemüht man

²¹ Th. Ballauff, Das Problem des Lebendigen, 1949, S. 136 f

sich um die „vegetative“, „emotionale“ Schicht, um die „subkortikale Tiefenperson“, die der eigentlichen „bewußten“, kortikalen Person unterliegt und sie bestimmt. Man knüpft damit in gegenwartsnaher Form an die „Psychologie des Unbewußten“ eines E. v. Hartmann, der Psychoanalytiker und anderer. Die Identifikation Seele = Bewußtsein ist wohl endgültig aufgegeben. Sie kann der Mannigfaltigkeit menschlichen Seelenlebens und Verhaltens nicht gerecht werden.

Im Hinblick auf die Geschichte der Anthropologie/Psychologie läßt sich sagen: Entweder ging man — so die Philosophie des Geistes — von den höheren, geistigen Regionen des menschlichen Lebens aus, beispielsweise vom Denken (*cogito ergo sum*) und erhielt so einen rein geisteswissenschaftlichen Begriff vom Menschen. Der Mensch wurde zu einer denaturalisierten Denkmaschine, der das tragende, füllige Elementare fehlte bzw. der es nur sehr künstlich zu substruieren war. Oder man ging von den niederen, vitalen, „tierischen“ Regionen aus. Der Mensch erschien als ein in gewisser Hinsicht „gehobenes“, in anderer Hinsicht aber (z. B. Instinkte, Waffen, Wärme/Kälteschutz) „degeneriertes“ Säugetier. Für seine Besonderheit, u. a. für sein „geistiges Handeln“, blieb kaum Spielraum noch konnte diese Besonderheit mit der rein biologisch gesehenen *Tier-Species* in sinnvollen Zusammenhang gebracht werden. Sowohl der rein geisteswissenschaftliche als auch der rein naturwissenschaftliche Begriff des Menschen werden der Fülle seiner Wirklichkeit nicht gerecht. Der Mensch ist weder „reiner Bios, wie das Tier in seiner vegetativen Ruhelage“, noch „reiner Logos mit der Ruhelage des Geistes“²². Der schichtentheoretische Aspekt versteht ihn weder als reinen Geist, Logos, dem das vitale Fundament letztlich fehlt, noch als Tier, Bios, dem womöglich der Geist „von außen“ angelagert erscheint. Die Schichtentheorie versteht ihn als *geschichtetes Ganzheitliches*, das als solches gegenüber dem Tier doch eine „Sonderstellung“ hat. Sie vermag in Sicht zu bringen die Wichtigkeit der „Handlung“, der „Sprache“ für den Menschen, aber auch die Wichtigkeit der nicht direkt geistigen Funktionen. Sie beschreibt im Bilde der

²² Elsenhaus, Lehrbuch d. Psychol., 1939, S. 42 ff

Schichten den wirklichen, „existentiellen“ Menschen. Dabei verzichtet sie auf eine ontologische Lösung des *Leib-Seele-Problems* im alten Sinne, obschon dieses tatsächlich in komplexerer Form eigentlich in der Schichtentheorie wiederkehrt, zumal die „Schichten“ nach Hartmann nicht auseinander herleitbar sein sollen und sie dennoch in mutuellem „Abhängigkeit“ und Bestimmung stehen.

Arnold Gehlen hält für den Menschen weder eine Funktion (und die mitteilende Sprache?) noch ein Vermögen, sondern sein „ganzes Strukturgesetz“ charakteristisch. Gerade deshalb hat „die Natur“ im Menschen eine neue Richtung eingeschlagen und er nimmt gerade deshalb eine „Sonderstellung“ ein: „Im Menschen liegt ein ganz einmaliger, sonst nicht versuchter Gesamtentwurf der Natur vor.“²³

Abschließend läßt sich sagen: Diese Ontologie und Anthropologie dürfte im Ganzen der Vielfalt des zueinander hingebundenen Seins gerecht werden, zumal durch die Herausarbeitung der psycho-physischen Grenzscheide, wo die „Räumlichkeit“ abbricht — aber nicht nur diese, sondern auch die Ortslokalisierbarkeit im ursprünglichen Sinne aufhört. Dabei ist der *Schichtengedanke* natürlich nur ein *Bild*, das z. B. bereits bei den Organismen als solches nicht stimmen kann. Denn kein Organismus hat zwei Etagen, sondern „ist“ ein Seiendes, komplexer als anorganisches Seiendes, andere Gesetzmäßigkeiten aufweisend usw. Ähnliches gilt auch für den Menschen. Das Stratifikationstheorem muß sich dieser Grenze bewußt bleiben, andernfalls es zu einem Dogma erstarrt. Nun erscheinen bei Hartmann die Kategorien als „Bedingungen“, „Bedingendes“ für das Außenweltliche, also auch für die Einzelwesen²⁴. Das ist letztlich ein *Erbeil Kants*, transponiert in die neugewonnene Sphäre der Ontologie: Wie die Kategorien bei Kant gleichsam Gehäuse für die Empfindungen sind, so hier für das Seiende. Demgegenüber scheint mir der aristotelische Gedanke der „ersten Substanz“, „des Einzelwesens“ (Rehmke) sachgemäßer. Dieses ist doch das Seiende an und

²³ A. Gehlen, Der Mensch, 1942

²⁴ N. Hartmann, Philos. d. Natur, 1950, z. B. S. 83: Raum als „Bedingung d. Außenwelt“, S.84 „Principsein f. ein Concretum“ usw.

für sich, an dem sich das Allgemeine, Kategoriale als „Bestimmtheit“ findet und ohne das das Allgemeine nicht „sein“ kann, es sei denn, man flüchtet in „ideale Sphären“, in denen nichts „ist“, aber „west“²⁵! In der Welt lassen sich „Sosein und Dasein“ nicht trennen. Und nur das Einzelwesen ist veränderlich, beweglich (sofern es Ding ist), womit jedem abstrakten Dynamismus gleichzeitig gewehrt ist.

Schließlich müßte scharf unterschieden werden *Allgemeines als Bestimmtheit* (der Einzelwesen) und *Allgemeines als Beziehung*. Die Bedeutung dieses durch das Wort „Kategorie“ leicht verdeckten Unterschiedes will ich am Beispiel des Raumes klar machen: Wichtiger als alle Unterscheidungen von „Ideal-Real-Anschauungs-Raum“ (bei denen doch der „kritische Realismus“ mit seiner Trennung von wirklicher und wahrgenommener Welt Pate steht²⁶) ist die von Raum als Größe/Gestalt-Einheit (= allgemeine Dingbestimmtheit) und Raum als Beziehung „Nebeneinander“. Im ersten Sinne „hat“ das Ding Raum, im zweiten Sinne „ist“ es „im“ Raume, d. h. im Nebeneinander. Bei Rehmke finden wir diese m. E. fundamental-wichtige Unterscheidung, während Hartmann das Problem mit der Dreiteilung erkenntnistheoretisch vorbelastet und ontologisch unnötig kompliziert. Gerade die Beziehungen weisen auf die Bezogenen (meist Einzelwesen). Auch erschließen sie erst „Ordnung“, die „geistige“ Welt der Gemeinschaften und Kulturen.

Die Aufgabe der philosophischen Forschung läßt sich vielleicht dahin präzisieren, Hartmanns im Ganzen *umfassendere* Ontologie in Verbindung zu bringen mit den zum Teil doch *subtileren* Untersuchungen Johannes Rehmkes. Es geht aber nicht um Philosophen, sondern um die Sache. Das, was Fritz Heinemann scharfsichtig von Hartmanns Erkenntnistheorie sagte, gilt auch mutatis mutandis für die Ontologie: Der „Ruck“ muß noch etwas weiter gehen, damit

²⁵ Der Begriff „wesen“ (Verbum!) findet sich schon bei Hermann Schwarz: „Die Gottheit ist nicht, sie west“, d. i. sie befindet sich in einer Mitte zwischen Sein und Nichtsein. Vor Gebrauch bedarf der Begriff dringend einer Klärung.

²⁶ Hartmann, a.a.O., Kap. 5—9

Sein, Wesen und Wirken der Welt zur Kenntnis und Erkenntnis gelangen. Der „feste Grund“ jedoch ist gelegt.

Auch in der Naturphilosophie vollzieht sich eine Wendung: Durch den „kritischen Realismus“ war es fast Mode geworden, sowohl den gesicherten physikalischen Ergebnissen als auch den in der Physik benutzten Formalismen (z. B. nichteuklidische „Geometrien“) eine überfachwissenschaftliche Bedeutung zu geben. Das heißt: Diese durch Beobachtung oder beschreibendes Denken gewonnenen „Ergebnisse“ sollten die *Welt des An-Sich-Seins* „hinter“ der *Erscheinungswelt*, „hinter“ den „Empfindungen“ (Dingler, Hae-ring) erschließen und sogar bestimmen. Damit wurden die physikalischen Resultate metaphysiziert und im Dienste einer bestimmten, kantischen Form der Erkenntnistheorie ausgeschlachtet. Die Physik sollte die verloren gegangene Ontologie ersetzen! Auch das an sich verdienstliche Werk B. Bavincks über die „Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften“ (seit 1914—1940) ist von dem „kritischen Realismus“ bestimmt.

Heute empfindet aber gerade der Fachphysiker, z. B. A. March-Innsbruck in seinem Buche „Natur und Erkenntnis“ (1948), daß die physikalischen Begriffe einer philosophischen Prüfung und Fundierung dringend bedürfen, desgleichen, daß sie nicht ohne weiteres ontologisiert werden dürfen. Wenn also die neuere Physik auf Messungen = (letztlich) Raummessungen beruht, was bedeutet überhaupt „Messen“? Was kann dieses gedanklich geleitete Tun bzw. Vorgehen, das zu bestimmten physikalischen Ergebnissen führt, bedeuten? Und wie steht es mit dem Verhältnis der verschiedenen möglichen Formalismen zur *einen* Wirklichkeit, um die es doch letztlich in der Erkenntnis geht? Tatsächlich gibt es keine „metaphysikfreie“, allgemeiner philosophiefreie, „absolute“ Physik²⁷. Sie muß sich *dem allgemeinen Erkenntnisproblem* zuerst stellen.

Das naturphilosophische Schrifttum ist heute bald unüber-

²⁷ Zur Frage Philosophie und Physik s. die Beiträge von G. Hennemann und Fr. Schneider in „Glaube und Forschung“ II, 1950, S. 113—150 (in Verbindung mit Pasc. Jordan)

sehbar. Ich wähle zwei markante Vertreter, die — bei allen Differenzen — klar zeigen, daß die einzelwissenschaftlichen Ergebnisse nicht als Erkenntnis einer „Hinter-Welt“ im erkenntnistheoretischen Sinne gedeutet werden können, da sie dem „vorwissenschaftlichen Weltbild“ (Haering²⁸) dem „Unberührten“ (Dingler) allein ihre Entstehung bei allem Tun des Forschers verdanken und ohne dieses sinnlos werden. Damit wendet sich die Naturphilosophie von allen Spekulationen ab und dem Methodenproblem der Naturwissenschaften zu. Die wichtigsten Vertreter dieser Richtung sind Hugo Dingler-München (geb. 1881) und Theodor Haering-Tübingen (geb. 1884).

Dingler ist überzeugt vom „Primat der Philosophie“ (1926), die das Problem des Rationalen und des Irrationalen zu klären hat.

Das wissenschaftliche Erkennen ist nun „am Anfang“ bestimmt durch das, „was man eigentlich will“. Ich muß eben etwas Bestimmtes zum Erkennen auswählen (s. „Fach“-Wissenschaften!). Die Naturwissenschaften wollen hinsichtlich der Außenwirklichkeit zu „sicheren Aussagen“²⁹ gelangen. Deshalb sind sie aufgebaut auf dem „messenden Experiment“. Damit wird über die schlichte Naturerfahrung und -beobachtung hinausgegangen und durch den „Meßapparat“ ein „Produkt des Menschen“ an die „unberührte“ Natur herangetragen (was sich nicht nur auf die konventionelle „Maßeinheit“ beziehen soll). Die häufigsten „Maßbeziehungen“ sind die räumlichen. Die Messung der Ding-Wirklichkeit ist nun um der erstrebten Exaktheit willen angewiesen auf die „geometrischen Formen“ (Gerade, Ebene, Kreis usw.). Die Meßinstrumente müssen also diese Formen benutzen. Wie kann das geschehen?³⁰

Die „idealen“ geometrischen Formen, in den Meßinstrumenten in Annäherung verwandt, werden nicht als solche wahrgenommen. Sie entstehen „aus Erinnerungen an ebene

Flächen, wenn man (bestimmte) Forderungen hinzufügt“³¹. Dazu kommt die Fixation im Wort der Sprache. Eine „Handlungsanweisung“ läßt die „Idee“ in Annäherung „realisieren“. Z. B. findet bei der Ebene ein bestimmtes Abschleifen dreier großer harter Platten aneinander statt. Alle „Geometrie der Wirklichkeit“ ist eine „technische“ Geometrie.³² Kommt es nun bei dem Experiment an auf „Wiederholbarkeit, Wiederherstellbarkeit der Umstände“ und garantiert die Natur keine ohne weiteres wahrnehmbare „Konstanz“, so „liefert uns die Geometrie einen Maßstab für die Konstanz von Gestalt und Form“. Die „Realisate“ der an Hand der Wahrnehmung und Erinnerung gebildeten „Ideen“ sind also die Voraussetzungen aller Messung. Steckt in den Meßapparaten die „technische“ Geometrie, so notwendig auch die euklidische, deren technischen Ursprung Dingler bis zu den Steinmetzanweisungen und -arbeiten der Babylonier verfolgt.³³

Es verhält sich demnach so, daß einerseits die „Ideen“ aus dem „Unberührten“ „herausgeformt“³⁴ werden, andererseits wird „durch unsere technischen Einrichtungen exakte Geometrie in die Wirklichkeit hineingetragen“. (Letzteres betont Dingler in einigen Schriften einseitig gegenüber dem doch ebenso wesentlichen „Herausformen“.) — „Auch die ‚technische Mechanik‘ ist Folge unserer ideellen Definitionen.“

Im Ganzen unterscheidet Dingler vier für die Physik wesentliche Idealwissenschaften: Er geht aus von einer Betrachtung des „Etwas“, des Unterschiedenen (bei Einklammerung seiner „ungezählten“ Eigenschaften). Dieses „Etwas“ (ähnlich H. Driesch) kann ich betrachten „hinsichtlich seiner selbst oder hinsichtlich seiner Grenze“, weiter als „konstant oder veränderlich“³⁵. Daraus ergeben sich „vier Möglichkeiten“:

³¹ ib., S. 10 ³² ib., S. 11

³³ Dingler, Grundriß, S. 51 ff. u. a.a.O.

³⁴ Dingler, Das Geltungsproblem, 1949, S. 280 u. a.a.O.; im Grundriß, S. 42, findet sich folg. Bild: Das geometrisch Allgemeine findet sich in der Natur „wie die Statue im Marmorblock“, d. i. „potentiell“, nur ohne „saubere Abgrenzung“ (weil ja nicht für-sich!).

³⁵ Dingler, Geschichte . . . des Experimentes, S. 19 f; entspr. Geltungsproblem, S. 279 f; Grundriß, S. 38 ff

²⁸ Th. Haering, Philos. d. Naturwissenschaft, 1923, Untertitel

²⁹ H. Dingler, Grundriß d. method. Philosophie, 1949, I. Kap.

³⁰ H. Dingler, Geschichte . . . des Experimentes, 1952, S. 6 ff

Das Etwas/Unterschiedene ist 1) konstant,
 2) veränderlich,
 hinsichtlich seiner Grenze 3) konstant,
 4) veränderlich.

Aus den Begriffen Etwas/Verschiedenheit, Grenze von Etwas/Veränderung-Bewegung lassen sich die Idealwissenschaften *Arithmetik, Zeitlehre, Geometrie, Mechanik ableiten*. (Jedenfalls kommt das plurale „Etwas“ nicht als Augenblickgegebenes in Frage, sondern als Zeit in sich habend; sonst könnte auch von keiner Veränderung die Rede sein. Es ist letztlich das Einzelwesen.) Nach der Herausformung aus der Wirklichkeit kommt es zum Zwecke sicherer, eindeutiger Erkenntnis auf die „Überführung“ in die Wirklichkeit an. „Wo überhaupt *strenge und völlig eindeutige Begriffe* in der Naturwissenschaft auftreten sollen, ist dies nur auf dem Wege über die zunächst ideellen *Formen des kausal-mechanischen Systems* möglich.“³⁰

Grundlage der Naturerkenntnis sind also Realisate ideeller Definitionen, die ihrerseits zurückgehen auf „wahrnehmbare Verschiedenheiten“ (Etwas, konstant, veränderlich usw.)³¹ Durch die Realisate finden wir „Naturgesetze“.

Dingler zeigt aber nicht nur die Notwendigkeit euklidischer Geometrie, sondern erhebt *allgemein die Forderung*, daß alles Erkennen so arbeiten muß, „daß *das Unberührte dabei wieder herauskommt* und erklärt wird“³². Denn dieses ist „das Wirkliche“; ihm gegenüber ist das wissenschaftliche „Weltbild“ „arm“. „Ausschöpfen“ läßt sich das Unberührte nie. Nur insofern kann es „irrational“ genannt werden³³. — Gibt es für die Naturwissenschaft im Bemühen um „sichere“ Erkenntnis keine andere als die „*kausal-mechanistische Erklärung*, so können *alle sonstigen beschreibenden Formalismen nur vorläufige Hilfsmittel* sein.

Dingler bezieht das vorwiegend nach der „technischen“ Seite bestimmte Erkennen auf das „Unberührte“, das wieder „herauskommen“ muß.

³⁰ Dingler, Geltungsproblem, S. 283

³¹ Dingler, Geschichte . . . des Experimentes, S. 20

³² = Kap. IV, Anmerkung 10

³³ Dingler, Geltungsproblem, S. 286 ff

Theodor Haering betont⁴⁰, „daß *alles Erfahrbare . . . immer schon ein begrifflich gefaßtes und geordnetes Anschauliches* sei“⁴¹. Es gibt in den Wissenschaften unter Umständen „sekundäre, vom Ich geschaffene Begriffe“, jedoch ist dieses Schaffen wie alles menschliche Schaffen kein „Schaffen ex nihilo, sondern . . . ein Umschaffen und Umbilden eines Gegebenen und in Anknüpfung an ein solches“⁴². Es gibt *keine einzelwissenschaftlichen Begriffsbildungen*, die *nicht anknüpfen an „unmittelbar Gegebenes“*. Sie mögen sich in bestimmten Formalismen und Beschreibungshilfen weit von ihm entfernen, sie mögen nur noch „Analogien“ (Benno Erdmann) mit der wahrgenommenen Welt aufweisen, sie gehen doch auf dieses Gegebene zurück, was nicht zuletzt durch die stets notwendigen Erläuterungen der Alltagssprache bewiesen wird. In seiner monumentalen „Philosophie der Naturwissenschaft“ (1923) rehabilitiert Haering das „*vorwissenschaftliche Weltbild*“, ohne das auch Theorien wie die sog. „Relativitätstheorie“ unverständlich sind und das ihnen allein einen gewissen Sinn geben kann.

Ist der Begriff im „unmittelbar Gegebenen“ potentiell da (universale in rebus), so auch „*das Begriffssystem*“. Jeder Begriff findet sich immer als Glied eines solchen Systems. Deshalb ist der Weg des Erkennens der der „Differenzierung und Nuancierung“ (s. „heraussondern“). Jede Erfahrung ist in einem „Ganzen“ gegeben, wie jedes Einzelne in einer *Ordnung* steht⁴³. Auch die „künstlichen“ Begriffssysteme (etwa für die Pflanzen das Linne'sche) sind an sich so gewiß mit den natürlich gegebenen verbunden wie die Fachsprache mit der Alltags- und Muttersprache; sie sind vom Standpunkt der Naturphilosophie nur „spezialisierte Umformungen“.

Was tut nun die Physik? Sie hat es mit einer besonderen „Schicht“ des vorwissenschaftlich Gekanntes zu tun. Dieses ist und bleibt ihr „*entfernteres Objekt*“ (= Welt der Kör-

⁴⁰ Für das Folgende ist berücksichtigt: Th. Haering, Das Problem der naturwissenschaftlichen . . . Begriffsbildung, in Z. f. philos. Forschung, 1948, 4. Ausdrücklich verwiesen sei auf Haerings nicht veraltete ‚Philos. d. Naturwissenschaft‘, 1923

⁴¹ Haering, Begriffsbildung, S. 545

⁴² ib., S. 549

⁴³ ib., S. 551 ff

per/Dinge)⁴⁴. Sie hat es nun nicht mit ihm als Ganzes zu tun, sondern in „*methodischer Abstraktion*“ mit „bestimmten Seiten und Zügen desselben“ („durch bestimmte Kategorien konstituiertes Teilgebiet“). Diese bilden das „*nähere Objekt*“. In der Erforschung dieses „näheren Objektes“ „erweitert und bereichert“ die Naturwissenschaft das Wissen. Jedoch niemals kann sie durch solche Erweiterung „an der grundsätzlichen Gültigkeit desselben (etwas) ändern“⁴⁵. Niemals kann sie also erkenntnistheoretisch das Wissen zur Transzendenz abziehen, wenn es einmal „grundsätzlich“ in die Immanenz gebannt ist (so der Idealismus, kritische Realismus). Auch ihre „neuen“, differenzierteren Begriffsbildungen bleiben gebunden an die schlichte, ursprüngliche Erfahrung. Bei „*künstlichen Begriffssystemen*“ und Formalismen ist ausschlaggebend das *praktische Ordnen, Über-Sehen*. Heute steht die Naturwissenschaft in der Gefahr, über dem „praktischen Modell“ die Wirklichkeit zu vergessen und damit „*auf Erkennen und Wahrheit* im eigentlichen und strengen Sinne . . . (zu) verzichten“⁴⁶. Denn zur *Erkenntnis im eigentlichen Sinne* gehört die *Entsprechung* zum „Kategorialtypus des betreffenden Seinsgebietes“ (also die Erarbeitung eines „möglichst adäquaten Bildes“). Soll das Erkennen nicht fiktiv werden und damit „den eigentlichen Erkenntniswert verlieren“, so muß in allen einzelwissenschaftlichen Begriffsbildungen der Zusammenhang mit dem „unmittelbar Gegebenen“, „Unberührten“ (Dingler) bewußt gewahrt werden. Die „natürliche Ordnung“ kann durch kein noch so praktisches „künstliches“ Begriffssystem verdrängt werden. Zum „*Willen zur Eindeutigkeit*“ (vgl. Dingler) muß der „*Wille zur Objektivität*“⁴⁷ treten; beides schließt sich in keiner Weise aus. Nur dann gibt es „*Konvergenz*“ der Forschung und es „klafft nicht mehr . . . zwischen Begriffsbildung und Gegenstandserfassung die oft vermeintliche Kluft; sondern die erstere erfaßt wirklich das für ihren besonderen

⁴⁴ ib., S. 555 f

⁴⁵ ib., S. 556

⁴⁶ ib., S. 561. S. auch F. Schneider, *Der Positivismus in den Naturwissenschaften; Kennen und Erkennen*, S. 456 ff.

⁴⁷ ib., S. 565. S. auch F. Schneider, *Kennen und Erkennen*, S. 402 ff, 490 ff

Gegenstand Konstitutive und in dieser auch den von ihr gemeinten unabhängig realen Gegenstand“.

Zum Beispiel wird demnach der moderne Quantenphysiker es in seinem Aspekt mit anderen Bestimmtheiten, „Kategorien“ zu tun haben als etwa ein „klassischer“ Mechanist. „Beide müßten sich aber trotzdem auf die mechanischen Vorgänge des empirischen Weltbildes bzw. seiner Begriffsbildung beziehen . . . als auf ihr entfernteres Objekt“, d. h. auf das Ge- kannte, das eben zu erkennen ist⁴⁸.

Ein „Gesamtweltbild“ vermag weder die Natur- noch die Geisteswissenschaft zu geben; denn beide erfassen nur einen „Teil“, eine „Seite“ des Wirklichen — dieses aber objektiv!

Zusammenfassung: Im naturwissenschaftlichen (wahren) „Weltbild“ ist nicht eine metaphysische Realität „hinter“ der Erscheinungswelt gefunden und bestimmt. Es ist das Ergebnis unserer heraussondernden, selektiven und manuellen Maßnahmen und Begriffserfassungen. Im Verhältnis zum Voll-Wirklichen ist sein Bereich „klein“. — Die praktische Brauchbarkeit ist eine wertvolle Begleitung, aber nicht das Wesentliche des Erkennens. Zu ähnlichem Ergebnis gelangt *Max Hartmann* in „*Philos. Grundlagen der Naturwissenschaft*“. 1948. — *Damit entfallen alle Spekulationen* z. B. über die „Struktur des Raumes an sich“ (gegenüber dem „Anschauungsraum“, als ob dieser „subjektiv“ wäre) an Hand benutzter mathematischer Formalismen. Diese können nur eine „vorläufige Erkenntnishilfe“ (Fr. Schneider) sein.

Mit Dingler und zum großen Teil Haering stimmt zusammen *Eduard May*, Verfasser eines prägnanten „Grundrisses der Naturphilosophie“, 1949, während *Zeno Bucher* eine schöne Einführung in die naturwissenschaftlichen Resultate bei philosophisch-realistischer Besinnung (im Anschluß an Aristoteles) in seinem Buche „Die Innenwelt der Atome“ (1949) vermittelt. Erarbeitet ist, daß „Materie“ nichts „Klotziges . . . Unwandelbares“ ist, sondern ein „energiegeladenes, gestaltungsmächtiges“ Etwas. Nicht zu vergessen *Aloys Wenzl*, Verfasser von Arbeiten zu den Grenzfragen („Metaphysik“). — Stets also wird hingewiesen auf die phi-

⁴⁸ ib., S. 575

losophischen Grundlagen und Voraussetzungen des physikalischen Erkennens (entgegen dem Positivismus). Keine speziellen Erkenntnisse können „Zeit . . . Raum . . . Kausalität umgestalten“. Diese Fragen werden nicht voraussetzungslos von der Naturwissenschaft entschieden — und die Philosophie hätte sie zu übernehmen. Vielmehr hat jede Fachwissenschaft ihre Voraussetzungen, Einstellungen. Die Frage nach dem Erkenntnisfortschritt kann also der Fachwissenschaftler nicht direkt beantworten, der „seine“ Voraussetzungen meist unbesehen annimmt. Die „letzten“ Fragen bleiben solche der Philosophie⁴⁹.

Die Wiederfindung der Wirklichkeit macht sich auch geltend in der Ethik.

Die Philosophie des Geistes kannte nur noch ein von der Vernunft gegebenes Sittengesetz, das der Welt der „Dinge an sich“ ebenso fremd war, wie die Vernunft dieser Welt fremd war (Kant). Es war schließlich eine formale Größe, entleert allen Inhaltes: Handle so, daß „alle“ so handeln können. Woher aber, fragte Aloys Müller, wissen wir, ob wir so handeln, daß *alle* entsprechend handeln können?⁵⁰ — Die Lebensphilosophie verströmte allen ethischen Gehalt im fließenden Leben. Dieses sollte zwar Kultur und „Moral“ als „Formen“ aus sich heraussetzen, aber es zerstörte auch wieder seine eigenen Setzungen. „Das Gute“ selbst wurde relativiert durch den Begriff des Leben-Fördernden. — Die Naturwissenschaften entleerten gleichzeitig die Welt aller werthafter „Bedeutsamkeiten“, insofern die Welt als ein Komplex „wertfreier Fälle“ gedeutet wurde, die unter „Gesetze“ subsumierbar waren. Das methodische Abstraktionsmoment dieser Haltung wurde vergessen. (Zur neuzeitlichen „Entformung . . . Entgrenzung“ von Welt und Leben: V. Rüfner, Der Kampf ums Dasein, 1929.)

Die Philosophie der Gegenwart kennt neben dem Wahrnehmen wieder ein „Wertnehmen“ (Max Scheler, Nic. Hart-

⁴⁹ G. Hennemann, Problem der Voraussetzungslosigkeit . . . in d. Wissenschaft, 1947

⁵⁰ A. Müller, Einleitung i. d. Philosophie, 1931, S. 145 f

mann⁵¹). Es gibt prälogisch erlebte Werte, die die Ethik als Wissenschaft auf Begriffe zu bringen hat. Dabei ist es eine hier nicht zu entscheidende Streitfrage, ob dieses „Wertnehmen“ mehr emotional oder intellektuell bestimmt ist. Aber auf jeden Fall wird *die Ethik wieder auf „objektive“, dem Subjekt gegenüberstehende „Werte“ fundiert.*

Ontologisch wird von den Werten gesagt, daß sie nicht „Seiendes“, „Wesenheiten“ sind; ihre Form ist das „Gelten“ für die Wirklichkeit⁵². Die materiellen Werte gelten für diese Wirklichkeit, dieses Leben; sie sollen erfüllt, realisiert werden durch die Menschen als Wertnehmer. Die Werte sollen sogar ein besonderes „Reich für sich“ gegenüber der Wirklichkeit bilden⁵³). Diesem idealen Reich gegenüber gibt es dann verschiedene „Standpunkte“; auch die Sehschärfen sind für dieses „Reich“ verschieden. So erklärt man, daß trotz des *einen* Wertreiches in verschiedenen Zeiten Verschiedenes als ethisch verpflichtend angesehen wurde und wird; desgl. ist Amoralität „Wertblindheit“ (A. Müller). — Innerhalb dieses Reiches sind die Werte „polar strukturiert“. Zu jedem Wert gibt es demnach „ein Gegenstück“: z. B. Barmherzigkeit — Unbarmherzigkeit; Demut — Hoffart (so Al. Müller, S. 153). Die Werte selbst sind raum- und zeitlos, ewig (ein Gedanke Platos).

Die „Rangordnung der Werte“ wird von den einzelnen Denkern verschieden bestimmt. Übereinstimmung scheint aber darin zu herrschen, daß 1.) das Leben als solches nur ein niedriger Wert ist⁵⁴; 2.) aus einem Werte können nicht alle anderen abgeleitet werden (so wenig wie in der Ontologie die „Schichten“ auseinander).

Bilden die Werte ein für sich bestehendes Reich gegenüber

⁵¹ M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1921; N. Hartmann, Ethik, 1935, S. 43 ff. 141 ff.; Zur Geschichte: F. J. von Rintelen, Der Wertgedanke, I, 1932

⁵² A. Müller, a.a.O., S. 153; bei N. Hartmann, Ethik, S. 107 ff. 133 ff.

⁵³ A. Müller, a.a.O., S. 154 im Anschluß an Hartmann

⁵⁴ S. besonders H. Rickert, Die Philos. d. Lebens, 1920: Die Kulturgüter dienen nicht nur der „Steigerung“ des Lebens. Das Leben sagt uns nicht, was positiv zu bewerten ist, und trägt in sich auch keinen direkten Wert: „Ratten, Wanzen, Läuse“ leben auch!

Wirklichkeit und Leben und werden sie irgendwie „erfaßt“, so ist die *Ethik* eine „*theoretische Wissenschaft*“. Die Ontologie erforscht die Struktur der geschichteten Welt, die Ethik die Struktur des geordneten Wertreiches. Die richtige *Schau* impliziert das richtige *Handeln*.

Durch die Aufnahme des „materialen“ Wert-Elementes ermöglicht diese Ethik eine inhaltliche *Erfüllung* des menschlichen Lebens. Der Mensch findet ja eine solche Erfüllung — entgegen der Philosophie des Geistes — nicht in sich selbst, auch nicht in seiner Vernunft. Aber gerade hinsichtlich der an sich bedeutsamen Grundkonzeption dürfen die *Schwierigkeiten* nicht vergessen werden, die sich aus der Hypostasierung der Werte („Reich“!) ergeben. *Johannes Erich Heyde* hat in seiner „Grundlegung der Wertlehre“ darauf hingewiesen, daß es doch keine Werte-an-sich gibt, sondern nur „Werte für . . .“, „inbezug auf . . .“. Überhaupt scheint mir die betonte Objektivität der Werte einen metaphysischen, religionsphilosophischen Abschluß zu fordern: Max Scheler hat einen solchen versucht, während Hartmann ihn ablehnt. Die Hin-Ordnung von Welt und Leben auf die Werte muß m. E. metaphysisch unterbaut werden, sonst ist das verpflichtende Moment der Werte kaum einzusehen. Zwischen einer letztlich sinnleeren Welt und einem Wertreich (so Hartmann) gibt es keine Verbindung. Ist nicht das Sein bereits auch ein „bonum“, ein Gut, werthaft bestimmt? Sind nicht gerade die Beziehungen, die das Wesen der menschlichen Ordnungen ausmachen, von vornherein wertvoll? Der Mensch hat nicht nur Wert, den er schaut, zu realisieren, sondern steht immer schon in einem wertvollen Leben. Hier könnten einige Gedanken der Scholastik anklingen. Und für den Menschen ist das Schauen oder Fühlen der Werte noch nicht Tun; Theoria (Schau) und Praxis klaffen gerade hier oft auseinander. Diesem Rätsel wird die Wertethik meist in seiner Tiefe nicht gerecht. (Bezeichnenderweise läßt Al. Müller den „Schuldbegriff in der . . . ethischen Sphäre nicht begründet“ sein!)

Die philosophische Ethik der Gegenwart ist also eindeutig in der Ablehnung aller formalen und aller biologisch-relativistischen Ethik. Die wichtige Grundkonzeption einer mate-

rialen Wertethik scheint aber gerade durch die Behauptung eines abstrakten „Reiches“ der Werte noch nicht klar erfaßt. An und für sich ist sie in der Lage, dem in der Neuzeit langsam sinnenleerten menschlichen Tun, dem schließlich nur noch ein rational-praktisches Experimentieren übrig blieb, wieder Sinn und Potenz zu geben. *Jedoch* müssen dann *Sein und Wert überhaupt mehr ineinander gesehen werden*.

Die Geschichtsphilosophie der Gegenwart fügt sich dem Ganzen harmonisch ein: zunächst wendet sie sich ab von der „konstruktiven Geschichtsmetaphysik von einst“ (man denke an Hegel!); sie will nicht mehr den „Gesamtplan auskundschaften“ (H. Heimsoeth)⁵⁵, wir können nicht „unserer Kultur . . . das Horoskop stellen“ (A. Toynbee). Ja, wir können nicht einmal die Geschichte „logisch“ begreifen, etwa mit dem Fortschrittsgedanken oder mit dem Verfalls/Dekadenzgedanken. Oswald Spengler versuchte eine solche Geschichtslogik und brachte sie in Verbindung mit der Annahme selbständiger Kultur- und Völkerseelen, die sich — biologisch — entwickeln, reifen und verfallen. Statt zu spekulieren und zu konstruieren, will man heute auch auf diesem Gebiete mit echtem *Empirismus* (Toynbee) die „Seinsverfassung“ der Geschichte erkennen. Und es scheint nicht einmal *einen* einheitlichen Geschichtsprozeß zu geben; „der Begriff der Weltgeschichte ist eher summarischer als spezifischer Art“ (H. Freyer⁵⁶).

Gegen Spengler und seinen Biologismus wird ziemlich einmütig von den Geschichtsphilosophen der Begriff der Kultur- und Volksseele als einer naturgesetzlich sich entwickelnden Lebenseinheit für die Deutung der Geschichte abgelehnt. In der Geschichte finden wir vielmehr „Völker“ (besondere Lebenseinheiten), die anderen Völkern „begegnen“ und ständig sich finden vor „Herausforderungen“ (Toynbee), Schwierigkeiten, die zu *beantworten* sind⁵⁷. Diese entscheidenden Ant-

⁵⁵ H. Heimsoeth, Deutsche Philosophie. 1942. S. 572; Separat: = Geschichtsphilosophie. 1951

⁵⁶ H. Freyer, Weltgeschichte Europas. 1948. Vorwort, S. IX f

⁵⁷ A. Toynbee, Studie zur Weltgeschichte, hrsg. von Pick, 1949. S. 65 ff, neuerdings auch hrsg. von J. v. Kempski.

worten erteilen aber lebendige Menschen, *schöpferische Einzelne* oder Minderheiten des Volkes. So gehört zur Geschichte das Moment der „*Veränderung*“, die *nicht eine vorherschaubare Entwicklung* ist. Zur Geschichte gehört die „Tat“ und sie ist nicht einem blinden „Schicksal“ oder einer „Vorsehung“ zuzuordnen, sondern eben lebendigen Menschen. Der Mensch ist das Wesen, welches „geschichtlicher Leistungen, Schöpfungen der Freiheit, Taten der Bewältigung und Erfindung fähig und bedürftig“ ist (s. Anthropologie: „Handeln“!)⁵⁸ Von der Kategorie der „Veränderung“ als menschlicher Tat aus ist die Geschichte der Bereich der *unvorherschaubaren „Singularitäten“*⁵⁹. M. a. W.: Starre Gesetze nach Art der naturwissenschaftlichen haben in ihr keinen Platz, nur Möglichkeiten zu „Antworten“ auf die „Herausforderungen“. Heimsoeth spricht sogar von der Geschichte als dem „Feld der ... Originalität“. Auch „zyklische Gesetze“ werden von hier aus fraglich. So gewiß Wiederholungen möglich sind, so wenig ist die Geschichte als „Kreislauf“ zu verstehen. Toynbee sagt vielmehr: „Das Bild vom Rade bietet uns *zugleich* ein Bild vom Fortschritt. Zwar dreht es sich ständig um die eigene Achse, aber es ist doch nur deshalb geschaffen worden, weil es dem Wagen das Weiterkommen ermöglicht; und die Tatsache, daß sich das Rad immer dreht, zwingt den Wagen, für den es gemacht worden ist, keineswegs dazu, seinerseits im Kreise herumzufahren“ (Ausz. 1949, S. 263 ff.). Allerdings kann dieser Fortschritt ausfallen, sofern nämlich die schöpferischen Menschen fehlen, die ihn bedingen. Es gibt eben für das Leben und Schaffen der Völker keine Regel über Aufstieg und Verfall, wie sie der geschichtsphilosophische Biologismus immer wieder sucht⁶⁰. Eine Kultur kann „geboren“ sein, und dann in ihrem „Wachsen stecken bleiben“ (Eskimos!). Geschichte ist dauernde Bewegung, *eine „Kette von Aufgabe und Antwort“*⁶¹.

⁵⁸ H. Heimsoeth, a.a.O., S. 598 ff

⁵⁹ Toynbee; s. bereits J. Thyssen, Einmaligkeit d. Geschichte, 1924

⁶⁰ Vergl. M. Wundt, Aufstieg und Niedergang der Völker, 1940; B. Bacskai, Verfall und Aufstieg der Kulturen, 1943

⁶¹ Toynbee, a.a.O., S. 261

Diese Art Geschichtsphilosophie ist *optimistisch*. Sie setzt weder selbständige, naturgesetzlich sich entwickelnde und sterbende „Kulturseelen“ noch dialektisch sich entwickelnde „Ideen“ (Hegel) als geschichtsbildend an, sondern handelnde Personen der Völker (bzw. Minderheiten). Damit kommt sie zum Verständnis lebendiger Bewegungen der Geschichte im Auf und Ab. Sie huldigt weder einem einseitigen Fortschrittsglauben noch einer müden Dekadenzstimmung. Folgerichtig betont Toynbee, daß der Zerfall der westlichen Zivilisation und Gesellschaft noch abwendbar ist. Es gibt kein unabwendbares Geschick und wir haben nach wie vor die Möglichkeit neuen, schöpferischen Handelns (für Oswald Spengler war ein bestimmtes Geschick unvermeidlich). „*Wo Leben ist, wohnt auch Hoffnung.*“ Historische Singularitäten — und jede Situation ist eine solche — lassen nichts prophezeien, auch nicht im negativen Sinne. Zur Geschichte, ja zur Würde des Menschen gehört die Unberechenbarkeit.

Fragen wir nun nach dem „*Sinn der Geschichte*“, so ist der Glaube an eine „sinnhafte Geschlossenheit und Harmonie des Ganzen“ verloren (H. Heimsoeth). Diese Antwort darf nicht überraschen: Die *eine* einheitliche Weltgeschichte ist ja bereits in Frage gestellt. Aber deshalb ist die Geschichte nicht „Sinnegebung des Sinnlosen“ (Theodor Lessing, 1919). Beide *Extreme* sind *falsch*. Haben wir es bei „der“ Geschichte nicht zu tun mit einem sinnhaften Ganzen, so „springen (doch) Vernunft und Sinn allenthalben überreich in der Geschichte auf“.⁶² Es gibt immer wieder „begradete Zeitalter“; jedoch muß sich der Mensch auch damit zufrieden geben, daß — wie die Ontologie lehrt — gerade das höher geschichtete Reale grundsätzlich gefährdet und angreifbar ist. In der Geschichte finden wir beides. Werthafte und Wertwidrige.⁶³

Der in Toynbee besonders verkörperte englische Empirismus sieht scharf die Bedeutung des Einzelnen und seiner Tat. Dieses könnte zu einem geschichtsphilosophischen No-

⁶² Heimsoeth, a.a.O., S. 640

⁶³ Zum Ganzen: E. Rothacker, Geschichtsphilos. in Handb. d. Philosophie IV; Th. Litt. Der Mensch vor der Geschichte, 1951 u. a.a.O.

minimalismus führen. Einmaliges und Allgemeines gehören hier wie überall zusammen. — Und das Ineinander von Werthafem und Wertlosem, ja Wertfeindlichem in der Geschichte scheint mir einen religionsphilosophischen Abschluß zu verlangen. Indem die Philosophie die Geschichte gerade nicht einheitlich-systematisch konzipieren kann, ergibt sich doch die *Frage* nach der Geschichte als *Werk* des Menschen und als das „opus alienum“ eines Gottes. Andernfalls wäre der Mensch schlechthin „autonom“ im idealistischen Sinne. Man fiel dann nach Überwindung des geschichtsphilosophischen Biologismus in das andere Extrem. (Toynbee will jedenfalls keine atheistische Autonomie.)

Z u s a m m e n f a s s u n g : In allen Disziplinen gegenwärtiger Philosophie ist der Neuansatz spürbar. Ein Gegensatz zur spekulativen Philosophie des Geistes ist überall vorhanden, ebenso der Wille zur Erfahrung und Erkenntnis der komplexen Wirklichkeit, die wichtiger ist als alle denkerischen Konstruktionen. Man hat Wirklichkeit wieder „erlebt“, das gewichtige „Phänomen“ des „Realismus“ (N. Hartmann) neu entdeckt, damit auch Zugang gewonnen zur „Anschauung“, „Wahrnehmung“. In dieser bis an die Wurzeln neuzeitlichen Philosophierens gehenden Haltung läßt die Philosophie der Gegenwart hinter sich manche verwirrende Dualismen (etwa Bewußtseinswelt — wirkliche Welt an sich usf.) und Formalismen.

Die (möglichen!) Beziehungen dieser Philosophie zur **Theologie**: Christliche Theologie sollte freudig anerkennen nicht nur die Verabschiedung von Spekulationen, sondern ebenso die Hinwendung zum Objekt, zur Wirklichkeit. Diese „muß“ nun nicht, kann aber eine *religionsphilosophische Gesamtorientierung des neuen Realismus* bedingen. Gibt es aber wirklich Analyse des Wirklichen, ohne daß sie hinführt zu der höchsten Wirklichkeit? M. E. sollten philosophische und theologische Arbeit in einer spannungsvollen, lebendigen *Dialektik* stehen, die beide vor Einseitigkeiten bewahrt und beiden zum Segen reichen wird.

Im Ganzen wird die Theologie der gegenwärtigen Philosophie für das Erarbeitete dankbar sein müssen.

Die Erkenntnistheorie der Philosophie des Geistes veranlaßte die Theologie, entgegen dem Herkommen ihren Ausgangspunkt im Ich zu suchen. Dabei mußte der objektiv-theologische Gehalt mehr und mehr verloren gehen. Die gegenwärtige Erkenntnistheorie gibt — wissenschaftstheoretisch — wieder das gute Gewissen zu „theozentrischer Theologie“, die mit Luther und anderen Theologen weiß: „Nostra theologia certa est, quia ponit nos *extra nos*.“ — Die Beziehungen zwischen Theologie und Erkenntnistheorie sind stets eng gewesen, auch bei den Theologen, die sie aus Skepsis (also Erkenntnistheorie) bestritten. Die realistische Erkenntnistheorie betont gegenüber der schöpferischen „Spontaneität“ des Menschen seine „Rezeptivität“ (s. Wahr-Nehmen!). Er ist nicht der Schöpfer seiner Sinnenwelt, wozu ihn die nachkartesische Philosophie gemacht hatte. Der Aufweis, daß gewußte Gegebenheiten um dieses Gewußtseins willen nicht irgendwie vom Subjekt abhängen, „in ihm“ sind, daß Wissen kein Formen oder Schaffen des Gewußten ist (womit dieses sofort subjektiviert ist), *beläßt prinzipiell die echte religiöse Erfahrung* wie jede andere *in ihrem Anspruch*, Erfahrung transzendenter Größen zu sein. Damit ist seitens der Erkenntnistheorie nichts ausgemacht über das etwaige Zustandekommen und das tatsächliche Vorhandensein dieser Erfahrung. Keine Erkenntnistheorie schafft diese Erfahrung, so wenig sie konkretes Wahrnehmen schafft. Aber indem nicht von vornherein vor die betreffende Erfahrung das Zeichen der Subjektivität gesetzt wird, wird sie in ihrem Anspruch belassen, und der Theologie als Wissenschaft bleiben ihre eigentümlichen Objekte für ihre Arbeit vorgegeben. Die religiöse Erfahrung und *die Theologie* werden mit anderen Worten *nicht von vornherein mehr in den engen Zäunen des angeblich in sich gebannten Subjekts* angesiedelt und so von der erfüllenden Wirklichkeit geschieden. —

Diesen Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Theologie erkannte *Adolf Schlatter*, indem er „Die philosophische Arbeit seit Cartesius“ überschaut. *Wilhelm Lütgert* beschrieb 1922—1930 den „Deutschen Idealismus und sein Ende“. *Paul*

Althaus erörterte wieder „Die christliche Wahrheit“ (s. meine Spezialuntersuchung: Erkenntnistheorie und Theologie, 1950).

Die gegenwärtige *Ontologie und Ethik* kennt in ihrer Welt-offenheit die Ordnungs- und Bedeutungskoeffizienten des Wirklichen. Sie lenkt — unbewußt — zurück zum christlichen Weltverständnis, wie es u. a. Luther schön in seiner Erklärung des ersten Artikels im Kleinen Katechismus beschrieben hat. Nicht der Mensch hat durch seine Verstandesfunktionen (gleichsam als Schöpfer seiner Welt) eine chaotische, ungeordnete „Welt“ zu ordnen, sondern er hat eine geordnete Welt zu „nehmen“, zu erkennen und bewahren. Noch nie ist die Theologie so energisch auf das Problem der Wirklichkeit und ihrer Ordnungen hingewiesen worden, auf das Problem der lebendigen Einheit von Logos, Wirklichkeit und Leben (z. B. Johannes 1, 1 ff.), wie durch die Philosophie der Gegenwart. Die Philosophie findet „zur Erde“ zurück (N. Hartmann) — die *Theologie* muß „leben“ lernen in und aus der „Wahrheit“, die gerade auch in der Welt ist. Zwar wird sie das *Deus semper maior* stets dabei im Auge behalten müssen.

Theologen, die in diesem Sinne wirklichkeitsoffene und -nahe Theologie betrieben, sind gleichfalls *Schlatter*, *Lütgert* und *Paul Althaus*. „Uroffenbarung“ ist das Kennwort dieser Theologie. Wer sie ablehnt, streicht — vielleicht ungewollt — das Ontische aus der Theologie (s. Kap. I zur Frage der Theologie).

Uermißt man etwa die Theologie des Schweizer *Karl Barth* (geb. 1886), so scheint sie mir — formal — der ambivalenten Position des „kritischen Realismus“ vergleichbar: sie ruht auf kantischen Voraussetzungen, besitzt daher weder einen Zugang zur „Erfahrung“ noch zur „Metaphysik“. Andererseits soll ihr neuerliches Bemühen nicht verkannt werden, irgendwie dem „Wirklichen“ und seinen Ordnungen gerecht zu werden. Dabei schließt gerade ihr Charakter als „Schrifttheologie“ den (philosophischen) Subjektivismus nicht aus, sondern eher ein: man denke nur an die Fragen der Bibelauslegung!

Jedoch bei den erstgenannten Theologen finden sich wertvolle Ergänzungen zur Philosophie der Gegenwart über-

haupt. Und sie wissen darum, daß sich „die Theologie . . . dem Leben einzuordnen (hat)“ und Wahrheit nur insoweit findet, als sie gleichzeitig „aus den Gedanken ins Leben“ hineindringt (H. E. Weber).

Nachtrag: Die herausgestellte „Beziehung“ zwischen „Sein“ und „Sein des Menschen“ wird in keiner Weise grundsätzlich geändert durch Heideggers neuere, fast religionsphilosophische „Wendung“: „Wie wenn am Feiertage . . .“, 1942 (Hölderlin-Interpretation). Heidegger bemüht sich um die Findung einer Beziehung zwischen dem „Sein“ und dem „Heiligen“. Das Heilige soll sein der „Ursprung“, der den „Strom“ des „Seins“ entläßt, also erst „sein“ läßt. Es ist „die einstige Innigkeit, das ewige Herz“. „Sein Bleiben ist die Ewigkeit des Ewigen.“ Es „entscheidet anfänglich zuvor über die Menschen und über die Götter, ob sie sind, wer sie sind und wie sie sind.“ Die (personalen?) Götter sind also Vergegenständlichungen des nichtgegenständlichen Heiligen, seine Entäußerungen. Heidegger bricht hier die Tiefe des menschlichen Subjektes (Sein) in einem mystischen Sinne auf (das Heilige über den Göttern, ähnlich M. Eckhart: überseiendes Gott-Wesen — Gott), der der Philosophie des Geistes nie fremd war. Es ist deshalb J. Möller, Existentialphilos., 1952, zuzustimmen, daß trotz dieser religionsphilosophischen Vertiefung „Sein und Zeit“ die Grundlage bleibt. S. auch Abschnitt Religionsphilosophie in Kap. I.

PERSONENREGISTER

- Abi 45
 Althaus 74 f
 Aristoteles 27, 42, 50, 52, 65
 Bacskai 70
 Ballauff 55 f
 Barth, K. 15, 74
 Bavink 59
 Bergson 17
 Bollnow 33
 Bucher, Z. 65
 Bultmann 34 f
 Descartes 9, 17, 23, 30, 33, 37 f
 Dingler 49 f, 59 ff, 64
 Driesch 43, 54, 61
 Eckhart 75
 Erdmann, B. 47, 63
 Feuerbach, L. 16, 18, 21
 Fichte, J. G. 12
 Freyer 69
 Gehlen, A. 49, 55 ff
 Gogarten 34 f
 Haering, Th. 59 f, 63 ff
 Hartmann, E. v. 12, 56
 Hartmann, M. 65
 Hartmann, N. 11, 28 ff, 36, 42, 44 ff, 50 ff, 66 f, 72, 74
 Hegel 9, 13, 16, 21, 25, 35, 69, 71
 Heidegger 24 ff, 32 ff, 75
 Heimsoeth 69 ff
 Heinemann, F. 9, 20, 47, 58
 Hennemann 51, 59, 66
 Herder, J. G. 14, 47 f
 Heyde 68 f
 Hofmann 14, 34
 Humboldt 47
 Husserl 7
 Jaspers 28 ff, 34
 Kainz, F. 47
 Kant 9 ff, 12 ff, 16, 21, 24 ff, 37 ff, 57, 66
 Kierkegaard 24, 28 f, 32, 34
 Klages 17 ff, 20 f, 39
 Koehler, O. 40
 König, J. 39
 Koffka, K. 39
 La Mettrie 53
 Leese 18, 22 f
 Lersch, Ph. 55
 Lessing, Th. 17, 71
 Linke, P. F. 39
 Lipps, H. 18 f
 Litt 13, 71
 Locke 9 f, 38
 Lütgert 73 f
 Luther 73 f
 Mally 39
 March 59
 Marty 47 ff
 Marx, K. 17
 May, E. 65
 Metzger, W. 39 ff
 Meulen, v. d. 45
 Möller, J. 75
 Müller, A. 66 ff
 Nietzsche 17 ff
 Ottaviano 39
 Rehmke 36, 42 ff, 51 f, 57 f
 Reid 38
 Rickert, H. 67
 Rintelen, F. J. v. 24, 30, 67
 Ritschl, A. B. 14 f
 Rothacker 55 f, 71
 Rüfner 66
 Sartre 30 ff
 Schaaf 44
 Scheler 21 f, 54, 66 f
 Schelling 17
 Schlatter 23, 73 f
 Schleiermacher 14
 Schopenhauer 16 f
 Schwarz, H. 38 ff, 58
 Simmel 19 f
 Spengler 69 ff
 Stöhr, A. 47
 Suarez 37
 Thyssen, J. 36 f, 70
 Toynbee 69 ff
 Vaehinger 14
 Watson 53
 Weber, H. E. 75
 Weisgerber 47 ff
 Wenzl, A. 65
 Wiener, N. 53
 Wolff, Chr. 36
 Woltereck 51
 Wundt, M. 70

Professor Dr. A. von Varga
**EINFÜHRUNG IN DIE
 ERKENNTNISLEHRE**

Die Grundrichtungen und die Grenzen
 der Erkenntnis der Wahrheit

143 Seiten. Kart. DM 6.60,
 Ln. DM 8.40

Die Erkenntnistheorie ist eine der wichtigsten Grundlagen für das philosophische Studium. Seitdem die „Einführung in die Erkenntnistheorie“ von August Messer vergriffen ist, hat eine kurze Darstellung dieser Disziplin gefehlt. Hier wird sie in sachlicher Kürze, jedoch in echter philosophischer Auseinandersetzung mit den Problemen geboten.

Professor Dr. Kurt Schilling

**GESCHICHTE
 DER PHILOSOPHIE**

Bd. I: Die alte Welt

Das christlich-germanische Mittelalter

Bd. II: Die Neuzeit

Bd. I Ln. DM 18.—, Bd. II Ln. DM 28.—

Gesamtpreis für beide Bände DM 43.—

„Schillings Werk zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß es die geistesgeschichtlichen Entwicklungen eng in Zusammenhang mit den historischen und kulturellen Verhältnissen stellt. Die Darstellung ist außerordentlich gut geschrieben und umfassend, die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge ausgezeichnet herausgearbeitet. Wer sich bereits mit philosophischen Fragen ernsthaft beschäftigt hat, wird mit großem Gewinn nach diesem Werk greifen.“
Bildungsarbeit

**ERNST REINHARDT VERLAG
 MÜNCHEN / BASEL**