Martin Heidegger

Gesamtausgabe

II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944

Band 17
Einführung in die phänomenologische Forschung

Vittorio Klostermann

Als »Einführung in die phänomenologische Forschung« zielt Heideggers erste Marburger Vorlesung vom Wintersemester 1923/24 darauf ab, unter Führung der den »Sachen selbst« verpflichteten Forschungstendenz der Phänomenologie auf dem Wege einer kritischen Untersuchung der Phänomenologie des Bewußtseins die phänomenologische Forschung ursprünglicher zu ergreifen: als Phänomenologie des Daseins.

Der *erste Teil* der Vorlesung setzt deshalb ein mit einer Interpretation von φαινόμενον und λόγος bei *Aristoteles*, um deutlich werden zu lassen, daß die von Aristoteles ausgebildeten Grundbestände der philosophischen Forschung das Sein der Welt und das Leben als Sein in einer Welt sind. Demgegenüber wird die spätere Entwicklung in der Gewinnung der Tatbestände der Philosophie, insbesondere seit Descartes, geleitet von der Vorherrschaft einer an der Strenge der Mathematik orientierten Idee von Gewißheit und Evidenz, die von Heidegger als Sorge um erkannte Erkenntnis *vor* der Frage nach den Sachen selbst gefaßt wird. Daß auch die Phänomenologie *Husserls* in dieser geschichtlichen Überlieferung steht, soll die Interpretation von Husserls Selbstauslegung der Phänomenologie in der 1911 erschienenen Abhandlung »Philosophie als strenge Wissenschaft« nachweisen. Die in Husserls Phänomenologie des Bewußtseins lebendige

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919-1944

BAND 17

EINFÜHRUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNG

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

EINFÜHRUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNG

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/24
herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann

2., unveränderte Auflage 2006
© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1994
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.
Satz: LibroSatz, Kriftel
Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier ♾ ISO 9706 · Printed in Germany
ISBN-10 3-465-03507-0 kt · ISBN-10 3-465-03508-9 Ln
ISBN-13 978-3-465-03507-7 kt · ISBN-13 978-3-465-03508-4 Ln

INHALT

VORBEMERKUNG

Die Aufgabe der Vorlesung und die Leidenschaft des echten und rechten Fragens 1

ERSTER TEIL
ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΝ UND ΛΟΓΟΣ BEI ARISTOTELES
UND
HUSSERLS SELBSTAUSLEGUNG DER PHÄNOMENOLOGIE

Erstes Kapitel
Aufklärung des Ausdrucks »Phänomenologie« im Rückgang auf Aristoteles

§ 1. Klärung des φαινόμενον aus der Aristotelischen Analyse des Vernehmens der Welt in der Weise des Sehens 6

a) Φαινόμενον als ausgezeichnete Weise der Anwesenheit von Seiendem: Dasein im Tag 6

b) Φαινόμενον als jedes an ihm selbst Sichzeigende in der Helle oder Dunkelheit 10

§ 2. Die Aristotelische Bestimmung des λόγος 13

a) Die Rede (λόγος) als Stimme, die etwas bedeutet (φωνὴ σημαντική); ὄνομα und ῥῆμα 13

b) Die aufzeigende Rede (λόγος ἀποφαντικός), die die daseiende Welt aufdeckt (ἀληθεύειν) oder verdeckt (ψεύδεσθαι) im Zusprechen (κατάφασις) und Wegsprechen (ἀπόφασις); der ὁρισμός 19

c) Die Möglichkeit der Täuschung, der λόγος ἀποφαντικός und die αἴσθησις 25

d) Die drei Hinsichten auf das ψεῦδος. Das faktische Dasein des Sprechens als eigentliche Quelle der Täuschung. Umständigkeit und Entgänglichkeit der Welt 31

e) Das Sprechen und die Welt in ihren Täuschungsmöglichkeiten. Der Bedeutungsumschlag des φαινόμενον zu Schein ... 38

f) Σύνθεσις und διαίρεσις als Bereich für die Möglichkeiten des Wahren und Falschen 40

Zweites Kapitel
Die heutige Phänomenologie in der Selbstauslegung Husserls

§ 3. Vergegenwärtigung der in der Aristoteles-Interpretation gewonnenen Tatbestände. Vorgriff auf die Vorherrschaft der Sorge um die Idee einer Gewißheit und Evidenz vor der Freigabe der Begegnismöglichkeit fundamentaler Tatbestände 42

§ 4. Bewußtsein als Thema der heutigen Phänomenologie 47

a) Die griechische Philosophie ohne Begriff des Bewußtseins . 48

b) Durchbruch der Phänomenologie in Husserls »Logischen Untersuchungen« und deren Grundtendenz 49

c) Die Richtung der griechischen Philosophie und die Frage nach deren Umschlag 50

§ 5. Das Thema »Bewußtsein« in den »Logischen Untersuchungen« 52

a) Die »Logischen Untersuchungen« zwischen traditioneller Orientierung und ursprünglichem Fragen 52

b) Ideale Bedeutung und Bedeutungsakte; Leermeinen und Bedeutungserfüllung; Bewußtsein als Region der Erlebnisse; intentionale Erlebnisse als Akte; Bewußtsein als innere Wahrnehmung 53

§ 6. Die Sorge um die erkannte Erkenntnis, in der das Bewußtsein steht 57

a) Die Sorge und ihre Möglichkeiten des Erschließens, Behaltens und Ausbildens des von ihr Besorgten; ihr Sichverschreiben dem und Sichverlieren in das Besorgte 57

b) Die Sorge um die erkannte Erkenntnis 58

§ 7. Husserls Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie in der Abhandlung »Philosophie als strenge Wissenschaft« und die darin lebendige Sorge um erkannte Erkenntnis. Das allgemeine Absehen dieser Abhandlung 61

§ 8. Husserls Kritik am Naturalismus 64

a) Naturalisierung des Bewußtseins 64

b) Naturalisierung der Ideen 66

c) Das Sein der Natur als Horizont für die Experimentalpsychologie 67

d) Das eigentümliche Sein des Bewußtseins als der wahre Gegenstand der Philosophie und die Methode der Wesenserschauung zur Gewinnung allgemeinverbindlicher Sätze 69

§ 9. Klärung der Probleme als Reinigung und Radikalisierung ihrer Tendenz. Die Sorge um Sicherung und Begründung einer absoluten Wissenschaftlichkeit 71

§ 10. Klärung der Probleme 73

a) Die Frage und ihre Strukturen 73

b) Das Problem und die Momente seines Seins: Klärung des Problems als Sichmitentscheiden für das Befragte, Gefragte, Fragehinsicht und Antworttendenz 77

c) Husserls Klärung der Problemtendenz des Naturalismus durch transzendentale und eidetische Reinigung des Bewußtseins. Absolute Gültigkeit und Evidenz 79

§ 11. Anordnung der Fragestellung und Leitfaden für die Explikation der Struktur aller Erlebniszusammenhänge 81

a) Orientierung an Zusammenhängen von Disziplinen; Philosophie als Norm- und Wertwissenschaft 81

b) Das theoretische Erkennen als Leitfaden 82

§ 12. Charakteristische Momente der Sorge um erkannte Erkenntnis in Husserls Kritik am Naturalismus: Rückschein, Verfallen, Vorwegbauen, Verfängnis, Versäumnis 83

§ 13. Husserls Kritik am Historizismus 88

a) Der andere Boden dieser Kritik 88

b) Das menschliche Dasein als das in der defizienten Sorge um die absolute Normgesetzlichkeit Versäumte 89

§ 14. Kritik des Historizismus auf dem Wege der Problemklärung ... 91

a) Husserls Kritik an Dilthey 91

b) Das geschichtliche Dasein als das Versäumte 92

c) Ursprung und Rechtmäßigkeit des Gegensatzes von Tatsächlichkeit und Gültigkeit 94

d) Vorwurf des Skeptizismus und die darin sich zeigende Sorge um erkannte Erkenntnis als Angst vor dem Dasein 95

e) Die in dieser Sorge lebendigen Vormeinungen über das Dasein 97

§ 15. Schärfere Präzisierung der Sorge um erkannte Erkenntnis 100

a) Die Sorge um gerechtfertigte Erkenntnis, um evidente Allverbindlichkeit 101

b) »Zu den Sachen selbst«: Die Sorge um die durch Allverbindlichkeit vorgezeichneten Sachen 102

c) Die Sorge um die Strenge der Wissenschaft als abgeleiteter Ernst; die mathematische Idee von Strenge in ihrer unkritischen Ansetzung als absolute Norm 102

§ 16. Das Erschließen des thematischen Feldes »Bewußtsein« durch die Sorge um erkannte Erkenntnis. Rückgang auf die geschichtliche Konkretion der Sorge 104

a) Umsicht und Absicht der Sorge 104

b) Descartes' Forschung als faktisch-geschichtliche Konkretion der Sorge in ihrem Erschließen des thematischen Feldes »Bewußtsein« 106

ZWEITER TEIL
RÜCKGANG ZU DESCARTES
UND
DER IHN BESTIMMENDEN SCHOLASTISCHEN ONTOLOGIE

Erstes Kapitel
Verständigung über den Rückgang zu Descartes auf dem Weg einer Rückerinnerung an das bisher Durchgeführte

§ 17. Die hermeneutische Situation der bisherigen und der bevorstehenden Untersuchungen 109

§ 18. Freiwerden von der Disziplin und den überlieferten Möglichkeiten als Freiwerden für das Dasein. Ontologische Untersuchung des Daseins als Destruktion 112

§ 19. Rückgang auf das eigentliche Sein der Sorge um erkannte Erkenntnis in ihrer ursprünglichen Vergangenheit als Rückgang auf Descartes 114

§ 20. Destruktion als Weg der Interpretation des Daseins. Drei Aufgaben für die Explikation des Erschließendseins der Sorge um erkannte Erkenntnis. Die Frage nach dem Sinn der Wahrheit der Erkenntnis bei Descartes 117

Zweites Kapitel
Descartes. Das Wie und das Was des Erschließendseins der Sorge um erkannte Erkenntnis

§ 21. Bestimmtheiten der »Wahrheit« 123

§ 22. Drei Möglichkeiten der Sorge um erkannte Erkenntnis: Neugier, Sicherheit, Verbindlichkeit 126

Drittes Kapitel
Descartes' Bestimmung des falsum und verum

§ 23. Vorblick auf den Fragezusammenhang 130

§ 24. Das cogito sum, die clara et distincta perceptio und die Aufgabe einer seinsmäßigen Sicherung des Wahrheitskriteriums 132

§ 25. Descartes' Klassifizierung der Mannigfaltigkeit der cogitationes. Das judicium als Ort für das verum und falsum 136

§ 26. Die Unterscheidung zwischen der idea als repraesentans aliquid und ihrem repraesentatum; realitas objectiva und realitas formalis sive actualis 140

§ 27. Die Frage nach dem Sein des falsum und error 147

a) Die Konstitution des error: intellectus und voluntas als libertas; die beiden Freiheitsbegriffe Descartes' 147

b) Der concursus von intellectus und voluntas als Sein des error. Theologische Probleme als Grundlage der beiden Freiheitsbegriffe 151

§ 28. Der Seinssinn des error: error als res und als privatio, als ein Abbruchtun dem eigentlichen Sein des geschöpflichen Menschen (creatum esse). Perceptum esse und creatum esse als Grundbestimmungen des esse der res cogitans 157

Viertes Kapitel
Rückgang auf die scholastische Ontologie.
Das verum esse bei Thomas v. Aquin

§ 29. Der Zusammenhang des verum und des ens: das Wahrsein als ein Seinsmodus (De veritate, qu. I, art. 1) 162

§ 30. Das eigentliche Sein des verum als convenientia im intellectus (De veritate, qu. I, art. 1, 2, 3) 170

§ 31. In welchem Sinne das verum im intellectus ist (De veritate, qu. I, art. 9) 176

§ 32. Die Gründung des eigentlichen Seins des verum in der ursprünglichen Wahrheit Gottes (De veritate, qu. I, art. 4 u. 8) 181

§ 33. Die Bestimmbarkeiten des Seins Gottes in der Blickrichtung der Aristotelischen Ontologie (Summa theologica I, qu. II u. III) .. 187

Fünftes Kapitel
Die Sorge der Erkenntnis bei Descartes

§ 34. Descartes' Bestimmung des Seins des Erkennens als Urteilen im Horizont von Sein als creatum esse 195

§ 35. Regelnahme des Urteilens: clara et distincta perceptio als allgemeine Regel des Erkennens 200

§ 36. Ursprung der Klarheit und Deutlichkeit. Descartes' Idee von Wissenschaft und die Regeln zur Leitung des Geistes 206

§ 37. Die Sorge des Erkennens als Sorge der Gewißheit, als Sichvergreifen 221

§ 38. Die Sorge der Beruhigung. Descartes' Deutung des verum als certum unter Beibehaltung der scholastischen Ontologie 224

Sechstes Kapitel
Der Seinscharakter der res cogitans, des Bewußtseins

§ 39. Das certum aliquid als das Gesuchte der Sorge des Erkennens . 229

§ 40. Das sorgende Suchen als dubitare, remotio und suppositio falsi 231

§ 41. Der Weg der sorgenden dubitatio in der I. Meditation unter der Wirksamkeit der regula generalis: das Sein des Suchendseins (ego sum) als das erste Gefundene 232

§ 42. Das sorgende Suchen nach dem Wascharakter des ego sum unter Führung der regula generalis in der II. Meditation: das ego cogito 240

§ 43. Der gültige Satz im Charakter der Allverbindlichkeit als das Gefundene der Sorge der Gewißheit 242

DRITTER TEIL
NACHWEIS DES VERSÄUMNISSES DER SEINSFRAGE ALS AUFWEIS DES DASEINS

Erstes Kapitel
Die Verstellung der Frage nach dem spezifischen Sein der res cogitans durch die Sorge der Gewißheit

§ 44. Descartes' Verkehrung des Sich-mit-habens in einen formal-ontologischen Satz 247

§ 45. Zusammenfassende Kennzeichnung der von Descartes gefundenen res cogitans: Verstellen der Zugangsmöglichkeit zum genuinen Sein der res cogitans 252

Zweites Kapitel
Descartes' Fragestellung nach dem Gewißsein der res cogitans und die Unbestimmung des Seinscharakters des Bewußtseins als des thematischen Feldes der Phänomenologie Husserls

§ 46. Descartes und Husserl: fundamentale Unterschiede 254
a) Descartes' Zweifelsweg (remotio) und Husserls Reduktion . 258
b) Descartes' cogito und Husserls Bewußtsein 260
c) Descartes' absolutum der res cogitans und Husserls Absolutheit des reinen Bewußtseins 262
d) Descartes' res cogitans als ens creatum und Husserls reines Bewußtsein als ens regionale 264
e) Letztmotivierender Zusammenhang der Forschung Descartes' und die letztentscheidenden Tendenzen der Phänomenologie Husserls 265

§ 47. Husserl und Descartes: Zusammenhang und einheitliche Grundtendenz in der Sorge der Gewißheit 266
a) Undiskutierte Übernahme des cogito sum 267
b) Ausdrückliche Inanspruchnahme der certitudo für die absolute Seinsregion 267
c) Übernahme des cogito sum als certum für die Ansetzung der absoluten Selbstevidenz des Bewußtseins als Entwurzelung . 268
d) Sorge der Gewißheit als Sorge der Wissenschaftsausbildung 268

Drittes Kapitel
Husserls ursprünglicheres Versäumnis der Seinsfrage gegenüber dem thematischen Feld der Phänomenologie und die Aufgabe, das Dasein in seinem Sein zu sehen und zu explizieren

§ 48. Husserls Verunstaltung der phänomenologischen Befunde durch die von Descartes abkünftige Sorge der Gewißheit 270
a) Intentionalität als spezifisches theoretisches Sichverhalten .. 271
b) Evidenz als Erfassungs- und Bestimmungsevidenz des theoretischen Erkennens 272
c) Eidetische Reduktion des reinen Bewußtseins unter der Leitung von bewußtseinsfremden ontologischen Bestimmungen 273

§ 49. Erforschung der Ursprungsgeschichte der Kategorien als Voraussetzung für ein Sehen und Bestimmen des Daseins 275

§ 50. Wiederholung der durchlaufenen Charaktere der Sorge des Erkennens und Aufweis des Daseins selbst nach einigen fundamentalen Bestimmungen 277

a) Drei Gruppen von Charakteren der Sorge um erkannte Erkenntnis und deren einheitliche Bestimmung 280

α) Sichaufsteigern, Sichvergreifen, Beruhigung und Maskierung als Seinsferne 281

β) Verstellen, Zeitigung der Unbedürftigkeit und Verfallen als Ausbleiben der Zeitlichkeit des Daseins 282

γ) Verbauen und Verlegen als Einebnung des Seins 283

b) Flucht des Daseins vor ihm selbst und der Entdecktheit seines In-einer-Welt-seins, Verschüttung seiner Begegnismöglichkeit, Verdrehung als Grundbewegtheit des Daseins 284

c) Faktizität, Bedrohung, Unheimlichkeit, Alltäglichkeit 288

ANHANG

Ergänzungen zur Vorlesung aus den Nachschriften von Helene Weiß und Herbert Marcuse

Ergänzung 1 (zu S. 6) 293
Ergänzung 2 (zu S. 9) 293
Ergänzung 3 (zu S. 29) 294
Ergänzung 4 (zu S. 30) 295
Ergänzung 5 (zu S. 40) 296
Ergänzung 6 (zu S. 48) 298
Ergänzung 7 (zu S. 55) 299
Ergänzung 8 (zu S. 71) 299
Ergänzung 9 (zu S. 89) 300
Ergänzung 10 (zu S. 95) 301
Ergänzung 11 (zu S. 95) 301
Ergänzung 12 (zu S. 102) 302
Ergänzung 13 (zu S. 103) 302
Ergänzung 14 (zu S. 107) 304
Ergänzung 15 (zu S. 109) 304
Ergänzung 16 (zu S. 128) 307
Ergänzung 17 (zu S. 135) 308
Ergänzung 18 (zu S. 145) 308
Ergänzung 19 (zu S. 147) 309
Ergänzung 20 (zu S. 151) 309
Ergänzung 21 (zu S. 157) 311
Ergänzung 22 (zu S. 166) 312
Ergänzung 23 (zu S. 201) 312
Ergänzung 24 (zu S. 211) 313

Ergänzung 25 (zu S. 246) 313
Ergänzung 26 (zu S. 256) 316
Ergänzung 27 (zu S. 269) 316
Ergänzung 28 (zu S. 271) 316
Ergänzung 29 (zu S. 273) 317
Ergänzung 30 (zu S. 290) 317

Nachwort des Herausgebers 322

VORBEMERKUNG

Die Aufgabe der Vorlesung und die Leidenschaft des echten und rechten Fragens

Die Vorlesung hat eine doppelte Aufgabe: 1. Feststellen und Aufschließen des Horizontes, innerhalb dessen bestimmte *Tatbestände* zu erwarten sind. Vorläufige Orientierung der Blickrichtung, Abstreifen verfehlter Erwartungen. 2. Konkrete Bearbeitung der schrittweise nahegebrachten Tatbestände, Vertrautheit mit den Gegenständen und der Art und Weise des theoretischen Umgangs mit ihnen.

Vorher sind folgende Fehlerwartungen abzustreifen: 1. Keine journalistische Auskunft über Phänomenologie und Verraten eines Tricks der Wesensschau. 2. Gefährlicher, weil fester eingesessen: Hier wird keine Grundlegung, kein Programm oder System gegeben: nicht einmal Philosophie ist zu erwarten. Es ist meine Überzeugung, daß es mit der Philosophie zu Ende ist. Wir stehen vor völlig neuen Aufgaben, die mit der traditionellen Philosophie nichts zu tun haben. Diese Ansicht ist aber nur ein Leitfaden. Von Bedeutung sind allein die Tatbestände; Abgrenzung, Einreihung, Deutung und Auseinandersetzung sind von sekundärem Belang.

Die Aufgabe der folgenden Betrachtungen ist eine dreifache: 1. Aufklärung des *Ausdrucks* »Phänomenologie«; 2. Vergegenwärtigung des *Durchbruchs* der phänomenologischen Forschung in *Husserls* »Logische Untersuchungen«. 3. Vergegenwärtigung der *Ausbildung* der Phänomenologie von hier aus, wie weit sie festgehalten, wie weit sie abgebogen oder am Ende in ihrer entscheidenden Bedeutung aus der Hand gegeben wird.

Wortgeschichte: φαινόμενον und λόγος – zwei ursprüngliche

Worte der griechischen Philosophie; aus deren Bedeutungswandel wird die Entstehung der spezifischen Bedeutung verständlich. Sofern diese Worte »Dasein« aussprechen, bewegen wir uns mit ihrer Verdeutlichung in der Daseinsgeschichte der abendländischen Menschheit und der Geschichte ihrer Selbstauslegung. Aus *Husserls* Selbstauslegung der »Phänomenologie« gleich nach den »Logischen Untersuchungen« wird verständlich, wie er die phänomenologische Forschungsaufgabe faßt und weiterbildet. Vorweisend fixieren wir als Hauptthema: Dasein; d. h. Welt, Umgang in ihr, Zeitlichkeit, Sprache, Eigenauslegung des Daseins, Möglichkeiten der Daseinsauslegung.

Keine Voraussetzung an philosophischen Kenntnissen. Dagegen drei Voraussetzungen: Leidenschaft des echten und rechten *Fragens*. Die Leidenschaft fällt nicht beliebig zu, sie hat ihre Zeit und ihr Tempo. Es muß die Bereitschaft da sein, die besteht in: 1. Bekümmerung um eine instinktsichere Vorurteilsüberlegenheit; 2. Sorge um das Heimischwerden in einer bestimmten Wissenschaft; 3. Gefaßtheit darauf, daß das Leben dem erkennenden Fragen zu allem anderen eher verhilft als zu einer seelischen Behäbigkeit, der sogenannten theoretischen Betrachtung.

Ad 1. Nicht Vorurteilslosigkeit, die eine Utopie ist. Die Meinung, kein Vorurteil zu haben, ist selbst das größte Vorurteil. Überlegenheit gegenüber jeder Möglichkeit, daß sich etwas als Vorurteil herausstellt. Nicht frei von Vorurteilen, sondern frei für die Möglichkeit, im entscheidenden Moment aus der Auseinandersetzung mit der Sache heraus ein Vorurteil aufzugeben. Das ist die Existenzform des wissenschaftlichen Menschen.

Ad 2. Wissenschaft, aufgefaßt als bearbeitete Materialsammlung, hat Überdruß an Erkenntnis zur Folge. Das ist charakteristisch für das heutige Bildungsbewußtsein. Man muß sehen, daß gerade dieser Aspekt das Verhängnis ist. Man versteht nicht mehr, was eigentlich vorgeht. Diese Feigheit vor dem Fragen verbrämt sich oft mit Religiosität. Letztliches, vor sich selbst gestelltes Fragen erscheint dieser Religiosität als Vermessen-

heit. Man flieht vor einer fundamentalen Daseinsmöglichkeit, die uns heute allerdings verloren zu gehen scheint. Die *Wissenschaften* sind eine Möglichkeit des Daseins und seiner Auseinandersetzung mit sich selbst. Wenn jeder an seinem Platz vor seiner Wissenschaft an bestimmten Fragen erfahren hat, daß er sich hier mit sich selbst und der Welt auseinandersetzt, dann ist verstanden, was Wissenschaft heißt.

Ad 3. Die Bereitschaft des Fragens besteht in einer gewissen *Reife der Existenz*: nicht abfallen in Surrogate; auch kommt es nicht darauf an, möglichst schnell fertig zu werden, sondern auf Jahre in der Unsicherheit aushalten, aus ihr herausreifen für die Auseinandersetzung mit den Sachen, frei zu sein, sich jede vorzeitige Antwort zu versagen. Dazu ist gefordert, sich von einer Tradition frei zu machen, die in der griechischen Philosophie echt war: wissenschaftliches Verhalten als Theorie. Sie dürfen nicht meinen, meinen zu müssen, was hier gemeint wird.

ERSTER TEIL

ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΝ UND ΛΟΓΟΣ BEI ARISTOTELES UND HUSSERLS SELBSTAUSLEGUNG DER PHÄNOMENOLOGIE

ERSTES KAPITEL

Aufklärung des Ausdrucks »Phänomenologie« im Rückgang auf Aristoteles

Der Ausdruck »Phänomenologie« kommt zuerst im 18. Jahrhundert in der Schule *Christian Wolffs*, im »Neuen Organon«[1] von *Lambert* vor in Verbindung mit analogen Bildungen, die damals beliebt waren, wie Dianoiologie, Alethiologie, und bedeutet Theorie vom Schein, Lehre von der Vermeidung des Scheins. Bei *Kant* ein verwandter Begriff. In einem Brief an *Johann Heinrich Lambert* schreibt er: »Es scheinet eine ganz besondere, obzwar blos negative Wissenschaft (*phaenomenologia generalis*) vor der metaphysic vorher gehen zu müssen, darinn denen principien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden.«[2] Später ist »Phänomenologie«

[1] Johann Heinrich Lambert, Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein. 2 Bände. Leipzig 1764. *Erster Band*: Dianoiologie oder Lehre von den Gesetzen des Denkens; Alethiologie oder Lehre von der Wahrheit. *Zweiter Band*: Semiotik oder Lehre von der Bezeichnung der Gedanken und Dinge; Phänomenologie oder Lehre von dem Schein.

[2] Briefe von und an Kant. Erster Teil: 1749-1789. In: Immanuel Kants Werke. Hrsg. v. E. Cassirer. Bd. IX. Berlin 1918, S. 75. Kant schreibt versehentlich »*phaenomologia*«.

der Titel für *Hegels* Hauptwerk[3]. In der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts: Phänomenologie der Religionen[4] als Lehre von den verschiedenen Erscheinungsweisen der Religionen. »Phänomenologie« kommt auch in *Franz Brentanos* Vorlesungen über Metaphysik vor (aus mündlicher Mitteilung Husserls). Warum hat *Husserl* diesen Ausdruck gewählt? Warum wird im 18. Jahrhundert die Lehre von der Vermeidung des Scheins Phänomenologie genannt, und wie kommt φαινόμενον zu der Bedeutung »Schein«? Liegen denn im Ausdruck φαινόμενον Motive vor, ihn zur Bezeichnung vom Schein zu verwenden? Der Terminus »Erscheinung« muß aus dem Spiel gelassen werden, weil er als vermeintliche Wiedergabe der griechischen Worte Verwirrung stiftet. Schon Περὶ ψυχῆς, »Von der Seele« ist mißverständlich, wenn man sich an das hält, was hier zur Sprache kommt: Wahrnehmung, Denken, Wollen sind für *Aristoteles* keine Erlebnisse. Περὶ ψυχῆς ist keine Psychologie im modernen Sinn, sondern handelt vom Sein des Menschen (bzw. von Lebendem überhaupt) in der Welt.*

§ 1. Klärung des φαινόμενον aus der Aristotelischen Analyse des Vernehmens der Welt in der Weise des Sehens

a) Φαινόμενον als ausgezeichnete Weise der Anwesenheit von Seiendem: Dasein im Tag

Phänomenologie ist zusammengesetzt aus λόγος und φαινόμενον. Φαινόμενον besagt: etwas, das sich zeigt. Φαίνομαι ist gleich

[3] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Zweiter Band. Berlin 1832.

[4] Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Erster Band. Freiburg i. B. 1887. Vorwort, S. V; Phänomenologischer Theil, S. 48-170.

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 1, S. 293.

»sich zeigen«, φαίνω gleich »etwas an den Tag bringen«. Der Stamm ist φα; dies hängt zusammen mit φῶς gleich Licht, Helligkeit. An einem konkreten Text wissenschaftlicher Untersuchungen soll festgestellt werden, welche Tatbestände mit den Worten gemeint sind. Wir werden den Tatbestand frei vom Wort vergegenwärtigen und dann aus dem Text feststellen, in welchem Sinn der Tatbestand durch das Wort gemeint ist. Wir wählen dazu Aristoteles, De anima, B (II) cap. 7, das vom Vernehmen der Welt in der Weise des *Sehens* handelt.[1] Alle Kenntnisse aus der Physik, Physiologie sind fernzuhalten, weil sie die Blickrichtung auf Aristoteles verfehlen. Eine so konkrete Explikation wurde später nicht wieder versucht.

Was ist das Sehen, das im Sehen Vernommene als solches, wie ist das im Sehen Zugängliche hinsichtlich seines Gehaltes und seiner Vernehmbarkeit charakterisiert? Οὗ μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ὄψις, τοῦτ' ἐστὶν ὁρατόν.[2] »Das im Sehen Vernehmbare ist das Sichtbare«; so etwas charakterisiert sich als Farbe[3]. Farbe ist das, was über dem an ihm selbst Sichtbaren ausgebreitet ist[4]. Die jeweilige Färbung eines Seienden wird jedesmal vernommen ἐν φωτί[5], im Licht, genauer im Hellen.

So ist zunächst auszumachen, was das *Helle* ist. Das Helle ist offensichtlich so etwas, was durch sich hindurch etwas sehen läßt, διαφανές[6]. Dieses Helle ist an sich selbst nicht sichtbar, sondern nur durch eine fremde Farbe.[7] Helle ist das, was sehen läßt: nämlich die eigentliche Farbe (οἰκεῖον χρῶμα[8]) der Dinge[9], die ich in der Helle habe. Aristoteles entdeckte, daß Helligkeit kein

[1] Aristotelis de anima libri III. Recognovit G. Biehl. Editio altera curavit O. Apelt. In aedibus B. G. Teubneri Lipsiae 1911.
[2] l. c. B 7, 418 a 26.
[3] l. c. B 7, 418 a 27.
[4] l. c. B 7, 418 a 29 sq.
[5] l. c. B 7, 418 b 3.
[6] l. c. B 7, 418 b 4.
[7] l. c. B 7, 418 b 4 sqq.
[8] l. c. B 7, 419 a 2.
[9] l. c. B 7, 418 b 2 sq.

Körper ist (τί μὲν οὖν τὸ διαφανὲς καὶ τί τὸ φῶς, εἴρηται, ὅτι οὔτε πῦρ οὔθ' ὅλως σῶμα οὐδ' ἀπορροὴ σώματος οὐδενός [. . .], ἀλλὰ πυρὸς ἢ τοιούτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ[10]), sich nicht bewegt[11], sondern die Weise des eigentlichen Daseins des Himmels[12], das Sehenlassen der Dinge, das Tagsein. Helle ist eine *Weise der Anwesenheit* von (παρουσία[13], ἐντελέχεια[14]). *Empedokles* lehrte, das Licht bewege sich; καὶ οὐκ ὀρθῶς Ἐμπεδοκλῆς[15]. *Trendelenburg*[16] sah in der Aristotelischen Lehre einen Rückgang; er hat ihn aber mit dieser Beurteilung gar nicht verstanden.

Αἴσθησις ist die Weise des Daseins eines Lebenden in seiner Welt. Aristoteles charakterisiert die Weisen des Vernehmens durch die *Art des Vernommenen*, des im Vernehmen Zugänglichen. Die αἰσθητά sind *dreierlei Art*[17]: 1. ἴδια, 2. κοινά, 3. συμβεβηκότα.

Ein ἴδιον[18] ist das, was durch eine bestimmte Weise des Vernehmens und *nur durch sie* zugänglich wird. Es hat den Charakter, ἀεὶ ἀληθές[19] zu sein. Sehen ent-deckt, sofern es ist, immer nur Farbe; Hören immer nur Ton. 2. κοινόν[20]. Es gibt Seinscharaktere, die nicht auf eine bestimmte Weise des Vernehmens zugeschnitten sind, z. B. κίνησις. 3. συμβεβηκός ist das in der Regel Wahrgenommene (κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἴη Διάρους υἱός[21]). Denn in der Regel

[10] l. c. B 7, 418 b 13 sq.
[11] l. c. B 7, 418 b 21 sq.
[12] l. c. B 7, 418 b 9.
[13] l. c. B 7, 418 b 16.
[14] l. c. B 7, 418 b 12, 418 b 30.
[15] l. c. B 7, 418 b 20 sq.
[16] Aristotelis de anima libri tres. Ad interpretum Graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit commentariis illustravit F. A. Trendelenburg. Editio altera emendata et aucta. Berlin 1877, p. 306: Itaque Empedoclis sententia vero, quod recentior aetas invenit, proprior, quam Aristoteles.
[17] Aristoteles, De anima (Biehl, Apelt). B 6, 418 a 8.
[18] l. c. B 6, 418 a 11.
[19] l. c. Γ 3, 427 b 12.
[20] l. c. B 6, 418 a 17 sqq.
[21] l. c. B 6, 418 a 20 sq.

sehe ich nicht Farbe, höre ich nicht Töne, sondern das Lied der Sängerin, daß im nächsten Vernehmen Mitbegegnende. Hinsichtlich der Vernehmbarkeit eines κατὰ συμβεβηκός ist Täuschung möglich und sogar die Regel.

Als ἴδιον bestimmte Aristoteles unter anderem die Farbe.* Helle ist Anwesenheit von Feuer[22]. Die Helle bewegt sich nicht. Es bewegt sich nur die Sonne, deren Gegenwart die Helle ist. Wer sagt, die Helle bewege sich, der redet παρὰ τὰ φαινόμενα[23], an dem, was sich zeigt, vorbei. Φαινόμενον ist das, was sich an ihm selbst als ein solches zeigt und als solches unmittelbar da ist. Helle ist, kantisch gesprochen, die Bedingung möglicher Vernehmbarkeit von Farbe. Gerade an diesem kantischen Sprachgebrauch ist der Unterschied zu erkennen zwischen dem, was in beiden Fällen als *Bedingung* verstanden wird. Damit aber sollen nicht Aristoteles und *Kant* als Realisten und Idealisten gegenüber gestellt werden (diesen Gegensatz gibt es in der griechischen Philosophie nicht). Was heißt »Bedingung möglicher Vernehmbarkeit« von Farbe, was heißt für Aristoteles »Bedingung sein«? Die Farbe wird in der Helle gesehen. Das gesehene Ding muß im Tag sein. Die Helle ist etwas, was zum Sein der Welt selbst gehört. Helle ist Anwesenheit von Sonne. Dieses Anwesendsein hat seinen Seinscharakter darin, daß es durch sich hindurch sehen läßt. Sehen lassen ist die Seinsweise der Sonne. Die Vernehmbarkeit der Dinge steht unter der Bedingung eines bestimmten Seins dieser Welt selbst. Bedingung-sein betrifft eine Weise des Seins der Welt selber. Zum Dasein in der Welt gehört das Vorhandensein von Sonne, eben *das*, was wir meinen, wenn wir feststellen: *es ist am Tag*. Damit sprechen wir einen Tatbestand an, der zum Sein der Welt selbst gehört. Daraus ergibt sich: φαινόμενον besagt zunächst nichts anderes als eine *ausgezeichnete Weise der Anwesenheit von Seiendem.*

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 2, S. 293 f.

[22] l. c. B 7, 418 b 16.

[23] l. c. B 7, 418 b 24.

b) Φαινόμενον als jedes an ihm selbst Sichzeigende in der Helle oder Dunkelheit

Der Begriff φαινόμενον beschränkt sich nicht nur auf die Anwesenheit der Dinge im Tag, er ist weiter und bezeichnet jedes an ihm selbst Sichzeigende, mag es sich zeigen *in der Helle* oder *in der Dunkelheit.*

Was ist nun Dunkelheit? Für einen, der leer argumentiert, ist es offenbar nicht schwer, das zu bestimmen. Helle ist διαφανές[24], ein Sehenlassendes, Dunkelheit ist ein ἀδιαφανές, ein Nichtsehenlassendes. Dunkelheit läßt aber auch etwas sehen. Es gibt Sichtbares, das *nur im Dunkel* sichtbar ist: οὐ πάντα δὲ ὁρατὰ ἐν φωτί ἐστιν, ἀλλὰ μόνον ἑκάστου τὸ οἰκεῖον χρῶμα· ἔνια γὰρ ἐν μὲν τῷ φωτὶ οὐχ ὁρᾶται, ἐν δὲ τῷ σκότει ποιεῖ αἴσθησιν, οἷον τὰ πυρώδη φαινόμενα[25]. Dunkelheit ist ein ganz spezifisch Sehenlassendes. Wir müssen, um die Verschiedenheit des Dunkeln vom Hellen festzustellen, einen ganz fundamentalen Unterschied der Aristotelischen Philosophie herausheben: den zwischen ἐντελεχείᾳ und δυνάμει ὄν. Die Dunkelheit ist ein δυνάμει ὄν[26], etwas durchaus Positives. Diese eigentümliche Struktur können wir nicht erfassen, da wir in unserer Kategorienlehre so ursprüngliche Kategorien nicht ausgebildet haben. Sofern die Dunkelheit ein Wegsein ist, muß sie als στέρησις[27], als Abwesenheit von etwas, das eigentlich vorhanden sein sollte, bezeichnet werden. Das Sein der Dunkelheit besteht darin, *mögliche* Helle zu sein. Es wäre an Aristoteles vorbeigeredet, wenn man sagen wollte: Helle ist das, was sehen läßt; Dunkel also das, was nicht sehen läßt. Auch das Dunkel läßt sehen.

Die Grundbegriffe der Philosophie, so wie sie in der historischen Entwicklung einlaufen, sind kein Gut oder Besitz der Philosophie, der festgehalten werden kann und außerhalb der

[24] l. c. B 7, 418 b 4.
[25] l. c. B 7, 419 a 1 sqq.
[26] l. c. B 7, 418 b 10 sq.
[27] l. c. B 7, 418 b 19.

Entwicklung steht. Sie sind vielmehr unser eigentliches Verhängnis geworden, sofern die Betrachtung und Auslegung des ganzen Daseins von solchen Begriffen durchsetzt ist, die nur Wortbesitz sind. Sie bedeuten die große Gefahr, daß man heute in Worten statt in Sachen philosophiert.

Φαινόμενον und λόγος geben einem Tatbestand Ausdruck. Es wird später verständlich, aus welchen im Dasein selbst gelegenen Motiven φαινόμενον die Bedeutung »Schein« annehmen kann, – ferner, wie eine äußerlich gewordene Philosophie, die an den Worten entlang läuft, das Daseiende als »Erscheinung von etwas« faßt. Aristoteles hat eine so naive Metaphysik nicht gehabt. Und wenn man heute versucht, an Hand des Wortes »Erscheinung« eine Kritik der Phänomenologie zu geben, so ist das eine Bodenlosigkeit, gegen die ich nur protestieren kann (vgl. Rickert, Logos, 1923[28]).

Φαινόμενον, das, was sich an ihm selbst zeigt als Daseiendes; es begegnet mit dem Leben, sofern es zu seiner Welt so steht, daß es sie sieht, überhaupt in der αἴσθησις vernimmt. Ἴδια αἰσθητά sind das im eigentlichen Sinne Vernommene. Auf der anderen Seite das κατὰ συμβεβηκός gleich so vernehmen, daß etwas im vorhinein ursprünglich mit da ist. Nur auf diese Weise können wir sehen: Häuser, Bäume, Menschen. Wenn ich auf die ἴδια zurückgehen will, so braucht es eine isolierte, künstliche Einstellung. Der Ausdruck φαίνεσθαι bezeichnet schon das κατὰ συμβεβηκός Vernommene. Wenn die Sonne sich zeigt, so ist sie da einen Fuß breit, nicht erscheint sie so.

Die Ursprünglichkeit des Sehens bei Aristoteles zeigt sich nun darin, daß er sich nicht dadurch beirren läßt, daß es für die Dinge, die nur die Nacht sehen läßt, keinen zusammenfassenden Namen gibt (also für Leuchtkäfer etc.): ὁρατὸν δ' ἐστὶ χρῶμα μέν, καὶ ὃ λόγῳ μὲν ἔστιν εἰπεῖν, ἀνώνυμον δὲ τυγχάνει ὄν[29].

[28] H. Rickert, Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung. In: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Bd. XII, 1923/24, S. 235-280.

[29] Aristoteles, De anima. B 7, 418 a 26 sqq.

Es kommt für ihn nur darauf an, daß diese Dinge da sind, gesehen werden, auf Grund ihres Sachgehalts den Anspruch haben, als Daseiende genommen zu werden. Darin aber, daß ein Name für diese Dinge fehlt, zeigt sich an, daß unsere Sprache (Kategorienlehre) eine Sprache des Tages ist. Dies gilt besonders für die griechische Sprache und hängt bei ihnen mit dem Grundansatz ihres Denkens und ihrer Begriffsbildung zusammen. Man kann dem nicht abhelfen, indem man etwa eine Kategorienlehre der Nacht baut. Wir müssen vielmehr vor diesen Gegensatz zurück, damit verstanden werden kann, warum der Tag dieses Vorrecht hat.

Die Wortverbindung παρὰ τὰ φαινόμενα[30], die bei Aristoteles öfter wiederkehrt, läßt den besonderen Anspruchscharakter des φαινόμενον und dessen, was dabei ergriffen wird, hervortreten. Wenn es sich *ausdrücklich* darum handelt, das Dasein zu erfassen, zu behalten, das, was sich zeigt, an ihm selbst zu gewinnen, so halten wir uns im Zusammenhang der Wissenschaft. In diesem Zusammenhang spitzt sich die Bedeutung von φαινόμενον zu: das, was sich an ihm selbst zeigt, mit dem ausdrücklichen Anspruch darauf, als der Boden für alles weitere Fragen und Explizieren zu dienen. Es kommt für die Wissenschaft darauf an, σῴζειν τὰ φαινόμενα: Was sich an ihm selbst zeigt, wird dadurch in eine fundamentale Stellung gedrängt.[31] So etwas ist möglich in der Wissenschaft. Diese hat die Tendenz, das Daseiende unverdeckt zu erfassen und zu erweisen. Das Sein des wissenschaftlichen Menschen ist ein bestimmtes Gestelltsein gegenüber dem Sein der Welt. Es sind zwei in sich zusammengehörige Bestimmungen dieser ἕξις[32]: 1. das Vertrautsein mit den Dingen, die der Wissenschaft unterliegen, ἐπιστήμη τοῦ

[30] l. c. B 7, 418 b 24.

[31] Aristotelis de partibus animalium libri quattuor. Ex recognitione B. Langkavel. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1868. Cfr. A 1, 639 b 8; 640 a 14.

[32] l. c. A 1, 639 a 2 sq.

πράγματος[33]; 2. eine gewisse παιδεία[34], ein Erzogensein so, daß man sich im Felde der wissenschaftlichèn Untersuchung zu benehmen weiß. Ein solcher, der die παιδεία hat, kann ganz sicher entscheiden, ob der, welcher eine Untersuchung anstellt, das, was er vorträgt, von der Sache her gibt (καλῶς ἀποδίδωσιν), oder ob er schwätzt.[35] Aus solcher παιδεία heraus muß man entscheiden, welche Untersuchungsart dem Gegenstande gerade angemessen ist. Hinsichtlich der Möglichkeiten der Untersuchung muß entschieden werden: Soll man wie die Früheren das Dasein und die Seinsbestimmtheiten eines Gegenstandes als sekundär hinstellen und primär von der Genesis reden, oder nicht.[36] Die Antwort ist leicht: Erst wenn man den Boden für die Untersuchung geschaffen hat, kann man die Beantwortung der Frage nach der Herkunft und dem Warum der Herkunft antreten.[37] Das, was beim Hausbau zunächst festzustellen ist, ist das εἶδος[38] und dann erst die ὕλη. Εἶδος besagt das Sichausnehmen. Dieses Sichausnehmen ist das Sein des Hauses in seiner Umgebung als Haus, sein Aussehen, »Gesicht«. Das φαινόμενον ist das Seiende selbst.

§ 2. Die Aristotelische Bestimmung des λόγος

a) Die Rede (λόγος) als Stimme, die etwas bedeutet (φωνὴ σημαντική); ὄνομα und ῥῆμα

In welchem Zusammenhang steht der Begriff des φαινόμενον mit dem, was Aristoteles als λόγος expliziert? Τὸ φαινόμενον ist das Sein, das bei einer möglichen Untersuchung so zugeeignet

[33] l. c. A 1, 639 a 3.
[34] l. c. A 1, 639 a 4.
[35] l. c. A 1, 639 a 4 sqq.
[36] l. c. A 1, 640 a 10 sqq.
[37] l. c. A 1, 640 a 14 sq.
[38] l. c. A 1, 640 a 17.

sein muß, daß es den Boden für die Fragestellung abgibt. Der Ausdruck φαινόμενον ist demnach nicht eine Auffassungskategorie, sondern eine Seinsweise, ein *Wie des Begegnens* und zwar des *ersten* und als solchen *erstlich rechtmäßigen*. Den Griechen war die Kategorie »Gegenstand« fremd. An ihrer Stelle stand πρᾶγμα, das, womit man im Umgang zu tun hat, – was für das mit den Dingen umgehende Besorgen anwesend ist. Gegenstand heißt dagegen das, was dem bloßen Betrachter entgegensteht in der Form des Nurhinsehens, das thematisch herausgefaßte und als solches gehabte Anwesende. Φαινόμενον bedeutet das Daseiende selbst und ist eine Seinsbestimmung und so zu fassen, daß der Charakter des *Sichzeigens* ausgedrückt wird. Τὰ φαινόμενα kann durch τὰ ὄντα vertreten werden und ist dasjenige, das immer schon da ist, das im nächsten Augenaufschlag begegnet. Es braucht nicht erst erschlossen zu werden, ist aber häufig verdeckt. Der Akzent liegt ganz primär auf dem Charakter des Da.

Περὶ ἑρμηνείας[1] ist keine Schrift, sondern ein Manuskript, das seiner spätesten Zeit angehört, erwachsen aus einer momentanen Reflexion, die keinerlei pädagogische Vorkehrung getroffen hat. Die Betrachtung ist rein unterscheidend und in keiner Weise darstellend. Λόγος ist lautliches Sein, das bedeutet, ist Stimme: Λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντική[2]. Die erste Frage ist nun: Was ist φωνή, sodann φωνὴ σημαντική, schließlich: Was ist λόγος?

Φωνή (de anima II, cap. 8) ist ein Tonartiges, das zu einem Beseelten gemacht wird, ein von einem Lebenden gemachtes Geräusch: ἡ δὲ φωνὴ ψόφος τίς ἐστιν ἐμψύχου[3]. Ein Tönendes ist es dann, wenn etwas in etwas auf etwas aufschlägt: πᾶν ψοφεῖ

[1] Aristoteles, De interpretatione. In: Aristotelis Organon Graece. Novis codicum auxiliis adiutus recognovit, scholiis ineditis et commentario instruxit Th. Waitz. Pars prior: Categoriae, Hermeneutica, Analytica priora. Lipsiae 1844.

[2] l. c. 4, 16 b 26.

[3] Aristoteles, De anima. B 8, 420 b 5 sq.

τύπτοντός τινος καί τι καὶ ἔν τινι[4]. Die Stimme ist aber in und mit dem Sein eines Lebenden: φωνὴ δ' ἐστὶ ζῴου ψόφος[5]. Für dieses Sein der Stimme ist es notwendig, daß es so etwas gibt wie ein πνεῦμα. Wie die Zunge innerhalb des Seins des Lebenden zwei Funktionen hat, nämlich erstens die des Schmeckens, zweitens die, das Sprechen zu ermöglichen, und zwar findet die zweite nicht in jedem Lebenden als solchem statt, so hat auch πνεῦμα die Aufgabe, die innere Wärme für den Körper abzugeben, zweitens dem Sprechen zu dienen. Stimme haben ist eine ausgezeichnete Art des Seins im Sinne des Lebens. Nicht aber ist jedes Geräusch, das von einem Lebenden ausgeht, schon Stimme (οὐ γὰρ πᾶς ζῴου ψόφος φωνή)[6], man kann auch bloße Laute mit der Zunge hervorbringen wie etwa husten. Der Unterschied besteht nun darin, daß im Laut mitten drin Phantasie enthalten ist (ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός)[7] – dann ist es Stimme. Phantasie bedeutet nun in der gewöhnlichen Sprache: Glanz, Prunk, nach etwas aussehen, also eine ganz objektive Bedeutung. Φαντασία – daß sich etwas zeigt. Der Laut ist Stimme (Sprechlaut), wenn mit ihm etwas zu vernehmen (sehen) ist. Auf Grund der φαντασία bezeichnet man das Geräusch als σημαντική.

Der λόγος hat Teile, und zwar solche, die noch bedeutende sind, aber nur ὡς φάσις (ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον[8]): Das Bedeuten der Teile ist das bloße Sagen. »Der Ofen gibt warm« ist zerlegbar in »Ofen« und »gibt warm«. Wenn ich sage »Ofen«, so bedeutet das noch etwas; es ist verständlich, es meint etwas. Auch »gibt warm« ist schon etwas für sich. Aber die Zusammensetzung mit »Ofen« gibt nicht den λόγος »der Ofen« »gibt warm« (ἀλλ' οὐχ ὡς κατάφασις[9]). Es ist

[4] l. c. B 8, 420 b 14 sq.
[5] l. c. B 8, 420 b 13.
[6] l. c. B 8, 420 b 29.
[7] l. c. B 8, 420 b 31 sq.
[8] Aristoteles, De interpretatione. 4, 16 b 26 sq.
[9] l. c. 4, 16 b 27 sq.

bloß verständlich in der Weise der φάσις, es ist nicht geredet im Sinne des λόγος, der συμπλοκή von ὄνομα und ῥῆμα ist.

Der Name ist auch ein Lautliches, das als solches verständlich ist. "Ονομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον· ἐν γὰρ τῷ Κάλλιππος τὸ ἵππος οὐδὲν αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ σημαίνει, ὥσπερ ἐν τῷ λόγῳ τῷ καλὸς ἵππος. οὐ μὴν οὐδ' ὥσπερ ἐν τοῖς ἁπλοῖς ὀνόμασιν, οὕτως ἔχει καὶ ἐν τοῖς πεπλεγμένοις· ἐν ἐκείνοις μὲν γὰρ τὸ μέρος οὐδαμῶς σημαντικόν, ἐν δὲ τούτοις βούλεται μέν, ἀλλ' οὐδενὸς κεχωρισμένον, οἷον ἐν τῷ ἐπακτροκέλης τὸ κέλης οὐδέν. τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον, ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα.[10] Das Bedeuten eines Wortes ist nicht schon da auf Grund der Sprechmöglichkeit durch Kehle und Zunge. Diese sind φύσει, nicht so ein Wort. Die Worte sind nach Gutdünken, κατὰ συνθήκεν[11], d. h. jedes Wort als solches ist erst geworden und hat seine Genesis. Der Wortlaut hat nicht ein für alle Male und eigentlich *die* feste Bedeutung, die die Sache meint – das Wort ist als Ganzes nicht aus primärer ursprünglicher Sacherfahrung geschöpft, sondern aus Vormeinungen und nächsten Ansichten von den Dingen. Die Genesis des Wortes wird nicht vom physiologischen Sein des Menschen getragen, sondern von seiner eigentlichen Existenz. Sofern der Mensch in der Welt ist, in ihr und mit sich selbst etwas *will*, spricht er. Er spricht, sofern so etwas wie Welt für ihn als Besorgbares *entdeckt* ist und im »für ihn« *er* sich selbst. Aber das Wort ist nicht so da wie ein Werkzeug (οὐχ ὡς ὄργανον[12]), z. B. die Hand. Die Sprache ist das Sein und Werden des Menschen selbst. Das in einem Namen Genannte ist in dieser Nennung so genannt, daß es aus jeder Zeitbestimmung herausgestellt ist (ἄνευ χρόνου[13]). Es handelt sich einfach um ein bestimmtes

[10] l. c. 2, 16 a 19-29.
[11] l. c. 4, 17 a 1.
[12] l. c. 4, 17 a 2.
[13] l. c. 2, 16 a 20.

genanntes Was. Das gilt auch für Namen, die sich auf Zeitliches beziehen. »Jahr« meint ja nicht dieses Jahr oder das nächste. Kein ablösbarer Teil eines Namens meint etwas für sich. Wenn ich die Teile zusammenlege, so komme ich nie zu der einheitlichen Bedeutung. Das Zusammensein von bestimmten Silben ist erst durch die einheitliche Bedeutung gestiftet. An ihr allein ist die lautliche Artikulation verständlich. Aristoteles: Das sage ich deshalb, weil ein Wort nur als Wort ist, wenn ein Lautliches σύμβολον[14] wird. (Σύμβολον bedeutet im Griechischen ursprünglich entzweigebrochene Ringe, die Ehegatten, Freunde sich beim Abschied geben, damit beim Wiederzusammentreffen der eine Teil durch Zusammensetzen mit dem anderen erkannt wird.) Das eine verweist auf das andere. Σύμβολον macht ein anderes kenntlich, das bedeutende Wort verweist auf seine Sache. Es gibt nun Laute, die etwas kundgeben, ohne etwas zu bedeuten, ἀγράμματοι[15], z. B. das Stöhnen. Es fehlt diesen die Prägung, so daß man sie schreiben oder lesen könnte; es geht nur auf Grund der Bedeutung.

Λόγος wird schon in der gewöhnlichen Sprache für eine fundamentale Charakteristik verwendet. Bei jeder Auslegung von λόγος haben wir schon eine bestimmte Vormeinung über den Sinn des λόγος. Wir wissen in ganz unbestimmter Weise, was Sprechen, Sprache ist. Wir haben aber keine sicheren Aufschlüsse darüber, was für die Griechen in ihrem natürlichen Dasein Sprache bedeutete, wie sie die Sprache gesehen haben. Der Hellenismus hat allerdings Sprachwissenschaft und Grammatik: doktrinäre Behandlung und Theorie. Von hier aus ist alle moderne Spracherfassung beeinflußt. Dazu die Einflüsse der Erkenntnistheorie usf., so daß gar nicht mehr die Frage gestellt wird, wie der Grieche in seiner Sprache lebte. Die grundsätzliche Unklarheit über das Dasein der Sprache müssen wir allerdings zunächst in den Kauf nehmen. Aber es liegt – und

[14] l. c. 2, 16 a 28.
[15] l. c. 2, 16 a 28 sq.

muß liegen – für uns ein bestimmter Begriff von Sprache zu Grunde. Wir halten ihn in der Schwebe, d. h. wir gestalten unsere Meinung über die Sprache konkret nur so weit, als wir Anlaß und Anhalt dazu haben. Eins ist sicher zu sagen: Der Grieche lebte in einer ausgezeichneten Weise in der Sprache und *wurde von ihr gelebt*; und das war ihm bewußt. Das Ansprechen- und Besprechen-können des Begegnenden (Welt und Selbst), welches nicht Philosophie zu sein braucht, charakterisiert er als Menschsein: λόγον ἔχειν[16], Sprache haben.

In de interpretatione (cap. 3 gegen Ende) findet sich eine Bestimmung: Αὐτὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι (ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν)[17]: »Es bringt derjenige, der etwas spricht, das Meinen zum Stehen.« Wenn wir natürlich dahinleben, so ist die Welt da. Wir gehen mit ihr um, sind mit ihr beschäftigt. Wird nun ein Wort gesprochen, so wird das Meinen vor etwas gestellt; im Verstehen des Wortes halte ich mich dabei auf; ich bin im Vermeinen zur Ruhe gekommen. Der Hörende ruht im Verstehen des Wortes: ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν[18]. Im Verstehen des Wortes ruhe ich bei dem, was es bedeutet. Etwas verstehen heißt: etwas da haben, haben in der Weise des Verstehens einer Nennung des Genannten. Aristoteles kommt es besonders auch gegenüber Plato darauf an, daß das Sprechen, wenn es sich in der Sprache bewegt, etwas ist, was seinem eigentlichen Sein nach aus dem freien Ermessen des Menschen erwächst und nicht φύσει[19] ist. Es kann eigentlich gar nicht Problem werden, wie sich ὄνομα und ῥῆμα zum λόγος zusammenfinden. Λόγος ist ja gerade das Ursprüngliche, und ὄνομα und ῥῆμα müssen als besondere Modifikationen des λόγος verstanden werden. Für das ὄνομα ist es charakteristisch, daß es nicht in Bedeutungscharaktere zerspalten werden kann. Das Wort als Name ist in der Einheitlichkeit

[16] Aristotelis Politica A 2, 1253 a 9 sq.
[17] Aristoteles, De interpretatione. 3, 16 b 19 sqq.
[18] l. c. 3, 16 b 21.
[19] l. c. 2, 16 a 27.

des Bedeutens, die wir als »etwas nennen« bezeichnen. Es gibt nun zusammengeschlagene Worte, die zwar auch eine einheitliche Bedeutung haben, aber so, daß die Bestandstücke etwas Eigenständiges bedeuten wollen, und nicht nur etwas bedeuten wollen, sondern etwas im Hinblick auf das einheitlich Bedeutete. Das frei Ermessene bezieht sich auf den Akt der Sprachschöpfung selbst, braucht also nicht in jedem Vollzug lebendig zu sein. Wir kommen also nicht mit einem bestimmten Vorrat von Worten auf die Welt und werden auch nicht allmählich in einen bestimmten Zusammenhang eingespannt.

῾Ρῆμα ist ein Wort, das 1. in seiner Bedeutung die *Zeit* mit dazu bedeutet (προσσημαίνει χρόνον[20]); das, was es bedeutet, bedeutet es in einem zeitlichen Sein: das »irgendwann sein«, z. B. »wird sterben«; 2. bedeutet es im Hinblick auf ein anderes Sein (z. B. »geht in die Kirche«): ἔστιν ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημεῖον[21]. Das rhematische Sein ist das Sein, das im ῥῆμα bedeutet wird.῎Ονομα und ῥῆμα können nur als Modifikationen des ursprünglichen λόγος erwachsen. Sie sind zwar für sich noch Bedeutung, aber es ist etwas verloren gegangen. Das Wie des Bedeutens ändert sich: aus der κατάφασις wird die bloße φάσις[22].

b) Die aufzeigende Rede (λόγος ἀποφαντικός), die die daseiende Welt aufdeckt (ἀληθεύειν) oder verdeckt (ψεύδεσθαι) im Zusprechen (κατάφασις) und Wegsprechen (ἀπόφασις); der ὁρισμός

Was ist die κατάφασις bei Aristoteles? Klärung auf einem Umweg. Der λόγος ist nicht in der Weise eines Werkzeugs[23], sondern historisch und erwächst aus freien Stücken, d. h. einem jeweiligen Stande der Sachentdeckung. Nicht jedes Reden ist

[20] l. c. 3, 16 b 8.
[21] l. c. 3, 16 b 7.
[22] l. c. 4, 16 b 27 sq.
[23] l. c. 4, 17 a 1.

ein solches, das in der Weise eines Bedeutens ein *Aufzeigen* von etwas leistet, sondern nur dasjenige Reden ist ἀποφαντικός, in dem so etwas wie ein ἀληθεύειν vorkommt: Seiendes als Unverdecktes geben oder Seiendes so geben, daß in diesem Aufzeigen etwas »vorgemacht« wird (ψεύδεσθαι)[24]. Das *Verdecken* macht etwas vor in der Weise des Aufzeigens. Ἀληθεύειν und ψεύδεσθαι[25] sind die Grundweisen, in denen der λόγος als ἀποφαντικός etwas aufzeigt und zwar zeigt er Seiendes als Seiendes. Wenn das λέγειν im ἀληθεύειν – aufdecken – vollzogen wird, *dann* ist der λόγος ein λόγος ἀποφαντικός; d. h. nicht jedes λέγειν (Fragen, Befehlen, Bitten, Aufmerksammachen) ist »wahr und falsch«. Wohl aber ist jedes offenbarmachend – δηλοῦν –, was aber nicht mit dem theoretischen Aufdecken konfundiert werden darf. Man sucht heute, alles Erkennen vom Urteile her als Modifikation desselben zu verstehen.

»Wenn etwas Dazugesetztes dabei ist« (ἀλλ' ἔσται κατάφασις ἢ ἀπόφασις, ἐάν τι προστεθῇ[26]): Man interpretiert diesen Satz so, als ob ein Satz entstände, wenn zu einem Hauptwort weitere Worte hinzugesetzt werden. Πρόσθεσις steht bei Aristoteles im Gegensatz zu ἀφαίρεσις (Abstraktion); dieses besagt: etwas von etwas wegnehmen und als weggenommen auf sich selbst stellen. (Die Geometrie sieht z. B. an einem Ding die bloße Raumgestalt weg und behält sie allein im Blick.) Πρόσθεσις meint Konkretion; aber es wird nicht das Weggenommene wieder zugesetzt, sondern das Gesetzte wird als Seiendes gesetzt (Topik[27]). Die κατάφασις ist über die bloße φάσις hinaus lebendig, wenn das im Sprechen Bedeutete als konkret Seiendes vermeint ist. Ein λόγος ist dann da, wenn das Sprechen ein Sprechen mit der daseienden Welt ist. Bei »Ofen« spreche ich nicht aus einem Dasein, vielmehr setze ich mich aus dem Dasein der konkreten Welt heraus, ich meine etwas; aber für diese

[24] l. c. 4, 17 a 2 sq.
[25] ibid.
[26] l. c. 4, 16 b 29 sq.
[27] Aristotelis Topica B 11, 115 a 26 sqq.; Γ 3, 118 b 10 sqq.; Γ 5, 119 a 23 sqq.

Meinung spielt es keine Rolle, ob es tatsächlich Öfen gibt. Sprechen ist ein Sein mit der Welt, ist etwas Ursprüngliches und liegt vor den Urteilen. Von hier aus muß das Urteil verständlich werden. Es ist in der Logik Tradition, Worte wie »Feuer!« als Urteile aufzufassen. (Es soll hier gar nicht das Dasein des Feuers allein festgestellt werden, sondern: die Leute sollen aus den Betten springen.) Es gehört gar nicht zum λόγος eine Mehrheit von Worten. Das ursprüngliche Wort war eine Nennung, aber nicht eines bloßen Namens; vielmehr etwas, was in der Welt begegnet, wird angesprochen, wie es begegnet.

Wir haben den λόγος als Reden bisher nach drei Seiten charakterisiert: 1. von φωνὴ μετὰ φαντασίας aus, 2. bedeutender Laut, 3. das Stillstehen. Das Reden ist keine Eigenschaft wie das »Haare haben«. Das Reden macht die spezifische Existenz des Menschen mit aus: Der Mensch ist in der Welt derart, daß dieses Seiende mit der Welt über sie redet. (Das »über« heißt nicht urteilen; das über die Welt liegt z. B. im »Heute«: bitte kommen Sie heute zu mir.)

Φαινόμενον haben wir als das bestimmt, was sich zeigt als unmittelbar Daseiendes (gemeint die Welt). In bezug auf dieses so Daseiende hat das Reden eine ausgezeichnete Funktion: Der λόγος ἀποφαντικός ist ein solches Reden mit der Welt, durch das die daseiende Welt als daseiende aufgezeigt wird. (ἀποφαίνεσθαι ist: von ihm selbst her sehen lassen in seinem So-Dasein.) Der λόγος ἀποφαντικός ist aber bloß eine Möglichkeit neben anderen, mit dem Wort über sie zu sprechen. Aristoteles sagt in de anima: Der λόγος ist eine Seinsmöglichkeit des Menschen, die darauf abzielt, ihn zu seiner höchst möglichen Existenz zu bringen (εὖ ζῆν).[28] Von hier aus kann man dazu kommen, zu sagen: Leben ist gleich *Möglichsein*, ganz bestimmte Möglichkeiten zu haben. Aristoteles spricht hier aber nicht mehr vom λόγος, sondern von διάλεκτος[29]: mit anderen über etwas sprechen, oder

[28] Aristoteles, De anima. B 8, 420 b 20.
[29] l. c. B 8, 420 b 18.

von ἑρμηνεία[30]: sich mit anderen über etwas verständigen. Hier erwächst ihm eine fundamentale Definition des menschlichen Seins. Menschsein besagt: Ein solches Leben steht in der *Möglichkeit des Umgangs* mit den πράγματα, mit der Welt als einer *besorgbaren*, und zwar ein solches Sein, das *sprechen* kann. Das Seiende ist in seiner πρᾶξις wesentlich als Sprechendes charakterisiert.

Aristoteles legt großes Gewicht auf die Frage nach den konstitutiven Momenten der *Einheit* des λόγος. Für ihn und für die Griechen überhaupt alterniert die Bestimmung der Einheit, des ἕν, mit der Bestimmung des spezifischen Seins eines Seienden. In zwei Hinsichten soll die Einheit des λόγος ἀποφαντικός aufgedeckt werden: 1. auf das Bedeutete; 2. auf die faktische Bedeutung.

Ad 1. Wie unterscheidet sich der λόγος ἀποφαντικός vom ὄνομα und ῥῆμα? Der λόγος soll hier im Sinne des λέγειν abgegrenzt werden gegen das bloße Aussprechen eines Namens oder eines Zeitwortes. Gegenüber allen Namen ist der λόγος πρόσθεσις. Das Genannte ist hinsichtlich seines Seins undifferenziert. Dagegen ist das im λόγος Bedeutete als Daseiendes charakterisiert. Das Bedeuten im Namen ist bloßes Meinen im formalen Sinne, im λόγος ist es das *Aufzeigen des Daseienden als des Daseienden.* In der Hermeneutik (etwas, was angeblich Hegel entdeckt hat)[31]: Ein Zeitwort bloß als Wort gesprochen ist bloßer Name (Αὐτὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι[32]). Es ist zwar etwas bedeutet, aber in diesem Namen bin ich nicht vor das Seiende gestellt, und über das Dasein oder Nichtdasein des Bedeuteten ist nichts ausgemacht (ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μή, οὔπω σημαίνει[33]). Dieses indifferente Sein sagt nichts über die Sache und über ihr Sein als

[30] l. c. B 8, 420 b 19 sq.
[31] vermutlich Husserl, nicht Hegel gemeint; s. Nachwort, S. 326.
[32] Aristoteles, De interpretatione. 3, 16 b 19 sq.
[33] l. c. 3, 16 b 21 sq.

Sache: οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος[34]. Wenn ich »Ofen« sage und wenn ich verstehe, so ist das Verstandene als solches in keiner Weise hinsichtlich seines spezifischen Seinscharakters bestimmt. Das rhematische Sein besagt nichts, wenn man es nur für sich nimmt; an ihm selbst ist rhematisches Sein nichts. Es ist nichts, sondern es bedeutet mit so etwas wie eine Zusammensetzung (αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι, προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα[35]). Es gehört zu jedem Zeitwort, zu seiner eigentlichen Bedeutung, daß es sein Bedeutetes im Zusammenhang stehend mit etwas anderem meint. Durch das rhematische Sein ist ein Umkreis möglicher Zusammenhänge bestimmt. Die Bestimmung ist insofern selbst unbestimmt, als sie nicht eindeutig bestimmt. In der Bedeutung jedes Zeitwortes ist eine bestimmte Verweisung auf sachartige Zusammenhänge (σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι[36]). Das Zeitwort hat eigentlich Beziehungscharakter, aber so, daß dieser Verweisungszusammenhang und sein Sein indifferent ist. Dieser Seinsindifferenz gegenüber ist in jedem λόγος Dasein bedeutet.

Ad 2. Was macht die spezifische *Einheit* beim λόγος ἀποφαντικός aus? Der ursprüngliche einheitliche λόγος ἀποφαντικός ist die κατάφασις, mit der die ἀπόφασις zusammengeht, beide charakterisiert als ἀπόφανσις (Bejahung und Verneinung).[37] Κατάφασις: etwas von etwas anderem auf etwas zu sprechen. Ἀπόφασις: etwas von etwas weg sprechen. In der ἀπόφασις liegt ein doppeltes ἀπό. Beide gehen durchaus nicht zusammen. Der ganze Tatbestand muß zuerst in seinem eigentlichen Dasein behalten werden für jede weitere Feststellung; dann erst kann davon weg gesprochen werden bzw. von ihm her von etwas anderem weg. Nur so kann man zu einem Verständnis des Problems der Negation kommen. Diese λόγοι sind einfach, weil in

[34] l. c. 3, 16 b 22 sq.
[35] l. c. 3, 16 b 24.
[36] l. c. 3, 16 b 24 sq.
[37] l. c. 5, 17 a 8 sq.

ihnen kein Zusammenhang von λόγοι stattfindet, wie z. B. im hypothetischen Satz: Wenn es morgen regnet, werde ich nicht ausgehen. Obwohl der λόγος einfach ist, enthält er ein ῥῆμα, welches in bezug auf etwas anderes sagt. Das ῥῆμα tastet die ursprüngliche Einheit des λόγος nicht an, weil im λόγος kein Nennen enthalten ist. »Die Blätter sind gelb« enthält nicht »sind gelb«. Im λόγος wird das, worüber gesprochen wird, als Daseiendes behalten. So kann der λόγος aus einem Wort bestehen.

Wie steht der ausgezeichnete λόγος ὁρισμός (Definition) in diesen Zusammenhängen?[38] Nur von außen gesehen haben wir hier eine Mannigfaltigkeit (Mensch, Lebewesen); dem gewöhnlichen λόγος ἀποφαντικός gegenüber ist der ὁρισμός dadurch ausgezeichnet, daß in ihm das, was er sagt, also der ganze Mensch ist . . ., was er meint, dem Menschen als Daseiendes nicht zugesprochen wird als etwas anderes (seiner Sachhaltigkeit nach, wie wenn das Gelb den Blättern zugesprochen wird), sondern, was hier vom λόγος über das Seiende gesagt wird, ist das Seiende selbst. Daseiendes wird hier schlicht an ihm selbst angesprochen (καθ' αὑτὸ λεγόμενον[39]). In »Metaphysik« Buch VII, Kap. 4 (1029 b 13 sqq.), wo der ὁρισμός analysiert wird, kommt er am weitesten in der Analyse des Unmittelbaren. Diese vorgeschobene Position ist später nie wieder erreicht worden.

Das Sein der Welt ist im Sprechen als Daseiendes da, aufgezeigt von Grund aus, an ihm selbst ergriffen. Im Aussagen gibt sich sein eigentliches Dasein. Fundamental wird hier die Korrelation von λόγος und εἶδος: εἶδος ist das Aussehen, d. h. für die Griechen sein Sichausnehmen gleich »es ist so«. Als λόγος wird charakteristisch auch das Angesprochene als solches bezeichnet, und bei Aristoteles werden εἶδος und λόγος miteinander vertauscht. Εἶδος ist das Daseiende in seinem Aussehen. Im Deutschen sagen wir »so siehst Du aus« im Sinne von »so bist Du«.

[38] l. c. 5, 17 a 10 sqq.

[39] Aristotelis Metaphysica. Recognovit W. Christ. Nova impressio correctior (1895). Editio stereotypa. In aedibus B. G. Teubneri Lipsiae 1931. Z 4, 1029 b 14.

c) Die Möglichkeit der Täuschung, der λόγος ἀποφαντικός und die αἴσθησις

Worin gründet die *Möglichkeit der Täuschung, des Scheins*, so daß man sagen konnte, es gebe in der Welt nur Erscheinung? Das Sprechen gibt die Möglichkeit, die Welt in ihrem Da-Charakter zu haben, d. h. es hat in sich die Möglichkeit des Zugangs und des Bewahrens. Aber der λόγος ἀποφαντικός ist nicht der λόγος überhaupt, nicht einmal der entscheidende, wenn er auch in der Geschichte des Selbstauslegens des Denkens in allen Fragen, die sich auf das Sprechen, die Begriffsbestimmung und die Auslegung des Daseins beziehen, die Oberhand und führende Rolle hat. Die Einheit hat für Aristoteles und die Griechen keinen bloß formalen Sinn, so daß eben jedes Gegenständliche als solches *eines* wäre. Die Frage nach der Einheit ist eng verknüpft mit der Frage nach dem Sein, Sein im Sinne des Daseins. Die Frage nach der Einheit des λόγος ἀποφαντικός ist gleich der Frage: Was charakterisiert den λόγος ἀποφαντικός als *einen*? Er ist *eines offenbarmachend* (ἓν δηλῶν[40]), d. h. die Bedeutungsfunktion des λέγειν, worin ein Seiendes als Daseiendes aufgezeigt wird, bestimmt die Einheitlichkeit eines Seienden. Die Einzelsetzungen sind durchherrscht von der Bedeutungstendenz eines solchen λέγειν, das einen bestimmten Sachverhalt aufzeigen will. Man käme nicht zum λόγος, wenn man mit der bloßen Nennung beginnen wollte. Die ursprüngliche Bedeutungsfunktion ist das Aufzeigen.

In de anima betont Aristoteles, daß die früheren Philosophen viel zu wenig den Tatbestand beachtet hätten, daß der Mensch den größten Teil seiner Zeit sich in der *Täuschung* bewege.[41] Weil der Trug beim Menschen viel mehr zu Hause ist, als man gemeinhin glaubt, genügt es nicht, den Trug nur nebenbei und nicht prinzipiell zum Problem zu machen. Es reicht nicht aus,

[40] Aristoteles, De interpretatione. 5, 17 a 16.
[41] Aristoteles, De anima. Γ 3, 427 b 1 sq.

hinsichtlich der Weise, in der die Welt zugänglich wird, nur αἴσθησις und νόησις abzuheben, sondern es bedarf einer Verständigung über die φαντασία, über das etwas Da-haben.[42] Auf Grund der Zusammenhänge der φαντασία mit αἴσθησις und νόησις kommt es zu Trug und Täuschung.

Die αἴσθησις ist als solche ein *Abheben* von etwas gegen ein anderes (Unterscheiden).[43] Im Herausfassen von etwas wird das Herausgefaßte als solches gegen ein anderes (πρὸς ἄλλον) abgehoben. Etwas ist so vernehmbar, daß es im Mitdasein eines anderen herausgehoben wird. Das κρίνειν[44] ist nicht formal, sondern in diesem Abheben wird das Abgehobene als da faßbar und zugänglich. Dieses κρίνειν ist nicht nur für die αἴσθησις konstitutiv, sondern auch für die νόησις. Durch diese beiden Möglichkeiten wird das Sein des Menschen ausgezeichnet. Der Mensch ist ein solches Seiendes, das in seiner Art die Welt da hat in der Weise des abhebenden Sichzugänglichmachens, das in der Möglichkeit des *Sichbewegens* (κίνησις κατὰ τόπον[45]) in dieser abgehobenen und artikulierten Art steht.

Unter welchen Bedingungen steht die Grundfunktion der αἴσθησις, die wir als das κρίνειν kennen? De anima III 2, 426 b 8 sqq. Daseiendes als Lebendes ist dadurch charakterisiert, daß es ist ein *In-der-Möglichkeit-sein* und zwar in bestimmter Möglichkeit sein, etwas können, bei sich ganz bestimmte Möglichkeiten, ausgegrenzte und vorgezeichnete Möglichkeiten des Könnens zu haben und zwar des Könnens hinsichtlich der Welt, in der dieses Könnende sein Sein hat. (Hier haben δύναμις und ἐνέργεια ihren Ursprung. Sie treten allerdings schon bei Plato auf, aber noch nicht in fundamentaler Bedeutung. Bei Aristoteles gehören sie zur kategorialen Grundbestimmung des Seins.)

Jedes Vernehmen geht als solches auf das ὑποκείμενον αἰσθη-

[42] l. c. Γ 3, 427 b 14 sq.
[43] l. c. Γ 2, 426 b 8 sqq.
[44] l. c. Γ 2, 426 b 10.
[45] l. c. Γ 2, 427 a 18.

τόν[46], das Vorliegende, das, was vor allem Sich-um-tun im Dasein schon da ist. Das ὑποκείμενον ist für den Griechen ein im vorhinein Daliegendes. Das Vorliegende muß aber nicht erst gemacht werden. Das Vernehmbare ist ein ὑποκείμενον, und das Vernehmen macht den spezifischen Zugang zu diesem Vorliegenden aus. ἑκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ᾗ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις, γλυκὺ δὲ καὶ πικρὸν γεῦσις.[47] Die Unterschiede, wie sie im Vernehmbaren und Vernommenen vorliegen, werden abgehoben: weiß und schwarz, süß und bitter. ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον κρίνομεν, τίνι καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει; ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει[48]. Wir unterscheiden aber auch weiß und süß ebenso unmittelbar wie weiß und schwarz und zwar nicht im bloßen Vermeinen, sondern im Dahaben dieser Tatbestände. Man darf hier nicht den Gegensatz von Denken und Sinnlichkeit hereinbringen. Das Verschiedensein dieser Tatbestände wird ursprünglich vernommen. Aristoteles fragt: In welcher Weise sind wir in den Stand gesetzt, dieses Anderssein einfach zu erfassen? Offenbar notwendig durch das Vernehmen. Denn beide sind ja αἰσθητά. Von hier aus wird deutlich, daß es nicht ausreicht, etwa den Tastsinn zu Hilfe zu nehmen. Es geht ja um etwas anderes. οὔτε δὴ κεχωρισμένοις ἐνδέχεται κρίνειν ὅτι ἕτερον τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ, ἀλλὰ δεῖ ἑνί τινι ἄμφω δῆλα εἶναι.[49] Wenn ich mich im Vernehmen aufhalte, so habe ich das Weiße als solches im Sehen, das Süße als solches im Schmecken. Wie komme ich zum Vernehmen, daß beide verschieden sind? Es muß aber das im Schmekken Vernommene und im Sehen Vernommene beides für eines offenbar da sein, für eines in ihrem Was offenkundig da liegen. Dieselbe Forderung gilt für den Fall, daß ich »grün« sehe und

[46] l. c. Γ 2, 426 b 8.
[47] l. c. Γ 2, 426 b 8 sqq.
[48] l. c. Γ 2, 426 b 12 sq.
[49] l. c. Γ 2, 426 b 17 sqq.

ein anderer »rot«. Wie kommt es, daß dieser Tatbestand, der ja einer ist, für uns in seiner Einheitlichkeit zugänglich und faßbar ist? Es liegt schon im ursprünglichen Vollzug des Vernehmens, in der Weise seines Abhebens des einen gegen das andere, ein *Sprechen* (δεῖ δὲ τὸ ἓν λέγειν ὅτι ἕτερον[50]). Das Sprechen ist eins mit der Weise des Vernehmens. Das Sprechen ist schon in diesem Unterscheiden lebendig. Nur auf Grund möglicher Verständigung gelingt es überhaupt, daß ein einheitlicher Tatbestand für mehrere in seiner Einheitlichkeit zugänglich gemacht werden kann. Der λόγος ist hier lebendig als *mitteilender* λόγος. Die Welt wird dadurch in ihrer einheitlichen Artikulation zugänglich. Das ist die ursprüngliche Funktion, die der λόγος als mitteilender hat. Mit-Teilung im prägnanten Sinne, wenn ich einen bestimmt vernommenen Tatbestand ausspreche, hinaus in die Öffentlichkeit des Daseins, hat den Sinn, das Angesprochene so für den anderen zugänglich zu machen, daß ich es mit ihm teile. Wir beide haben jetzt dasselbe. Hier ist auch die mediale Bedeutung von ἀποφαίνεσθαι zu beachten. Das Mediale besagt: für sich, für den Sprechenden selbst, so, daß also der Tatbestand für ihn als vernommener faßbar und behaltbar wird.

Wenn der λόγος sogar hier noch lebendig ist, so ist er erst recht lebendig, wo sich das Vernehmen in natürlicher Weise bewegt als αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός. Hier ist die *Selbigkeit der Zeit* erfordert, das zeitliche Dasein des Sprechens mit dem, was im Vernehmen vernommen wird. Daß ich ein solches Vernehmbares der Welt vernehmen kann, gründet darin, daß ich mit dem zu Vernehmenden gleichzeitig bin (ἐν ἀχωρίστῳ χρόνῳ[51]). Die Zeitlichkeit ist nicht etwas Beliebiges, wenn man etwas in der Welt vernehmen will. Denn es liegt schon im Sinn eines Vernehmens selbst und eines Vernommenen, daß es als jetzt Daseiendes vernommen ist. Wenn ich z. B. einer Wahrnehmung Ausdruck gebe, so liegt darin zum mindesten unausgesprochen,

[50] l. c. Γ 2, 426 b 20 sq.
[51] l. c. Γ 2, 426 b 28 sq.

daß das Vernommene *jetzt* da ist. Die Zeit ist für Aristoteles nicht deduziert, sie wird aus dem Tatbestand selbst geholt ebenso wie ihre Selbigkeit.*

Die Verschiedenheit von »weiß« und »schwarz« im Vernehmen kommt nicht durch ein Argument herein. Sie wird im *Sprechen* lebendig, und die αἴσθησις ist ein κρίνειν. Man fand es fremdartig, daß im schlichten Vernehmen ein λόγος angetroffen werden soll, und man hat Aristoteles die Meinung zugeschoben, daß schon das Wahrnehmen ein Urteil ist. Die αἴσθησις wird auch nicht direkt als λόγος charakterisiert, sondern als so etwas wie ein λόγος[52].

1. Die αἴσθησις ist eine ἀλλοίωσις[53]: ein Anderswerden. Sofern der Mensch konkret in seiner Welt lebend etwas vernimmt und die αἴσθησις in dem Menschen da ist als Weise des Seins und seines Verhaltens zu seiner Welt, bezeichnet Aristoteles die αἴσθησις als eine ἀλλοίωσις. Im Vernehmen wird der Vernehmende selbst ein anderer, sofern er jetzt im Vernehmen in bestimmter Weise zu seiner Welt steht.

2. Die αἴσθησις ist ein πάσχειν[54], ein Erleiden. Das Moment der ἀλλοίωσις wird näher präzisiert. Durch das Vernehmen passiert etwas mit dem Vernehmenden, im Vernehmen passiert dem Vernehmenden selbst etwas.

3. Die αἴσθησις ist ein κρίνειν[55]. In dieser Weise des Abhebens wird das Aussehen explizit zugeeignet. Aber die αἴσθησις tritt hier nicht aus ihrer Vollzugsweise heraus. Allerdings bezeichnet Aristoteles denselben Zusammenhang solches κρίνειν als eine bestimmte Weise des Sprechens (λόγος τις[56]). Der λόγος[57] hat die Funktion, das Vernommene als solches aufzuzeigen. Das

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 3, S. 294.

[52] l. c. B 12, 424 a 27 sq.

[53] l. c. B 4, 415 b 24; B 9, 416 b 34.

[54] l. c. B 5, 416 b 35; B 11, 424 a 1.

[55] l. c. Γ 2, 426 b 10.

[56] l. c. B 11, 424 a 27 sq.

[57] l. c. Γ 2, 426 b 20 sqq.

Daß des Andersseins, dieser Tatbestand wird in der spezifischen Weise des Sprechens zugeeignet. Das Vernehmen hat eine eigentümliche Weise des Sprechens. Es ist selbst eines, was über mehreres spricht.

4. Die αἴσθησις steht in der Mitte (μεσότης[58]), wenn wir uns die Mannigfaltigkeit der Farben vorstellen. Die αἴσθησις muß irgendwie in der Mitte stehen, sie darf nicht auf eine Farbe festgelegt sein, sie muß nach beiden Seiten sehen können. Das Sehen steht in der Mitte von allen Farben und kann so alle Farben gleichmäßig gut auffassen. Die Mitte betrifft also die Art und Weise des möglichen Auffassenkönnens. Der Seinscharakter des Wahrnehmens ist δύναμις[59]: das Vernehmenkönnen, eine bestimmte Möglichkeit haben, so sein, daß die Möglichkeit besteht, in das vernehmende Sein hineinzukommen. Die Möglichkeit haben macht ein ganz spezifisches Sein des Lebenden aus. Von dieser Grundbestimmung aus sind alle bisher genannten zu verstehen.**

Die αἴσθησις ist in einem solchen Wesen, das die *Sprache* hat. Mit oder ohne Verlautbarung ist es immer in irgendeiner Weise Sprechen. Die Sprache spricht nicht nur mit beim Vernehmen, sondern sie *führt* es sogar, wir sehen *durch* die Sprache. Sofern die Sprache traditionell und nicht ursprünglich angeeignet ist, *verdeckt* sie gerade die Dinge, dieselbe Sprache, die doch gerade die Grundfunktion hat, die Dinge aufzuzeigen. So wird es verständlich, daß im Dasein des Menschen, sofern er ein *Dasein* hat, indem er die *Sprache* hat, die *Möglichkeit des Trugs und der Täuschung* mit da ist.

[58] l. c. B 11, 424 a 4.
[59] l. c. B 5, 417 a 13.
** Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 4, S. 295 f.

d) Die drei Hinsichten auf das ψεῦδος. Das faktische Dasein des Sprechens als eigentliche Quelle der Täuschung. Umständigkeit und Entgänglichkeit der Welt

Über das ψεῦδος spricht Aristoteles in der »Metaphysik«, Buch V, Kap. 29[60]. Es ist da die Rede von solchem, was in vielfältiger Weise ausgesprochen und was in verschiedener Bedeutung gesagt wird. Aristoteles unterscheidet ψεῦδος in drei Hinsichten: 1. ὡς πρᾶγμα ψεῦδος[61], ein Falsches-Sein, das das eigentliche Sein der πράγματα betrifft. Dinge bezeichnen wir und sprechen wir an als falsch: falsches Gold; 2. der λόγος ψευδής[62]: falsch ist der λόγος, die Rede, das Sprechen; 3. ὡς ἄνθρωπος ψευδής[63]: falsch ist der Mensch. Das ψεῦδος betrifft also die Welt, das Sprechen, das spezifische Sein in der Welt, und das Seiende selbst.

Die Abhebungseinstellung ist schon als solche ein Aufzeigen (also kein Urteilen); es soll ein Daseiendes als Daseiendes gezeigt werden. Die Möglichkeit, die einen bestimmten Umkreis von Abhebbarkeiten in sich hat, jedes Abheben ist in seiner aufzeigenden Tendenz ein Festlegen, ein Bestimmen von etwas *als* etwas. Dieses Bestimmte als das Eine gegenüber einem anderen. Es ist auf Grund eines bestimmten Sachcharakters ein anderes. »Weiß« ist an ihm selbst etwas anderes als »schwarz«. In diesem Abheben wird das »als«, das Anderssein-als, ausdrücklich gemacht, wobei das Anderssein selbst nicht thematisch zu sein braucht. Thema ist die Farbe selbst, in eigentümlicher Betonung erfaßt und als solche herausgehoben. Das *kritische »als«* springt im Felde der Vernehmbarkeit heraus: blau anders als rot. Das ist aber nicht das volle »als«, dazu gehört das *»als« als aufweisendes*. Die Doppelung des Als-Charakters, die durch die Sprache verdeckt ist. Das ἀποφαντικός-als zeigt sich in

[60] Aristoteles, Metaphysica. Δ 29, 1024 b 17-1025 a 13.
[61] l. c. Δ 29, 1024 b 17 sq.
[62] l. c. Δ 29, 1024 b 26.
[63] l. c. Δ 29, 1025 a 2.

jedem Sprechen. Bei jedem kommt aber auch das kritische »als« hinzu.

Wie ist im λόγος selbst die Möglichkeit des ψεῦδος begründet? Ψεῦδος ist das *aufzeigende Ausgeben von etwas als etwas*; es ist also mehr als das bloße Verdecken, ohne es auszugeben als ein anderes als es ist. In welcher Hinsicht kann eine *Sache* hinsichtlich ihres Seins als Sache *falsch* sein? τὸ ψεῦδος λέγεται ἄλλον μὲν τρόπον ὡς πρᾶγμα ψεῦδος, καὶ τούτου τὸ μὲν τῷ μὴ συγκεῖσθαι ἢ ἀδύνατον εἶναι συντεθῆναι, ὥσπερ λέγεται τὸ τὴν διάμετρον εἶναι σύμμετρον ἢ τὸ σὲ καθῆσθαι· τούτων γὰρ ψεῦδος τὸ μὲν αἰεί, τὸ δὲ ποτέ· οὕτω γὰρ οὐκ ὄντα ταῦτα.[64] 1. Eine Möglichkeit des Falschseins liegt darin, daß bestimmte sachhaltige Charaktere es auf Grund ihres Sachverhaltes nicht zulassen, zusammengebracht zu werden. τὰ δὲ ὅσα ἐστὶ μὲν ὄντα, πέφυκε μέντοι φαίνεσθαι ἢ μὴ οἷά ἐστιν ἢ ἃ μή ἐστιν, οἷον ἡ σκιαγραφία καὶ τὰ ἐνύπνια· ταῦτα γὰρ ἔστι μέν τι, ἀλλ' οὐχ ὧν ἐμποιεῖ τὴν φαντασίαν. πράγματα μὲν οὖν ψευδῆ οὕτω λέγεται, ἢ τῷ μὴ εἶναι αὐτά, ἢ τῷ τὴν ἀπ' αὐτῶν φαντασίαν μὴ ὄντος εἶναι.[65] 2. Es gibt Seiendes, das in seinem spezifischen Sein die Eigentümlichkeit hat, sich auszugeben als etwas, was es nicht ist, oder als so charakterisiert, wie es nicht ist, – wo die Möglichkeit der Täuschung also nicht primär in einer verkehrten Auffassung liegt, sondern im Seienden selber.

Wie kommt es nun, daß man in diesem Falle, wo der Tatbestand, den man als falsch bezeichnet, gar nicht ist, von einem ψεῦδος reden kann? Wie soll hier, wo der betreffende Tatbestand ja gar nicht ist, die Möglichkeit eines ψεῦδος bestehen? Wie kommt die Sprache dazu, ein Nichtsein als falsches Sein zu charakterisieren? Beispiel ist hier das sich durch ein bestimmtes Verhältnis Darstellenlassen der Diagonale eines Quadrats. Die Tatbestände geben zunächst den Anschein, daß sie meßbar sind. Es besteht in dem, was uns begegnet, eine bestimmte Aussicht,

[64] l. c. Δ 29, 1024 b 17 sqq.
[65] l. c. Δ 29, 1024 b 21 sqq.

daß es in dem oder dem sachlichen Boden sein Sein in der oder der Hinsicht hat. Sofern sie aber durch den Ausweis als unmöglich bestehend sich herausstellt, wird dieser Charakter genommen, um ihr Sein zu charakterisieren.

Jede der drei Bedeutungen des ψεῦδος sieht den Tatbestand in einer bestimmten Hinsicht, aber so, daß die anderen mitbedacht werden. Es weist also hier das πρᾶγμα ψευδές auf den λόγος ψευδής. ἑκάστου δὲ λόγος ἔστι μὲν ὡς εἷς, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ' ὡς πολλοί, ἐπεὶ ταὐτό πως αὐτὸ καὶ αὐτὸ πεπονθός, οἷον Σωκράτης καὶ Σωκράτης μουσικός.[66] Für jedes Daseiende als solches gibt es einen einzigen λόγος, in dem ich die Sache selbst in ihrem Sein ansprechen kann, ὁρισμός. Es ist dasjenige Ansprechen einer Sache, wodurch sie in ihre Seinsgrenzen hineingedrängt und bestimmt wird. Dann gibt es λόγοι, durch die ich die Sachen in vielen Hinsichten ansprechen kann.[67] Wir sehen die Dinge nach den Umständen (αὐτὸ πεπονθός), in denen wir es mit ihnen zu tun haben. Diese *Umständigkeit* des Sachverhaltes läßt zu, daß die λόγοι, die ihn ansprechen, viele sind. ὁ δὲ ψευδὴς λόγος οὐδενός ἐστιν ἁπλῶς λόγος.[68] Solche λόγοι nun, bei denen ich eine Sache so anspreche, daß ich das, als was ich sie anspreche, nicht rein aus ihr selbst gewinne, sondern in Hinsicht auf ein anderes, was ich schon kenne, – diese Hinsichten selbst, in denen ich in vielfacher Weise eine Sache ansprechen kann, liegen außerhalb. Das, worauf ich hinsehe, ist etwas, was ich herbeiziehen muß, wenn ich die Sache bestimme. Ein solcher λόγος ist nie einfach. Der einfache λόγος[69] ist der, durch den ich die Sache selbst bestimme, nicht von ihr wegtrete. Die *zweite* Bedeutung des ψεῦδος ist der λόγος ψευδής. Aristoteles arbeitet hier mit einer Unterscheidung, daß es für jedes Seiende, genommen in seinem Sachgehalt und in der Weise seines Seins, eine einzige Weise des Ansprechens gibt: den ὁρισμός. Neben

[66] l. c. Δ 29, 1024 b 29 sqq.
[67] l. c. Δ 29, 1024 b 30.
[68] l. c. Δ 29, 1024 b 31 sq.
[69] l. c. Δ 29, 1024 b 32.

diesem einzigen, auf das Seiende zugeschnittenen λόγος gibt es eine Reihe solcher, die freischwebend sind. Das macht es aus, daß es so etwas wie *Täuschung* gibt. Er benützt hier die Gelegenheit, um eine vielverhandelte Frage der Tradition abzuheben: daß es nämlich, wenn es für jedes Seiende nur eine ganz spezifische Weise des Ansprechens gibt, keinen Widerspruch geben kann. Sofern es nur λόγοι gibt, die jeweilig auf ihre Sache gehen, gibt es keinen Widerspruch. Der Widerspruch bewegt sich in einer ganz spezifischen Dimension, wo es nicht um die Sache selbst geht, sondern um sie geredet wird. ἔστι δ' ἕκαστον λέγειν οὐ μόνον τῷ αὐτοῦ λόγῳ, ἀλλὰ καὶ τῷ ἑτέρου, ψευδῶς μὲν καὶ παντελῶς, ἔστι δ'ὡς καὶ ἀληθῶς, ὥσπερ τὰ ὀκτὼ διπλάσια τῷ τῆς δυάδος λόγῳ.[70] Es ist möglich, jeweilig ein Dasein anzusprechen nicht nur durch die Weise, wie es selbst zugänglich wird, sondern nach irgendeiner Hinsicht auf andere. Die vielen λόγοι täuschen, so kann man sagen, durchgängig; es kann aber sein, daß einer trifft.

Die dritte Bedeutung, in der Aristoteles vom ψεῦδος spricht, ist der ἄνθρωπος ψευδής (τὰ μὲν οὖν οὕτω λέγεται ψευδῆ, ἄνθρωπος δὲ ψευδὴς ὁ εὐχερὴς καὶ προαιρετικὸς τῶν τοιούτων λόγων . . .)[71], und das ist der προαιρετικός, der sich vornimmt, den Sachverhalt zu verdecken, so, daß es zu seiner Existenz gehört, der in die anderen solche Reden hineinbringt. Die Art seines Umgehens ist so, daß er die, mit denen er spricht, grundsätzlich irreführt.

Wie sind die drei Bedeutungen von ψεῦδος voneinander abhängig? Zu diesem Zweck betrachten wir den konkreten λόγος als den eines Menschen, der in einer Welt lebt, deren πράγματα die Möglichkeit haben, als ψεῦδος angesprochen zu werden. Wir versetzen die Bedeutung ψεῦδος in die Sphäre des *faktischen Daseins*. Ein Mensch, der im Sprechen über die daseiende Welt, so wie sie ihm begegnet, lügen kann. Πρᾶγμα, der Mensch und

[70] l. c. Δ 29, 1024 b 35 sqq.
[71] l. c. Δ 29, 1025 a 1 sqq.

λόγος sind *drei Hinsichten*, die ein *eigentümliches Grundphänomen* ansprechen, das von Aristoteles nicht gesehen war. Wir nehmen die Bedeutung von ψεῦδος in diesem ursprünglichen Sinn, um von da aus verständlich zu machen, daß man die Dinge als falsch bezeichnet. Wir wollen verstehen, wie es dazu kommt, Dinge als so zu bezeichnen. Für das Verständnis der Analyse ist ein Tatbestand festzuhalten: *Das faktische Dasein des Sprechens als solchen, sofern es da ist und lediglich sofern es da ist als Sprechen, ist die eigentliche Quelle der Täuschung.* Das besagt, das Dasein des Sprechens trägt in sich die Möglichkeit der Täuschung. In der Faktizität der Sprache liegt die Lüge.

Wir wollen nun versuchen, uns – soweit das möglich ist – näher zu bringen, was *Faktizität des Sprechens* ist. Es wird im Umkreis von daseienden Menschen in der Mitwelt gesprochen. Das Sprechen als solches, das Faktische des Sprechens, wird von vornherein aufgefaßt als: Es wird über *etwas* gesprochen. Dieses Sprechen, das jetzt da ist, wird in dem Sinn genommen, daß es die Tendenz hat, etwas zu sagen; es steht in öffentlichem Ansehen. So ist das Sprechen von vornherein mit dem Dasein sprechender Menschen da, und es ist im vorhinein als Aufzeigen von etwas genommen. Es hat den natürlichen und lebendigen Anspruch, etwas zu sagen. Lediglich durch den Tatbestand der Verlautbarung ist etwas kundgegeben, und damit ist die Möglichkeit vorhanden, im Dasein etwas zu *verstecken*, sofern ich etwas anderes sage, als ich meine, aber das, was ich sage, anders darstelle, als es da ist. In dieser Grundmöglichkeit der Sprache liegt die Faktizität des Lügens. Der lügnerische Mensch kann sich ausdrücklich vornehmen zu verstecken. Er spricht so, daß das, was er sagt, den Tatbestand, über den er aussagt, verdeckt. Hier zeigt sich das Merkwürdige, daß der, der lügt, gerade den Tatbestand, über den er aussagt, kennen muß. Nur wenn ich den Tatbestand kenne, bin ich in der Lage, anständig zu lügen.

Diese ausdrückliche Tendenz des versteckenden Lebens braucht nicht da zu sein. Es ist möglich, ein Leben aufzuzeigen, das nicht in der Tendenz lebt, die Gegenstände zu verdecken,

sondern das in der Öffentlichkeit nur so dahinredet. Dieses *Dahinreden* täuscht lediglich durch den Tatbestand des Redens selbst. Der eigentliche Gegensatz zum Reden ist nicht das Falschreden, das täuschende Reden, sondern ist das Schweigen. Die Tendenz, ausdrücklich zu täuschen, kann zurücktreten, aber so, daß mehr oder minder bewußt sich die Rede in einer Fremdheit mit den Sachen vollzieht. Das ist das spezifische Aussprechen durch mehrere λόγοι. Die Möglichkeit der Täuschung liegt auch hier im Tatbestande der Äußerung, die in einem *Fehlsehen* lebendig ist, das nicht durch eine Nachlässigkeit der Betrachtung motiviert ist, sondern in der Weise, in der Daseiendes lebt und die Welt selbst begegnet. Die Rede kann so sein, daß sie die positive Tendenz hat, wirklich die Tatbestände zu geben; sie spricht aber innerhalb eines Fehlsehens, die Tatbestände sind nicht eigentlich zugeeignet. Durch die Sprache selbst leben wir in einer ganz bestimmten Auffassung der Dinge. (Nietzsche: »Jedes Wort ist ein Vorurteil.«[72]) Wir werden uns darüber verständigen, welches die Quellen sind, aus denen die Täuschung und die Täuschungsmöglichkeiten der Rede entspringen können. Es ist möglich, die daseiende Welt in verschiedenen Hinsichten zu nehmen.

Ein weiteres Motiv (neben der Umständigkeit) dafür, daß wir fehlsehen oder die Tatbestände nicht immer als solche ansprechen, liegt in dem Sein der Welt, das ich durch die *Entgänglichkeit* bezeichne: daß sie da sind in einem ganz eigentümlichen Charakter des Nichtdaseins. Die Entgänglichkeit ist etwas, das im Sein der Welt selbst liegt, zu welchen Phänomenen das gehört, was wir als Helle und Dunkel kennen lernten. Daß es z. B. Nebel gibt, ist keine belanglose Tatsache, die man in erkenntnistheoretischen Untersuchungen einmal als Beispiel heranziehen kann. Die Entgänglichkeit eignet der daseienden

[72] F. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band. In: Nietzsche's Werke (Großoktav). Erste Abtheilung, Bd. III. Stuttgart 1921. Zweite Abtheilung: Der Wanderer und sein Schatten, Aphorismus 55, S. 231.

Welt als daseiender. Die Dinge können uns entgehen, d. h. nicht, sie verschwinden. Die Entgänglichkeit der Dinge wird dadurch lebendig, daß sie uns in der Umständigkeit begegnen. Wir sehen die Dinge nicht als Sachen, wie sie Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung sind. Dieses Dasein der Dinge ist viel reicher und bietet viel wechselndere Möglichkeiten als das thematisch präparierte. Weil die Welt in ihrem Reichtum nur da ist in der jeweiligen Konkretion des Lebens, deshalb ist auch die Entgänglichkeit viel umfassender, und damit ist die *Möglichkeit der Täuschung* da. Je konkreter ich in der Welt bin, um so eigentlicher ist das Dasein der Täuschung.

Wie kommt es nun aber, daß man die Dinge selbst als Täuschung bezeichnet? Bisher haben wir nur abgehoben, daß das Täuschen im Sprechen liegt. Wie kommt es dazu, seiende Dinge als falsch zu bezeichnen? Warum begnügen wir uns nicht, Nichtseiendes als Nichtseiendes anzusprechen? Warum sagen wir hier mit einem Überschuß von Bedeutung »falsch«? Wenn man sagt, die Meßbarkeit der Diagonale mit der Quadratseite ist nicht, dieses Sein ist falsch, so darf man einen solchen Satz nicht isoliert nehmen, sondern man muß ihn aus dem Zusammenhang nehmen, aus dem er geschöpft ist. Diese Seiten sind meist durchschnittlich bekannt als meßbar, sie haben das Ansehen und geben den Anschein, als seien sie so. Sie sind es aber in der Tat ganz und gar nicht. Dieses ihr Nichtsein, das den bestimmten Anschein erweckt, wird als falsch bezeichnet. Dieser spezifische Anschein, den solche Gegenstände haben, wird enttäuscht. So zeigt sich, daß auch diese Verwendung des Ausdrucks ψεῦδος im Hinblick auf seiende Dinge, sofern sie nicht sind, begründet ist aus dem einheitlichen Zusammenhang, von dem wir sprechen. Wir müssen auch diese Dinge in einem Zusammenhang sehen. Schon im Aussprechen, sofern das Sprechen die Tendenz des Aufzeigens hat, liegt der Anschein, daß es so etwas gibt innerhalb eines Feldes, wo es Meßbares gibt. Aber innerhalb dieses Sprechens liegt es, daß das Sprechen nicht ein Aufzeigen von einem Seienden her, sondern so ist, daß es das,

worüber es spricht, lediglich meint. Es bedeutet die Tatbestände bloß als solche. Es liegt hier das Phänomen der Nominalisierung und Neutralisierung[73] *Husserls* vor; wir können Sätze als nur gemeinte aussprechen. Sofern sich eine solche Rede auf den nächsten Anschein richtet, ist das, was sie sagt, falsch. Es trügt im eigentlichen Sinne.

Sie sehen hier den *Unterschied* zwischen *Trug* und *Traum*. Der Traum hat das Dasein, auf Grund dessen er trügt. Der λόγος als apophantischer λόγος ist, wenn er in seinem faktischen Dasein genommen wird, so etwas, das in sich selbst die Möglichkeit der Täuschung birgt. Sofern der λόγος das Dasein des Menschen charakterisieren kann, durchherrscht er alles Umgehen des Menschen mit seiner Welt, alles Sehen, Auslegen, Aussprechen.

e) Das Sprechen und die Welt in ihren Täuschungsmöglichkeiten. Der Bedeutungsumschlag des φαινόμενον zu Schein

Dieser λόγος, der die Grundmöglichkeit des Täuschens bei sich trägt, macht es, daß alles Vernehmen in der Gefahr des Sichversehens ist, sofern es durch die *Sprache* beherrscht wird. Das heißt: Die φαινόμενα sind als Daseiendes in der faktischen Welt dasjenige, dem gegenüber sich der Mensch zumeist versieht, d. h. das, was sich zunächst nur so schlicht zeigt, ist nun etwas, das nur so aussieht, das *scheint*. Es ist nicht zufällig, daß bei Aristoteles, wo φαινόμενα das Daseiende selbst besagt als der Boden für weitere Forschung, es auch heißen kann: das nur so Aussehende (φαινόμενον ἀγαθόν[74]). Dieser *Bedeutungsumschlag* des Wortes φαινόμενον, das einmal besagt: das sichzeigende Daseiende selbst, und dann das nur so Aussehende, eigentlich nicht

[73] E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Zweiter unveränderter Abdruck. Halle a. d. S. 1922 (fortan zitiert: Ideen I). S. 248 u. S. 222.

[74] Aristoteles, De anima. Γ 10, 433 a 28 sq.

Daseiende, dieser Bedeutungsumschlag deutet, sofern er in der Sphäre des Umgehens mit der Welt ist, auf die Grundtatsache hin, daß im Dasein selbst Irrtum und Täuschung in einer ganz fundamentalen Weise verflochten sind und nicht nur so als schlechte Eigenschaft, die man überwinden muß, in der Welt vorkommen.

Das *Sprechen* als Verlautbaren ist, sofern es ist, die *Möglichkeit der Täuschung* und zwar dieses Sprechen genommen als seiend in einer *Welt*, die *in ihrem spezifischen Seinscharakter Täuschungsmöglichkeiten* bietet, so, daß im Ganzen des Daseins der Welt ein innerer Zusammenhang besteht, der die Seinsmöglichkeit der Täuschung ist. Das Sprechen, sofern es in der Welt da ist, steht in einem bestimmten Ansehen, das weiter gar nicht durch eine Reflexion genommen wird. Das Dasein des Menschen wird in der Hinsicht genommen, daß durch das Sprechen etwas gesagt wird. Das Sprechen hat an sich selbst den Anspruch auf Mitteilung. Das Sprechen ist nun so da, daß der Sprechende verschiedene Möglichkeiten hat, im Sprechen als solchem sich zu verbergen: 1. die ausgedrückte, in der der Sprechende in der ausdrücklichen Tendenz des Lügens spricht; 2. daß man durch das Sprechen vortäuschen will, als sei das Sprechen mit irgendeiner Sachkenntnis behaftet. Auch da, wo eine zur Lüge gegenteilige Tendenz da ist, besteht die Möglichkeit, durch das Sprechen und die Worte zu täuschen.

Dieses *Sprechen* mit seinen *Täuschungsmöglichkeiten* steht als solches in einer *Welt*, die ihrerseits *Täuschungsmöglichkeiten* bietet: 1. dadurch, daß die Welt durch die Umständigkeit der Welt charakterisiert ist und daß die Gegenstände, mit denen wir umgehen, für uns in ihrer Konkretion nach der jeweiligen Lage da sind, so daß sich eine Mannigfaltigkeit von Besprechbarkeiten bietet; 2. dadurch, daß die Welt durch die Entgänglichkeit charakterisiert ist, verstellt durch Nebel, Dunkel usw. Derartige Tatbestände gehören zum Sein der Welt selbst. Ferner gibt es Seinsmöglichkeiten, die auf Grund ihres spezifischen Seins täuschen, wie *Traum* usw. Es besteht ferner für das Sprechen die

Gefahr, daß es mit anderem Sprechen da ist, daß es ein Nachsprechen wird, ein Mitsprechen ist, eine eigentümliche Herrschaft, die die Sprache ausübt, insofern sie aus dem Umgang mit den Sachen verdrängt. So zeigt sich eine *vielfältige Verflechtung der Täuschungsmöglichkeit als einer Seinsmöglichkeit mit dem Dasein des Sprechens und dem Dasein der Welt.* Wir bemerken, daß gerade das Sprechen die Sache versteckt. Sofern also der Zugang zu dem, was zunächst da ist, faktisch durch das Sprechen und die Meinung über die Dinge geführt wird, ist gerade die daseiende Welt versteckt und begegnet in einem bestimmten Sichausgeben. Sofern also die Welt da ist in dieser Möglichkeit, sich selbst zu zeigen, verkehrt sich diese Möglichkeit der Welt in das Gegenteil: sich als etwas auszugeben. Das *Erscheinende* im ursprünglichen Sinn des Sichselbstzeigens wird zum *Schein.* Es ist sachlich wichtig, diese Möglichkeit des Bedeutungsumschlags des Terminus φαινόμενον in die Bedeutung des nur so Aussehenden zu verstehen.

f) Σύνθεσις und διαίρεσις als Bereich für die Möglichkeiten des Wahren und Falschen***

Wir haben uns nur noch darüber zu vergewissern, wie weit Aristoteles ein ausdrückliches Bewußtsein davon hatte, daß die Täuschung ihr Feld da hat, wo die Dinge in einer bestimmten Auffassung gegeben sind, daß die Täuschungsmöglichkeit nicht darin gründet, wo ein schlichtes Zugehen auf die Dinge stattfindet, sondern wo die Welt da ist im Charakter des So-und-so. περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές[75]: Im Umkreis dessen, wo es so etwas wie *Zusammensein* und *Auseinandergenommenwerden* gibt, ist *sowohl* das Wahre *als* das Falsche. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής, καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζῴοις, διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς, καὶ οὐ-

*** Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 5, S. 296 ff.

[75] Aristoteles, De interpretatione. 1, 16 a 12 sq.

δενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος[76]: Das Vernehmen der spezifischen eigenen Sachbestände ist immer so, daß es das, was es vernimmt, an ihm selbst gibt. Das ψεῦδος ist nur da vorhanden, wo es λόγοι gibt (διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς[77]). Es besteht der Zusammenhang zwischen der Notwendigkeit der Konstitution der Welt als bestimmt in einer Mannigfaltigkeit von möglichen Hinsichten und der Möglichkeit einer Täuschung. Der Sprechende spricht immer in gewisser Hinsicht auf etwas. Das reine Sehen ist gleich dem bloßen Nennen von etwas ein schlichtes Zugehen. Ich lasse sie schlicht als gegebene bestehen. Ich sehe die Farbe wie ein schlichtes Nehmen. ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν[78] – αἴσθησις: Wenn wir dagegen ein Erfreuliches oder Betrübliches vernehmen, dann ist das Vernehmen ein Sprechen, das die Dinge *als* etwas auffaßt (κατάφασις oder ἀπόφασις). Das Vernehmen ist, wenn uns etwas Erfreuliches begegnet, schlagartig. Dabei ist das Vernehmen und das sehende Sichfreuen eins. In der Mitte ist dieses einheitliche Vernehmen da (τῇ μεσότητι[79]). Sofern *dieses* Vernehmen das Ursprünglichste ist, sofern die Dinge der Welt πρακτά, πράγματα sind, ist der natürliche Zugang ein ἥδεσθαι oder λυπεῖσθαι.[80] Diese Tatbestände sieht man solange nicht, als man sich an gewisse Erlebnisarten, Psychologie usw. hält.

[76] Aristoteles, De anima. Γ 3, 427 b 11 sqq.
[77] l. c. Γ 3, 427 b 13.
[78] l. c. Γ 6, 431 a 9.
[79] l. c. Γ 6, 431 a 11.
[80] l. c. Γ 6, 431 a 10.

ZWEITES KAPITEL

Die heutige Phänomenologie in der Selbstauslegung Husserls

§ 3. Vergegenwärtigung der in der Aristoteles-Interpretation gewonnenen Tatbestände. Vorgriff auf die Vorherrschaft der Sorge um die Idee einer Gewißheit und Evidenz vor der Freigabe der Begegnismöglichkeit fundamentaler Tatbestände

Wenn wir uns das *Resultat* unserer Analyse *vergegenwärtigen*, so ist zu sagen: Wir haben herausgestellt: 1. bestimmte *Tatbestände*, die in die Richtung des Daseins der Welt und des Daseins des menschlichen Lebens weisen. Der Sachverhalt hat uns in eine bestimmte Richtung von Daseiendem und zur phänomenologischen Charakteristik der Welt geführt im Sinne a) einer ausgezeichneten Seinsart, was sich an ihm selbst zeigt, b) des λόγος-Charakters als einer Daseinsmöglichkeit des menschlichen Lebens, ein Zusammenhang, sofern der λόγος als apophantischer die Möglichkeit hat aufzuzeigen, was sich zeigt. Diese Tatbestände des Daseins der Welt und des Lebens sind so offenbar geworden, daß an ihnen gewisse Möglichkeiten sichtbar geworden sind. 2. Das Dasein der Welt kann umschlagen in ein Sichausgeben, der λόγος kann ein solcher sein, der das Dasein verstellt. Der Zusammenhang zeigt ein im Dasein selbst gelegenes Verhängnis, daß mit seinem Sein die Möglichkeit der Täuschung und der Lüge da ist.

Die Interpretation war bis jetzt gar nicht darauf eingestellt, die Entwicklung eines Terminus in anekdotischer Form verständlich zu machen. Vorgesehen war vielmehr eine Weckung der sachlichen Interessen, so zwar, daß dabei zunächst nicht durchsichtig wurde, wohin die Dinge gehen. Was wir lernen müssen, ist lesen und hören können in der Weise des Wartens.

Die Interpretation hat noch einen sachlichen Hintergrund, sofern es darauf ankommt, das, was heute unter dem Titel »Phänomenologie« bekannt ist, verständlich zu machen. Das kann nur heißen: verständlich machen, von welchen *Sachen* in dieser Disziplin gehandelt wird, – was für eine Art Sachen das sind, die die heutige Phänomenologie zu bearbeiten beansprucht. Wir bedürfen, um die Artung zu gewinnen, selbst eines *Horizontes von Sachen.* Aus diesem Horizont werden wir zu entscheiden haben, wieweit die *Tatbestände der heutigen Phänomenologie* noch im Zusammenhang mit dem stehen, was *wir* sachlich aufgewiesen haben.

Um im vorhinein die Entwicklung zu kennzeichnen, in der *Aristoteles* die Grundbestände der philosophischen Forschung ausgebildet hat, sage ich: Die weitere Entwicklung in der Gewinnung der Tatbestände der Philosophie und die Motivation der verschiedenen Wege, in denen diese Tatbestände bearbeitet wurden, sind von der *Vorherrschaft einer leeren und dabei phantastischen Idee von Gewißheit und Evidenz geleitet.* Diese Vorherrschaft einer bestimmten Idee von Evidenz ist Vorherrschaft *vor* jeder *eigentlichen Freigabe des Begegnenkönnens der eigentlichen Sachen der Philosophie.* Die *Sorge um* eine bestimmte *absolute Erkenntnis*, rein als Idee genommen, bekommt die Vorherrschaft vor jeder Frage nach Sachen, die entscheidend sind, d. h. *die ganze Entwicklung der Philosophie kehrt sich um.* Ansätze sind schon bei *Aristoteles* und den Griechen da, die nicht zufällig sind, z. B. daß das Dasein der Welt so, wie es sich zeigt, als die spezifische Welt des Scheins genommen wird, so daß künftig alle entscheidenden Fragen der Philosophie rein aus der Idee der Gewinnung einer absoluten Gewißheit gewonnen werden, mit der Tendenz, das Dasein der Welt als einer zufälligen zu überwinden. Wir machen die Beobachtung, daß dieses nicht aus den Versuchen zur Gewinnung einer eigentümlichen Zugangsweise einer Wissenschaft entsteht, sondern aus der Idee, gewissermaßen aus der verrückt gewordenen Intelligenz, die sich ein Dasein erfindet.

Wir wurden durch die Interpretation der Wortbestände des Ter-

minus »Phänomenologie« vor ganz bestimmte Tatbestände des Daseins gestellt, das *Sein der Welt* und das Leben als das *Sein in einer Welt*. In diesen beiden Hinsichten haben wir einmal gesehen: Das Sein der Welt hat den Charakter des *Sich-selbst-zeigens*, das Sein des Lebens eine Grundmöglichkeit, über das Dasein in der Weise zu *sprechen*, daß das Sein durch das Sprechen *aufgezeigt wird*. Das Sein der Welt und des Lebens haben einen ganz *spezifischen Zusammenhang* durch das *Sein des Sprechens*. Das Dasein der Welt in diesem Sich-selbst-zeigen hat die Möglichkeit, in ein *Sichausgeben-als* umzuschlagen. *Das Leben ist an ihm selbst die Möglichkeit, die daseiende Welt zu verdecken*. So zeigen beide Möglichkeiten des Daseins und des Lebens das Dasein in einer spezifischen Gefährdung, die wir damit ausdrückten, daß wir sagten: Das Dasein trägt in sich selbst die Möglichkeiten der Täuschung und der Lüge.

Wenn wir lediglich die Resultate der Analyse festhalten ohne Beziehung auf das Thema »Phänomenologie«, so scheinen wir nicht weiter gekommen zu sein, sondern abrupt vor bestimmte Tatbestände gestellt zu sein. Für das Verständnis des Zusammenhanges, d. h. für das Verständnis des Seins und Sachcharakters dessen, was die *Phänomenologie* bearbeitet, bedarf es aber der Orientierung an einem *sachlichen Horizont*. Für die Betrachtung einer ganz eigentümlichen *Umkehrung* gab ich den Leitfaden. Die Vorherrschaft der Sorge um die Idee einer leeren und dabei phantastischen Gewißheit und Evidenz vor aller Freigabe der Begegnungsmöglichkeit bestimmter fundamentaler Tatbestände hat dazu geführt, das, was *ursprünglich Thema* der Betrachtung war, abzudrängen und zwar so sehr abzudrängen, daß nicht nur das *thematische Feld* aus dem Blick kam, sondern, was noch viel schlimmer ist, daß die Wahl des Blickfeldes nicht von einer gewissen *Aneignung der Sachen* geleitet wurde, sondern von einer *bestimmten Idee von Wissenschaft*, – daß die Idee einer bestimmten Erkenntnis das Thema bestimmt, statt umgekehrt, daß ein bestimmtes Sachverhältnis die wissenschaftlichen Bearbeitungsmöglichkeiten zuweist.

Damit ist eine traditionelle Vorstellung von der Einführung in irgendeine Wissenschaft abgewehrt. Es kommt nicht darauf an, ein leeres Wissen davon zu bekommen, was »Objekt«, was »Methode« der genannten Wissenschaft ist. Über der Auseinandersetzung mit den Sachen soll die Methode werden. Die traditionelle Vorstellung von der Bestimmung und Ausbildung einer Forschung geht dahin, das »Objekt« zu bestimmen: Der Gegenstand ist das und das, dieses bestimmte Wissenschaftsgebiet wird bearbeitet durch bestimmte Methoden. Von einer derartigen Orientierung wird hier abgesehen.

Wenn wir aber näher zusehen und fragen, was wir bisher an Tatbeständen gewonnen haben, so zeigt sich etwas Überraschendes. Wir haben gesehen das Dasein hinsichtlich einer eigentümlichen Art, *sich selbst zu zeigen.* Über seinen *inhaltlichen* Charakter haben wir nichts erfahren, sondern scheinbar eine leere Bestimmung festgelegt. Wir haben nicht gewonnen, was ein Gegenstand ist. Wir haben über das *Dasein* eine Bestimmung erfahren, die es in seinem *Wie* charakterisiert: das *Wie sich an ihm selbst zu zeigen* und das darin gegründete *Wie sich zu verstecken.* Ebenso ist es mit der Charakteristik des λόγος. Wir haben vom λόγος lediglich eine bestimmte charakterisierte *Weise* seines *Seins* erfahren, einmal das Dasein *selbst aufzuzeigen*, dann es zu *verstellen.* Dieses Dasein wurde nicht inhaltlich im Sinne des Naturseins oder der geschichtlichen Wirklichkeit bestimmt, sondern in einer scheinbar leeren Art: nur ein *Wie des Daseins.* Dadurch, daß wir diese charakteristischen Bestimmungen des Daseins betonten (nämlich daß es sich um ein *Wie* des Daseins handelt), sind wir schon in der Interpretation über das hinausgegangen, was für die Griechen im Zusammenhang ihrer Daseinsforschung erfaßbar war.

Wenn wir diesen *Wie-Charakter* des Daseins mit anderen vergleichen, die die Griechen kennen, so sehen wir, daß es sich dabei um *Was-Bestimmungen* handelt. Es gibt Hinsichten, in denen das Dasein sachlich charakterisiert wird: 1. Πράγματα, die Dinge, mit denen »man« zu tun hat. In dieser Hinsicht also

wird das Seiende angesprochen. – 2. Χρήματα, diejenigen Dinge, sofern sie in Gebrauch stehen für die Bedürfnisse, die das Dasein der Welt selbst motiviert und erfordert. – 3. Ποιούμενα, die Dinge in der Welt, die hergestellt, die gemacht werden und als ἔργα für 1. und 2. verfügbar sind. – 4. Φυσικά, das Daseiende der Welt, das nicht hergestellt, sondern an ihm selbst ist, auf Grund seines spezifischen Seins *wird*, aber zugleich mögliches Woraus der Herstellbarkeit (Holz, Erz) und so Bezug zu 3. – 5. Μαθήματα, dasjenige Seiende, das den spezifischen Charakter der Lernbarkeit hat, das, worüber es ein Wissen gibt, das jedem beigebracht werden kann, ohne daß er dabei ein praktisches Verhältnis zu den Sachen hat. – 6. Innerhalb dieser Charaktere und des dadurch genannten Seins gibt es jeweils ausgezeichnete Dinge, die den eigentümlichen Seinscharakter haben, den man als οὐσία bezeichnet. Damit man aber den Zusammenhang von οὐσία und den anderen Seinsbegriffen sieht, ist zu bemerken, daß der scheinbar so abstrakte philosophische Begriff die Habe, das Vermögen bedeutet, das, was zu Hause um mich herum ist, das »Anwesen«.

In *unserer* Auslegung sind uns diese Weltkategorien nicht begegnet. Wir haben nur von φαινόμενα gehört. Οὐσία gibt den Grundcharakter des Seienden als Sein: *Anwesenheit.* Sie ist in den genannten »Ding«-begriffen unausdrücklich mitgemeint. Φαινόμενα gibt die *nächste Begegnisart* des Seienden nach ihrem formalen *Wie.* Φαινόμενα ist nun gerade das Sein, das in allen diesen Charakteren angesprochen wird, aber dieses Sein nur in *der* Hinsicht: *sich-selbst-zu-zeigen.* Diese charakteristische Bestimmung haben wir aus der Interpretation gewonnen und für unsere weitere Betrachtung fixiert. Die nächste Begegnisart des Seienden und die ungetrübte Erfassung des Seienden in dieser muß in irgendeiner Weise *phänomenologisch* entscheidend sein.

§ 4. Bewußtsein als Thema der heutigen Phänomenologie

Wir haben also jetzt die Frage zu stellen: Welches ist das *Thema* oder der *sachliche Seinszusammenhang*, der Gegenstand *der* Forschung ist, die *heute als Phänomenologie* bezeichnet wird? Ich gebe dafür zunächst eine ganz formale Bestimmung im Anschluß an die bisher weitest getriebene Position Husserls in den »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«. Demnach wird die Phänomenologie bestimmt als die *deskriptiv eidetische Wissenschaft des transzendental reinen Bewußtseins.*[1] Für uns ist sie lediglich als Fingerzeig dafür wichtig, daß in der Phänomenologie das *Bewußtsein* Thema der Betrachtung ist. Für uns entsteht die Frage: Wie kommt das, was als Bewußtsein bezeichnet wird, zu dem eigentümlichen Vorrang, das Thema einer fundamentalen Wissenschaft, wie die Phänomenologie es zu sein beansprucht, abzugeben? Sind wir im Stande, diesen eigentümlichen Vorrang verständlich zu machen? Aus dem, was wir bisher kennengelernt haben, derart verständlich zu machen, daß wir zeigen: Das mit Bewußtsein genannte Seinsfeld kommt nicht zufällig oder aus Willkür zu dieser Vorrangstellung, sondern dieser sein Vorrang gründet in eigentümlichen *Möglichkeiten*, die das *Dasein* in sich trägt und die schon in der griechischen Philosophie vorgezeichnet sind? Gelingt dieser Beweis, dann gewinnen wir die Einsicht, daß diese Wandlungen selbst begründet und motiviert sind in unserem Dasein selbst, und daß die Geschichte, die uns solche Möglichkeiten und Wandlungen bietet, nicht etwas Zufälliges und Abgelegtes ist, was hinter uns liegt und was wir zu gelegentlichen Illustrationen unserer Meinung heranziehen, sondern daß uns in den *Wandlungen der Geschichte* nichts anderes begegnet als *unser eigenes Dasein.*

Diese Betrachtung ist darum nicht eine historische Erzählung, sondern der konkrete Einblick in ganz *bestimmte Mög-*

[1] E. Husserl, Ideen I. Vgl. S. 139.

lichkeiten unseres Daseins. Wenn diese herausgestellt sind und sofern wir sie mit den vorgenannten zusammensehen, gewinnen wir damit den Boden für eine bei dem Beginnen unserer Untersuchung zu vollziehende *fundamentale Scheidung.*

a) Die griechische Philosophie ohne Begriff des Bewußtseins

Wie wird es verständlich, daß so etwas wie *Bewußtsein* Thema der Philosophie ist? Diese Frage wird für uns in dem Moment fundamental, wenn wir uns erinnern, daß die Griechen so etwas wie Bewußtsein nicht kennen. Es gibt in der griechischen Philosophie keinen Begriff von Bewußtsein, wobei allerdings zu sagen ist, daß etwas, was unter den *heutigen* spezifischen phänomenologischen Begriffen von Bewußtsein mitbegriffen wird, gerade bei den Griechen vorgefunden wird. *Aristoteles* sah bei Gelegenheit der Analyse des Vernehmens, daß wir z. B. ein Sehen selbst als Seiendes mitvernehmen. Wir haben eine αἴσθησις des Sehens.[2] Er legt sich die Frage vor, welche Art des Vernehmens es denn ist, mit der wir das Sehen und dgl. wahrnehmen. Ebenso ist es bei der νόησις und wiederum die Frage: Ist das Vermeinen, das das Vernehmen vermeint, vom selben Seinscharakter? Beide Fragen bleiben unentschieden. Wir können das heute von bestimmten Tatbeständen der Forschung her als eine viel fundamentalere Einsicht in den Zusammenhang ansprechen als die vorschnelle Entscheidung der modernen Psychologie in der Richtung, daß es sich bei dem Wahrnehmen des Sehens, des Vermeinens usw. um ein und dasselbe, die innere Wahrnehmung, handelt.* Wie einer nun diese Dinge entscheiden will, das Vernehmen des Sichverhaltens ist ein Thema der Betrachtung geworden. Das, was hier vernommen wird, darf nicht als Erlebnis oder psychisches Dasein im modernen Sinn interpretiert werden. Trotzdem zeigt die spätere griechi-

[2] Aristoteles, De anima. Γ 2, 425 b 12 sqq.
* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 6, S. 298 f.

sche Philosophie eine Kenntnis von dem, was heute als Bewußtsein oder Selbstbewußtsein bezeichnet wird, – eine Kenntnis nicht auf dem Wege philosophischer Reflexion, sondern geschöpft aus der natürlichen Erfahrung dessen, was wir heute in einem sehr betonten Sinn »Gewissen« (συνείδεσις) nennen. So geht es in das christliche Lebensbewußtsein ein und erfährt eine weitere Explikation in der Theologie. Aber das damit Bezeichnete ist in keiner Weise Gegenstand der Betrachtung. Daß so etwas wie Bewußtsein Thema einer Untersuchung wurde, ist für das griechische und christliche Bewußtsein ausgeschlossen.

b) Durchbruch der Phänomenologie in Husserls »Logischen Untersuchungen« und deren Grundtendenz

Um den *Umschlag* des thematischen Feldes vom *Seienden als Welt* zum *Seienden des Bewußtseins von ihr* zu verstehen, ist es notwendig, die Endstation, also die heutige Phänomenologie, in den Zügen zu zeichnen, wie sie für unsere Betrachtung notwendig wird. Die Forschung, die wir als Phänomenologie bezeichnen, ist zum ersten Mal unter dem ausdrücklichen Titel von »Logische Untersuchungen«[3] hervorgetreten. Diese bewegen sich im Rahmen einer traditionellen Disziplin, genannt Logik. Rein persönlich waren diese Themata für Husserl naheliegend, insofern als er von mathematischen Untersuchungen auf logische Betrachtungen getrieben wurde, in der Bemühung, die Eigentümlichkeit des mathematischen *Denkens* zu verstehen. Die »Logischen Untersuchungen« haben nicht den Ehrgeiz, so etwas wie ein neues Lehrbuch der Logik auszuarbeiten,

[3] E. Husserl, Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Dritte, unveränderte Auflage. Halle a.d.S. 1922. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil (I.-V. Logische Untersuchung). Dritte, unveränderte Auflage. Halle a.d.S. 1922. Zweiter Band, II. Teil: (VI. Logische Untersuchung): Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. Dritte, unveränderte Auflage. Halle a.d.S. 1922.

sondern die grundsätzliche Absicht, *überhaupt einmal die Objekte, mit denen sich die Logik beschäftigt, so zum Thema zu machen, daß eine darauf bezogene Forschung in die Möglichkeit gesetzt wird, wirklich an Sachen zu arbeiten, – daß die spezifischen Gegenstände dieser Disziplin zu einer spezifischen, sie ausweisenden Anschauung* gebracht werden. Anschauung besagt hier lediglich: sich den Gegenstand an ihm selbst, so wie er sich zeigt, gegenwärtig zu machen. Diese »Vergegenwärtigung« zu einer methodisch gesicherten zu machen, das ist die Grundtendenz dieser »Logischen Untersuchungen«. Als solche Tendenz konnte sie sich nur echt auswirken auf dem Wege des *sacherschließenden* Forschens. Diese Untersuchungen haben mit der Fülle ihrer »Ergebnisse« die zeitgenössische Philosophie in einer Weise befruchtet, die heute in ihrem Ausmaß nicht mehr abzuschätzen ist, wovon die »Angeregten« selbst nur ein geringes Bewußtsein haben. Der ganze Gang, unter dem unsere Betrachtung steht, nimmt von dem *Herankommen an die Sachen selbst* den Ausgang, sich durch ein bloßes Wortwissen hindurch an die Dinge heranzuarbeiten.

c) Die Richtung der griechischen Philosophie und die Frage nach deren Umschlag

Wie kommt es nun hierbei dazu, daß sich das *Bewußtsein* als Feld der Forschung herausbildet? Aus der Definition der Phänomenologie geht hervor, daß das Bewußtsein in einer ganz bestimmten *Reinigung* Gegenstand der Philosophie wird. Bewußtsein wird nicht ohne weiteres mögliches Thema der Forschung. Welche Motive sind dafür anzugeben, daß das Bewußtsein einer Reinigung bedarf, um möglicher Gegenstand einer fundamentalen Wissenschaft zu werden? Es sind also zwei Fragen zu beantworten: 1. Wie kommt es, daß das *Bewußtsein* als Thema angesetzt wird? und 2. Wie kommt es, daß es einer *Reinigung bedarf*?

Um die Eigentümlichkeit dieser Betrachtung zu verstehen,

müssen wir uns ständig das gegenwärtig halten, was wir im Anschluß an die Aristoteles-Interpretation gewonnen haben. Durch die Aufzählung gewisser Kategorien, in denen die Griechen das Sein charakterisierten, sollte ein erster Blick dafür gewonnen werden, welche Motive für sie bei ihrer Forschung maßgebend gewesen sind. Diese verschiedenen Seinskategorien erfahren nun bei der philosophischen Arbeit der Griechen eine eigentümliche und grundsätzliche Betrachtung. Aus der Art der Analyse des so angesprochenen Seins muß uns die *Richtung*, in der die *griechische Philosophie* geht, näher kommen. Wir wollen sehen, was davon in der späteren Philosophie lebendig bleibt.

Die Mannigfaltigkeit des Seienden wird von den Griechen zunächst geschieden in dasjenige Seiende, das immer ist, und in das, was auch anders sein kann. Für diese Scheidung ist es charakteristisch, daß es sich um den gesamten Bereich alles Seienden handelt. Die Grundscheidung ist ihrerseits lebendig in den *vier Grundbestimmungen des Seins*, die nun für *Aristoteles* nicht etwa in einem System vorliegen, sondern lebendige Motive sind, in denen sich die Forschung bewegt: 1. τὸ ὂν τῶν κατηγοριῶν; 2. τὸ ὂν δυνάμει – ἐνεργείᾳ; 3. τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός; 4. τὸ ὂν ὡς ἀληθές.[4]

Ad 1. ist getragen von dem Hinblick auf den λόγος. Κατηγορεῖν ist ein verstärktes λέγειν: einem etwas auf den Kopf zusagen. Die Kategorie vollzieht sich in der ständigen Orientierung auf die als Sprechen charakterisierte Daseinsmöglichkeit, in der die seiende Umwelt »da« ist. Ad 2. geschöpft aus der spezifischen Erfassung des *Lebens* selbst, sofern Lebend-sein Eine-Möglichkeit-sein heißt. Beide haben nur Bezug auf das Leben als Dasein in einer Welt. »Leben« ist dabei selbst als etwas weltlich Vorkommendes, das die Eigentümlichkeit hat, in seinem Fertig-anwesend-sein *eigentlich* zu sein. In der griechischen Ontologie, die eine solche der »Welt« ist, gibt gerade das

[4] Aristoteles, Metaphysica. E 2, 1026 a 33 sqq.

»Leben« (als Sein in der Welt) die auszeichnenden Charaktere her. Ad 3. beides, das Dasein der Welt und des Lebens umfassend; der Blick ruht auf der Umständigkeit, insofern diese gerade den eigentümlichen Charakter des Seins ausmacht. Ad 4. trifft ein Grundphänomen des Daseins, das für die Griechen nicht weiter charakterisiert ist. Trotzdem sind sie gerade in diesem Punkt viel weiter gewesen als die heutige Erkenntnistheorie. Es ist entsprungen im Blick auf das Eigentümliche, daß die Welt »da« ist, – daß ein Seiendes in einer Welt ist, welche Welt »da«, aufgeschlossen ist.

So sehen wir im Ganzen, daß alle vier Richtungen aus dem Tatbestand des *Seins in der Welt* geschöpft sind. Von Bewußtsein kommt nichts vor, obzwar es bei *Aristoteles* so etwas wie eine Abhandlung Περὶ ψυχῆς gibt. Wie kommt es zu dem *Umschlag*, der so radikal ist, daß das mit Bewußtsein Genannte Thema der ganzen Philosophie wird?

§ 5. Das Thema »Bewußtsein« in den »Logischen Untersuchungen«

a) Die »Logischen Untersuchungen« zwischen traditioneller Orientierung und ursprünglichem Fragen

Wir nehmen zunächst einen äußerlichen Gang, um zu sehen, wie die Arbeit zunächst aussieht. Einmal ist das, was in den »Logischen Untersuchungen« unternommen wurde, ganz *traditionell*, andererseits verbirgt sich etwas *Ursprüngliches* und höchst Merkwürdiges dahinter: Die »Logischen Untersuchungen« wollen Vorarbeiten sein, die erst einmal das Objekt dieser Disziplin in den Blick zu bringen suchen, gleich als sehe es so aus, als seien Wissenschaften getrieben, die überhaupt kein Objekt haben. Es sieht nicht nur so aus, sondern *es ist so*, daß man sich an pure Wortbegriffe hält und diese gegeneinander verschiebt. Was ist dann Wissenschaft?

Daneben ist aber auch hier viel traditionelle Orientierung. In der damaligen Zeit waren in der Philosophie Tendenzen kräftig geworden, die darauf ausgingen, der Logik und Erkenntnistheorie ein wissenschaftliches Fundament durch Unterbauung einer Psychologie zu geben. Insofern die erste Arbeit der Phänomenologie sich teils im Anschluß an, teils in der Kritik von diesen Tendenzen vollzieht, liegt eine bestimmte traditionelle Orientierung vor. Aber das Eigentümliche liegt an der Art und Weise, wie ein Fundament für die Logik gesucht wird: in der Art, daß man sich einen Tatbestand vergegenwärtigen wollte, in dem alle Gegenstände der Logik auffindbar und befragbar werden, so, daß die Logik ein ganz bestimmtes Milieu hätte, in dem sie sich bewegt. Für die damalige Psychologie war nun Gegenstandsfeld nicht die »Seele« und »Seele« nicht in der ontologischen Bestimmung relativ auf Sein des Lebenden, sondern das *Bewußtsein.*

b) Ideale Bedeutung und Bedeutungsakte; Leermeinen und Bedeutungserfüllung; Bewußtsein als Region der Erlebnisse; intentionale Erlebnisse als Akte; Bewußtsein als innere Wahrnehmung

Wir wollen nun von der Sache her uns klar machen, wie der Versuch, bestimmte Gegenstände der Logik zu bearbeiten, verlangt, daß man das, was mit *Bewußtsein* bezeichnet wird, *sichert* und in den Blick bringt. Logik hat nach der Tradition zum Thema: Begriffe, Urteile, Schlüsse. Sie sind etwas Bedeutungsmäßiges, welches mit dem sprachlichen Ausdruck im Zusammenhang steht, der nicht etwas Zufälliges ist. Denn alles Denken und Erkennen, alle theoretische Forschung schlägt sich in »Aussagen« nieder. Das Interesse also an der Erforschung der Logik ist auf das *theoretische Denken* gerichtet. Eine bestimmte Art des Denkens ist vorgezogen und im Grunde ausschließliches Thema. Sofern also dieses sich in Aussagen niederschlägt und in einem ganz eigentümlichen Zusammenhang mit dem Bedeu-

tungsmäßigen und den Denkerlebnissen steht, besteht die Aufgabe, diesen ganzen Komplex in seiner ursprünglichen Einheit zu sehen, um die Möglichkeiten zu gewinnen, diese Tatbestände in bestimmten Hinsichten zu erforschen.

Damals hatte Husserl eine recht merkwürdige, von *Brentano* überkommene, heute längst verlassene Theorie: *Bedeutung* ist gegenüber der Mehrheit von möglichen *Bedeutungsakten*, die sie erfassen können, eine *ideale Einheit*, eine species, gegenüber den konkreten Einzelheiten (Akten), so, daß Husserl davon spricht, daß die *ideale Bedeutung* die Gattung für die Einzelheiten der jeweiligen diese Bedeutung meinenden Akte ist. Diese Theorie spielt in den ersten Jahren der Phänomenologie eine große Rolle. Die ganze traditionelle Auffassung von der Abstraktion, wie sie Husserl durch *Brentano* nahegebracht war, der sie seinerseits von der Scholastik übernommen hatte, ergab die Notwendigkeit, wenn solche idealen Bedeutungen aufgesucht werden sollten, jeweilig der konkreten Vergegenwärtigung der Erlebnisse, in denen die Bedeutungen da sind, – der subjektiven Realisierung (Husserl)[1].

In den Bedeutungsakten kann man folgenden Unterschied festlegen: 1. Akte, in denen ein leeres Verstehen stattfindet; 2. ein solches Bedeutungsverstehen kann sich zu einem solchen ausbilden, das an dem vermeinten Sachverhalt selbst orientiert ist, das von ihm erfüllt wird. *Leeres Meinen* und *Bedeutungserfüllung* sind *Akte*. Für ein eigentliches Verstehen, und zugleich für eine Orientierung darüber, wo überhaupt solche Akte vorstellig sind, bedarf es einer Verständigung darüber, was unter »Akt« zu verstehen ist. Akte sind identisch mit dem *intentionalen Erlebnis*. Akt umgrenzt eine bestimmte Gattung innerhalb der *Gesamtsphäre von Erlebnissen*, die als *Bewußtsein* bezeichnet wird. Bewußtsein besagt nichts anderes als eine Region von bestimmten Vorkommnissen, die den Charakter von Erlebnissen haben. In diesem *regionalen Sinn* muß der Begriff

[1] E. Husserl, II. Logische Untersuchung. A.a.O., S. 141.

von Bewußtsein verstanden werden. Er ist auch weiter von Husserl bis heute festgehalten. Mit dem Titel »Bewußtsein« ist eine bestimmte Gegenstandskategorie umgrenzt. Die Frage ist, welches Seiende als Erlebnisse als Bewußtsein bezeichnet oder charakterisiert werden kann. Diese gehören in die Region »Bewußtsein«. Alle diese Gegenstände haben eine ganz charakteristische Weise, in der sie selbst erfaßbar sind. Man bezeichnet diese Zugangsart als *innere Wahrnehmung*. Diese Erlebnisse sind mir bewußt. Die Gesamtregion von Erlebnissen ist dasjenige, was in der Möglichkeit steht, mir in der immanenten Wahrnehmung bewußt zu werden. Bewußtsein im Sinne der inneren Wahrnehmung als Wahrnehmen des Immanenten ist unmittelbar auf den ersten Begriff von Bewußtsein als Erlebnisregion bezogen.

Innerhalb dieser Region gibt es eine bestimmte Klasse von Erlebnissen, Akte, Erlebnisse, die als solche *sich auf etwas richten*. Der Sprachgebrauch ist nun so, daß heute auch ein einzelner Akt als Bewußtsein-von-etwas bezeichnet wird.* Nach den »Logischen Untersuchungen« hat Husserl den Aktbegriff eingeschränkt. Es gibt intentionale Erlebnisse, z. B. die sogenannten *Hintergrundserlebnisse*, die nicht Akte sind. Akte sind solche intentionalen Erlebnisse, die durch das ausdrückliche *ego*-cogito ausgezeichnet sind. Die Bewußtseinsbegriffe stehen also alle in einem inneren Zusammenhang und waren gleichzeitig in der Arbeit der damaligen Philosophie lebendig. Bewußtsein ist der regionale Titel für den Gesamtbestand seelischer Erlebnisse, die als solche durch das Bewußtsein im Sinne des inneren Gewahrwerdens zugänglich werden, so zwar, daß dieses innere Gewahren eine ausgezeichnete Klasse von Erlebnissen antreffen kann, die als Bewußtsein-von-etwas charakterisiert sind (vgl. L.U. V., § 1 ff.)[2].

Zum Verständnis der folgenden Betrachtung müssen wir als

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 7, S. 299.

[2] Vgl. E. Husserl, V. Logische Untersuchung. A.a.O., § 1 ff., S. 345 ff.

Orientierungsmaßstab die *Betrachtungsrichtung der griechischen Philosophie* festhalten. Das thematische Feld ist das *Seiende als Welt* und das *Sein des Lebens*. Interpretiert wird dieses Gegenständliche so, daß in der Explikation selbst bestimmte *Seinscharaktere* heraustreten, so daß man sagen kann: Die griechische Interpretation des Daseins bleibt *innerhalb des Daseins*, und was sie ist, ist dieses Dasein selbst in seinem durch die Explikation Ausdrücklichwerden. Diesem Orientieren an einem bestimmten Sachverhalt gegenüber wird sich die *moderne Philosophie* ganz anders ausnehmen. Sie hat zum Thema das *Bewußtsein* in einer ganz bestimmten Reinigung, so, daß offenbar das, was anfänglich in den Gesichtskreis kommt, einer bestimmten *Umarbeitung* bedarf, um den Ansprüchen zu genügen, die sich aus dieser Auffassung der Philosophie ergeben.

Es macht nun den Eindruck, als handele es sich bei Husserls Unterscheidungen um verbale Distinktionen, wie man es ihm auch vorgeworfen hat. Das ist die primitive, aber herrschende Vorstellung von dem, was in den »Logischen Untersuchungen« geschieht. Bewußtsein als Region ist 1. charakterisiert durch den Zugang zu ihr: die innere Wahrnehmung, 2. dadurch, daß diese Region jene bestimmte Erlebnisklasse, die Akte, in sich birgt, die ganz fundamental für die Struktur des Bewußtseins sind. Diese *Region des Bewußtseins* ist das *Thema* der *phänomenologischen Betrachtung* und zwar in der Absicht einer erkenntniskritischen Klärung. Das soll besagen: Die Grundbestandstücke der Logik sollen zu einer solchen Klarheit gebracht werden, daß sie für allen weiteren Aufbau der Erkenntnis ein gesichertes Fundament bilden. Die Klärung der Grundphänomene der Logik, die durch den Einbau in die Region des Bewußtseins vollzogen wird, hat den Charakter der erkenntniskritischen Klärung.

§ 6. Die Sorge um die erkannte Erkenntnis, in der das Bewußtsein steht

Nach dieser ersten vorläufigen Kenntnisnahme des Themas der Phänomenologie in ihrem ersten Durchbruch legen wir uns die Frage vor: 1. Was für ein *Sein*, bestimmt durch welche *Seinscharaktere*, ist diese Region »Bewußtsein«? 2. Wie kommt es dazu, daß gerade *diese* Region mit diesen bestimmten Seinscharakteren sich einen *Vorrang* verschafft, so, daß sie das Thema einer Wissenschaft wird, die sich später als Fundamentalwissenschaft der Philosophie bezeichnet?

a) Die Sorge und ihre Möglichkeiten des Erschließens, Behaltens und Ausbildens des von ihr Besorgten; ihr Sichverschreiben dem und Sichverlieren in das Besorgte

Wie nehmen wir gegenständlich das *Bewußtsein*, um daraus so etwas wie die Abhebung seiner Seinscharaktere ausmachen zu können? Die Bestimmung der Seinscharaktere eines Seienden wird durch die Interpretation der *Sorge* möglich, in der ein solches Seiendes als dieses bestimmte steht. Mehr als Leitfaden für das Verständnis des Folgenden soll gesagt werden: Die Interpretation hat die Art und Weise des *Besorgtseins um etwas* zum Thema. Mit der Interpretation des Besorgtseins um etwas wird dieses etwas selbst als das *spezifische Worum der Sorge* sichtbar, das, um was die Sorge geht. Es offenbart sich in der Weise, wie es in der Sorge »da« ist; aus diesem Anwesendsein wird ersichtlich, welches mögliche Sein es als in und für diese Sorge Begegnendes hat. Sorge ist nichts Subjektives und verstellt nicht das, was sie besorgt, sie läßt es vielmehr zu seinem eigentlichen Sein kommen. Wenn Seiendes relativ auf die es erschließende Sorge befragt wird, soll nicht die Weise des Erfaßtseins, sondern gerade das Wie des freigegebenen Von-ihm-selbst-her-Begegnens des Seienden erforscht werden.

Die Aufgabe ist, für dieses bestimmte Sein, genannt *Bewußt-*

sein, zunächst einmal die *Sorge*, in der es steht, zur Kenntnis zu bringen. Eine solche Interpretation schließt in sich, die Möglichkeit der spezifischen Sorge in ihrem Sein selbst zu sehen. Lediglich als Leitfaden hinsichtlich des Seinscharakters der Sorge sei gesagt, daß sie *als Sorgen* das, um was sie besorgt ist, allererst *erschließt*, und daß die Sorge in ihrem spezifischen Sein das von ihr erschlossene Daseiende als solches in einer spezifischen Weise *behält*. Das von einer Sorge Erschlossene und so Behaltene wird von ihr *ausgebildet*, expliziert. Dieses Explizieren ist keine theoretische Philosophie darüber. Jede Sorge hat ihre eigentümliche Art, das Erschlossene auszubilden. Das Ausgebildete wird für die Sorge das, dem sie *sich verschreibt*. Dieses Sichverschreiben liegt im Sinne des Besorgtseins um etwas. Letztlich wird das, dem sich die Sorge verschreibt, etwas, in das die Sorge *sich verliert*.

b) Die Sorge um die erkannte Erkenntnis

Die Aufgabe ist also, dieses bestimmte Sein, *Bewußtsein*, in der bestimmten Art seiner Anwesenheit und der entsprechenden Tendenz einer Bearbeitung *auf die Sorge* zu interpretieren, in der es selbst steht. Die Aufgabe schließt in sich, diese Sorge zunächst im rohen zu charakterisieren und zwar so, daß wir sie aus den konkreten Tatbeständen herausstellen.

Dazu ist notwendig zu fragen: Wie ist das Thema »Bewußtsein« für die zeitgenössische Philosophie da? Von außen gesehen hat die Phänomenologie ihr Gegenstandsfeld im Gemeinsamen mit der philosophischen Disziplin, die als *Psychologie* bezeichnet wird. Husserl selbst hat die Phänomenologie in der Einleitung zu den »Logischen Untersuchungen« als deskriptive Psychologie gekennzeichnet.[1] Sofern ihm Bewußtsein in dem

[1] E. Husserl, Logische Untersuchungen. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle a. S. 1901 (erste Auflage). Einleitung, § 6, S. 18 f.

Sinne Thema ist, daß es auf eine erkenntniskritische Klärung ankommt, steht die Arbeit der Phänomenologie in derselben Tendenz wie die damals herrschende Erkenntniskritik. Sofern von Husserl betont wird, daß das Thema seiner Untersuchungen im Faktum der Wissenschaften, im besonderen der mathematischen Naturwissenschaften vorgegeben ist, liegt genau dieselbe Problemtendenz vor wie bei den »Marburgern«.

Innerhalb dieser beiden *traditionellen Züge*, des *psychologischen* und des *wissenschaftstheoretischen*, die in den »Logischen Untersuchungen« in besonderer Weise lebendig sind, zeigt sich das *Ursprüngliche*, daß es bei der Bearbeitung des Bewußtseins in der Richtung der erkenntniskritischen Klärung vor allem darauf ankommt, das zu Bearbeitende *an ihm selbst in den Blick zu bringen.* Es kommt auf das ganz Ursprüngliche an: die Hebung der phänomenalen Tatbestände, wogegen die bisherige Philosophie einmal mit naturwissenschaftlichen Kategorien belastet war, andererseits sich die Erkenntniskritik an Kant anlehnte und der Sache selbst gegenüber nicht frei genug war, um sie aus der kantischen Fragestellung loszulösen.

Die Frage ist jetzt: *Welche Sorge motiviert die Ausbildung des Bewußtseins als Thema* und zwar in der spezifischen Bearbeitungstendenz der erkenntniskritischen Klärung? Vergegenwärtigen wir uns den Zusammenhang, in dem es zur Festlegung des thematischen Bestandes »Bewußtsein« kommt. Der Blick ruht auf Erkenntnissen, spezifisch wissenschaftlichen Erkenntnissen, die im betonten Sinne als Bewußtsein-von-etwas bezeichnet werden: Bedeutungserlebnisse, darin Bedeutungen von Aussagen theoretischen Denkens. Von hier aus verstehen wir auch den Vorrang, den der Titel »Bewußtsein« vor allen anderen Erlebnissen gewinnt. An sich ist es ja eine Ungeheuerlichkeit, Liebe als Bewußtsein-von-etwas zu bezeichnen. Die Sorge steht in der Ausbildung des thematischen Feldes beim *theoretischen Erkennen*, so wie es faktisch ist als *Wissenschaft*; bei der Wissenschaft, sofern diese als möglicher Leistungszusammenhang in der *Kultur* vorkommt und als Fundament

einer auf Wissenschaft gegründeten Kultur in Anspruch genommen ist.

Die Bearbeitungstendenz des Bewußtseins im Sinne einer erkenntniskritischen Klärung macht die Sorge noch viel deutlicher. In welche Hinsicht wird theoretisches Erkennen gestellt? In die Hinsicht *des Erkennens. Die Sorge geht auf die erkannte Erkenntnis*, weil Erkenntnis die *Sicherung* des Daseins und der Kultur übernehmen soll. Diese Sorge um erkannte Erkenntnis will in der *phänomenologischen Forschung* auf einen *sachlichen Boden* kommen, von dem aus die *Begründbarkeit* alles Wissens und des kulturellen Seins eine echte werden kann. Auch diese eigentümliche Ausgedrücktheit der Sorge um erkannte Erkenntnis, die formal besagt »es geht auf die Sache selbst«, auch diese Sorge um die Sache geht in einer ganz bestimmten Tendenz. Wir werden noch Gelegenheit haben, die Maxime »zu den Sachen selbst«[2] ins Auge zu fassen, weil sich dahinter der borniertesteste Dogmatismus verbergen *kann*. Durch diese mehr formalen Hinweise sei zunächst nur die Sorge als *Sorge um erkannte Erkenntnis* fixiert, zurückgeleitet auf einen sachhaltigen Boden, in dem die Sicherungsarbeit fundiert ist.

Wir sind daran gehalten zu zeigen, daß diese Sorge in der Tat lebendig ist. Wir versuchen nun, nicht Husserls Arbeit im einzelnen durchzusprechen, sondern hören diese Arbeit dort an, wo sie *von sich selber spricht*, da, wo sie sich kritisch gegenüber der zeitgenössischen Philosophie ausspricht. Jede rechte Kritik, die in der Sache selbst steht, zeigt als solche aus der Art und Weise, *wogegen* sie sich wehrt, das, *worauf* es ihr ankommt.

[2] E. Husserl, Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil (I.-V. Untersuchung). Dritte Auflage. Halle a.d.S. 1922. Einleitung, § 2, S. 6.

§ 7. Husserls Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie in der Abhandlung »Philosophie als strenge Wissenschaft« und die darin lebendige Sorge um erkannte Erkenntnis. Das allgemeine Absehen dieser Abhandlung

Eine solche *Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie* steht uns zur Verfügung in Husserls »Philosophie als strenge Wissenschaft«[1]. Diese Arbeit liegt zehn Jahre später als die »Logischen Untersuchungen«. In der Zwischenzeit war es zur weiteren Klärung der phänomenologischen Forschung gekommen, so, daß diese systematisch ausgestaltet und in die Arbeit der Philosophie hineingestellt werden konnte. Wir werden nachzusehen haben, ob das, was wir als die spezifische Sorge bestimmten, die die Abhebung des Bewußtseinsfeldes charakterisiert, wirklich zum Ausdruck kommt. Die Betrachtung wird uns noch einen weiteren sachlichen Horizont eröffnen.

Für die Herausbildung dessen, was in der Sorge steht, können zugleich *Möglichkeiten des Besorgens* als Leitfaden dienen. Möglichkeiten der Sorge lassen sich so charakterisieren (vgl. oben S. 58): 1. Eine bestimmte Sorge hat die Eigentümlichkeit, das, um welches sie geht, zu *erschließen* und in das Dasein zu bringen; 2. das Erschlossene dergestalt, wie es da ist, konkret zu *explizieren*; 3. das explizit Ausgebildete in einer bestimmten Weise zu *behalten*; 4. dem Behaltenen *sich zu verschreiben*, d. h. bestimmte Grundsätze daraus für das Besorgte anderer Sorgen normativ zu machen; 5. das *Sichverlieren*: das, was in der Sorge steht, so unbedingt anzusetzen, daß von ihm aus jegliche Sorge grundsätzlich motiviert ist.

Wird eine Sorge nach den genannten Hinsichten selbst expliziert, dann ist auch ein Zugang zu dem eröffnet, was wir als die spezifische *Unruhe* einer Sorge bezeichnen.

[1] E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft. In: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Bd. I, 1910/1911. Heft 3, S. 289-341.

Wenn wir die Phänomenologie in ihrem konkreten Durchbruch bei Husserl begreifen, dann gewinnen wir im Zusammenhang dieser scheinbar kritischen Betrachtung Einblick in Sachbestände von durchaus positiver Natur. Im vorhinein soll nun das *Ergebnis* der zu führenden Interpretation gegeben werden: Die konkrete Sorge, die dazu führt, das Bewußtsein als solches als thematisches Feld auszubilden, zu behalten und grundsätzlich als weiteres Thema der Philosophie anzusetzen, ist *Sorge um erkannte Erkenntnis* und zwar derart, daß das Erkennen des Erkennens ausgewiesen und ausweisbar wird von einem letztlich *gesicherten Boden* her. Wir werden nun an der Hand der Husserlschen Abhandlung herauszustellen haben, daß in der Tat für die eigentümliche Rolle, die das Bewußtsein spielt, eine konkrete Sorge um erkannte Erkenntnis das allgemeine Motiv ist. Zu diesem Zweck sei zunächst das *allgemeine Absehen* der Abhandlung charakterisiert.

Wie der Titel sagt, ist nicht etwa die Absicht, ein Programm zu entwerfen, sondern überhaupt für die *Idee einer Philosophie als strenger Wissenschaft* das Bewußtsein zu schärfen. Die Abhandlung beruht auf der Überzeugung, daß sogar die *Idee* einer Philosophie als strenger Wissenschaft verlorengegangen ist, so daß die Abhandlung vor die *Aufgabe* gestellt ist, einmal diese Idee selbst ans Licht zu bringen und dann dieser Idee die rechte Stoßkraft zu verleihen dadurch, daß konkrete Stücke solcher Untersuchungen und deren Methodik vorgelegt werden. Die gestellte Aufgabe vollzieht sich nicht in einer thematischen Darstellung, sondern auf dem Wege einer *Kritik*. Sie ist einmal orientiert in der Hinsicht auf eine Verfälschung der Idee der Philosophie überhaupt und dann auf eine Schwächung dieser Idee. Diese Auffassung ist durch eine geschichtliche Unterscheidung nahe gelegt: In der neueren Zeit von *Descartes* bis *Kant* und zum Teil auch bei *Fichte* ist eine bestimmte Idee wissenschaftlicher Philosophie lebendig. Unmittelbar darauf in der Romantik erfuhr diese Idee einer wissenschaftlichen Philosophie eine Schwächung, wobei allerdings das Eigentümliche

zu konstatieren ist, daß *Hegel* dieselbe Hoffnung hatte, endlich einmal die Philosophie zu einer wissenschaftlichen zu machen, daß es ihm genau wie Husserl darauf ankommt, die Philosophie *lehrbar* zu machen. Husserl macht die romantische Philosophie für eine Reaktion verantwortlich, die man a) als *Naturalismus*, b) als *Historizismus* bezeichnen kann.

Aus diesen beiden Tendenzen, soweit sie den Einbruch in das Arbeitsfeld der Philosophie wagen, ergibt sich ein doppelter Verderb für die Philosophie als strenge Wissenschaft. Für die Idee ist formaliter der *Maßstab* leitend, ob die Philosophie so weit gekommen ist, daß sie einen objektiv mitteilbaren Lehrgehalt vorlegen kann, der für alle Zeiten bindend ist. Soweit sie das nicht kann, ist sie keine strenge Wissenschaft. (Ergänzend ist heute zu bemerken, daß Husserl jetzt viel positiver sowohl zu *Fichte* als auch zu *Hegel* steht und die Sätze gegen den spekulativen Idealismus nicht mehr schreiben würde.)

Wir haben den Schwerpunkt in der Betrachtung auf die Fragestellung zu verlegen, die uns beschäftigt. Wir wollen ins klare kommen über den *Seinscharakter des Bewußtseins*, das Thema der Philosophie ist. Daß die genannte Sorge in der Ausbildung des thematischen Feldes »Bewußtsein« lebendig ist, soll zuerst gezeigt werden. Das Augenmerk ist auf die Kritik zu richten, und es ist zu fragen: 1. *Wie* sieht die Kritik aus? a) *Wogegen* richtet sie sich? b) In *welcher Weise* wird die so gerichtete Kritik durchgeführt? 2. Welche *Motive* hat diese konkrete Kritik? Warum werden gerade *Naturalismus* und *Historizismus* Thema der kritischen Betrachtung und warum in der gekennzeichneten Weise, die als *Klärung der Probleme* zu bezeichnen ist? 3. Wie wird aus diesen Motiven das sichtbar, worauf es eigentlich der Kritik ankommt, die *Sorge*, die in der Ausbildung der Kritik hinsichtlich der Mittel lebendig ist? 4. Wir haben im Zusammenhang mit den dadurch gegebenen Charakteren der Sorge des Erkennens nachzusehen, inwieweit in der Abhandlung *ausdrücklich* diese spezifische Sorge zur Abhebung kommt. 5. Schließlich ist zu betrachten, wie aus der so herausgestellten

Sorge das Bewußtsein hinsichtlich seines *Seinscharakters* bestimmt wird. Zugleich werden wir die Grenze unserer Betrachtung sehen; wir sind in der ausschließlichen Beschränkung auf die Husserlsche Abhandlung nicht im Stande, kenntlich zu machen, warum es überhaupt dazu kam, daß das Bewußtsein Thema der Philosophie wurde.

§ 8. Husserls Kritik am Naturalismus[1]

a) Naturalisierung des Bewußtseins

Wie sieht diese Kritik aus, und wogegen richtet sie sich? Gegen den Naturalismus und Historizismus. Wir müssen uns klar machen, wie es überhaupt zur Prägung dieses Ausdrucks kommt und was im Blickfeld steht, wenn etwas als Naturalismus bezeichnet wird. Der Naturalismus fällt zusammen mit der Entdeckung der Natur. Analog ist der Historizismus erwachsen aus einer Entdeckung der Geschichte. Entdeckung der Natur als des Gegenstandes einer ausgezeichneten Wissenschaft, der mathematischen Naturwissenschaft. Diese Entdeckung der Natur hat den Naturalismus zur Folge. Das besagt: Die Seins- und Gegenstandsart des Naturzusammenhanges wird zum inhaltlichen Leitfaden für die Erfassung von *jederlei Art* Sein und Gegenständlichkeit. Demgemäß ist maßgebend für jedes Seinsgebiet und dessen erkenntnismäßige Bestimmung die *spezifische Strenge der mathematischen Naturwissenschaft.* Die Frage ist nun, inwiefern solche *Ausweitung* einer bestimmten *Wissenschafts- und Gegenstands-Idee* in der Richtung auf das thematische Feld der Philosophie stattgefunden hat, in welchem Sinne das gegenständliche Feld der Philosophie und ihre Methode unter die Idee der mathematischen Naturwissenschaft gestellt ist.

[1] Zu den §§ 8-12 vgl. E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft. A.a.O.: Naturalistische Philosophie, S. 294-322.

Der Grundcharakter dieser Wissenschaft ist, abgesehen von ihrer Strenge, dadurch ausgezeichnet, daß ihre Ergebnisse in Gesetzen formulierbar sind. Eine Gesetzmäßigkeit, die in eminentem Sinne wissenschaftlich ist, heißt »allgemein bindend«. Die *Verbindlichkeit* dieser Sätze ist so vorwaltend und zugleich im menschlichen Dasein so imponierend, daß es das eigentliche Motiv darstellt, das dazu führt, die Idee dieser Wissenschaft zu verabsolutieren. Diese Natur ist für die Philosophie deshalb nicht etwas Fremdartiges, weil die Tendenz der Philosophie von jeher auf eine Gesetzlichkeit aus war, die man als *Normierung* formulieren kann. Es ist also kein Zufall, daß eine Wissenschaft, die sich zu solcher Strenge emporgebildet hat wie die Naturwissenschaft, sich dieser Aufgabe bemächtigt, daß die spezifischen Gegenstände der Philosophie der Naturwissenschaft verfallen.

Die erste Hinsicht der Wirkung der Naturalisierung der Philosophie ist darin gelegen, daß dieselbe naturalistische Tendenz zur *Naturalisierung des Bewußtseins* führt. (Diese Zusammenstellung der Idee und des Bewußtseins weist auf *Descartes* zurück.) Wie kommt es zur Naturalisierung gerade des Bewußtseins, und was heißt das, sofern es Aufgabe der Philosophie ist, die Gesetzlichkeiten der Verhaltungsweisen nach ihrem Sinnzusammenhang herauszustellen? Es entsteht die Aufgabe, die Rechtsgründe dafür zu gewinnen, daß so etwas wie Bewußtsein einen Gegenstand für wirklich seiend anspricht und ausweist. Für diese Begründung der Rechtmäßigkeit der Setzungen und Akte des Bewußtseins bedarf es eines Studiums dieser Zusammenhänge selbst. Es bedarf einer Kritik des Erkennens. Das *seelische Sein* wird, als Natur gesehen, im Sinne *naturwissenschaftlicher Kategorien* bestimmt. Die einheitliche Organisation dieses Mißverständnisses ist das, was man als *Experimentalpsychologie* bezeichnen kann, sofern diese den Anspruch auf grundsätzliche Bedeutung erhebt. Husserl ist es nie in den Sinn gekommen, gegen die Experimentalpsychologie als solche etwas zu sagen. Die idealen Gesetze werden in Gesetzlichkeiten

reiner Bewußtseinsverläufe umgedeutet. Das vollzieht sich nicht nur auf dem Gebiete des Denkens, sondern auch auf dem Gebiet der Willenshandlung. Auch die hier gültigen Normen werden in psychologische Verlaufsgesetze umgedeutet. Husserl betont ausdrücklich: Der exemplarische Index aller Idealität sind die formal-logischen Gesetze[2].

b) Naturalisierung der Ideen

Neben der Naturalisierung des Bewußtseins liegt eine weitere Verfälschung der Idee der Philosophie als strenger Wissenschaft in der *Naturalisierung der Ideen.* Zur Erklärung der »Idee«: Die konkreten Untersuchungen der »Logischen Untersuchungen« beschäftigen sich mit Bedeutungen. Diese werden gesehen als ideale Einheiten gegenüber der Mannigfaltigkeit der sie im Bedeuten vollziehenden Akte. Diese Einheit des Sinnes ist eine ideale Einheit der *Geltung.* Auf Grund dieser idealen Einheit von Sätzen entstehen ganz bestimmte Gesetzlichkeiten eigener Art. Diese spezifische Gesetzlichkeit des Sinnes wird nun von *der* Philosophie, die alles als Naturwissenschaft ansieht, in eine Gesetzlichkeit des *Naturverlaufes* des Denkvorganges umgedeutet: die Norm- und Ideengesetzlichkeit umgedeutet in eine Gesetzlichkeit des Denkverlaufes. Die Idee, Ideengesetzlichkeit wird überhaupt nicht gesehen. Die in der Naturwissenschaft lebendige Kritik ist eine solche, die sich als Kritik innerhalb der naturwissenschaftlichen Erkenntnisleistung in der Sehrichtung auf die Sachen vollzieht. Als naturwissenschaftliche Kritik ist sie eine solche auf die Sachbestände hin. Es ist widersinnig, sagt Husserl, daß die kritischen Möglichkeiten einer einzelnen Wissenschaft die Möglichkeiten haben sollen, diese Wissenschaft rein, sofern sie Wissenschaft ist, kritisch zu untersuchen. Es hat ein ganz fundamentaler Wechsel des Gegenstandes stattgefunden. Die Verkennung dieses Niveaus war der Anlaß dafür, daß

[2] a.a.O., S. 295.

die Naturwissenschaft die Lösung erkenntnistheoretischer Probleme für sich in Anspruch nahm und damit den Weg dazu verlegte, die spezifische Gegenständlichkeit »Bewußtsein« als solches in den Blick zu bringen und von hier aus die Problematik, die Erkenntnis und Handeln als eigenes Sein stellen, ins klare zu bringen.

In der Betrachtung wurde absichtlich die Kritik des Naturalismus von der des Historizismus isoliert. Letztere wird uns später beschäftigen und den Blick für eine Reihe neuer Tatbestände freimachen.

Der Naturalismus ist erstens Naturalismus der Ideen, zweitens Naturalismus des Bewußtseins. Idealer Zusammenhang idealer Gesetze, die auf die Verhaltungsweisen des Lebens gesehen als Normgesetzlichkeiten bezeichnet werden können, denen die Disziplinen der Theoretik, Axiologie und Praktik entsprechen. Die letzten Bestände, in denen diese Normgesetzlichkeiten gründen, sind die Ideen. Für den Naturalismus ist es charakteristisch, daß er die Ideen nicht sieht, *ideenblind* ist. Das Bewußtsein ist das eigentliche Thema der Kritik, das Bewußtsein als Thema der erkenntnistheoretischen Bearbeitung. Es besteht die Frage, ob die naturwissenschaftliche Methode grundsätzlich ausgeweitet zu werden die Möglichkeit hat, die Frage, wie sie die Rechtmäßigkeit der Bewußtseinssetzungen auch nur zu verstehen, geschweige denn zu begründen in der Lage ist.

c) Das Sein der Natur als Horizont für die Experimentalpsychologie

Wir fragen: Auf welche Weise sucht die Kritik den Naturalismus als Verfälschung des Triebes zu streng wissenschaftlicher Philosophie nachzuweisen? Der Leitfaden ist folgender: Wenn es sich herausstellt, daß die Naturwissenschaft mit ihren eigenen Mitteln in der Art der Gegenstandssetzung und Bearbeitung überhaupt das Problemfeld der Philosophie nicht erreichen

kann, so ist damit jede Philosophie gerichtet, die in irgendeiner Weise von dieser naturwissenschaftlichen Methode Gebrauch macht. Die *Experimentalpsychologie* ist nichts anderes als eine wissenschaftliche Disziplin, die in der Weise der Gegenstandssetzung und der Idee der Gesetzlichkeit die Methode der Naturwissenschaft übernimmt.

Es ergibt sich eine vierfache Aufgabe: 1. die spezifische Wissenschaftlichkeit der mathematischen Naturwissenschaft zu charakterisieren; 2. die wissenschaftliche Tendenz der Experimentalpsychologie zu charakterisieren; 3. das Problemgebiet der Philosophie herauszustellen; 4. die Kennzeichnung derjenigen Disziplin, die diesem Problemgebiet genügt (die Wissenschaftlichkeit wird hinsichtlich des angemessenen Sehens der Gegenstandsart und dann hinsichtlich der darin motivierten Behandlungsart gekennzeichnet).

Gegenstand der Naturwissenschaft ist die Natur als physische Natur, als Einheit eines ganz bestimmten dinglichen Seins. Als Grundcharakter dieses Seins wird gegeben, daß jedes Ding in der Seinssphäre wahrnehmbar ist als identisch dasselbe in einer Vielfalt verschiedener direkter Wahrnehmungen. Dieses Sein des Naturdinges ist zugleich derart, daß diese identifizierbare Selbigkeit des Naturdinges von einer Mehrheit von Subjekten wahrnehmbar ist. Dieses dingliche Sein ist intersubjektiv als Soseiendes identifizierbar. All dieses Seiende hat, wie man sagt, in der zeitlichen und räumlichen Ausbreitung seine bestimmten Eigenschaften und steht zugleich in einem Gesamtzusammenhang von Kausalreihen. Jede Dingeigenschaft ist nichts anderes als eine kausalgesetzliche Möglichkeit bestimmt geregelter Veränderungen dieses Dinges im Zusammenhang der Allnatur. So ist grundsätzlich jedes Ding im Zusammenhang der Natur durch das Zurückgehen auf den Funktionszusammenhang der Dingbeziehungen bestimmbar. Diese spezifische dingliche Einheit stellt sich in Erscheinungen dar.

Dieses eigentümliche *Sein der Natur* ist der unausgesprochene *Horizont*, in den hinein nun die Tatbestände genommen

werden, die *diese Psychologie* unklar und willkürlich aus der Tradition aufnimmt: Phantasie, Wahrnehmung, Vorstellung. Diese Grundphänomene werden selbst nicht Thema der Psychologie, sondern im Anschluß an sie werden die Tatbestände so bearbeitet, daß bestimmte Regelungen und Gesetzmäßigkeiten festgestellt werden. Auch diese Gesetze tragen die Grundbegriffe in sich, von denen sie ausgingen, aber in derselben Unverständlichkeit und Undifferenziertheit. Dieser Grundmangel der Psychologie ist in der Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Betrachtung gegründet, die es auf Regelungen der Abläufe absieht und das erscheinende Ding überspringt, wobei die Psychologie übersieht, daß ihr spezifisches Gebiet kein solches wie das der Naturwissenschaft ist.

Die Einwände, die Husserl macht, gelten heute schon weniger, da die phänomenologische Arbeit in die Psychologie vorgedrungen ist und sich wesentliche Änderungen gezeigt haben, die jedoch so sind, daß gar keine Hoffnung ist, zu einer Neuregelung der Psychologie zu kommen. Es ist nur eine Übernahme von Resultaten phänomenologischer Arbeit und Verwendung der Termini, aber keine von da aus geleitete Reinigung der Wissenschaft.

d) Das eigentümliche Sein des Bewußtseins als der wahre Gegenstand der Philosophie und die Methode der Wesenserschauung zur Gewinnung allgemeinverbindlicher Sätze

Das *Bewußtsein* hat gegenüber dem *Sein der Natur* diese Eigentümlichkeit, daß es in ihm nicht so etwas gibt wie ein in einer Mannigfaltigkeit direkter Erfahrungen durchgehaltenes Identisches. Das ist grundsätzlich aus dem Seinsgebiet des Psychischen ausgeschlossen. Jedes wahrnehmbare Erlebnis ist grundsätzlich in dem Moment, wo es wieder wahrgenommen werden soll, nicht mehr dasselbe. Diese Nichtidentifizierbarkeit eines Seienden vom Charakter des Bewußtseins geht so weit, daß sie auch für dasselbe Subjekt zutrifft, wogegen die

Dinge der Natur eine intersubjektive Identifizierbarkeit haben. Das ist die konkrete Grundlage dafür, daß das Sein des Psychischen als Strom und Fluß bezeichnet wird. Das ist kein trivialer, populärer Titel, sondern die Gründe dafür liegen in der *eigentümlichen Seinsweise des Psychischen* selbst. Dieses psychische Sein, das im Hinblick auf seine Vernehmbarkeit so charakterisiert ist, ist grundsätzlich ein solches, das sich nicht durch Erscheinungen darstellt, sondern es selbst so, wie es erscheint, ist Gegenstand. Gegenstand der Philosophie ist nie Natur, sondern immer *Phänomen.* Es ist bemerkenswert, daß Husserl in den »Logischen Untersuchungen«, wo er konkret phänomenologisch forscht, geradezu den Gebrauch des Wortes Phänomen abweist. Dieses eigentümliche Sein »Bewußtsein« ist eine monadische Einheit, eine Einheit, die dadurch konstituiert ist, daß sie in einer Zeitlichkeit liegt, die einen zwiefach unendlichen Horizont hat. Jedes Seiende dieses Seinsgebietes ist in eine unendliche Vergangenheit hinein verfolgbar und ebenso in eine Zukünftigkeit, die kein Ende hat.

Welche *Methode* muß dem Sein des Bewußtseins entsprechen, damit die Bearbeitung des Bewußtseins eine *Disziplin* ergibt, die zu *allgemeinen* und *allverbindlichen* Sätzen und einer *absoluten Objektivität* führt? Sofern dieses Seiende ein Seinsgebiet ist, das nicht Natur ist, sondern Phänomen, kann auch die Methode nicht die der naturwissenschaftlichen Befragung sein. Sofern es keine Natur ist, sondern so etwas wie ein Wesen hat, ist die einzige Methode, die zu festen Resultaten führt, die der *Wesenserschauung.* Diese Methode, und sie allein, genügt einer Bewußtseinsbetrachtung, die zu einem anderen als naturwissenschaftlicher Regelung kommt und deren Feststellung, die die Aufgabe hat, die *idealen Zusammenhänge* als ideale zu sehen und, was sie gesehen hat, in *verbindlichen Sätzen* der Wissenschaft zuzuführen.

§ 9. Klärung der Probleme als Reinigung und Radikalisierung ihrer Tendenz. Die Sorge um Sicherung und Begründung einer absoluten Wissenschaftlichkeit

Wir fragen nun dieser kritischen Betrachtung gegenüber: Worin ist diese Kritik, die Art und Weise, wie sie ihren Gegenstand wählt und durchgeht, motiviert? Wie haben wir überhaupt diese kritische Methode selbst zu charakterisieren? Husserl spricht davon, die Methode sei eine *Klärung der Probleme*[1].*

Die Kritik spricht *gegen* eine *Naturalisierung*, um eine *eigentliche Wissenschaft vom Bewußtsein* zu gewinnen. Insofern diese Klärung Kritik ist, wird gerade die *Absicht* und *die Idee einer wissenschaftlichen Bearbeitung des Bewußtseins verabsolutiert.* Die Entscheidung ist also zugleich eine prinzipielle Entscheidung *für* die betreffende Sache. Im Zuge dieser Kritik kommt es darauf an, die Möglichkeit einer *strengen Gesetzlichkeit* zu gewinnen, einer solchen Gesetzlichkeit, die streng objektiv ist, verbindlich und ausweisbar. Der Zug auf eigentümliche Reinigung des Feldes »Bewußtsein« von jeder Tatsächlichkeit, die die Grundlage einer Philosophie als strenger Wissenschaft ist, – dieser Zug auf *allgemeine Verbindlichkeit* ist nun die schon charakterisierte *Sorge um erkannte Erkenntnis.*

Für ein Subjekt ist ein Erlebnis nie als dasselbe wiederholbar. Der eigentliche Seinszusammenhang des Psychischen ist ein durch eine bestimmte Zeitlichkeit geregelter Verlauf von Erlebnissen, der einen zweifach unendlichen Horizont hat. Bezüglich der Identifizierbarkeit könnte man sagen, es sei intersubjektiv identifizierbar, sofern ein seelisches Sein von einer Mehrheit von Subjekten eindeutig verstanden wird. Es darf aber nicht gleichgesetzt werden mit der intersubjektiven Identifizierbarkeit des Naturdinges. Dieses psychische Sein wird von der Psychologie hinsichtlich seiner Seinsweise als mitseiend mit

[1] a.a.O., S. 297.

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 8, S. 299.

der Natur aufgefaßt. Das psychische Sein ist als in das Natursein gegründet gesetzt. Jede Gesetzlichkeit ist eine solche des Tatsächlichen, und die Naturwissenschaft hat es mit Tatsächlichkeiten zu tun. Die Frage ist nun, ob es so etwas gibt wie die Möglichkeit, Tatsächlichkeit als solche durch Tatsachen verständlich zu machen.

Uns interessiert nun nicht die Stellungnahme zum Sein der Natur und zum Seelischen, sondern uns interessiert die Frage, welche *Tendenzen in der Kritik des Naturalismus* lebendig sind, von welcher *Sorge die Wahl des Gegenstandes und die Kritik* geleitet wird. Wir behaupten zunächst: Die Sorge, aus der die Gegenstandswahl für die Kritik erwächst, ist die *Sorge um erkannte Erkenntnis*, die *Sorge um Sicherung der Erkenntnis* auf dem Wege des Erkennens der Erkenntnis, die *Sicherung und Begründung einer absoluten Wissenschaftlichkeit.* Der Naturalismus wird deshalb unter die Kritik gestellt, weil seine Problematik und Methode darauf aus ist, durch eine exakte wissenschaftliche Bearbeitung des Bewußtseins die Normgesetzlichkeit auf einen wissenschaftlich gesicherten Boden zu stellen. Die *Kritik* vollzieht sich in der Weise der *Klärung der Probleme.* Probleme werden *aufgenommen* und damit eine bestimmte *Entscheidung für das Gefragte* und die *Befragungstendenz* mitgemacht, im Sinne einer *Radikalisierung der Tendenz*, die im Aufgenommenen lebendig ist. Es kommt Husserl darauf an, die wissenschaftliche Tendenz zur Naturwissenschaft radikal zu Ende zu bringen. Mit der Aufnahme der Kritik als einer Klärung der Probleme hat sich die Kritik *für* die wissenschaftliche Tendenz des Naturalismus entschieden. Sie vollzieht sich in einer *Reinigung*, so, daß alle Momente herausgeworfen werden, die die Gewinnung einer *absoluten Evidenz* und *Gewißheit* gefährden können. Diese Reinigung der Tendenz ist ihre Verabsolutierung.

1. Wir haben also zunächst uns zu vergegenwärtigen, was das heißt: *Klärung der Probleme*, um von hier aus zu sehen, wie die Reinigung der Problematik und Methodik der naturalistischen

Philosophie aussieht, und wie in jedem Schritt die *Sorge um absolute Wissenschaftlichkeit* lebendig ist. 2. Es ist zu sehen, wie die *Anordnung der Probleme* positiv vom Naturalismus her übernommen wird, und wie darin wieder die bestimmte Neigung zu ihm und zu seiner Methode liegt. 3. ist zu sehen, wie im Zentrum das *Problem des Erkennens* steht und zwar das Problem der *Erkenntnis der physischen Natur*; daß mithin dieser Problemzusammenhang den *Horizont* für das Thema »Bewußtsein« abgibt. 4. Wie in der Bezugnahme auf gewisse *Tendenzen* in der *Geschichte* diese als positiv herangezogen werden.

§ 10. Klärung der Probleme

Ad 1. Was ist ein *Problem*, welche Möglichkeiten liegen dann weiter in einer *Klärung von Problemen*? Mit der näheren Interpretation des Phänomenzusammenhangs »Problem« stoßen wir auf Phänomene, die uns später grundsätzlich, von unten her, wieder beschäftigen werden.

Problem wird am besten wiedergegeben mit: Vorwurf. Man pflegt »Problem« meist mit »Frage« zu identifizieren. Ein Problem ist eine in bestimmter Weise ausgebildete und ausdrücklich gestellte Frage. Für die Aufklärung des »Problems« selbst in seiner Struktur sehen wir uns zurückgeführt auf die nähere Betrachtung dessen, was die *Frage* sei.

a) Die Frage und ihre Strukturen

In einer *Frage* unterscheiden wir: 1. das *Befragte*; 2. das *Gefragte*; 3. die *Hinsicht*, in der gefragt wird, *woraufhin* das Befragte befragt ist, – was an ihm gefragt ist; 4. das *Wie des Fragens* selbst, d. h. der eigentliche Anspruch der Antwort. 5. Aus dem Grundcharakter dieser Momente verstehen wir dann den *Zusammenhang* zwischen *Frage und Problem*. 6. *Wie* so etwas wie eine Frage oder ein Problem *begegnet*, ob Fragen so

herumliegen wie Steine auf dem Wege – das Sein von »Frage«; 7. die Erörterung der möglichen Modifikationen der Momente, die in einer Frage bestimmend sind; die Unterschiede zwischen Befragtem und Gefragtem, Fragehinsicht und Frageweise; 8. der Nachweis, daß mit einer Frage und einem Problem im vorhinein eine *bestimmte Methode* mitentschieden ist; 9. der Zusammenhang zwischen *Problem* und *Problemgeschichte*; 10. die entscheidende Analyse und Interpretation der Frage als Frage als eines *Suchens*. Die Frage ist ein bestimmtes Suchen. Hier ist zu zeigen, daß »Frage« gar kein theoretisches Phänomen ist. 11. Suchen als eine *bestimmte Sorge* des Daseins; 12. die Sorge selbst als eine *bestimmte Seinsmöglichkeit* des Daseins. Von hier aus kann erst entschieden werden, was es besagt, sich für ein »Problem« zu entscheiden.

In der konkreten Frage: Existiert eine Außenwelt? ist das *Befragte* die Außenwelt. In der Frage nach den verschiedenen Möglichkeiten, in die es gestellt wird, kann nun dieses Befragte selbst mehr oder minder ausdrücklich in den Blick gebracht sein. Die Fragestellung kann sich mehr oder minder Rechenschaft geben, was mit dem Befragten eigentlich gemeint ist, z. B. was »Außenwelt« besagt gegenüber einer möglichen »Innenwelt« usw. Es kann aber auch sein – und das ist die Regel –, daß in solchen Fragen das Befragte *nicht näher* angesehen wird. Es ist zwar da als Thema der Frage, aber nicht im ausdrücklich aneignenden Blick. Das Befragte selbst also ist dasjenige, was durch die Frage artikuliert wird, in unserem Fall die Außenwelt.

Durch die Frage wird das Befragte in eine gewisse *Hinsicht* genommen, es wird gefragt, ob die Außenwelt Realität habe. Das *Gefragte* ist nicht die Außenwelt, sondern das Realsein der Außenwelt. Die Frage selbst artikuliert also das Befragte in einer gewissen Hinsicht. Je nach dem das Befragte selbst anschaulich vergegenwärtigt ist, ist das Fragen die Ausbildung des Gefragten als solchen. Die Fragehinsicht ist also das, woraufhin die Außenwelt befragt wird, und das ist hier Realität. Wieweit

ist die Fragehinsicht *ausdrücklich* zugeeignet? (»Hinsicht« ist das im Hinsehen-auf Vermeinte, der Hinsehensgehalt.) In der Frage liegt dieselbe Täuschungsmöglichkeit, die uns bereits in der Sprache begegnet ist. Das Befragte wird auf etwas hin befragt – auf sein Sein im Falle der Beispielsfrage. Das Gefragte als solches ist meist das, was wir mit »Frage« kurzerhand meinen. Im *Gefragten* ist also das *Befragte als etwas* befragt. Und dieses »als etwas«, woraufhin es befragt ist, ist die Fragehinsicht, genauer das, was in dieser Hinsicht steht, das *Wonach* des Fragens. Die Hinsicht ist analog wie das Befragte selbst mehr oder minder in der Fragestellung ausdrücklich angeeignet, z. B. ist mehr oder minder im vorhinein der Begriff von »Realität« festgelegt. Der Grad, in dem die Fragehinsicht ausgebildet, klar verfügbar ist, bestimmt zugleich die Möglichkeit, nach der am Befragten selbst die charakteristischen Momente abhebbar sind, z. B. die Seinscharaktere der Außenwelt. Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß die Ausbildung der Fragehinsicht in einem inneren Zusammenhang mit der Ausbildung der anschaulichen Charaktere der Frage selbst steht. Zugleich bietet das Herausgebildete der Fragehinsicht die Möglichkeit, eine Frage, obzwar sie sich selbst als Frage ausgibt, trotzdem zu einer dogmatischen Meinung zu stempeln.

Das eigentliche Fragen im Sinne des Ausseins auf eine Frageentscheidung bestimmt sich aus der eigentlichen *Antworttendenz*, – aus dem, wie die Antwort gemeint, angestrebt, beansprucht wird. Charakteristische Möglichkeiten sind:

a) Die Antworttendenz kann auf die Gewinnung von Antworten im Sinne *gültiger Sätze* gehen. Die Antwort ist angestrebt als Satz und zwar als Satz derart, daß dieser antwortende Satz den *Schatz gültiger Wahrheiten* bereichert und fördert, als sogenanntes *Resultat* eingebaut und eingeordnet werden kann in einen Bereich objektiver Geltungseinheiten. Alle wissenschaftlichen Sätze, sofern man nämlich Wissenschaft als System objektiver Sätze faßt, sind Wahrheiten in diesem Sinne. Hier gibt es einen Unterschied derart, daß die Sätze als Resultate

Übergangssätze sind, derart, daß diese Sätze als Formulierungen von Gültigkeiten die weitere Basis für ein an ihnen selbst ansetzendes Weiterfragen abgeben. Aber auch hier ist die letzte Antworttendenz die auf einen ideal möglichen Zusammenhang aller gültigen Sätze überhaupt.

b) Die Antwort auf eine Frage kann aber auch die fundamental andere Orientierung haben, daß das Antworten in sich selbst und damit auch die Frage darauf aus ist, sich selbst durch das Antworten in ein bestimmtes *Grundverhältnis zum befragten Seienden* zu bringen, also nicht einen identischen Bestand von Sätzen zu vermehren, sondern das Sein des Fragenden *an* ein Sein und Sachgebiet zu bringen, möglicherweise gerade deshalb, weil eine innerliche Gefährlichkeit besteht, von solchem Seienden weggedrängt zu werden. Diese Antworttendenz, *an ein Seiendes als solches zu bringen*, läßt verschiedene Möglichkeiten zu. Es kann sein, daß dasjenige Seiende, an das der Fragende und Antwortende zu bringen ist, sich im Befragen und Antworten als ein solches herausstellt, das nach seinem *eigenen Seinssinn* selbst fragwürdig ist, das also auf Grund seines spezifischen Seins das Befragtwerden fordert, so, daß Antwortgeben ebenso wie Fragen nichts anderes besagen, als Seinsbestimmungen des Seienden herauszustellen. Darin liegt beschlossen, daß das *fragende* Seiende (das Dasein) das Sein des befragten Seienden fundamental mitbestimmt, und umgekehrt. Die *Antwort verschwindet* in diesem eigentlichen Sinn, sie kommt gar nicht zu sich selbst, im Gegensatz zum ersten Fall, wo sie sich gleichsam in »objektiven Gebilden« niederschlägt. In dieser Art des Fragens besteht die Möglichkeit, daß die Antwort gerade dann Antwort ist, wenn sie es versteht, in der rechten Weise zu verschwinden. Wenn die Antwort verschwindet und damit gewissermaßen den *Weg zum Seienden* freimacht, *bleibt es beim Fragen.* Die Antwort schlägt ins Fragen zurück. In diesem Zurückschlagen dieses Fragens in immer neues Fragen konstituiert sich das, was wir *Fraglichkeit* nennen. Es ist zunächst gar nichts darüber ausgemacht, ob dieses eigen-

tümliche Fragen und Antworten sich nicht auf die oben charakterisierte Bereicherung bezieht, nicht Wissenschaft ist. Man müßte sich erst über das allein wissenschaftliche Fragen und Antworten einigen. Von diesen möglichen Weisen des Antwortens und der Antworttendenz ist jeder Frageansatz, jede Zugangsausbildung bestimmt. Auf die konkrete Erörterung dieses Zusammenhanges kann hier nicht eingegangen werden.

b) Das Problem und die Momente seines Seins: Klärung des Problems als Sichmitentscheiden für das Befragte, Gefragte, Fragehinsicht und Antworttendenz

Wie steht nun das *Problem* zur Frage? Was für eine Frage ist das Problem? In der Frage ist das Befragte mitgesetzt; es kommt weiter nicht zu einer ausdrücklichen Bearbeitung. Das Problem ist eine gestellte Frage, eine solche Frage, die *ausdrücklich* der Antwort für bedürftig und würdig gehalten wird, eine ausdrücklich aufgabenmäßig gestellte Frage. Der *Aufgabencharakter* unterscheidet ein Problem von einer beliebigen Frage und zwar der Aufgabencharakter für forschende Erkenntnis. Insofern in diesem Problem die Aufgabe ausdrücklich begriffen wird, kommt es vielmehr darauf an, im Antworten weiter zu gehen. In einer *Problemstellung* ist noch viel weniger Zeit dazu, das Befragte an ihm selbst zu untersuchen. Es ist charakteristisch, daß es sich als etwas gibt, innerhalb dessen schon alles weitere beigestellt ist. In diesem eigentümlichen Seinscharakter des Problems liegt die Notwendigkeit einer in einer Problemstellung notwendig begründeten Verdeckung des Befragten. Jedes öffentlich bekannte und besprochene Problem ist nicht so sehr das Anzeichen einer Gründlichkeit, sondern ein Vorurteil gefährlichster Art, sofern die Probleme als solche geeignet sind, die *Sachen zu verdecken*, sofern das Problem auf die Antwort stößt und vom Gefragten abhängt. Im Problem wird das Befragte nur befragt in der mit dem Problem selbst aufgenommenen Fragehinsicht und als das traditionell *aufgenommene* Befragte.

Probleme sind meistens nicht als ausdrückliche Fragen da, sondern als *Frageworte*. Sie weisen ein auf die Worte zukommendes Verständnis in bestimmten Richtungen des Fragens. Die Worte tragen traditionellerweise die Fragestellung bei sich. Diese *Problemworte* und diese eigentümliche Art des Daseins von Problemen können in der geschichtlichen Betrachtung objektiviert werden; man spricht von einer sogenannten »Problemgeschichte«, von »Problemlagen«, »herrschenden Probleminteressen«[1]. Es ist ein besonderes Verdienst der Marburger Schule, den Sinn für eine lebendige Geschichtsbetrachtung geweckt zu haben (innerhalb des Rahmens der damaligen Möglichkeiten), die sich dann selbst als Problemgeschichte bezeichnete. Für diese Geschichtsbetrachtung gibt es gewissermaßen einen bestimmten Bestand von Problemen, vorgefunden bei *Plato*, *Kant* etc. Aus dem Gesagten muß deutlich werden, daß es Probleme nur für *Standpunkte* gibt; denn nur dann ist eine Fragehinsicht festgehalten und diktiert. Eine Fragehinsicht ist in gewisser Weise ausdrücklich geworden. *Problemgeschichte gibt es nur auf Grund eines ausdrücklichen, philosophischen Standpunktes.* Dagegen kennt eine *wahrhaft* standpunktfreie Forschung nur »Sachen« als mögliche Quellen und Motive des Fragens und der Ausbildung von Fragehinsichten. Ein letztes Moment ist, daß in jedem Problem seine Methode mitgegeben ist. Es ist über ein abgegrenztes Befragtes etwas mit bestimmten Begriffen ausgemacht.

Auf dem Boden dieser besprochenen *Momente* des *Seins* des *Problems* ist es nun nicht schwer, darüber sich zu verständigen, was *Klärung eines Problems* heißt. Klärung eines Problems be-

[1] Vgl. zu »Problemgeschichte« W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Achte, unveränderte Auflage. Tübingen 1919, S. IV.; N. Hartmann, Zur Methode der Philosophiegeschichte. In: Kant-Studien. Fünfzehnter Band. Berlin 1910, S. 459-485, passim. Vgl. zu »Problemlage« N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, Leipzig 1921, S. 3, 5. Vgl. zu »Probleminteresse« N. Hartmann, Zur Methode der Philosophiegeschichte. A.a.O., S. 482.

sagt nichts anderes als in der Frage mit ihr das Befragte und Gefragte als eine Aufgabe mitergreifen, d. h. *sich mitentscheiden für das Befragte, die Fragehinsicht und die Antworttendenz.* Das trifft auch für die kritische Klärung der Problemtendenz des Naturalismus zu.

c) Husserls Klärung der Problemtendenz des Naturalismus durch transzendentale und eidetische Reinigung des Bewußtseins. Absolute Gültigkeit und Evidenz

In der *Klärung der Probleme des Naturalismus* entscheidet sich Husserl für den bestimmten *Gegenstand* und zugleich für die *Behandlungsart* als eine *exakt* wissenschaftliche. Die Klärung besteht darin: Das mitangesetzte *Bewußtsein* wird geklärt, geklärt zugleich auch die *Fragehinsicht* und die *Fragetendenz.* Die Art und Weise der exakt wissenschaftlichen Befragungstendenz des Geklärten. Eine *Reinigung* des Gegenstandes und der Behandlungsart. Diese Reinigung, die eine doppelte ist, soll uns zeigen, daß in ihr die angezeigte Sorge um erkannte Erkenntnis lebt.

In welchem Sinne wird das Bewußtsein gereinigt, um als gereinigtes Gegenstand einer *Phänomenologie des Bewußtseins* zu werden? Bewußtsein ist in der Psychologie so angesetzt, daß mit ihm physisches Sein mitgesetzt wird. Alle diese Ansetzungen des Bewußtseins als Erlebniszusammenhang sind Mitsetzungen von *Natur.* Damit Tatsachen in ihrem Erkanntsein verstanden werden, darf die Sphäre, die solches Erkennen geben soll, nicht vom selben Charakter sein. Das Bewußtsein muß von jeder Beimischung von Natursetzungen gereinigt werden. Es darf in ihm nicht so etwas wie Bewußtsein eines *Menschen* gesetzt werden. Dieses Freisein von jeglicher Natursetzung bezeichnet Husserl als »transzendental«. Das ist die eine Reinigung des Gegenstandsfeldes im Sinne der *Ausschaltung* jeglicher Natursetzung. Das Bewußtseinsfeld ist seinem Sein nach keine Tatsächlichkeit. Trotzdem ist nicht ausgeschaltet, daß die-

ses Seiende ein individuelles, einmaliges ist. Das Sein des Bewußtseins ist bei aller transzendentalen Ausschaltung der Natur eine individuelle Einmaligkeit des Erlebnisstromes.

Gibt es eine Methode der Bearbeitung des transzendental reinen Bewußtseins, derart, daß die darin erwachsenden Feststellungen *intersubjektive Gültigkeit* haben? Der Forderung genügt das, was Husserl als *Wesenserkenntnis* bezeichnet. Auch hier ist zu bemerken, daß die Idee der Wesenserkenntnis aus einer bestimmten kritischen Abgrenzung von der Naturwissenschaft erwachsen ist. Diese Reinigung ist die sogenannte *eidetische Reinigung* des Bewußtseins. In dieser doppelten Reinigungstendenz, der transzendentalen und der eidetischen, ist nun die *Sorge* darum lebendig, daß ein solches Gegenstandsfeld gesichert wird, das *absolute Verbindlichkeiten* gewinnen läßt.

Durch die *transzendentale Reduktion* ist erst das Thema gewonnen, bezüglich dessen die Frage entstehen kann: Wie ist eine darauf bezogene Wissenschaft möglich? Was für eine Erfassungsweise muß es geben, damit sich eine Wissenschaft etablieren kann? Welche Erfassungsweise genügt der Idee der absoluten Begründung?

Wenn man rein geschichtlich den Entwicklungszusammenhang der Phänomenologie ins Auge faßt, so ist zu sehen, daß in den »Logischen Untersuchungen« von der Wesensschau noch nicht die Rede ist. In der zweiten Untersuchung kommt so etwas wie eine Abstraktionstheorie vor, eine Phänomenologie der Erfassung des Allgemeinen, die lediglich das Allgemeinheitsbewußtsein im Sinne der Ding- und Sacherfahrung untersucht. Es ist damit grundsätzlich nichts darüber ausgemacht, ob solche Spezies-Erfassung ohne weiteres auf jedes Gegenstandsfeld zu übertragen ist. Diese Erweiterung geschieht aber so, daß gesagt wird: Nur Wesenserfassung ist die Erfassungsart des transzendental reinen Bewußtseins, in der Sätze entspringen, die für alle Ewigkeit bindend sind.

Es ist also zu sehen, aus welchen Entscheidungsmotiven die *Sorge* entspringt, *absolute Wissenschaftlichkeit* bezüglich des

transzendental reinen Bewußtseins zu *sichern* und zu erhalten. Ob der Ausspruch Husserls, über jegliches Bewußtsein, auch über das Gottes, etwas auszumachen[2], zu Recht besteht, ist noch zu entscheiden. Das wesentliche wissenschaftlich Entscheidende in der wissenschaftlichen Tendenz wird von Husserl mitgemacht. *Die gereinigte Problemstellung ist trotzdem noch Naturalismus.*

Bei der Bezeichnung »transzendental« ist zu beachten, daß man bei der Husserlschen Arbeit scheiden muß zwischen dem, als was sie sich selbst bestimmt und rein terminologisch festlegt, und dem, was er in wirklicher Arbeit geleistet hat. Daß man dies nicht tat und ihn so vollkommen mißverstand, liegt daran, daß man die »Ideen« nur im Zusammenhang mit der zeitgenössischen Philosophie sah. Durch solche Aspekte verlegt man sich überhaupt die Möglichkeit, das Entscheidende zu sehen. Das Wesentliche ist, daß hier überhaupt etwas gemacht, daß die *Sache* von der Stelle gebracht wurde. Die Selbstinterpretation ist belanglos. Da, wo wirklich etwas gemacht wird, ist es zumeist so, daß der Betreffende gar nicht weiß, um was es geht.

§ 11. *Anordnung der Fragestellung und Leitfaden für die Explikation der Struktur aller Erlebniszusammenhänge*

a) Orientierung an Zusammenhängen von Disziplinen; Philosophie als Norm- und Wertwissenschaft

Ein zweites Moment, das diese Sorge um erkannte Erkenntnis sichtbar macht, ist mit dem ersten eng verknüpft und zeigt sich in der *Anordnung der Fragestellung.* Das erste ist die Idee absoluter Gültigkeit und Evidenz. Der ganze Fragezusammenhang läuft innerhalb eines bestimmten Rahmens, der *an*

[2] E. Husserl, Ideen I, S. 156 f.

Disziplinen und Zusammenhängen von Disziplinen orientiert ist. Statt der Naturwissenschaft solle eine neue Disziplin gegründet werden. Es wird nicht gefragt, ob so eine Disziplin überhaupt einen Sinn hat. Die Ansetzung einer Disziplin ist wieder von einem Disziplininteresse geleitet, es soll ja die Fundamentaldisziplin der Philosophie gewonnen werden. Also die Disziplin, die an die Stelle der Naturwissenschaft tritt, soll fundamentale Disziplin der Philosophie werden, die selbst wieder als Einheit von Disziplinen da ist. Der ganze Begriff der Philosophie ist an dieser Einheit von Disziplinen orientiert, für die als Normwissenschaften eine Grunddisziplin gewonnen wird.

In diesem Zusammenhang zeigt sich eine weitere traditionelle Bindung der Phänomenologie, die auch hier auf eine strenge Wissenschaftlichkeit geht: nämlich die Auffassung der Philosophie als einer *Norm- und Wertwissenschaft.* In der ganzen besprochenen Abhandlung wird über den Gegenstand nichts gesagt, sondern rein die Idee einer Disziplin von ihm durchgeführt. Die Sorge um erkannte Erkenntnis zeigt sich *darin*, eine neue Wissenschaftlichkeit zu gewinnen. Das Interesse an der *Sache selbst* kommt gar nicht zur Sprache, außer insofern sie eine solche Sache ist, die so etwas zuläßt.

b) Das theoretische Erkennen als Leitfaden

Das dritte Moment ist darin gegeben, daß die Fragestellung der Philosophie und der ganzen Kritik nicht etwa eine grundsätzliche Struktur des Bewußtseins zum Leitfaden hat. *Leitfaden* ist vielmehr die Erlebnisklasse des *theoretischen Erkennens* und zwar Leitfaden für die Explikation der Struktur *aller* Erlebniszusammenhänge. Das praktische Bewußtsein wird immer analogisierend behandelt. »Das Analoge gilt auch für das Werten und Handeln.«[1] Den Primat hat also das theoretische Erkennen, aber nicht etwa in dem Sinn, daß zuerst gefragt wird: Welches

[1] Vgl. E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft. A.a.O., S. 290.

ist das *ursprüngliche* Phänomen des theoretischen Erkennens? Ohne weiteres wird als *Prototyp mathematische Naturerkenntnis* zur Grundlage gemacht. Die sogenannten Geisteswissenschaften sind immer nur aus dem Gegensatz zu den Naturwissenschaften in bezug *auf diese* durch *Anders*sein bestimmt. Die Idee der Wissenschaft ist durch die *Idee der Mathematik* als Wissenschaft vorgezeichnet. Wiederum eine rein formale Orientierung an dem Moment der Gültigkeit. Auch die Art der *Normgültigkeit* wird aus dem schlechthinnigen Theoretischen gesehen: »Der exemplarische Index aller Idealität sind die formal-logischen Prinzipien«[2]. So dürfte sich an diesen vier charakteristischen Momenten gezeigt haben, daß in der Tat in dieser ganzen Fragestellung die Sorge um erkannte Erkenntnis führend, Problem gebend und erhaltend ist.

§ 12. Charakteristische Momente der Sorge um erkannte Erkenntnis in Husserls Kritik am Naturalismus: Rückschein, Verfallen, Vorwegbauen, Verfängnis, Versäumnis

Wir haben nun neben diesen Momenten uns weiter zu fragen, wie diese *Sorge selbst* aussieht, welche charakteristischen Momente gerade für diese konkrete Sorge in Anspruch zu nehmen sind. Die *Sorge um absolute Verbindlichkeit*, in der Art, wie sie die Kritik und positive Arbeit führt, zeigt ein charakteristisches Moment, zeigt ein Phänomen, das als *Rückschein* bezeichnet sei. Dieses eigentümliche Phänomen als Charakter der Sorge liegt darin, daß das, was in der Sorge selbst steht – die objektive Verbindlichkeit, die gewonnen werden soll –, im konkreten *Sein* der Sorge selbst lebendig ist, derart, daß all das, was in das Gesichtsfeld der Sorge kommt, von *diesem* Besorgten her näher bestimmt ist.

Im Lichte der gekennzeichneten Sorge um erkannte Er-

[2] Vgl. a.a.O., S. 295.

kenntnis wird alles, was sie in ihren Aufgabenzusammenhang stellt, gesehen. Jede Frage, jede Sache wird im vorhinein in dieser bestimmten Orientierung aufgenommen. Husserl sagt wörtlich: »In der Tat ist die Idee der Wissenschaft allumspannend, in idealer Vollendung gedacht ist sie die Vernunft selbst«[1]. Dieser Satz ist von einer Tragweite, die zunächst vielleicht noch nicht ganz zu übersehen sein wird. Der Rückschein, der vom Besorgten auf alles das fällt, womit die Sorge umgeht, ist ein charakteristisches Moment der Sorge, insofern diese dahin charakterisiert wird, daß sie von sich selbst nichts weiß.

Es liegt im Sorgen dieser Art eine eigentümliche *Un*ausdrücklichkeit, daß die Sorge an das, was sie besorgt, *verfällt*. Die Sorge hat als solche keine Zeit zu irgendwelcher Besinnung, ob das, womit sie sich beschäftigt, am Ende nicht durch *sie* selbst bestimmt ist. Dieses unausdrückliche von ihr selbst Gezogensein kommt im Charakter des Rückscheins zum Ausdruck. Es tritt ein, was wir als *Verfallen* an die Sorge kennenlernen.

Diese Unausdrücklichkeit, die es ermöglicht, daß die Sorge in sich selbst aufgeht, hat nun trotzdem eine *spezifische Aus*drücklichkeit: die des *Vorwegbauens* als einen eigentümlichen mit ihr selbst gegebenen Widerschein. Die Sorge ist, sofern sie im Besorgten aufgeht, unausdrücklich, sie hat aber doch eine eigentümliche Interpretation von sich selbst in der Form einer *programmatischen Systematik*: daß sie sich eine Bedeutung und einen Sinn und eine Auslegung durch das Programm verschafft, das sie sich selbst in einer ganz formalen Weise vorwegbaut. Durch diesen Vorwegbau gibt sich die Sorge eine ganz spezifische Ruhe und die Sicherheit einer objektiv verbindlichen Verpflichtung. Die Sorge verschafft sich durch *diese Art* des Vorwegbauens dessen, was sie besorgt, ihre spezifische Ausdrücklichkeit. Die Sorge bedarf einer spezifischen Ruhe, um sich ganz an das auszugeben, was sie besorgt. Durch dieses Vorwegbauen wird zugleich die Möglichkeit des Rückscheins

[1] Vgl. a.a.O., S. 296.

verschärft. Die Sicherheit, mit der alles im Sinne des Programms gegeben, die ganze Geschichte in diesem Sinne vergewaltigt wird, steigt mit der Ausbildung des Vorwegbauens als solchen. Der Rückschein geht so weit, daß die Möglichkeit einer konkreten Sittlichkeit von dem Vorhandensein einer Ethik als absolut verbindlicher Wissenschaft abhängig gemacht wird. Durch das Vorwegbauen wird der Rückschein in seinen eigenen Wirkungsmöglichkeiten befestigt. Von der Idee der Vorzeichnung aller Aufgaben, die künftig vollendet werden müssen, ist jedes Begegnende bestimmt als dahin und dahin im Programm gehörig.

Wenn man nun diese Momente des Rückscheins, des Vorwegbauens und diese charakteristische Ausdrücklichkeit der Sorge verfolgt, zeigt sich etwas Ursprüngliches, das diesem phänomenalen Zusammenhang zugrunde liegt: ein Grundphänomen, das nicht nur der Sorge eignet, sondern das wir noch viel enger mit dem Seinscharakter des Daseins verbunden kennenlernen werden, das *Verfängnis*: daß die Sorge, sofern sie im Besorgten aufgeht, gerade dadurch ist, was sie ist, daß *sie sich in sich selbst verfängt.* Durch dieses Sich-in-sich-selbst-verfangen kommt die Sorge dazu, alles und jedes von hier aus zu bestimmen.

Dieses Sich-in-sich-selbst-verfangen macht es, daß alles, was der Sorge in den Weg kommt, besorgt wird, so, daß das, was sie nicht besorgt, nicht einfach nur nicht da ist, sondern als etwas, das nicht da zu sein hat, besorgt wird. Wir sehen im Verfängnis ein weiteres Phänomen, das als *Versäumnis* bezeichnet sei. Jede Sorge qua Sorge versäumt etwas. Das ist nichts, was an die Sorge von außen herangebracht würde. Das Versäumte ist gerade das, was die Sorge zu besorgen selbst beansprucht. Wir müssen versuchen, uns dieses Phänomen konkret zu vergegenwärtigen. Wir haben nachzusehen, welcher Art das Versäumnis der Sorge um erkannte Erkenntnis ist, ob sie innerhalb dessen, was sie zu besorgen beansprucht, gerade etwas versäumt. Wir fragen also: Welches Versäumnis ist es, das an dieser konkreten Sorge sichtbar wird? Dadurch, daß wir ein bestimmtes Versäumnis aufzei-

gen und zwar als Versäumnis dieser bestimmten Sorge, gewinnen wir eine Neubewährung für den Sorgecharakter dieser Sorge selbst. Die Aufgabe der Herausstellung dieses charakteristischen Versäumnisses bringen wir in der Weise zu Ende, daß wir den *zweiten Teil der Husserlschen Kritik, die Kritik am Historizismus, untersuchen.* Wir müssen prüfen, inwiefern in dieser Kritik ein spezifisches Versäumnis dieser Sorge festzulegen ist. Dazu müssen wir erst an der Kritik des Naturalismus feststellen, wie hier schon das Versäumnis sichtbar wird. Erst von da aus werden wir sehen, daß das Versäumnis nicht so etwas ist wie ein Vergessen. Wir werden sehen, daß das, was versäumt wird, im Sinne der Sorge versäumt wird. Das Versäumte wird nicht vergessen, sondern geradezu ausgestoßen. Die Sorge wehrt sich gegen das, was sie versäumt.

Thema ist das Bewußtsein und zwar die Gesetzlichkeit jedes möglichen Verhaltens. Diese Gesetzlichkeit ist als solche eine ideale und gründet in der Idee: Sie soll als Normgesetzlichkeit gesichert werden, so, daß eine durchgängige und *absolut objektive Normierung des ganzen Daseins der Menschheit* gewonnen wird. Die Aufgabe der Normwissenschaft ist in der Absicht gestellt, durch ihre Sicherung das menschliche Dasein, und d. h. die Kultur zu regeln und zu festigen. In der bisherigen Betrachtung ist nie davon die Rede gewesen, *was* normiert werden soll, ist nie *das Seiende, das* unter der Normierung steht, im gleichen ursprünglichen Sinne zur Untersuchung gestellt. Es ist sogar gesagt, daß solche Phänomene wie das »konkrete *Ich*« und die »Seele« ausgeschaltet werden sollen. Also das, was normiert werden soll, kommt gar nicht in den Bereich des eigentlichen Themas. Wenn das als ein Versäumnis behauptet werden soll, so liegt darin nicht die Meinung, es müsse das, was unter der Normierung steht, untersucht werden, damit die Norm auf das zu Normierende zugeschnitten werden kann. Vielmehr viel prinzipieller: Der Sinn von Norm und Normgesetzlichkeit ist nicht herausstellbar, solange man sich nicht vergegenwärtigt, welche Art von Sein *normiertes Sein* und *normierbares Sein*

bedeutet. Die Möglichkeit von Normativität ist nicht aufzuklären, ohne daß sie als Normativität *für* und d. h. ohne daß das *Wofür* in seiner Seinsstruktur in die Untersuchung gestellt wird.

Warum also dieses Versäumnis in der Tat vorliegt, warum mit einer erstaunlichen Unbekümmertheit die Idee der Normierung diskutiert wird, das liegt daran, daß die Idee der Norm aus einem ganz isolierten Blick geschöpft wird, der wiederum von der Sorge um erkannte Erkenntnis vorgegeben ist. Sie wird aus dem Tatbestand des *theoretischen Urteils* geschöpft: Ein theoretischer Satz wird angesprochen. Der angesprochene Satz ist Unterlage der Betrachtung, derart, daß an ihm der Unterschied zwischen vorkommender Satzfällung und gültigem Satzsinn abgehoben wird. Der letztere ist objektiv gültig *immer* er selbst, während ihm gegenüber die konkrete Urteilsaussage realiter wechselt. All das, was man als konkrete Urteilsfällung kennzeichnet, ist ausgeschaltet als getrübte Erscheinungsform des Gültigen. Auf dieser schmalen Basis wird die Unterscheidung von gültiger Idee usw. gewonnen und formalisierend und analogisierend auf jedes bewußtseinsmäßige Verhalten übertragen. Insofern nun alles Interesse bei der Begründung einer solchen Gültigkeit steht, ist alle Bewußtseinsforschung so dirigiert, daß sie von vornherein von dem wegsieht, *was* normiert werden soll. Wir müssen verstehen lernen, daß dieses Versäumnis nicht einfach ein Übersehen ist, ein Nichtbeachten von etwas, was nachträglich erledigt werden könnte, sondern daß das, was hier versäumt wird, *in besorgender Weise versäumt* wird. Das ist der eigentliche Sinn der Kritik des Historizismus.

§ 13. Husserls Kritik am Historizismus[1]

Es entsteht nun die Frage: Wie kommt überhaupt innerhalb der Bewußtseinsthematik die *Geschichte* in das Gesichtsfeld? Betont wurde, daß grundsätzlich in dieser ganzen Zeit und auch heute noch die philosophische Fragestellung an der *Wissenschaft* und an *Disziplinen* orientiert ist; Geschichte also als Thema einer Wissenschaft oder Wissenschaftsgruppe, Geschichte als wissenschaftlich gewußte, als *Historie*.

a) Der andere Boden dieser Kritik

Husserl sagt einleitend, daß der *Historizismus* eine Übersteigerung bestimmter wissenschaftlicher Ideen ist. Die Geschichtswissenschaft, sagt Husserl, habe es nur mit Tatsachen zu tun. Ihr Gegenstand gehört in die empirischen Tatsachenwissenschaften. Zunächst ist nicht abzusehen, wie diese Frage einen Zusammenhang haben soll mit der Idee einer Philosophie als strenger Wissenschaft.

Zeitgenössisch mit der damaligen Erkenntnistheorie usw. geht eine Philosophie, die ihre Impulse von *Dilthey* bekommen hat. *Dilthey* ist im Verlauf seiner geistesgeschichtlichen Forschungen zu grundsätzlichen Einblicken in die Historie gekommen: Die »Ausbildung des geschichtlichen Bewußtseins« führt nach *Diltheys* Überzeugung allmählich dazu, den Glauben an das Dasein einer absoluten Philosophie, d. h. hier Bewußtsein von als *Wissen* zu zerstören.[2] Viel mehr als der Zwiespalt der Systeme ist gerade die Ausbildung des geschichtlichen Bewußtseins ein Motiv, um die Unmöglichkeit einer absoluten Philosophie einzusehen. Es ist von vornherein zu sagen, daß diese Tendenz nicht zu der Klärung gekommen ist, die sie in An-

[1] Zu den §§ 13-14 vgl.: E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft. A.a.O.: Historizismus und Weltanschauungsphilosophie, S. 323-341.

[2] Vgl. a.a.O., S. 324.

spruch nehmen konnte, so daß von vornherein die *Husserlsche Kritik des Historizismus auf anderem Boden* steht als die des Naturalismus. Beim Naturalismus steht nicht nur viel deutlicher und faßbarer eine Wissenschaftsgruppe, eine Wissenschaftstheorie, sondern auch das Interesse Husserls ist primär in der Wissenschaftsgruppe des Naturalismus verankert, während eine Durcharbeitung der zweiten Gruppe fehlt, so daß die Analyse der Übersteigerung des Wissenschaftssinnes dieser Gruppe unsicher wird, die Argumentation vorsichtiger und andererseits so, daß sie mehr an das Gefühl appelliert als an absolute Einsichten. Diese Kritik bewegt sich in der Richtung, daß Husserl sagt: Geschichte, d. h. Historie, kann weder für noch gegen die Gültigkeit von Ideen aussagen. Also ist die Tatsache, daß es bisher keine Philosophie als strenge Wissenschaft gegeben hat, kein Beweis gegen die Möglichkeit der Idee dieser Philosophie. Das übliche Argument wird herangezogen: Der Historizismus führt, konsequent zu Ende gedacht, in einen Relativismus und dieser zum Skeptizismus.*

b) Das menschliche Dasein als das in der defizienten Sorge um die absolute Normgesetzlichkeit Versäumte

Für uns ist die leitende Frage, *das Bewußtsein in seinem Seinscharakter zu verstehen.* Dieser Seinscharakter wird sichtbar, wenn wir die Sorge, die sich um das Bewußtsein als ein bestimmtes Feld der Erkenntnis bewegt, uns konkret vergegenwärtigen und nach dem, *was* sie an ihm besorgt, fragen. Die *in der Kritik Husserls lebendige Sorge* gilt es zu bestimmen. Die Sorge um die Gewinnung einer absoluten Sicherung der Erkenntnis ist das, was die ganze Kritik in der Themenauswahl und Behandlung bestimmt. Wir sind zuletzt darauf gestoßen, ein fundamentales Moment der Sorge herauszustellen, das als das Versäumnis jeder Sorge bezeichnet wurde. Im vorhinein ist

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 9, S. 300.

für das Verständnis zu beachten, daß das Versäumnis selbst etwas ist, was von der Sorge besorgt wird. Versäumen kann als *defizientes* Sorgen charakterisiert werden. Defizient ist ein solches Sein, das in der Weise seines Seins dem, womit es ist und worauf es als Seiendes bezogen ist, Abbruch tut. Das Versäumen also ist selbst eine Sorge und zwar eine *defiziente Sorge, so, daß die Sorge nicht zu dem kommen kann, was sie ihrem eigenen Sinne nach besorgt.*

Die Sorge sorgt unter anderem dafür, daß sie etwas ausläßt. Zum Seinscharakter der Sorge gehört nicht bloß, einfach zu sein, sondern *so und bestimmte Möglichkeiten zu haben.* Diese eigentümliche Bewegtheit, die im Sein jeder Sorge liegt, begegnet uns in der Art und Weise des Versäumnisses. Das Versäumen ist nicht einfach ein Auslassen, sondern sofern der Sorge um das Besorgte zu tun ist, ist es ihr auch um das Versäumte zu tun. Die Sorge sorgt dafür, daß das Versäumte eigentliches Versäumtes bleibt und daß das Versäumte ihr nicht wieder in den Weg kommt (wobei eben im Versäumen etwas vermeintlich besorgt bleibt als nicht versäumt). Die Sorge verlegt sich selbst den Weg zu dem, was sie versäumt, damit sie gar nicht in ihrem Versäumnis gestört wird.

Halten wir also fest: Was ist das Besorgte? Absolut gerechtfertigte Verbindlichkeit der Norm für die Ermöglichung einer idealen Kulturgestaltung als der eigentlichen Vollendung der Idee der Menschheit. Es steht eine vermeintliche Not menschlichen Daseins im Blick, die grundsätzlich durch die Arbeit an der absoluten Sicherung der Normen behoben werden soll. So ist das menschliche Dasein selbst mit im Umkreis des Besorgten da. Die Frage bleibt: Was ist nun das Versäumte? In dieser Sorge um absolute Sicherung der Norm und zugleich um Ausbildung einer echten Gesetzlichkeit kommt es gar nicht zur Aufgabe der Betrachtung menschlichen Daseins selbst. Gerade das, was als solches gesichert werden soll, das kommt gar nicht in das Thema der Betrachtung. Es kommt erstens überhaupt nicht in der grundsätzlichen Art wie alles andere ins Thema, zweitens wird es

als von sekundärem Belang, als cura posterior, abgewiesen. Das volle Gewicht der Sorge ruht lediglich auf der Normgesetzlichkeit als solcher. *Das Versäumte ist das eigentlich Besorgte: menschliches Dasein.* Es wird nicht nach dem gefragt, was es ist, sondern die Idee der Menschheit und der Begriff des Menschen werden in einer durchschnittlichen Zufälligkeit gelassen. Es gilt näher zu zeigen, wie das Versäumte aussieht und wie das Sorgen defizientes Sorgen ist, wie die Sorge dafür sorgt, menschliches Dasein nicht an sich herankommen zu lassen, es ungefährlich zu machen und in dieser Ungefährlichkeit zu halten.

§ 14. Kritik des Historizismus auf dem Wege der Problemklärung

Der *Historizismus* wird ebenfalls auf dem *Wege der Problemklärung* näher betrachtet. Zunächst sollte man meinen, daß in der Besprechung des Historizismus in diesem Felde das konkrete Dasein des Menschen begegnete. Wir werden sehen, daß schon durch die Fragestellung dafür gesorgt wird, daß die Geschichte als solche gar nicht in den Blick kommt.

a) Husserls Kritik an Dilthey

Bei der Kritik des Historizismus, die sich ebenfalls in der Weise der Klärung der Probleme vollzieht, wird eine bestimmte *Weltanschauung* aufgenommen, wie sie *Dilthey* ausgebildet hat; und zwar wird *Dilthey* so herangezogen, daß er im vorhinein mit einem Schlagwort zugedeckt wird. Es fehlt bei dieser Kritik die Möglichkeit, auch nur in irgendeinem Sinne die *Diltheysche* Arbeit *positiv* zu verstehen. Sofern diese Arbeit von vornherein unter das Schlagwort »Historizismus« gebracht wird, bewegt sich die Kritik in der Klärung von Unzuträglichkeiten, die bei *Dilthey* selbst liegen. In dieser Kritik des Historizismus werden Unklarheiten nicht geklärt, sondern ins Prinzipielle erhoben.

Dilthey selbst hat im Hinblick auf die Frage, wie das geschichtliche Dasein als solches aussieht, versagt, da er gar nicht die Möglichkeiten hatte, diese Frage überhaupt zu stellen. Trotzdem muß gesagt werden, daß die Tendenz, ihn auf irgendeine normative Philosophie auszudeuten, um ihn dann als Relativisten hinzustellen, seinem Wesen durchaus fremd ist. Man muß die *Diltheysche* Arbeit so stehen lassen, wie sie ist. Man darf ihn nicht auf bekannte und übliche Ideen von Philosophie hin beurteilen; man muß verstehen lernen, daß seine Arbeit einmal keine leere Reflexion über Geschichte und geschichtliches Bewußtsein ist, daß seine Arbeit historische Arbeit war und daß sich in dieser Arbeit erst allmählich so etwas ausgebildet hat wie die Möglichkeit eines neuen und eigentümlichen Daseinsbewußtseins. Das Leben in der Geschichte war für *Dilthey* selbst eine Existenzmöglichkeit, die er selbst gelebt hat, die für ihn aber nicht zur Durchsichtigkeit gekommen ist, weil er selbst noch in der traditionellen Geschichtsbetrachtung stehen bleibt, die ich selbst als die *ästhetische Geschichtsbetrachtung* unter der Idee der Humanität bezeichne. Der Kritik schlägt es zu ihrem Schaden aus, daß sie Unklarheiten, die bei *Dilthey* selbst liegen, aufnimmt und zum Anlaß von Widerlegungen nimmt.

b) Das geschichtliche Dasein als das Versäumte

Wenn wir positiv zusehen, fragen wir: Was *versäumt* die Sorge um erkannte Erkenntnis bei der Kritik des Historizismus? Da ist zu sagen, daß sich bei der Kritik des Historizismus das charakteristische Moment des Rückscheins entscheidend bemerkbar macht. Wie kommt Geschichte überhaupt in das Gesichtsfeld? Geschichte als thematisches Feld für eine ganz bestimmte Erkenntnisaufgabe. Im vorhinein ist die Möglichkeit abgeschnitten, das geschichtliche Dasein selbst als solches zu sehen, ein ursprüngliches Verhältnis zum geschichtlichen Sein auszubilden. Die Frage, was geschichtliches Sein als solches sei, kann gar nicht innerhalb dieser Problemklärung auftreten.

Geschichte ist als *Gegenstand* der *Geschichtswissenschaft* festgelegt, als ein bestimmter einheitlicher Bereich von Tatsachen. Insofern die Geschichtswissenschaft bestimmte Aufgaben der Betrachtung hat, wird mit Rücksicht auf diese Hinsichten die Geschichte zum Material der Geschichtsbetrachtung. Das *geschichtliche Dasein* wird zum Tatsachenmaterial für bestimmte Aufgaben degradiert. Diese Aufgabe wird charakterisiert: Es sollen aus dem konkreten Tatsachenmaterial des geistigen Daseins die Gestaltmannigfaltigkeiten als Gestalten des Sinnes herausgestellt werden. Diese Gestaltbetrachtung hat ihre genauen Analogien in der organischen Natur. Auch in der organischen Natur gibt es Möglichkeiten, das Morphologische herauszustellen. Die Idee dieser Geschichtsbetrachtung ist eine Morphologie oder Typologie der geschichtlichen Vorkommnisse. Als Material rückt es noch mehr in die Rolle des Belanglosen. Das jeweilig Einzelne ist ja nur das exemplarische Material für den Typus. Durch diese ganze Ausbildung der Idee einer geschichtlichen Betrachtung wird das *geschichtliche Dasein gänzlich degradiert.* Geschichte kommt nur als Gegenstand der Geschichtswissenschaft in das Blickfeld. Der Weg zum Geschichtlichen als solchem ist verlegt. *Die Sorge um erkannte Erkenntnis hat das menschliche Dasein als solches von der Möglichkeit des Begegnens ausgeschlossen.* Geschichte ist um eine Stufe mehr degradiert als Materialgrube und Beispielsammlung für philosophische Einfälle. Die Tendenz, menschliches Dasein in den Griff zu bekommen, ist durchschnitten.

Das Versäumnis, die Sorge um das Versäumte, zeigt sich nun wieder darin, daß es damit noch gar nicht sein Bewenden hat, vielmehr wird die so degradierte Geschichte in dieser Degradation jetzt für die Fragestellung zugelassen, von welchem Belang die Geschichte für die Idee einer Philosophie als strenger Wissenschaft von der absolut gerechtfertigten Gesetzlichkeit sei. Die Geschichte wird in eine Hinsicht gestellt, bezüglich deren gar nicht gefragt ist, ob diese Hinsicht überhaupt einen Sinn hat. Die Fragestellung wird vorausgesetzt. So kommt es,

daß das, was an positiver Arbeit beigebracht wird, in gar keinem Zusammenhang mit dem Anspruch auf mathematische Strenge steht, wie sie für die Idee einer solchen Philosophie gefordert wird. Es mangelt gerade in entscheidenden Punkten an der geforderten Strenge.

c) Ursprung und Rechtmäßigkeit des Gegensatzes von Tatsächlichkeit und Gültigkeit

Woher und mit welchem *Recht* ist der *Gegensatz von Tatsächlichkeit und Gültigkeit* geschöpft? Mit welchem Recht ist dieser Gegensatz als grundsätzlicher Unterschied für die ganze Betrachtung des Seienden angesetzt?

Auch in der Wissenschaft unterscheidet Husserl Wissenschaft als objektive Geltungseinheit und Wissenschaft als tatsächliche Kulturgestaltung. Jede Wissenschaft wird so aufgeteilt. Sofern nun die Historie es nur mit Tatsachen zu tun hat, will diese Wissenschaft sie nur in ihrer Tatsächlichkeit studieren. Man kann daher aus dem Studium der Geschichte der Philosophie, aus dem Studium des Tatsächlichen nicht ausmachen, was die Wissenschaft als objektive Geltungseinheit sei. Auf Grund dieses Unterschiedes wird nicht nur die Geschichte, sondern auch die Geschichtswissenschaft als belanglos ausgeschaltet.

Der eigentliche Fragepunkt ist der des Unterschiedes zwischen Tatsächlichem und Gültigem: 1. Woher ist dieser Unterschied geschöpft? 2. Wenn er aus einem bestimmten, konkreten Boden geschöpft ist, läßt er sich auf jede Geistesgestaltung ausdehnen?

Dieser Unterschied ist aus dem *theoretischen Verhalten* und *Urteilen* geschöpft. Darin wird unterschieden: gültiger Sinn und Tatsächlichkeit des urteilenden Verhaltens. Dieser Unterschied wird verabsolutiert. Hier macht sich das Versäumnis in einem ganz verhängnisvollen Sinn fühlbar. Es wird von einer streng sachlichen Untersuchung abgesehen und ein ganz banaler Platonismus zu Hilfe genommen.

Dieser Unterschied ist von Husserl nicht erfunden, sondern durchzieht die ganze Geschichte der Philosophie.* Die eigentümliche Entwicklung der Geistesgeschichte, die mit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts einsetzt und die man als Entwicklung des historischen Bewußtseins bezeichnet, wird für *Dilthey* zum ersten Male konkret durchsichtig. Aber er ist nicht weit gekommen, weil er nicht die methodische Durchbildung hatte, die als Vorbereitung notwendig war, und weil ihm die Möglichkeit, das Problem der Geschichte ganz abgelöst von der Geschichtswissenschaft zu behandeln, verdeckt blieb.**

Die Scheidung von Gültigem und Tatsächlichem ist in dem Bestande, wie sie in der traditionell platonisierenden Philosophie herrscht, einfach ohne die geringste Änderung übernommen. In der Kritik des Historizismus zeigt sich, daß die Sorge das, was sie besorgt – absolute Gültigkeit im Sinne der Ausgestaltung der Idee der Menschheit –, das Dasein des Menschen und seine eigentliche Befragung ausschaltet.

d) Vorwurf des Skeptizismus und die darin sich zeigende Sorge um erkannte Erkenntnis als Angst vor dem Dasein

Den Hauptschlag führt die Kritik damit, daß sie den Historizismus auf das Argument vom *Skeptizismus* bringt: »konsequent« durchgedacht führt aller Historizismus zum Skeptizismus.[1] Wir wollen zunächst die Kritik nach drei Hinsichten betrachten: 1. Wie zeigt sich die Sorge um erkannte Erkenntnis? 2. Wie zeigt sich die eigentümliche Not dieser Sorge? 3. Wie offenbart sich in ihr das Versäumnis?

Die Sorge um erkannte Erkenntnis zeigt sich derart, daß sich ihr Rückschein (im Rückschein immer eine relative *Blendung*) geltend macht, so, daß die Position des Historizismus auf Gül-

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 10, S. 301.
** Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 11, S. 301 f.
[1] Vgl. a.a.O., S. 324 ff.

tigkeit interpretiert wird. Man behauptet, der Historizismus sage, die Wahrheiten sind nicht an sich gültig, sondern werden nur von bestimmten Menschen für eine bestimmte Zeit für gültig genommen. Es wird gar nicht der Versuch gemacht, zu sehen, ob im Historizismus nicht eine Möglichkeit liegt, die Wahrheit anders zu bestimmen. Die Position wird von vornherein in dem Sinn in Anspruch genommen, den die Kritik selbst wählt, so daß die absolute Gültigkeit und das faktische Für-gültig-halten gegeneinander gestellt sind. Ferner zeigt sich der Rückschein der Sorge darin, daß von vornherein die Idee der *Gültigkeit* gleich der Idee der *Wahrheit* gesetzt wird, so, daß man sagt: Wenn die Idee von Gültigkeit nicht absolut gesichert ist, dann gibt es keine Wissenschaft. Es könnte sein, daß die Idee der absoluten Gültigkeit sinnlos ist und daß trotzdem oder vielmehr gerade deshalb Wissenschaft möglich ist. Die ganze Husserlsche Argumentation ist ein pures formales Gegeneinanderhalten von gültigem und realem zeitlichen Sinn. Eine andere Möglichkeit innerhalb dieser Alternative kommt gar nicht in den Horizont. Die Sorge ist auf Grund ihres Verfängnisses eingeschlossen in das, was sie besorgt. Die Kritik wird also vollständig unfrei.

In dieser Argumentation macht sich die eigentliche Not der Sorge fühlbar. Die Demonstration geht in einer ganz eigentümlichen Weise vor sich. Auf die grundsätzliche Widerlegung folgt ein Anhang, worin die eigentliche Schlagkraft gesehen wird (»damit werden alle Sätze, die ich jetzt ausspreche, nicht wahr«[2]). Die Sorge um erkannte Erkenntnis macht an dieser Stelle einen eigentümlichen Schritt: Sie beruft sich auf das, was sie versäumt. In der Demonstration wird dem zu Widerlegenden gezeigt, wie das Dasein wäre, wenn es keine absolute Gültigkeit gäbe. Es wird einem mit einem Schielen auf das Dasein Angst gemacht. In ihrer höchsten Not beruft sich die Sorge auf das Dasein als ein möglicherweise *unsicheres*, und sie

[2] Vgl. a.a.O., S. 325.

beruft sich darauf, um die Betrachtung von ihm zurückzustoßen. An die Stelle des entscheidenden Schlages der argumentatio ad hominem nimmt die Kritik das, was sie immer versäumt, ausdrücklich in die Sorge und für sich in Anspruch; dadurch, daß ein mögliches Dasein in dieser Unsicherheit in Aussicht gestellt wird, wird unausdrücklich aufgefordert, ein solches Dasein nicht mitzumachen. Das ist unausgesprochen der eigentliche Sinn jeder Argumentation, die mit dem Skeptizismus scheu zu machen glaubt. Die Sorge um erkannte Erkenntnis ist nichts anderes als *die Angst vor dem Dasein.*

e) Die in dieser Sorge lebendigen Vormeinungen über das Dasein

In dieser Sorge sind ganz bestimmte *Vormeinungen über das Dasein* lebendig, über die diese scheinbar radikale Kritik sich nicht die geringste Rechenschaft gibt. Hier werden nur drei Vormeinungen aufgezählt: 1. liegt der Argumentation zu Grunde, daß der Mensch, an den diese Argumentation gerichtet ist, um jeden Preis darauf aus ist, die Wahrheit zu erfahren und zu bewahren; 2. liegt die Vormeinung zu Grunde, Wahrheit sei Gültigkeit; 3. liegt die Vormeinung zu Grunde, Wahrheit und das Sein der Wahrheit lassen sich durch theoretische Deduktion beweisen, und nach der anderen Seite: die Leugnung der Wahrheit lasse sich durch eine theoretische Deduktion ad absurdum führen.

Ad 1. Ist es denn so ausgemacht, daß menschliches Dasein um jeden Preis die Wahrheit kennenlernen will? Oder liegt nicht dem menschlichen Dasein daran, der Wahrheit aus dem Wege zu gehen und sich statt ihrer ein Phantom vorzumachen? Die Frage ist nicht erledigt und muß zur Entscheidung gebracht werden, bzw. wenn unentscheidbar, dann auch *so offen gehalten* werden. Nur in der Erforschung des Seins des menschlichen Daseins kann darüber etwas ausgemacht werden. Und wenn sich gar herausstellen sollte, daß wir heute gerade auf Grund

der traditionellen Philosophie noch gar nicht im Stande sind, menschliches Dasein ontologisch zum Thema zu machen? Besteht überhaupt die Möglichkeit, zum *Dasein* vorzudringen?

Ad 2. Es wird vorausgesetzt, Wahrheit sei Gültigkeit (im Horizont *von Gültigkeit* das Wahrsein – die Wahrheit als *Geltung* interpretiert. Verfallsphänomen theoretisch verabsolutiert bis in Platos »Ideen«.). Gültigkeit ist ein Charakter des ausgesprochenen Satzes, der fertigen Erkenntnis, sofern sie *öffentlich* geworden, d. h. auf Mitteilbarkeit, Weitergabe und Aneignung orientiert ist. Gültigkeit ist die Art und Weise, wie die Wahrheit öffentlich da ist. Dieser eigentümliche Aspekt, in dem die Wahrheit öffentlich besteht, ist so geartet, daß er schon die Wahrheit aus der Hand gegeben hat. Der vermeintliche Besitz einer Gültigkeit ist noch gar nicht verbürgt, sofern zur Wahrheit eine *spezifische Zugangsbereitschaft* zu demjenigen Seienden gehört, das die »Wahrheit« aufdeckt. Zur Wahrheit gehört nicht nur die Zugangsbereitschaft, sondern auch die Möglichkeit, das *Begegnen des Seienden in seiner Ursprünglichkeit zu erhalten*; die Umgangsursprünglichkeit, sofern nämlich das Seiende, das wir uns angeeignet haben, eben auf Grund des sich abschleifenden Besitzes immer wieder verloren geht. Die Gleichsetzung von Wahrheit und Gültigkeit ist nicht ohne weiteres durchsichtig. Vor allem ist zu beachten, daß Wahrheit, sofern sie auf Gültigkeit interpretiert wird, gerade die entscheidenden Probleme des Daseins verdeckt. Es ist die Frage, ob für eine historische Erkenntnis überhaupt die Interpretation von Wahrheit als Gültigkeit einen Sinn hat. Noch viel fragwürdiger wird das bei der philosophischen Erkenntnis, am unmöglichsten bei der »Wahrheit« der Kunst und der Religion.

Ad 3. So zeigt sich, daß die Sorge um erkannte Erkenntnis da, wo sie gegen den Skeptizismus in den entscheidenden Argumenten ankämpft, darauf aus ist, sich die ständige *Flucht vor dem Dasein* selbst zu ermöglichen. Sie ist besorgt, auf die *Gültigkeit* zu sehen und *von der möglichen Aussicht auf unsicheres Dasein abzusehen.* Die Kritik des Historizismus hat heute und

von jeher eine besondere Durchschlagskraft, weil der Gegenstand der Kritik selbst in einer Unklarheit steht, weil der Skeptizismus nämlich sich selbst mit den Mitteln erklärt, wogegen er seinerseits ankämpft. Der Skeptizismus ist eine fruchtbare Rebellion gegen die Veräußerlichung der Philosophie, er ist aber selbst eine Halbheit. Die Scheidung zwischen Skeptizismus und Absolutismus der Geltung beruht auf einer ungeklärten Basis und ist als ganzes abzulehnen. Der Unterschied von idealem und realem Sein ist nicht nur nicht ausgewiesen, sondern ist sogar im eigensten Felde, im theoretischen, nur aus einer ganz beschränkten Sphäre geschöpft. Der entscheidende Leitfaden, die Begriffe von Sein und Wahrsein, sind nicht so gegründet, wie es für eine Wissenschaft notwendig ist, die auf letzte Ausweisbarkeit geht. Darin zeigt sich ein grundsätzliches Versäumnis der Kritik und auch der positiven Forschung.

Viel wichtiger als dieses Versäumnis, das sich schließlich korrigieren läßt, ist die Art und Weise, wie die Argumentation gegen den Skeptizismus schließlich in Not gerät. Sie muß sich dazu verstehen, die Argumentation ad hominem zu führen. Die Möglichkeit des Sich-fest-haltens an dem, was als Historizismus bezeichnet wird, wird bis auf ihre letzten Konsequenzen verfolgt und so dirigiert, daß sich die Aussicht auf ein Dasein von bestimmtem Charakter bietet. In der Konsequenz des Historizismus kommt es notwendig dazu, daß es vielleicht den Satz vom Widerspruch nicht mehr gibt, – daß alle Sätze, die wir jetzt aussprechen, falsch sind. Bei dieser Aussicht auf ein unsicheres Dasein läßt es die Argumentation bewenden unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß diejenigen, an die das Argument dirigiert ist, von einer solchen Aussicht Abstand nehmen.

Das Argument gegen den Skeptizismus setzt weiter voraus, daß es dem Menschen im entscheidenden Sinn darum zu tun ist, die Wahrheit zu bewahren. Das ist eine pure Voraussetzung bezüglich des Daseins des Menschen, das bislang nicht in den Blick gekommen ist. In dieser Argumentation liegt einmal diese bestimmte Vormeinung des Menschen und dann die Über-

zeugung, Wahrheit sei Gültigkeit. Die Wahrheit ist als Satzgültigkeit in ihrer spezifischen öffentlichen Gültigkeit oder Nichtgültigkeit gegeben. Auch dieser ganz sekundäre Aspekt ist ungeeignet, als Leitfaden zu dienen. Im entscheidenden Argument gegen den Skeptizismus zeigt sich so, daß sich die Sorge um erkannte Erkenntnis in sich selbst verfängt, – daß sie in dem entscheidenden Augenblick Zuflucht zu dem nimmt, was sie gerade flieht.

§ 15. Schärfere Präzisierung der Sorge um erkannte Erkenntnis

Wir haben diese ganze Betrachtung über die Frage nach der entscheidenden Sorge, die der Kritik zu Grunde liegt, deshalb aufgerollt, damit wir einen Boden haben, auf dem die Frage konkret zu entscheiden ist: *Welchen Seinscharakter hat das als thematisches Feld der phänomenologischen Forschung angesetzte Bewußtsein?* Wie ist dieses Feld gewonnen? Wir vergegenwärtigen uns die Sorge, um in ihr und aus ihren Daseinsmöglichkeiten zu erfahren, welches Sein das von ihr Besorgte hat.

Bevor wir nun zur letzten Beantwortung dieser Frage gehen, ist es wichtig, daß wir uns die *Sorge um erkannte Erkenntnis schärfer präzisieren und daher drei weitere Fragen stellen:* 1. Als was legt diese Sorge das von ihr Besorgte aus? 2. Was ist die Sorge der Sachlichkeit, die früher als das charakteristische Moment des Durchbruchs der phänomenologischen Forschung angenommen wurde? 3. In welchem Sinne ist die so charakterisierte Sorge Sorge um die Strenge der Wissenschaft? Sie hängen unter sich zusammen. Die Beantwortung der ersten bereitet die anderen vor.

a) Die Sorge um gerechtfertigte Erkenntnis, um evidente Allverbindlichkeit

Die Sorge um erkannte Erkenntnis geht auf *gerechtfertigte Erkenntnis*, auf letztgültige Erkenntnis, die als solche mit dem Umkreis der von ihr gesicherten Sätze und Satzeinheiten den eigentlichen Boden für alle Wissenschaft ausmacht. Die Sorge um erkannte Erkenntnis ist Sorge um eine durch Erkenntnis selbst gerechtfertigte Erkenntnis. Diese Erkenntnis wird im vorhinein als *wissenschaftliche* Erkenntnis genommen. Die Sorge um erkannte Erkenntnis ist solche um eine bestimmte und letzte Wissenschaftlichkeit, und Wissenschaftlichkeit wird selbst bestimmt als »alle Vernünftigen bindend«. Wissenschaftlichkeit heißt Verbindlichkeit für jeden Einsichtigen; die Sorge um sie ist Sorge *um eine evidente Allverbindlichkeit.* Das Charakteristische an dieser Selbstauslegung liegt darin, daß *das, was* in dieser Erkenntnis erkannt werden soll, im vorhinein sekundär ist. Primär geht die Sorge darauf aus, *überhaupt irgendeine mögliche absolut-verbindliche Erkenntnisart zu schaffen.* Damit hängt zusammen, daß in der konkreten Betrachtung der Wissenschaft diese als Einheit einer Problematik und Methode gefaßt wird. Die Sorge ist auf ein bestimmt gesichertes Fragen gerichtet. Die Frage selbst als Frage, das, was die Frage letztlich bestimmt, die Antworttendenz auf Satzgültigkeit im Sinne der Apodiktizität entscheidet vor allem Interesse an der befragten Sache. Es hat erst eigentlich das Befragte, die Sache, ihr eigentliches Sein durch die Ausbildung und rechte Klärung der Frage selbst. So wird die Philosophie zur Grundwissenschaft in dem Sinne, daß sich in ihr die Aufstellung letztgültiger Sätze ermöglichen lassen soll. Immer ist nur *die* Frage: Wie läßt sich die Wissenschaftlichkeit einer Allverbindlichkeit durchführen? Die Sachen selbst begegnen primär in dieser Sorge als Probleme, als in bestimmten Problemrichtungen vorgezeichnete gegenständliche Zusammenhänge.

b) »Zu den Sachen selbst«: die Sorge um die durch Allverbindlichkeit vorgezeichneten Sachen

Darin liegt, daß »zu den Sachen selbst« hier schon nicht mehr heißen kann: die Sachen *vor* einer bestimmten Frageweise frei von ihnen selbst her zu vergegenwärtigen, sondern es heißt: *innerhalb dieser ganz bestimmt vorgezeichneten Problematik* das Befragte begegnen lassen. Auch so noch hat die Parole »zu den Sachen selbst« eine gewisse Ursprünglichkeit gegenüber den Konstruktionen der zeitgenössischen Philosophie. Aber im eigensten Sinne dieser Philosophie sieht man diesen Ruf aus einer Sorge erwachsen, die sachunangemessen ist. Dieser Ruf ist nichts anderes als die Aufforderung, sich an die Sorge um *Allverbindlichkeit* in entscheidender Weise zu verlieren, nur die *darin vorgezeichneten Sachen* sich zu vergegenwärtigen, so daß dieser scheinbar ganz selbstverständliche Ruf »zu den Sachen selbst« die viel *fundamentalere Möglichkeit* außerhalb des Gesichtskreises liegen läßt, *das Seiende so frei zu geben*, daß lediglich die entsprechende Würdigkeit des Seienden, befragt zu werden, darüber entscheidet, was primär Gegenstand der Philosophie ist. Eine solche Entscheidung muß sich in sich selbst freigeben, gegen die Möglichkeit, daß eine solche Erkenntnis nichts zu tun hat mit einer von der Mathematik aufgenommenen Idee von Wissenschaft, daß eine solche Entscheidbarkeit von dem Freigeben der Sachen her vielleicht aber erst den eigentlichen Sinn der Erkenntnis vollzieht.*

c) Die Sorge um die Strenge der Wissenschaft als abgeleiteter Ernst; die mathematische Idee von Strenge in ihrer unkritischen Ansetzung als absolute Norm

Wir sind jetzt vorbereitet zu untersuchen, was die Forderung der *Strenge der Wissenschaft* für diese selbst bedeutet. Strenge ist

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 12, S. 302.

das, was in einem bestimmten *Ernst* zu einer Sorge besorgt wird. Sofern nicht das Sprechenkönnen der freigegebenen Sachen selbst primär entscheidend ist, sondern die Verbindlichkeit und die Möglichkeit der Ausweisung dieser Verbindlichkeit, konzentriert sich der Ernst darauf, diese Verbindlichkeit auszugestalten. Die Sorge um die Strenge ist der Ernst, der sich auf die *Begründbarkeit* und *echte Begründung* richtet.

Dieser Ernst ist, sofern er in der gekennzeichneten Sorge gründet, ein *abgeleiteter* Ernst. Er hat nicht die Ursprünglichkeit, die ihn dahin bringen könnte, alles in dem Sinne zu riskieren, daß zuerst das, *was* erkannt wird, als das Bestimmende anerkannt wird. Nicht nur hier, sondern in unserer ganzen Wissenschaftsgeschichte ist die *mathematische Idee von Strenge* unkritisch als *absolute Norm* angesetzt worden.

Dieser Ansatz einer ganz zufälligen Idee von Strenge hat einen ganzen Komplex von Fragen gezeitigt, z. B.: Wie ist die Geschichtswissenschaft auf das Niveau einer strengen Wissenschaft zu bringen? Die Möglichkeit der Strenge einer Wissenschaft läßt sich ihr nicht von außen her zuschreiben, sondern muß aus der Wissenschaft selbst als Entdeckung von Seiendem genommen und ausgebildet werden. Die Strenge ist nicht eine leere Idee, sondern etwas Konkretes, das sich aus der Wissenschaft selbst gestaltet.**

Aus der Beantwortung der drei letzten Fragen zeigt sich, wie sich die Sorge ständig in sich selbst *verfängt*. Aus diesem Charakter des Verfängnisses in sich selbst verstehen wir nun die Charakteristik, die wir früher von der Sorge festgelegt haben, von der wir bestimmten: Jede Sorge ergreift etwas, behält es, legt es aus, verschreibt sich und verliert sich schließlich an das Besorgte. Das Verfängnis ist eine Bewegtheit des Daseins der Sorge.

** Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 13, S. 302 ff.

§ 16. Das Erschließen des thematischen Feldes »Bewußtsein« durch die Sorge um erkannte Erkenntnis. Rückgang auf die geschichtliche Konkretion der Sorge

Wir haben bis jetzt im Grunde nur aufgeklärt, daß die Sorge um erkannte Erkenntnis das Besorgte ausbildet in dem Sinne, daß sie eine darauf gerichtete *Problematik* und *Methode sichert.* Ferner haben wir gesehen, daß die Sorge um erkannte Erkenntnis alle möglichen Fragen grundsätzlicher Art in das thematische Feld »Bewußtsein« zurückverlegt, daß sich die Sorge um erkannte Erkenntnis an das Besorgte verschreibt. Wir haben gesehen, wie sich die Sorge an das thematische Feld »Bewußtsein« verliert, sofern nämlich diese *Grundwissenschaft vom Bewußtsein* als die Aufstellung einer letzten Verbindlichkeit nicht nur als eine Möglichkeit des Daseins der Kultur bestimmt wird, sondern sofern die letzte Wissenschaft vom Bewußtsein als ἡγεμονικόν des menschlichen Daseins überhaupt charakterisiert wird, so daß sich in diesem letzten Grundansatz die spezifische Verlorenheit der Sorge an das Besorgte offenbart. Wir haben die entscheidende Frage, *wie die Sorge zu diesem Besorgten kommt, noch nicht beantwortet.* So sind wir also vor die weitere Aufgabe gestellt zu zeigen, daß diese *Sorge um erkannte Erkenntnis* es ist, die dieses *thematische Feld »Bewußtsein« erschließt.*

a) Umsicht und Absicht der Sorge

Um diese letzte Ausweisung zu verstehen, bedarf es einer kurzen Vorbereitung, die darin liegt, daß wir ein bisher nicht ausdrücklich betontes Moment der Sorge uns vergegenwärtigen, lediglich mit Hilfe dessen, was wir über die Sorge schon ausgemacht haben. Wenn wir uns an das Versäumnis einer Sorge erinnern, dann ist leicht zu sehen, wie in dieser eigentümlichen Weise des Sorgens das lebendig ist, was wir als *Umsicht* der Sorge bezeichnen. Jede Sorge als solche ist Sehen. Daß sie

Sehen ist, ist nicht eine äußerliche Bestimmung, sondern ist mit ihrem Sein gegeben. Eine Sichtigkeit gehört mit zum Sein im Sinne des Seins innerhalb einer Welt. Diese Sichtigkeit ist als solche in jeder Weise des menschlichen Seins (des *Daseins*) da, auch in der Grundweise des Daseins, in der Sorge. Diese Sichtigkeit hat nichts mit theoretischer Erkenntnis zu tun, sondern ist eine *Vollzugsart der Grundverfassung des Daseins*, die als *Entdecktheit* aufgewiesen werden soll (vgl. Ende der Vorlesung, S. 285 und II. Teil, S. 197). Diese Phänomene liegen in einer viel fundamentaleren Ursprünglichkeit als das, was uns durch bestimmte Theorien überliefert ist. Jede Sorge hat ihren bestimmten Hinblick, und der Hinblick ist im Sorgensvollzug lebendig als die jeweilig sich vollziehende Umsicht, die nicht zufällig ist, sondern von dem geführt ist, was als die *Absicht* der Sorge bezeichnet sei. Von dieser Absicht wird jeder Schritt der Sorge geführt.

Es ist zu zeigen, wie die so charakterisierte Sorge durch die Weise des Vollzugs ihres Hinblicks ein bestimmtes zu Besorgendes erschließt, *wie die Sorge um erkannte Erkenntnis* in der Tat im Verlaufe ihres Vollzugs das *thematische Feld »Bewußtsein« erschließt.* Für uns ist entscheidend, *wie* die Sorge um erkannte Erkenntnis überhaupt ihr spezifisches, thematisches Feld gewinnt, inwiefern die Sorge um erkannte Erkenntnis die Eignung hat, so etwas wie das thematische Feld »Bewußtsein« zu erschließen und zu erhalten. Das Verständnis setzt eine Orientierung über eine Grundeigentümlichkeit alles Sorgens voraus, daß es sichtiges Sorgen ist, das Besorgte in irgendeinem Sinne im Blick hat. Die Sichtigkeit des Sorgens ist ein Charakter, der mit dem Dasein selbst gegeben ist. Dasein als *Sein in einer Welt* (In-Sein) ist erschließendes Sein. Was in dem Terminus »in einer Welt« zum Ausdruck kommt, ist nicht, daß zwei Gegenstände in irgendeiner Weise aufeinander bezogen sind, sondern daß das spezifische Sein des Lebenden darauf gründet, die Welt zu *haben* in der Weise des sie Besorgens. Diese Orientierung eines Seienden, sofern es lebt, d. h. *in* seiner Welt ist, bezeich-

nen wir als Sichtigkeit. Jede Sorge lebt in einem bestimmten Hinblick auf das, was sie besorgt. Der Umkreis des zu Besorgenden wird von der Sorge gesehen durch verschiedene Möglichkeiten des ihr eigentümlichen Sehens, die ihrerseits durch das Hinsehen auf das zu Besorgende, die Absicht, geführt und geleitet werden.

b) Descartes' Forschung als faktisch-geschichtliche Konkretion der Sorge in ihrem Erschließen des thematischen Feldes »Bewußtsein«

Für uns entsteht nun die Aufgabe, etwas noch Ursprünglicheres zu verstehen: wie eine bestimmte Sorge, die durch das Worauf ihres Absehens, ihre Absicht, bestimmt ist, nun ein Besorgbares erschließen kann, wie also die Sorge um Allverbindlichkeit *als solche ein Seinsfeld erschließt und beistellt.* Zunächst ist ja die Sorge um Allverbindlichkeit gar nicht auf ein bestimmtes Seinsfeld bezogen. Die Frage ist, wie die Ausbildung der Sorge sie dazu führt, daß sie das entscheidend zu Besorgende bei einem bestimmten Seinsgebiet sieht, zu dem sie sich selbst hinführt.

Jede Sorge ist in ihrem Sein *faktische* Sorge, d. h. zum Wassein der Sorge gehört mit ihre *faktische Konkretion* ihres Seins. Die *Faktizität* gehört mit zum Wassein der Sorge selbst. Das drückt sich so aus, daß die Sorge eine Weise des Daseins ist. Dasein ist als solches faktisch.

Wir sehen uns nun bei einer ursprünglichen Betrachtung der Sorge und ihres Seins auf eine *jeweilige* Faktizität zurückgeführt. Es ist wichtig bei der Aufklärung der Sorge, sie *nicht* in einer *seinsmäßigen Indifferenz* zum Gegenstand zu machen. Die *konkrete* Weise des Seins der Sorge um erkannte Erkenntnis, in der sich das *Bewußtsein als Feld* erschließt, ist uns offen gegeben in der *Forschung Descartes'.* An dieser Stelle unserer Betrachtung muß eine grundsätzliche Überlegung eingeführt werden: nämlich der *Zusammenhang unserer Betrachtung mit*

dem Geschichtlichen. Sie ersehen aus dem Gesagten, daß der Rückgang auf die *geschichtliche Konkretion der Sorge* nicht zufällig ist, sondern vom Sinn des Philosophierens gefordert wird, in dem Sinne, daß jeweilig diese Sorge in ihrer Ursprünglichkeit und historischen Entschiedenheit aufgesucht wird. *Descartes* und *Husserl* sind hier nicht beliebige Exemplare von Vergegenwärtigungen dessen, was wir über die Sorge aussagen, sondern sind *Seinsmöglichkeiten der Sorge* selbst. Daraus wird ersichtlich, daß wir an der jetzigen Stelle unserer Betrachtung aus der Analyse des Phänomens der Sorge in die *Geschichte* zurückgeworfen werden in dem Bestreben, das eigentliche Sein dieser Sorge und das, was sie erschließt, zu gewinnen.*

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 14, S. 304.

ZWEITER TEIL

RÜCKGANG ZU DESCARTES UND DER IHN BESTIMMENDEN SCHOLASTISCHEN ONTOLOGIE

ERSTES KAPITEL

Verständigung über den Rückgang zu Descartes auf dem Weg einer Rückerinnerung an das bisher Durchgeführte

§ 17. Die hermeneutische Situation der bisherigen und der bevorstehenden Untersuchungen

Der *Rückgang zu Descartes**, der uns aus der heutigen Lage der Philosophie selbst entgegentritt, ist nicht in seiner Eigentümlichkeit durchsichtig geworden. In der Art, wie der *Rückgang der Kritik Husserls zu Descartes* vollzogen wurde, haben sich ganz bestimmte Verfehlungen breit gemacht, so daß die Art des Rückganges näher gegeben werden muß. Die *Verständigung über den Rückgang* vollziehen wir in der ganz einfachen Weise einer *Rückerinnerung an das bisher Durchgeführte.* Eine Rückerinnerung ist nicht einfach ein Nacherzählen, sondern ist ein im Durchlaufen des bisherigen Ganges Sichklarerwerden. Durch die Rückerinnerung wird das bisher Durchlaufene in einen verschärften Horizont gestellt. Die Rückerinnerung muß die entscheidenden Antriebe, in denen die Betrachtungen leben, schärfer betonen. 1. Die herrschenden Antriebe sind durch

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 15, S. 304 ff. Dieser Text geht dem ersten Satz des § 17 unmittelbar voraus.

das bestimmt, *was* im vorhinein bei aller Untersuchung im Blick steht; 2. wie das im vorhinein in den Blick Gestellte *gesehen* wird; 3. wie dieses Vornehmen eines bestimmten Themas aus einer bestimmten Lage motiviert ist, wie diese Art und Weise die *begriffliche* Explikation bestimmt.

Man muß sich also verständigen über 1. die *Vorhabe*: was für die Untersuchung im vorhinein gehabt wird, worauf der Blick ständig ruht; 2. die Art und Weise, wie das in der Vorhabe Gehaltene gesehen wird, die *Vorsicht*; 3. wie das in bestimmter Weise Gesehene aus bestimmter Motivation heraus begrifflich expliziert wird: der *Vorgriff*. Es sind das die Momente der *hermeneutischen Situation*, aus der heraus interpretiert wird. Ἑρμηνεύειν heißt: auslegen im Sinne einer Auslegung, die sich über sich selbst durchsichtig hält. Alle Charaktere der hermeneutischen Situation sind durch das Kategoriale des *Vorhaften* bestimmt. Das Vorhafte, das diesen Bestimmungen der hermeneutischen Situation zukommt, ist eine Grundbestimmung des Daseins selbst. Die Habe, die Sicht, der Griff sind Grundverfassungen, die für das Dasein entspringen.

Die *Vorhabe* der Untersuchung selbst ist das *Dasein*. Die *Vorsicht*, das, woraufhin das Dasein selbst als solches gesehen wird: das *Sein*, Dasein nach seinem Sein, nach den Möglichkeiten und Weisen seines Seins. Der *Vorgriff* ist dadurch bestimmt, daß die Seinscharaktere *expliziert* werden. Dasein wird auf eine eigentliche Seinsmöglichkeit, auf *Existenz* hin gesehen. Diese Seinsmöglichkeit des Daseins erschließt sich nur in einem radikalen hermeneutischen Fragen. Explikation ist selbst eine Seinsmöglichkeit, die in einem radikalen Fragen beschreibbar wird, das traditionell als philosophisches bezeichnet wurde. In diesem Sinne sind alle diese Charaktere als die Existenz betreffend *Existenziale*. Die Existenzialien sind ganz spezifische Seinsbestimmungen, die mit den sonstigen Kategorien nichts zu tun haben. Kategorien betreffen immer sachhaltige weltliche Seinsgebiete.

Die *bisherigen* Betrachtungen scheiden sich in zwei zunächst

getrennte Betrachtungen. Die erste zentrierte um die Aufklärung des Terminus »Phänomenologie«. Die zweite ging darauf aus, das, was sich heute mit diesem Terminus bezeichnet, kenntlich zu machen. Beide Untersuchungen zeigen eine bestimmte Einheitlichkeit des Themas und Einstimmigkeit der Methode. Beide Untersuchungen vollziehen sich in der Weise der Interpretation des Vorgegebenen auf Dasein.

Φαινόμενον und λόγος wurden auf Dasein interpretiert: das Sichzeigen als bestimmte Möglichkeit der Welt, die die Möglichkeit hat, umzuschlagen in ein Sichausgeben als etwas, wobei die Fortbildung zum Schein möglich wird. Λόγος als Grundmöglichkeit des Daseins: als An- und Besprechen der begegnenden Welt.

Die zweite Betrachtung charakterisierte sich bereits in der Ausdrücklichkeit der Fragestellung als eine solche, bei der es auf Sein ankommt. Wir interpretierten das thematische Feld »Bewußtsein« auf eine bestimmte Sorge; wir interpretierten die Ausbildung des thematischen Feldes als eine Weise des Daseins. In dieser Weise sorgend sein ist eine Grundart des Daseins. Was sich also bei der letzten Interpretation der Sorge um erkannte Erkenntnis herausstellt, ist, daß Sorge die ergriffene Seinsmöglichkeit dessen ist, was sich in der Aristoteles-Interpretation angezeigt findet.

Bei der Interpretation der Sorge haben wir diese auf Möglichkeiten des Seins hin aufgeklärt: Rückschein, Vorwegbauen, Verfängnis, Versäumnis. Die Sorge um erkannte Erkenntnis ist Flucht vor dem Dasein als solchem. Von da aus verstehen wir auch die weitere Frage, was es heißt, daß Bewußtsein thematisches Feld wird. *Bewußtsein als thematisches Feld kommt zum Vorrang durch eine Sorge des Daseins selbst.* Das Dasein flieht vor sich selbst und begibt sich der Möglichkeit, radikal sich selbst zu sichten und zu fassen. Diesen Sinn hat der scheinbar harmlose Vorgang, daß Bewußtsein thematisches Feld wird.

§ 18. Freiwerden von der Disziplin und den überlieferten Möglichkeiten als Freiwerden für das Dasein. Ontologische Untersuchung des Daseins als Destruktion

Beide Untersuchungen: die Aufklärung des Terminus und das Kennzeichnen des damit Bezeichneten, sind *nicht an einer vorgegebenen Disziplin orientiert.* Diese Untersuchungen haben das Eigentümliche, daß sie aus der Disziplin herausführen auf einen eigentümlichen Phänomenzusammenhang: das Dasein. *Freiwerden von der Disziplin für das Dasein selbst.* Dieses Freiwerden besagt: die Möglichkeiten ergreifen, dieses Dasein selbst zum Thema einer *von ihm selbst* bestimmten Forschung zu machen. Diese Forschung ist nichts anderes als eine Möglichkeit des Daseins selbst.

Diese Aufgabe des Freiwerdens für den Tatbestand »Dasein« vollzieht sich in einem *Freiwerden von überlieferten Möglichkeiten und traditionellen Arten*, dieses Sein zu bestimmen und in die allgemeine Fragestellung der Philosophie einzuordnen. Wir haben uns klar zu machen, daß alle bisherige Forschung, die in irgendeinem Sinne auf Dasein bezogen war (unter dem Titel: Erlebnisstrom, Vernunft, Leben, Ich, Person usw.) ein *Grundversäumnis* zeigt: dasjenige Seiende, das behandelt wird, auf *seine eigentliche Verfassung* hin zuallererst zu befragen. Es muß sich zeigen, daß alle bisherige Philosophie auf Grund ihres Ursprungs außer Stande war, dieses mit in die Vorhabe genommene Seiende *als Dasein* näher zu bestimmen. Was unter dem Titel »Lebensphilosophie« bekannt geworden, ist eine *Tendenz* auf lebendiges Dasein. Im Grunde aber zeigt gerade die Lebensphilosophie, wie wenig sie sich selbst, ihre Grundaufgabe, verstanden hat. Leben bezeichnet eine Weise des Seins, für das uns aus der bisherigen Ontologie jede Kategorie fehlt. *Dilthey*, der für die Erfassung des Lebens die größten Möglichkeiten ausgebildet hat, hat sie so vollzogen, daß er reaktiv arbeitete und sich so den Weg zum Leben verbaute. In der Tendenz, das Leben in die Sicht und in den Griff zu bringen, war er geneigt,

das Leben in dieselbe Fragestellung zu bringen wie das, was man Natur nannte; obzwar *er* gerade am schärfsten alle naturalistische Psychologie bekämpfte, mühte er sich um *Psychologie. Dilthey* bewegte sich in derselben Art des Sehens wie das, wogegen er sich wehrte. Er ist hinsichtlich seiner ganzen Tendenz nicht ins Freie gekommen. Eine viel größere Schwierigkeit als die Instinktsicherheit und ihre Durchhaltung ist die Durchsichtigkeit des Instinkts.

Die Interpretation auf Dasein ist vor eine eigentümliche Schwierigkeit gestellt, die sich nur herausstellen läßt, die aber nicht zu überwinden ist: daß jeder Versuch, das Dasein ursprünglich zu erfahren, aus der *heutigen Lage* der Auslegung und begrifflichen Bestimmung des Daseins und Lebens lebendig wird. Diese Lage ist von der *alten Ontologie und Logik* durchherrscht, die allen heute als selbstverständlich gilt, so daß also die Aufgabe, das Dasein selbst freizugeben und Explikationen daran zu gewinnen, notwendig mit der Aufgabe verbunden ist, das heutige Dasein, das *ontologisch verbaut* ist, in diesem seinem Verbautsein zu erschüttern, es in der Weise *abzubauen*, daß die Grundkategorien Bewußtsein, Person, Subjekt auf ihren ursprünglichen Sinn zurückgeführt werden in dem Sinn, daß man aus der Einsicht in den Ursprung dieser Kategorien zeigt, daß sie auf einem *ganz anderen Boden* der Seinserfahrung erwachsen und ihrer Begriffstendenz nach dem unangemessen sind, was wir als Dasein in den Blick bekommen wollen.

Jede ontologische Untersuchung des Daseins ist als solche *destruktiv*, sie steht in einem inneren Zusammenhang mit dem, was man als historisches Bewußtsein bezeichnet. Das Dasein, unser *heutiges* Dasein, ist nichts Isoliertes, dieses Dasein ist im Grundbestande seiner Möglichkeiten ein Nochdasein, ein Gewesensein eines früheren. Für diese ganz fundamentale Betrachtung ist also *Geschichte* nicht etwas Beliebiges, das hinter uns liegt und für irgendwelche geisteswissenschaftliche Betriebsamkeit Gelegenheit ist, sondern Geschichte ist etwas, was

wir selbst sind. Das dagegen, was uns als Vergangenheit präsentiert wird, ist gar nicht Vergangenheit, sondern schlechte Gegenwart; es kommt darauf an, die *Vergangenheit allererst zu erschließen.* Unser geschichtliches Bewußtsein (Spengler) ist ein solches, das die Geschichte überhaupt erwürgt[1]. Von Geschichte und geschichtlichem Sein ist gar nicht mehr die Rede. Jede historische Orientierung muß nicht als eine Zufälligkeit angesehen werden, sondern als eine bestimmte Aufgabe, die aus dem Dasein selbst vorgezeichnet ist.

§ 19. Rückgang auf das eigentliche Sein der Sorge um erkannte Erkenntnis in ihrer ursprünglichen Vergangenheit als Rückgang auf Descartes

Diese Bestimmungen, die ganz allgemein gegeben wurden, sind nun auf die bestimmte Gelegenheit der uns jetzt beschäftigenden Interpretation der Sorge um erkannte Erkenntnis anzuwenden, so, daß wir jetzt fragen: *Wie und in welcher Weise führt die Interpretation der Sorge um erkannte Erkenntnis auf Descartes?*

In der Interpretation *Husserls* haben wir gesehen, daß sich in der Ansetzung des thematischen Feldes »Bewußtsein« eine bestimmte Art und Weise zeigt, auf Dasein im konkreten Sinne genommen als auf eine bestimmte *Exemplifikation eines Allgemeinen* zurückzugehen. Bewußtsein bezeichnet den Umkreis von Phänomenen, die auf Strukturen studiert werden, die *jedem* Bewußtsein qua Bewußtsein zukommen. Menschsein ist nur ein Fall dieser allgemeinen Seinsmöglichkeit »Bewußtsein«. Dieser Zusammenhang ist durch einen Unterschied der traditionellen Logik determiniert: *Gattung* und *Exemplar* dieser Gattung. Mit Bezug auf das, was wir bisher gesagt haben, zeigt es sich: Der

[1] Dieser Satz ist in der handschriftlich überarbeiteten Abschrift durchgestrichen.

eigentliche Zusammenhang des Daseins mit seinen Möglichkeiten, der ein historischer ist, ist in der Ansetzung des thematischen Feldes »Bewußtsein« ausgeweitet in einen *formal-logischen* Zusammenhang, den das *Sein* gar nicht interessiert, sondern lediglich eine formal-logische Ordnung. Wir werden uns gewissermaßen durch die *Interpretation dieser Forschung auf ihren seinsmäßigen Ursprung* die Antwort erzwingen. Die Bestimmungen des Seins dieses Bewußtseins werden sich als solche herausstellen, die in die alte griechische Ontologie und Logik zurückführen. Wir werden sehen, daß das Neue, das Descartes auszeichnet, nur für einen *äußerlichen Aspekt* etwas Neues ist, daß sich dagegen bei Descartes kein Bruch zeigt, sondern das Ergreifen einer vorgezeichneten Möglichkeit, die wir schon betrachtet haben. Die Sorge um erkannte Erkenntnis ist eine Seinsmöglichkeit, die die *griechische Philosophie in einem bestimmten Sinne* seinsmäßig bestimmt in der Weise des absoluten Vorranges des θεωρεῖν unter allen Seinsmöglichkeiten des Daseins.

Die Rückerinnerung ist die Besinnung auf die hermeneutische Situation, auf die Lage der Auslegung selbst. Der Stand der Betrachtung in seinem Seinscharakter läßt sich nach verschiedenen Richtungen charakterisieren. Die wichtigsten sind: Vorhabe als dasjenige, was im vorhinein im Blick steht, das, worauf alles, was in den Blick kommt, interpretiert wird. Als Vorhabe der Interpretation wurde das Dasein bezeichnet. Wenn das, woraufhin es die Interpretation absieht, als Vorhabe bezeichnet wird, so liegt in dem Ausdruck, daß eine *Entscheidung* getroffen ist, – daß das *Dasein in den Blickpunkt der Untersuchung* kommt. Wir werden bei einer eigentlichen Betrachtung der hermeneutischen Situation und des Momentes der Vorhabe dazu geführt werden, uns Rechenschaft zu geben, aus welchen Motiven des Daseins selbst die Entscheidung für das Thema »Dasein« genommen wurde. Die Auflösung der Vorhabe in die Vornahme, die einer radikaleren Schicht angehört, muß zurückgestellt werden. Das Dasein ist auf Sein hin interpretiert

worden, Dasein wird auf seinen Seinscharakter hin befragt derart, daß aus dem spezifischen Sein des Daseins seine expliziten »Kategorien« gehoben werden. Genauer werden wir sehen, daß das, was in der bisherigen Betrachtung des Daseins als Kategorien bezeichnet wurde, gar nicht mehr in Betracht kommt. Wir bezeichnen den Seinscharakter des Daseins, als Sein genommen, als Existenziale und zwar deshalb, weil Dasein, als eine bestimmte Möglichkeit seines Seins genommen, von uns Existenz genannt wird. Diese Möglichkeit ist nicht immer da, sie ist eine solche, die in der philosophischen Besinnung erwächst. Es kann nicht absolut und als einzige Seinsmöglichkeit angesetzt werden. Dasein sehen wir auf Charaktere seines Seins. Was in der Sicht steht, sind diese Seinsbestimmungen als Existenziale. Der Zusammenhang dieser Charaktere als Existenziale darf nicht analogisiert werden mit irgendeinem System von Kategorien. Die Existenziale schließen eine Systematik in irgendeinem Sinne aus. Ihr Zusammenhang ist in einer ganz anderen Weise gegründet. Was so gesehen wird am Dasein, wird durch die interpretatorische Abhebung begrifflich fixierbar. Der Strukturzusammenhang dieser begrifflichen Explikation wird als Vorgriff bezeichnet. Im Griff liegt der ganze Komplex von Möglichkeiten, der durch eine solche Interpretation gegeben wird. Vorgriff ist nur der zusammenfassende Titel für die Begrifflichkeit, die in dieser Explikation erwächst. Für die Aufklärung des Grundcharakters der Sorge um erkannte Erkenntnis, des *Erschließendseins*, ist es notwendig, auf das eigentliche Sein der Sorge zurückzugehen.

Nun zeigte es sich schon in früheren Betrachtungen, daß die *Sorge um erkannte Erkenntnis* heute in einer eigentümlichen Weise die *Herrschaft* hat und die Fragestellung der Philosophie beherrscht. Die Sorge um erkannte Erkenntnis hat eine Herrschaft, die nicht mehr kontrollierbar ist, die *entwurzelt* ist, die ihre Herkunft nicht mehr kennt. Man lebt in der Tendenz, Bewußtsein als Grundthema zu behandeln. Für die Sorge um erkannte Erkenntnis wird ihr eigentliches Sein nicht mehr

sichtbar. An der Sorge in ihrer Durchschnittlichkeit ihr eigentliches Sein in den Blick zu bekommen, ist unmöglich. Man muß auf ein *eigentliches Sein der Sorge in ihrer ursprünglichen Vergangenheit* zurückgehen. Dieser Rückgang auf das eigentliche Sein der Sorge für das Bestimmen ihres Erschließendseins ist ein Rückgehen zu einem *Forschungszusammenhang*, der den Namen »Descartes« trägt.

§ 20. Destruktion als Weg der Interpretation des Daseins. Drei Aufgaben für die Explikation des Erschließendseins der Sorge um erkannte Erkenntnis. Die Frage nach dem Sinn der Wahrheit der Erkenntnis bei Descartes

Der Rückgang sieht so aus, als sei er das Abbiegen einer sachlichen Betrachtung in eine historische. Das *Sein der Sorge* ist ein *Historischsein*, so, daß sie entwurzelt sein kann wie heute die Sorge um erkannte Erkenntnis, aber dennoch historisch ist. Für die eigentliche Seinsbetrachtung besagt das bei einem Entwurzeltsein der Sorge nicht, daß die Geschichte verloren gegangen ist; sie ist unterirdisch da. So werden wir schon näher dazu geführt, das Dasein als etwas zu sehen, das durch seine eigene Geschichte verdeckt wird, durch die Geschichte seiner Art und Weise, sich auszulegen. Der Zusammenhang der Kategorienforschung und Logik, die von den Griechen vorgebildet wurden, beherrscht bis heute die Blickrichtung dessen, was man als Dasein bezeichnet. Es erwächst in jedem Fall, sofern Dasein in den Blick gebracht werden soll, die Notwendigkeit, es von diesen begrifflichen Überwucherungen freizulegen, die das Dasein selbst zu Zwecken seiner eigentlichen Explikation ausgebildet hat, worin sich aber heute eine eigentümliche Tendenz des Daseins zeigt: das *Sich-selbst-verbauen*. Das Dasein hat sich im ganzen Umkreis seines Seins verbaut. Das Freilegen des Daseins auf dem Wege des *Abbauens*, der *Destruktion*, geschieht derart, daß die *Begriffe auf ihren eigentümlichen Ursprung* zurückge-

führt werden. Zugleich wird auf diesem Wege die *Aufklärung der Unangemessenheit der Begriffe an das Dasein* vollzogen, der Art und Weise, wie sich das Sich-selbst-verbauen des Daseins in der Geschichte vollzieht. Wenn ich kurz diese eigentümliche Methode der Interpretation des Daseins als *destruktive Methode* bezeichne, so kann das nach vier Gesichtspunkten geschehen.

1. Diese *Methode des Abbauens* ist keine historische Universalmethode, sondern ein ganz bestimmter konkreter Weg, der aus den Notwendigkeiten des Daseins und der kategorialen Daseinserforschung erwächst und in seiner Wirksamkeit darauf beschränkt ist. Die Destruktion scheint etwas rein Negatives zu sein. Es ist aber zu bedenken, daß sie an dem, was in der Destruktion genommen wird, nicht die Schwächen aufsucht, sondern das Positive, Produktive. Es werden die positiven Möglichkeiten der Forschung ins Auge gefaßt. Es wird gerade an ihnen sichtbar gemacht, woran sie ihre Grenzen haben. In den Umkreis der Aufgabe der Destruktion fällt das, was man kurz als theologische und philosophische Arbeit bezeichnet. Die theologische deshalb, weil die christliche Theologie ständig von der Hand in den Mund gelebt hat und in der Aneignung wissenschaftlich begrifflicher Mittel Anschluß an die jeweilige Philosophie suchte, sofern auch in der Theologie gewisse Probleme des Daseins zur Sprache gebracht werden. Ob eine Theologie möglich ist, die ohne Anleihen an eine Philosophie ihre eigene Begrifflichkeit schöpft, soll hier nicht diskutiert sein. Jedenfalls hat bisher die Theologie nur von der Philosophie gelebt. Auch *Luthers* ursprünglicher Ansatz ist in den ersten zehn Jahren nach seinem Durchbruch durch *Melanchthon* und die wiederaufgenommene aristotelische Tradition gänzlich verschüttet worden. Wenn der Blick auf das Positive gerichtet ist, so besagt das nicht, die Destruktion solle eine Verbesserung bringen in dem Sinne, daß sie das Richtige vom Falschen schiede. Die Abschätzung der Daseinsgeschichte auf Wahrheit und Falschheit ist ein Mißverständnis der Erkenntnisart des philosophischen und theologischen Wahrheitssinnes.

2. In der Tat ist die Destruktion *kritisch*. Aber was kritisiert wird, ist nicht die Vergangenheit, die durch die Destruktion aufgeschlossen wird, sondern der Kritik verfällt die *Gegenwart*, unser *heutiges* Dasein, sofern es durch eine *uneigentlich gewordene Vergangenheit* verdeckt wird. Kritisiert werden nicht *Aristoteles* oder *Augustinus*, sondern die *Gegenwart*. Die Kritik hat gerade die entgegengesetzte Tendenz, das, worauf sie sich richtet, mit seiner *ursprünglichen* Vergangenheit sichtbar zu machen in der Weise, daß die ursprüngliche Art des Forschens sichtbar wird und in unserem heutigen Dasein so etwas erwächst wie eine *Ehrfurcht vor der Geschichte*, in der wir unser eigenes Schicksal leben. So ist die Destruktion als die Kritik des Heute Kritik, die das Positive eigentlich ursprünglich an der Vergangenheit sichtbar macht. Dadurch wird erst die Vergangenheit als unser eigentliches Gewesensein und Wiederseinkönnen sichtbar.

3. Es zeigt sich, daß die Destruktion in eigentlichem Sinne *historische Erkenntnis* ist und nicht erst eines Anbaues systematischer Fragestellung bedarf.

4. Es muß weiter gesagt werden, daß die Destruktion *nie widerlegend* sein kann, derart, daß durch Widerlegung die eigene Position geschützt wird. Die Destruktion darf deshalb nicht als eigenläufige Methode der Geschichtsbetrachtung *isoliert* werden, sondern hat nur Sinn als *sacherschließende Erforschung des Daseins* nach seinen Seinscharakteren.

Was wir so ausgemacht haben, müssen wir genauer anwenden im entscheidenden Schritt im *Rückgang zu Descartes*. Zum Zwecke der Explikation des eigentlichen Seins der Sorge um erkannte Erkenntnis, ihres Erschließendseins, sind *drei* Aufgaben zu erledigen: 1. daß in der Tat in der Forschungsarbeit Descartes' diese Sorge lebendig ist; 2. daß diese Sorge es ist, die Bewußtsein erschließt und wie sie es erschließt; 3. daß durch das bestimmte Sein dieser Sorge schon bestimmte Seinscharaktere dessen vorgezeichnet sind, was überhaupt von dieser Sorge erschließbar ist und erschlossen ist.

Der erste Nachweis ist rein äußerlich: Es läßt sich leicht aus der Abhandlung »Über die Methode«[1] feststellen, daß seine Arbeit unter dem Grundkriterium der *clara et distincta perceptio* steht. Zur eigentlichen Aufgabe muß der Nachweis gemacht werden, *daß* diese Sorge es ist, die Bewußtsein erschließt, und *wie* sie es erschließt. Wir werden im Zusammenhang dazu geführt, die Sorge in ihrem vollen Gehalt uns zu vergegenwärtigen und dann näher zu bestimmen, was mit dem Titel »Wahrheit« bezeichnet wird. Die *Sorge der Erkenntnis* ist auf *Wahrheit* orientiert. In dieser Orientierung auf Wahrheit der Erkenntnis wird schon eine bestimmte *Idee von Wahrheit* sichtbar. Wir werden den Sinn dieser Idee von Wahrheit so uns näher bringen, daß wir »Wahrheit« auf das Dasein selbst orientieren und fragen, *in welchem Sinne Wahrheit überhaupt zum »Dasein« gehört.* Es ist die *Augustinische* Frage nach dem *Verhältnis von veritas und vita.* Durch die geschichtlich seit den Griechen sich ausbildende Orientierung des Wahrheitsbegriffes an einer bestimmten Sorge von Erkenntnis wird die Philosophie in eine unmögliche Fragestellung verstrickt. Die Idee der Wahrheit, die im Zusammenhang der Sorge um erkannte Erkenntnis uns begegnet, wird sich in ihrer *eigentlichen Fassung* herausstellen – nicht als ein Charakter des Erkennens, sondern als eine *Grundverfassung des Lebens* selbst, die durch eine Seinsart der Sorge aus ihrer Möglichkeit gerissen wurde. Die Ansätze für die Einbettung der Wahrheit in das Dasein zeigen sich in der griechischen Philosophie schon am Terminus ἀλήθεια. Wir werden uns zunächst über das Phänomen der Wahrheit verständigen, wie die traditionelle Behandlungsart des Wahrheitsbegriffes es uns ermöglicht. Dasein als solches tritt zunächst im Zusammenhang des Phänomens der Wahrheit gar nicht auf. Wahrheit wird gesehen als ein Charakter der Urteile, des theoretischen Erkennens, so, daß Wahrheit soviel heißt wie *Gültigkeit.* Sofern

[1] René Descartes, Abhandlung über die Methode. Dritte Auflage. Übersetzt u. mit Anmerkungen hrsg. v. A. Buchenau. Leipzig (Felix Meiner) 1919.

Erkennen sich vollzieht in der Weise des Aussprechens des Erkannten, in der Aufnahme des Erkannten in den Satz, sofern dieser Satz mitteilbar ist, er einer Einsichtigkeit zur Mitteilung bedarf, sind bestimmte Phänomene um »Wahrheit« geschichtet. Dieser ganze Komplex ist als erkenntnistheoretische Fragestellung im weitesten Sinne bestimmt.

Die genaue Interpretation der Sorge um erkannte Erkenntnis auf dem Wege der Betrachtung Descartes' muß von vornherein daran orientiert sein: *Welcher Begriff von Wahrheit und Wahrsein* ist bei Descartes in den Mittelpunkt gestellt? Von dort werden wir näher verstehen lernen, wie das Sein selbst ist, das als wahres gefaßt wird. Unsere Betrachtung *zentriert* nach zwei Richtungen um das *Phänomen der Wahrheit.* 1. Dadurch, daß wir daran die Art und Weise des Sorgens ablesen und den Weg verstehen lernen, wie er vorgezeichnet ist derart, daß die Sorge um erkannte Erkenntnis sich auf dem *Wege des Zweifelns* vollzieht. 2. Zweifeln ist eine ausdrückliche Art des Sorgendseins um Erkenntnis im Sinne des Besorgens einer bestimmten Idee von Wahrheit. Die Lehre vom Sein und Wahrsein, wie sie als aristotelische im Mittelalter die herrschende war, ist auf Descartes übergegangen, so daß wir jetzt an den Anfang der Betrachtung zurückversetzt werden. Nach dieser Betrachtung sind wir vorbereitet genug, um Dasein selbst nach dieser Richtung zu explizieren und zu sehen, wie weit der weitest vorgeschobene Versuch der heutigen Lebensphilosophie (*Dilthey*) in der Tendenz kommt, das Leben in den Griff und die Begrifflichkeit des philosophischen Erkennens zu bringen.

Die Destruktion, die negativen Charakters ist derart, daß die Negation, recht verstanden, das Eigentliche des Daseins selbst ausmacht, darf doch nicht im Sinne der logischen Negation als negativ charakterisiert werden. Die Destruktion selbst nimmt an dem, was sie zur Bearbeitung bestimmt, von vornherein nicht die schwachen Seiten zum Thema, sondern das eigentlich Positive und positiv gesehen von der Problematik, die die Interpretation selbst treibt. Es ist kein Zufall, daß dieses Positive,

das nicht an eine fremde Meinung herangetragen ist, auch das als positiv selbst Betonte in den Erscheinungen ist, insofern es, ausdrücklich oder nicht, in jeder Philosophie um das Dasein selbst geht. Das zur Untersuchung Gebrachte wird auf seine positive Seite hin in das Thema gestellt. Für die Destruktion ist ein anderer Wahrheitsbegriff führend als er in der Wissenschaft populär ist. Die Destruktion ist kritisch; die Kritik hat ihr Positives dadurch, daß sie sich auf die Gegenwart als dasjenige richtet, worin der Vollzug der Destruktion sein Dasein hat, in der Forschung selbst, die die Destruktion vollzieht, lebt, so, daß die Kritik des Geschichtlichen nichts anderes ist als die Kritik der Gegenwart, derart, daß dadurch die Situation der Interpretation selbst durchsichtig und kritisch aufgelockert wird.

Darin liegt ferner, daß die Destruktion keine Geschichtsbetrachtung im üblichen Sinne ist, vor allem nicht im Sinne einer Problemgeschichte. Von vornherein ist die geschichtliche Orientierung der Destruktion nicht ein Durchlaufen einer Reihe von Weltanschauungen, vielmehr ist die Destruktion ein Kampf mit der Vergangenheit und zwar derart, daß diese selbst durch die eigentliche Objektivität der Destruktion zu ihrem *eigenen Sein* gebracht wird. Die Objektivität der Destruktion ist so, daß die Vergangenheit zu ihrem eigentlichen Sein, d. h. in die Eignung zum Rückstoß auf die Gegenwart selbst gebracht wird. Erst wenn Vergangenheit in diese Rückstoßmöglichkeit gebracht wird, erwächst ihre Objektivität und für die Gegenwart das Verbundensein mit der Geschichte. So wird für die Destruktion sichtbar, daß philosophische Forschung gar nicht in eine systematische und historische Betrachtung aufgelöst werden kann. Die Art der Forschung liegt vor diesem Unterschied, ist viel ursprünglicher als die Basis, auf der die Scheidung zwischen historisch und systematisch vollzogen wird.

ZWEITES KAPITEL

Descartes
Das Wie und das Was des Erschließendseins der Sorge um erkannte Erkenntnis

In dieser Tendenz wird die Interpretation geführt, in dieser Art nehmen wir nun Descartes ins Thema – in der Absicht, die *Sorge um erkannte Erkenntnis* darauf hin zu betrachten, *wie* sie und *was* sie *erschließend* ist. Es ist Erkenntnis in traditionellem Sinne festzustellen nach den Bestimmungsmöglichkeiten, wie sie durch die Arbeit in der Erkenntnis hervorgetreten sind. Die *Herrschaft des theoretischen Erkennens* als des eigentlichen Maßstabes aller Erkenntnis ist so stark in der Entwicklung unserer Geistesgeschichte, daß sogar das Phänomen des Glaubens auf das Phänomen »Erkenntnis« hin gesehen wurde. Daß daraus fundamentale Unzuträglichkeiten entstehen, zeigt ein Blick auf die Geschichte der Theologie.

§ 21. Bestimmtheiten der »Wahrheit«

Wir haben uns demnach, insofern wir diese bestimmten Begriffe von Erkenntnis zugrunde legen, zunächst über die *Bestimmtheiten der »Wahrheit«* zu orientieren und zu sehen, wie aus der Ansetzung einer Idee von Wahrheit bestimmte Möglichkeiten des Seins von Wahrheit im Leben sich ergeben.

Wahrheit wird 1. genommen als *das Wahre*: das Seiende, das in einer bestimmten Erkenntnisart aufgedeckt da ist. Das Wahre ist das Seiende in seinem eigentlichen aufgedeckten Selbstdasein, scholastisch: verum id, quod enuntiando ostenditur. Im enuntiando ist schon eine weitere Möglichkeit vorgegeben, in der der Sinn von Wahrheit bestimmt wird.

2. Das Erfahren und ursprüngliche Dahaben eines erkannten Seienden vollzieht sich derart, daß es in eins mit dem erfahrenden Angesprochensein und Besprochensein geht. Das erkannte aufgedeckte Seiende ist das Worüber eines *Sprechens*. Das Seiende als erkanntes ist da und kann ausdrücklich als Besprochenes da sein. Das Besprochene ist Gesprochenes – Ausgesprochenes. Das gesprochene aufgedeckte Seiende bezeichnen wir als *Satz*. Der Satz ist dasjenige, was in sich das Seiende als aufgedecktes behält, sofern es gesprochenes ist. In diesem Gesprochensein des Seienden als des Wahren ist der Satz selbst mitteilbar. Er ist schon als gesprochener im Dasein da. Ein Satz, der ein Seiendes ausgesprochen aufgedeckt behält, ist eine Wahrheit, die mitteilbar ist, die angenommen oder der widersprochen, die zurückgewiesen werden kann.

3. Die Art und Weise, wie eine solche Wahrheit selbst da ist, gewissermaßen freischwebend, so daß sie gar nicht darauf hin angesehen wird, daß über ein bestimmtes Seiendes gesprochen wird. Der Satz kann da sein in der Weise des Nachgesprochenwerdens mit dem Anspruch, die in dem Satz ausgesprochene Wahrheit mitzumachen. Dergestalt hat die Wahrheit in der Öffentlichkeit die Seinsweise einer *Gültigkeit*, deren Ausweisungsart wechseln, die sogar fehlen kann.

4. Diese Gültigkeit selbst, die in verschiedenen Weisen des Ausgesprochenseins herumgesprochen wird und in diesem Herumgesprochensein da ist, hat in sich gemäß ihrem Ursprung die Möglichkeit einer eigentümlichen Ausweisbarkeit. Sofern eine Gültigkeit angenommen wird in der Weise, daß die Ausweisbarkeit selbst gültig ist, ist der Satz ein richtiger, eine *Richtigkeit*. Sofern im Zustimmen zur Gültigkeit so zugestimmt wird, daß das, dem zugestimmt wird, sich in der Richtung auf seinen Ursprung zeigt, hat die Gültigkeit in sich die eigentümliche Richtigkeit auf den Ursprung als ausdrücklich zugeeignete. Dieses Moment der Richtigkeit kann verdeckt sein und fehlen, trotzdem kann der Satz den Anspruch auf Verbindlichkeit als etwas erheben, was auf Grund seines Ursprungs die Forderung bejaht zu werden in sich trägt.

5. Sofern man nun die Verbindlichkeit eines Satzes als dasjenige bestimmt, was anerkannt werden soll, ist der Satz, sofern er als gültiger da ist, ein *Gesolltes.* Nimmt man den Satz in der Weise des Gesollten und bestimmt man das Gesollte als Wert, so bezeichnet man die Wahrheit als *Wert.*

Aus dem Nachweis dieser verschiedenen Daseinsmöglichkeiten dessen, was wir ausgänglich als das Wahre bestimmten, muß deutlich geworden sein, daß *das Wahre bestimmte Möglichkeiten* hat, im Leben da zu sein. Diese verschiedenen Möglichkeiten zeigen eine wachsende Entfernung von dem, was eigentlich das Wahre ausmacht: vom Seienden selbst im Wie seines Aufgedecktseins.

Wenn wir beim letzten beginnen, *Wahrheit als Wert*, so ist da nichts vom ursprünglichen Sinn von Wahrheit da. Die Wertphilosophie entfernt sich vom Sinn und vom Wahrsein so sehr, daß der Weg zur Aufweisung des eigentlichen Sinnes von Wahrheit endgültig verlegt ist. Dieser Weg, den wir beschrieben haben, ist nun nicht ein zufälliger oder zu Zwecken einer Destruktion herausgestellt. Dieser *Weg der Entfernung* ist der Weg, den die Geschichte gemacht hat, der Weg, in dem die Auslegung des Seienden als Wahren sich bewegt. Darin liegt, daß die Tendenz zu der vorgelegten Mannigfaltigkeit der Interpretation des Wahren schon in der griechischen Philosophie angelegt ist. Abgesehen davon, daß die Griechen mit dem ursprünglichen Sinn von Wahrsein nicht ernst gemacht haben, ist Wahres im vorhinein als Bestimmtheit des Satzes orientiert worden. Diese Orientierung wurde dadurch verstärkt, daß von vornherein in der Entwicklung der griechischen Philosophie die theoretische Erkenntnis eine besondere Bedeutung hat. Von daher ist das weitere Schicksal der Wahrheits-Idee endgültig bestimmt.

Nur einmal noch entsteht ein neuer Versuch, der Idee der Wahrheit einen neuen Sinn zu geben: im *Neuen Testament* und im Anschluß daran bei *Augustin.* Dieser neue Sinn wird natürlich in den Evangelien nicht ausdrücklich expliziert, dagegen wäre es Aufgabe der Theologie gewesen, mit der Explikation des Glau-

bens einen solchen ursprünglichen Sinn von Wahrheit zu explizieren. Sie hat es versäumt. Auch das »Paradox« bei *Kierkegaard* ist nichts anderes als das Resultat des fundamentalen Versäumnisses der Interpretation der Idee der Wahrheit.

§ 22. Drei Möglichkeiten der Sorge um erkannte Erkenntnis: Neugier, Sicherheit, Verbindlichkeit

Wir haben vom Erkennen in einer bestimmten Betrachtungsart in der Sorge um erkannte Erkenntnis gehandelt. Es bedarf nun einer *schärferen Orientierung* über die *Sorge des Erkennens.* Damit ist angedeutet, daß die Sorge um erkannte Erkenntnis nur eine *bestimmte* Möglichkeit ausmacht, die wir nun in *andere* Möglichkeiten hineinzusehen haben.

Die Sorge des Erkennens läßt sich nach drei Möglichkeiten charakterisieren: 1. die Sorge der *Neugier*; 2. die Sorge der *Sicherheit*; 3. die Sorge der *Verbindlichkeit.*

1. Die Sorge der Erkenntnis kann sich zunächst und ursprünglich dahin verlegen, daß sie selbst es sich am Erkanntsein eines bestimmten Ausschnittes des Seienden, das im Leben da ist, nicht genügen läßt. Der Sorge des Erkennens kommt es gerade darauf an, über einen bestimmten Bezirk des Erkanntseins die Möglichkeit auszubilden, immer weiter im Erkennen vordringen zu können. Die Sorge des Erkennens verfängt sich in sich selbst. Der Sorge des Erkennens kommt es nicht mehr darauf an, *was* sie erkennt, und noch weniger auf die *Art des Seins* dessen, was sie erkennt. Ihr liegt einzig daran, *daß* immer neue Möglichkeiten des Erkennens da sind. So zeigt gerade die Sorge des Erkennens den eigentümlichen Charakter des Sich-in-sich-selbst-verfangens, das wir als das *Sich-Versorgen* in doppeltem Sinne bestimmen. a) Die Sorge des Erkennens als *Neugier* versorgt sich, besagt: sie geht gänzlich in sich auf, so, daß es nur darauf ankommt, sehen zu können. Damit wächst die Unempfänglichkeit für die eigentliche Aneignung des Sei-

enden. Die Interessiertheit für alles, sogar für Religion und Religiosität, die heute herrscht, ist eine schwache Ausgeburt dieser neuen Sorge. b) Die Sorge des Erkennens versorgt sich in dem Sinne, daß sie etwas anderes nicht braucht. Sie ist für sich selbst versorgt, sie ist *unbedürftig*. Sofern sie das ist, versagt sie jedesmal, sofern der Anspruch erhoben wird, mit dem, was sie erkannt hat, ernst zu machen.

2. Die Sorge des Erkennens ist die Sorge der *Sicherheit*. In dieser Sorgensart kommt es dem Erkennen darauf an, sich so zu vollziehen, daß das *Erkennen* und das *Erkannte* in diesem Erkanntsein *erkannt* sind. Das Erkennen selbst wird in ein bestimmtes Erkanntsein gebracht. Sorge um erkannte Erkenntnis: Der eigentümliche Charakter dieser Sorge ist, sofern es der Sorge darauf ankommt, das Erkennen selbst zu haben, es einsichtig zu geben; sofern es der Sorge allein und primär auf die *Einsichtigkeit* ankommt, kommt sie dazu, für methodologische Betrachtungen ein besonderes Interesse zu bezeigen. Der spezifische *Vorrang der methodologischen Betrachtungen* charakterisiert die heutige Art zu erkennen. Auch hier verfängt sie sich in sich selbst. Zuerst ist es ihr zu tun um die Sicherheit der möglichen Erkenntnis, so sehr, daß sie es in den Kauf nimmt, bezüglich des Seienden, das erkannt werden soll, fehl zu sehen. Es erwächst gerade in diesem Zusammenhang eine spezifische Blindheit für das, *was* eigentlich erkannt werden soll. Dabei ist Methode im Zusammenhang der Sorge der Sicherheit in einem ganz bestimmten Sinne genommen: als der Weg zur Gewinnung größtmöglicher *Evidenz*, wobei Methode im eigentlichen Sinne den Sinn haben muß, daß der *Weg zur Sache selbst* aufgeschlossen und gesichert ist.

3. Die Sorge der *Verbindlichkeit* geht zumeist mit einer der beiden erstgenannten Weisen der Erkenntnis zusammen und ist darauf aus, nicht nur immer mehr und mehr Erkennen zu ermöglichen oder sicherer und mit absoluter Evidenz zu erkennen, sondern auf eine Herrschaft des Erkennens als solche, derart, daß das Erkennen als das sich durchsetzt, was vor allen

Möglichkeiten des Daseins geht und sie bestimmt. Für die Sorge der Verbindlichkeit ist charakteristisch, daß sie das Erkennen selbst in einer eigentümlichen Weise übersteigert, so, daß diese Sorge, wenn sie von sich selbst spricht, sagt: »Die Sätze der Erkenntnis tragen den Stempel der Ewigkeit«[1]. Es zeigt sich darin eine Vermessenheit des Erkennens sich selbst gegenüber, so, daß sich diese Erkenntnis in dieser Sorge systematisch ihre eigenen Daseinsmöglichkeiten zudeckt. Ein Exponent dieser weitest gehenden Vermessenheit dieser Sorge des Erkennens ist die Art, wie sich diese Sorge mit dem Historizismus auseinandersetzt.

Im Zusammenhang mit diesen verschiedenen Möglichkeiten des Sorgens steht der jeweilig herrschende Begriff von Wahrheit. Wenn diese Zusammenhänge einheitlich genommen werden als geschichtlich dagewesene und als heute noch herrschende, dann wird einsichtig, daß die Gegenwart im denkbar weitesten Sinne unvorbereitet ist für eine Frage: *Was heißt Wahrheit des Lebens und des Daseins?* Beide »Stücke«, Wahrheit und Dasein, sind in keiner Weise aufgeklärt. Man ist aber der Meinung, man habe die Mittel in der Hand, darüber etwas auszumachen.

Wir müssen sehen, wo die *heutige* Herrschaft der Sorge des Erkennens ihre *Herkunft* hat, welchen Ursprüngen gegenüber sie heute entwurzelt ist. Wir betrachten die Sorge um erkannte Erkenntnis, weil sie an einem entscheidenden *Wendepunkt der Geschichte der Philosophie* auftrat. Ein entscheidender Wendepunkt ist Descartes nur in der Weise, wie das Heute unter der Herrschaft des theoretischen Erkennens sich selbst und seine Geschichte interpretiert, obzwar Descartes eigentlich durchaus mittelalterlich ist.*

Wir haben bei unserer Bestimmung des Wahren nicht den Begriff von Wahrheit herangezogen, den *Husserl* in den »Lo-

[1] Vgl. E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft. A.a.O., S. 337.

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 16, S. 307 f.

gischen Untersuchungen« fixiert hat.[2] *Husserl* ist an dem Sinn von Wahrheit als Satzwahrheit orientiert, und zwar wird Wahrheit bestimmt als Erfüllung einer Intention. Wahrheit besteht in der Erfüllung des zunächst leer Gemeinten.

Entsprechend den verschiedenen Bedeutungen von Wahrheit haben wir nun selbst einen bestimmten Zusammenhang mit der Sorge des Erkennens. Ein Charakteristikum der Sorge der Neugier ist, daß alles nur in die Sorge kommt, soweit es neu ist. Die Sorge der Verbindlichkeit ist dadurch charakterisiert, daß sie nicht wie die Sorge der Neugier und der Sicherheit eine bestimmte Möglichkeit des Existenzvollzugs einseitig ergreift, sondern daß sie das Erkennen selbst in einer eigentümlichen Weise übersteigert, daß das Erkennen zu den Grundmöglichkeiten des Daseins in einem betonten Sinne gehört. Man muß die Frage stellen, was für eine Seinsweise im Dasein selbst das Sorgendsein im Sinne des Erkennens ist, derart, daß im Sorgendsein diese bestimmten Entfaltungsmöglichkeiten seinsmäßig da sind.

[2] E. Husserl, VI. Logische Untersuchung. A.a.O., S. 115 ff.

DRITTES KAPITEL

Descartes' Bestimmung des falsum und verum

§ 23. Vorblick auf den Fragezusammenhang

Wir haben die Arbeit Descartes' auf drei Fragen zu interpretieren. Die zweite Frage lautet: Welches ist nun eigentlich das *Seinsfeld*, das die *Sorge um erkannte Erkenntnis erschließt*? Die dritte ist die Frage, *wie* die Sorge um erkannte Erkenntnis als so seiende dieses Seinsfeld in diesem bestimmten Seinscharakter da hat. Die zweite Frage ist die entscheidende. Mit ihrer Beantwortung erledigt sich die dritte.

Was ist es, was die Sorge um erkannte Erkenntnis in ihrer Sorge behält? 1. Was besagt »wahr« und »falsch«, was heißt, daß die Sorge um erkannte Erkenntnis auf *Wahrheit* aus ist? 2. Welches »Sein« ist es, was als *Sein in der Wahrheit* oder als *Sein im Irrtum* bezeichnet wird? Was für eine Seinsmöglichkeit innerhalb des Daseins kommt dadurch zum Ausdruck, daß man sagt: Wahrheit erfassendsein oder irren? Wahrheit erfassen oder irren werden darauf betrachtet, was sie *im Dasein* sind. Welche Betrachtung des Daseins legt Descartes zugrunde? 3. Welcher *Weg* ist durch dieses nunmehr aufgeklärte Sein der Sorge vorgezeichnet? Es wird sich zeigen, daß mit dem Seinscharakter dieses Weges schon ganz bestimmte Möglichkeiten dessen vorgezeichnet sind, was er antreffen, was er erschließen kann.

Wir orientieren uns zunächst am Begriff des *falsum* und stellen genauer die Frage: Wie entspringt für Descartes die Notwendigkeit, das falsum als solches aufzuklären? Welche Bestimmungen schöpft er aus dem Phänomen des falsum? Welche Momente übernimmt er aus der Tradition und der zeitgenössischen Philosophie?

Das falsum wird zunächst als *error* bestimmt, der error als solcher wird als *malum* charakterisiert; dieses ist gemäß der traditionellen Betrachtung als *non esse* qua *privatio* eine bestimmte Weise des Nichtseins. Von dieser Betrachtung muß auch auf das *verum* Licht fallen. Das falsum ist ja nichts anderes als das *cavendum*, das die Sorge des Erkennens zu vermeiden hat. Durch den bestimmten Begriff des cavendum ist schon eine bestimmte Sicht auf das verum lebendig. Es ist zu fragen, ob Descartes das verum in derselben grundsätzlichen Orientierung bestimmt. Man hat das bisher verneint und gemeint, Descartes spreche das falsum der voluntas zu, das verum der perceptio als dem Theoretischen. Wir werden aber sehen, daß die Charakteristik des verum im selben Vollzuge steht wie die des falsum. Es muß also verständlich gemacht werden, daß auf Grund dieser eigentümlichen Interpretation von verum und falsum in der Tat die Notwendigkeit besteht, das *falsum* der *voluntas* und die *veritas* den *Ideen* oder der korrelativen Erfassung, der *perceptio*, zuzurechnen. Wir werden durch die nähere Interpretation des verum und des falsum die Bestimmtheit gewinnen, worauf die Sorge geht, wenn sie verum will. Sofern Bewußtsein in irgendeinem Sinne durch die Sorge um erkannte Erkenntnis erschlossen und als Seinsgebiet festgehalten wird, ist durch die Orientierung auf ein bestimmt ausgelegtes verum und falsum über das Seinsgebiet der Sachen entschieden. Warum durch das *Wahrsein* auch über das *Sein* entschieden ist, das wird nur im Rückgang auf die Ontologie verständlich, in der die ganze Descartessche Untersuchung geführt ist. Die Interpretation muß auf die Ursprungszusammenhänge zurückgeleitet werden. Wir werden bei diesem Rückgang auf die *Herkunft* nur die Hauptstation und auch diese nicht sehr ausführlich behandeln. Wir betrachten die fundamentalen Quellen für diese Explikation: *Thomas*, *Anselm*, *Augustin* mit kurzer Blickverweisung auf *Aristoteles*.

§ 24. Das cogito sum, die clara et distincta perceptio und die Aufgabe einer seinsmäßigen Sicherung des Wahrheitskriteriums

Descartes nennt seine Untersuchungen solche »de prima philosophia«[1]. Die Idee der *prima philosophia* ist Aristotelisch. Die Bezeichnung der Descartesschen Untersuchung in diesem Sinne entspringt daraus, daß Descartes ganz klar sah, daß er sich im Umkreis der ontologia generalis bewegt. Es ist also nicht eine prima philosophia im modernisierten Sinne, sondern das Bewußtsein des Zusammenhanges mit der Fragestellung der alten Ontologie spricht daraus.

Wir haben uns also zunächst über den Begriff des *falsum* zu orientieren. Bevor wir die eigentliche Interpretation in Angriff nehmen, ist es wichtig, sich zu vergewissern, in welchem Zusammenhang die *IV. Meditation* innerhalb der Meditationen steht. Der Zusammenhang des Fragens und der Motive soll erörtert werden, um dann in die nähere Betrachtung der Explikation des falsum einzutreten.

Descartes hat etwas gefunden, was wahr ist, und dieses etwas, was mit der Einsichtigkeit des Wahrseins auftritt, ist das *cogito sum*, oder besser: die *res cogitans qua ens*. *Cogitatio* gleich *intentio*. Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.[2] Descartes charakterisiert den Begriff der cogitatio so, daß er ungefähr mit dem heute in der Phänomenologie gebrauchten Begriff des *intentionalen Erlebnisses* zusammenfällt. Die res cogitans ist also etwas, das als Mannigfaltigkeit solcher Erlebnismöglichkeiten *ist*. Mit dem Erfassen des Seins der res cogitans ist zugleich miterfaßt das Kriterium für die Evidenz dieses Erfassens. Denn cogito besagt: *cogito me cogitare*. Sum certus me esse rem cogi-

[1] Descartes, Meditationes de prima philosophia. Curavit A. Buchenau. Bibliotheca Philosophorum Vol. I. Sumptibus Felicis Meineri. Lipsiae 1913.

[2] Descartes, Principia Philosophiae. In: Œuvres de Descartes. Publiées par Ch. Adam & P. Tannery. Paris 1897 ff. Tome VIII. Paris 1905. Pars prima, § 9, p. 7.

tantem, nunquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliqua re sim certus? nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio ejus quod affirmo; quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid quod ita clare et distincte perciperem falsum esset: ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio.[3] Dieser Zusammenhang muß im Auge behalten werden: daß mit dem Erfassen des *cogito sum* zugleich die *clara et distincta perceptio* gegeben ist. Descartes meint mit cogitatio nicht die Erlebnisse, sofern sie lediglich auf etwas gerichtet sind, sondern die Erlebnisse, sofern sie zugleich in sich ein *Bewußtsein ihrer selbst* haben. Er sagt: Wenn irgendetwas, das ich in dieser Weise, nämlich durch die clara et distincta perceptio, erfasse, falsch sein könnte, so könnte ich auf dieses Kriterium nicht vertrauen. Descartes nimmt das Kriterium an, um es zu *rechtfertigen*. Der Unterschied der Descartesschen und der modernen Orientierung der Philosophie geht darauf, daß für Descartes das Kriterium als solches nicht genügt. Er sagt: Ich erfahre beim Aussprechen eines solchen Satzes cogito sum, daß meine Zustimmung dahin gezogen wird, dem so erfaßten Satz zuzustimmen. Descartes sagt aber: Ich kann mich für die Fundierung des Erkennens nicht auf einen dunklen Zusammenhang des Gezogenseins zu dem, was ich erfasse, verlassen; ich muß die clara et distincta perceptio selbst seinsmäßig gesichert haben. Die *regula generalis* ist als mögliches absolutes Kriterium der Erkenntnis zu rechtfertigen. Die neuere Philosophie hat den Beweis Descartes' als einen Rückfall in die alte Metaphysik gekennzeichnet. Man muß sich aber fragen, ob nicht in der Tat Descartes darin radikaler gesehen hat, daß er nach einer weiteren Begründung des Kriteriums gesucht hat. (*Husserl* hat seine ganze Arbeit der letzten Jahre darauf konzentriert, die Idee der absoluten Evidenz aus ihr selbst zu rechtfertigen.)

[3] Descartes, Meditationes de prima philosophia. Meditatio III, p. 33.

Diese Aufgabe, das Kriterium zu rechtfertigen, führt Descartes dazu, sich über das falsum klar zu werden. Es ist kurz zu sagen, wie die *Analyse des falsum* aus der Notwendigkeit der *seinsmäßigen Sicherung* des Kriteriums der Erkenntnis bestimmt ist. Ich habe das Kriterium gegeben, aber nur dunkel. Ich muß suchen, zum Beweis vorzudringen. Bis jetzt habe ich nur das cogito sum, kein Schluß, sondern eine einheitliche Vorstellung, ein Mitvernehmen des sum im cogito. Ich finde beim In-mich-selbst-hineinsteigen, daß ich eine *res finita*, daher *imperfecta* bin, daß ich also nicht in mir selbst den Grund meiner Existenz haben kann. So werde ich also bei der Betrachtung meiner selbst dazu geführt, einen *Grund* meines Daseins aufzuweisen. Wie kommt Descartes aus der Analyse dieser inneren Gegebenheit dazu, zu bestimmen, daß *Gott* es ist, der mir die Existenz gegeben hat, von dem also alles Positive in mir stammt? Ich finde in mir eine bestimmte Idee von Gott als Unendlichem, die als Idee eine *realitas objectiva* ist. Wenn Gott ist und das Positive in mir von ihm stammt, gottgeschaffen, d. h. *wahr* ist, dann ist alles, was in mir vorkommt, qua seiend ein *verum*. Also ist die *clara et distincta perceptio*, die mein eigentliches geschaffenes Sein, die *perfectio* meines Daseins mitausmacht, wahr. Existiert also Gott und verdanke ich ihm mein Dasein, so kann er nicht die Ursache sein, daß ich mich täusche. Die Frage entsteht nun: Wenn mein Sein von Gott stammt, *woher* kommt der *Irrtum*? Erst wenn ich nachgewiesen habe, daß der Irrtum *nicht* von Gott stammen kann, gemäß seinem Sein, ist das Kriterium alles Erkennens seinsmäßig begründet und zugleich die Möglichkeit des falsum als malum im ens creatum offen.

Wenn wir die Betrachtung Descartes' in den Zusammenhang stellen, der bei der Bestimmung der Destruktion gekennzeichnet wurde, so besagt das: Wir suchen festzustellen, *welcher Ansatz von Dasein* in dem liegt, was man heute mit *Bewußtsein* meint. Es kann sich nicht darum handeln, einen bestimmten Seinscharakter dieser Gegenständlichkeit festzustellen. Das

Wichtige ist, daß man im einzelnen verständlich macht, welches der Zusammenhang mit der Grundlage ist, den diese Bestimmungen haben. Alle grundsätzlichen Bestimmungen, wie die von Evidenz-Vorzug der inneren Wahrnehmung oder von der spezifischen Seinsart der Person, sind *entwurzelt* von dem Boden, aus dem sie stammen. Sie haben nicht mehr den eigentlichen Anspruch bei sich, sondern drängen sich vor. Jeder Versuch, die heutige Lebensphilosophie auf ihre Grundlage zu untersuchen, muß ins Leere stoßen. Vor aller weiteren Bestimmung müssen wir uns klar machen: Was heißt Wahrsein? Wir gehen vom falsum aus und untersuchen näher, wie es bestimmt ist, welche Bestimmungsmittel als Seinskategorien dabei zur Verwendung kommen. Von da aus ist zugleich der Boden für das verum beigebracht. Von da aus wird der Charakter der res cogitans sichtbar. Descartes hat ein sehr bestimmtes Bewußtsein davon, daß die Analyse von verum und falsum von fundamentaler Bedeutung für seine Meditationen ist.* Sie sehen hier schon einen ganz bestimmten *Begriff von Wahrsein*, der primär nicht am Urteilen, sondern *am Seienden selbst* orientiert ist. Das clare et distincte perceptum ist verum. Zugleich wird auseinandergewickelt, worin der eigentliche Sinn der Falschheit besteht. Für die Begründung der Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft ist die ganze Untersuchung unternommen. Sie bestimmt das Thema der IV. Meditation. Es handelt sich dabei zwar um den *error*, aber nicht um die Sünde, error boni et mali. Die Bestimmung der Sünde als error gibt Fingerzeige dafür, daß das eigentliche Sein des Menschen im Versagen, im error, gesehen wird. Um den error handelt es sich in einer ganz bestimmten Einschränkung, um die *ideae speculativae*, um das theoretische Erfassen und Erkennen. Descartes betont in diesem Zusammenhang die fundamentale Bedeutung des Sinnes von verum et falsum.

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 17, S. 308.

§ 25. Descartes' Klassifizierung der Mannigfaltigkeit der cogitationes. Das judicium als Ort für das verum und falsum

Wir haben, um eine konkrete Vorstellung von dem Orte zu gewinnen, wo verum und falsum auftreten, uns zu verständigen, wie Descartes die *Mannigfaltigkeit der cogitationes klassifiziert.* Sie werden daraus sehen, daß *Brentano* von der Klassifikation Descartes' wesentlich bestimmt ist. In der *III. Meditation* unternimmt Descartes eine solche Klassifikation: Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam, et in quibusnam ex illis veritas aut falsitas proprie consistat, inquiram.[1] Die Aufteilung der Mannigfaltigkeit des Seelischen in gewisse Klassen ist erforderlich, um über das verum et falsum etwas zu sagen. Er will dabei ausmachen, in welchen cogitationes eigentlich Wahrheit oder Falschheit besteht. *Verum esse* ist ein bestimmtes *Sein* einer bestimmten cogitatio, wie *falsum esse* ein bestimmtes *Nichtsein* einer cogitatio ist. Welche cogitationes dafür überhaupt in Betracht kommen, ist zunächst auszumachen.

Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen[2]: Die eine Klasse von cogitationes wird bezeichnet als: *ideae* tanquam rerum imagines. An den Terminus *imago* hat sich ein ganzer Knäuel von Irrtümern gebunden, insofern man nun die Vorstellungen als Bilder von Äußerem nahm. Imago rei muß jedoch viel formaler in dem Sinne gefaßt werden, daß idea etwas als imago rei ist. Sie gibt etwas für das Sehen, *stellt etwas dar.* Das Repraesentieren ist die Grundfunktion der idea.

aliae vero alias quasdam praeterea formas habent, ut cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione

[1] Descartes, Meditationes de prima philosophia. Meditatio III, p. 35 sq.
[2] l. c., p. 36.

complector; et ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem judicia appellantur.[3] Die idea hat eine forma, ein Konstitutivum ihres Seins. Sie besteht darin, daß sie darstellend ist, während andere cogitationes andere Formen, andere Weisen sind, in denen sie sind. Im Bejahen, Wollen, Verneinen, Ablehnen habe ich cogitationes, aber in diesen cogitationes ist etwas da, ein subjectum (ὑποκείμενον), das, was im vorhinein als apprehensum daliegt. Jede cogitatio, mag sie idea sein oder nicht, ist apprehendierend. Aber in diesen cogitationes ergreife ich noch mehr von dem, was gegeben ist. Ich bin in lebendiger Erfassung auf das Apprehendierte gerichtet, ich bin in der Weise willentlichen Verhaltens oder in der Weise des Ergriffenseins von dem, was ich erfasse, (affectus) bezogen, oder ich urteile, d. h. stimme zu, sage Ja (judicium). Hier ist die Wurzel der Brentanoschen Klassifikation: *Vorstellung* (idea), *Urteil* (judicium), *Affekt* (affectus), die auf die Entwicklung der Phänomenologie einen weitgehenden Einfluß ausgeübt hat. *Voluntas* ist *doppelsinnig* und bedeutet erstens jede Aktualisierung einer seelischen Möglichkeit, und zweitens das spezifisch willentliche Verhalten. In unserer Betrachtung werden wir sehen, welcher Begriff von voluntas hier eine Rolle spielt.

Jam quod ad ideas attinet, si solae in se spectentur, nec ad aliud quid illas referam, falsae proprie esse non possunt, nam sive capram, sive chimaeram imaginer, non minus verum est me unam imaginari quam alteram.[4] Wenn ich eine *idea* lediglich als solche sehe und die idea, das darin Vorgestellte, nicht auf etwas anderes beziehe, sondern lediglich den vorgestellten Gehalt als solchen mir vergegenwärtige, dann können diese ideae nicht falsch sein. Denn ob ich eine Ziege oder eine Chimäre als »Inhalt« der idea habe, beide sind wahr; keine ist falsch, wenn ich sie nur als vorgestellte nehme. Wahr ist nämlich mein Vorstellen des Vorgestellten, mein Praesenthaben der idea. Der

[3] ibid.
[4] ibid.

Begriff der Wahrheit geht primär nicht auf den Gehalt der idea, sondern auf das Imaginieren selbst. Sofern ich Vorstellung bin, ist dieses mein Vorstellendsein als wirkliches Sein wahr. Warum dieses Sein qua Sein wahr ist, können wir nur durch Rückgang auf die Tradition feststellen. Nulla etiam in ipsa voluntate, vel affectibus falsitas est timenda, nam quamvis prava, quamvis etiam ea quae nusquam sunt possim optare, non tamen ideo non verum est illa me optare[5]. Sofern nun mein Imaginieren ein Sein ist, das immer wahr bleibt, sind auch das *Wollen* und die *Affekte* nie falsch. Es kann sein, daß ich etwas wünsche, was überhaupt nicht ist, so ist trotzdem mein Wünschen ein Sein, es mag das Gewünschte sein oder nicht. Es kommt auf das Sein des cogito als solchen an.

... sola supersunt judicia in quibus mihi cavendum est ne fallar[6]: Es bleiben nur die *Urteile* übrig, bei denen ich auf der Hut sein muß, daß ich nicht getäuscht werde. Das besagt also, daß, wenn verum besagt: esse im Sinne des cogito, Vorhandensein einer cogitatio als res, dann muß falsum besagen: non esse einer cogitatio. Die Urteile haben auf Grund ihres Seinscharakters die Möglichkeit, zu sein und nicht zu sein. Man kann nun sagen, daß sie wie die ideae et voluntates immer wahr sind, da sie ja in meinem Bewußtsein vorkommen. Sie können in etwas umschlagen. Solange ich ideae, die ja dann für das judicium das fundamentum abgeben, lediglich in sich selbst betrachte, kann ich nicht in einen Irrtum fallen.

Diese Bestimmung der idea als in sich selbst wahr geht nun auf die Bestimmung der griechischen Philosophie zurück, daß die αἰσθητά als solche immer wahr sind. Dieser Satz, den *Aristoteles* auf das sinnliche allernächste Erfassen und auf bestimmte Erfassungsweisen des νοῦς einschränkt, wird ganz allgemein auf mögliches Erfassen überhaupt übertragen.

Es kann Descartes nicht entgehen, daß auch in den Ideen als

[5] ibid.
[6] ibid.

solchen eine *gewisse Falschheit* besteht, die er durch eine Unterscheidung aufklärt: Es gibt verschiedene Ideen, 1. die mir eingeboren sind (ideae innatae), 2. die mir von »außen« zukommen (ideae adventitiae), 3. die von mir selbst produziert sind (ideae a me ipso factae)[7]. Diese Ideen haben einen Unterschied, insofern es verschieden schwer ist, bei den einzelnen festzustellen, ob das, was sie darstellen, *extra mentem* »wahr« ist, d. h. wirklich *ist*. Obzwar in den Ideen eigentliche Falschheit (falsitas formalis) nicht vorkommen kann, gibt es in ihnen eine *falsitas materialis*[8]. Die falsitas formalis eignet nur den Urteilen, die das mögliche Sein des non esse verum haben. Diese Falschheit kommt der Idee in keiner Weise zu. Ihr esse ist, es nur zu praesentieren. Wenn praesentiert wird, ist dem Sein der idea Genüge getan. Die idea ist falsch, wenn sie etwas, das nicht so ist, als wenn es so wäre darstellt. Bei einer idea von Wärme und Kälte, wenn ich Kälte spüre und Wärme spüre und nun bezüglich dieser idea ins klare kommen will, ihrer Wahrheit und Falschheit, d. h. ob das Sein des Kalten ein eigentliches Sein der Kälte oder nicht, ob das Kaltsein ein bestimmtes Sein des Warmseins oder umgekehrt ist, – ich kann also, wenn ich Wärme oder Kälte habe, nicht entscheiden, welche von beiden das eigentliche ist. Die Seinsfrage des extra mentem esse ist an einem bestimmten Seinsbegriff orientiert, aber es ist sicher, daß diese ideae mir etwas praesentieren. Jede idea ist als idea rem repraesentans. Wenn ich dazu komme, zu sagen: Kälte ist eine privatio der Wärme, und andererseits feststelle, daß die idea von Kälte mir etwas Reales gibt, so muß ich sagen, daß die idea falsch ist, sofern die eigentliche Seinsbetrachtung mir zeigt, daß die Kälte ein non esse ist. Die idea ist material falsch, besagt: Sie ist ein möglicher Stoff, der, in ein Urteil aufgenommen, zur möglichen Falschheit eines Urteils wird.

[7] l. c., p. 37.
[8] l. c., p. 46.

§ 26. Die Unterscheidung zwischen der idea als repraesentans aliquid und ihrem repraesentatum; realitas objectiva und realitas formalis sive actualis

Die idea selbst nun bietet *Möglichkeiten von Unterschieden*, die wichtig werden. Was ist es an einer idea, was beim Urteil angetroffen, betroffen wird als dasjenige, das auf etwas extra mentem bezogen wird? Um das aufzuklären, benützt Descartes einen ihm *aus der Tradition* überlieferten Unterschied, der als der Unterschied der *realitas formalis* und *realitas objectiva* charakterisiert werden kann.[1] Descartes muß, wenn er diese Betrachtung durchhalten will, aus der Basis des Bewußtseins das Dasein Gottes zeigen. Er tut das so, daß er zeigt: Im Bewußtsein ist eine idea von ganz eigentümlichem Charakter, die den Charakter einer realitas objectiva hat.

Die Orientierung über die Grundscheidung Descartes' bezüglich der Mannigfaltigkeit der cogitationes ist deshalb wichtig, weil schon ein Begriff von Wahrsein und Falschsein aufgetreten ist, der für uns von grundsätzlicher Wichtigkeit ist. Als einzige Gattung der cogitationes, die auch falsch sein kann, bleibt das judicium übrig. Dabei macht er auf eine Seinsweise der cogitatio als cogitatio aufmerksam, von der auch das judicium nicht ausgeschlossen ist. Eben weil nun das judicium den ideae et voluntates gerade in der Hinsicht gleichgestellt ist, daß es nämlich in der res cogitans vorkommt, hat es die Möglichkeit eines defectus. Nur deshalb kann es geschehen, daß mit dem non verum esse dem spezifischen Sein des Urteils Abbruch getan ist. Die ganze Betrachtung läuft darauf hinaus, zu zeigen: 1. worin das *Sein des Urteils* konstituiert ist; 2. welche *Seinsbestimmungen* es sind, die so etwas wie einen *defectus* zulassen, welcher defectus die ratio formalis, das eigentliche Sein des falsum, ausmacht.

Was das judicium ist, wissen wir nur negativ: diejenige cogi-

[1] l. c., p. 41.

tatio, in deren Sein die falsitas seinsmäßig gründet. Descartes kommt zur Diskussion der falsitas und veritas in der Absicht, das Kriterium der Evidenz nicht nur mit Berufung auf ein dunkles Bewußtsein der Unwiderstehlichkeit seiner Einsichtigkeit hinzustellen, sondern dieses Kriterium streng zu beweisen. Es muß gezeigt werden, daß das Sein der res cogitans, sofern sie ein wirkliches Sein ist, jeden Irrtum ausschließt. Es muß nicht nur gezeigt werden, daß die res cogitans in ihrem Sein von Gott geschaffen ist, sondern auch, daß das, was in ihr realiter vorkommt wie der Irrtum, etwas ist, was von Gott nicht stammen kann.[2] Das führt Descartes zur Explikation des falsum. Es ist, sofern falsum im Bewußtsein ist, zu beweisen, daß es nicht von Gott stammen kann. Wir wollen den Gottesbeweis Descartes' nicht ausführlich betrachten, sondern nur den Angelpunkt, um den sich die Betrachtung dreht.

Zu diesem Zweck müssen wir uns kurz darüber verständigen, wie Descartes von dem Boden, auf dem er steht, daß er nämlich weiß: cogito sum, über das Bewußtsein hinauskommen, d. h. mit derselben Evidenz zeigen kann, daß außerhalb (extra mentem[3]) etwas existiert. Die Frage ist: Wo liegen die Ansatzpunkte, um über das Bewußtsein hinauszukommen zur Bejahung eines *Seins extra mentem?* Wir haben schon gehört, daß die idea in ihrem eigentlichen Sein selbst wahr ist, daß die idea das ist, was wir als Erkennen bezeichneten. Das theoretische Seinserfassen liegt primär im Felde der idea. Wir fragen nun: Wie kommt Descartes auf dem Boden, den das cogito sum umschreibt, zur Ansetzung eines esse extra mentem? Um diesen Weg verständlich zu machen, führt Descartes eine Unterscheidung im Umkreis der ideae ein. Nempe quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procedere

[2] Descartes, Meditatio IV, p. 61.
[3] cf. Descartes, Meditatio III, p. 40.

videntur.[4] Wir können alle ideae, jedes percipere einer idea, in einer Hinsicht betrachten, nach der sie alle gleich sind. Es ist keine Ungleichheit unter der Gesamtheit der ideae, insofern ich sie als Weisen des cogitare selbst betrachte, – sofern ich die idea lediglich als cogitatio, als repraesentans aliquid nehme. Jede idea qua idea ist ein esse cogitans. Sofern ich aber die ideae hinsichtlich des *repraesentatum* betrachte, finde ich einen Unterschied: sed quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, patet easdem esse ab invicem valde diversas.[5]

Die Frage ist nun: Was ist genauer das Moment, hinsichtlich dessen sich die ideae unterscheiden? Das repraesentatum wird nach dem Sinn des Seins betrachtet, den das Vorgestellte selbst hat: das Vorstellen eines Steines, eines geometrischen Gegenstandes, Gottes. Sie sind repraesentata. Sie werden hinsichtlich ihres *modus essendi* betrachtet. Diese Seinsweise ist die *realitas objectiva*. Hier hat »objectiva« noch den ursprünglichen Sinn des Entgegengehaltenen, Praesentierten. Realitas objectiva ist das Sein einer res, sofern sie res repraesentata in einer idea ist. Hinsichtlich der realitas objectiva gibt es unter den Ideen eine *diversitas*. Die realitas objectiva kann unter den Ideen in der Weise des *majus* und *minus* verschieden sein. Das Seiende, das in seinem Seinsgehalt präsent ist, kann hinsichtlich dieses Gehaltes verschieden sein. Descartes bringt dafür Beispiele: Nam proculdubio illae quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quam illae quae tantum modos, sive accidentia repraesentant[6]: Solche ideae, quae repraesentant substantias, majus repraesentant als die, die nur accidentia darbieten. Der Unterschied von majus und minus wird an dem Unterschied von substantia und accidens gezeigt, der aus der griechischen Philosophie genommen ist, sofern dort die Seinsüberlegenheit der

[4] ibid.
[5] ibid.
[6] l. c., p. 40 sq.

οὐσία über das συμβεβηκός feststeht. Der Boden, aus dem diese Unterscheidung gewonnen ist, ist hier bereits nicht mehr da.

Innerhalb der Substanzen wird der Unterschied zwischen der substantia *finita* und substantia *infinita* gemacht. Ich habe unter den ideae eine solche, die ein ens realissimum darstellt; insofern ich im selben Akt mich als res finita betrachte, gibt jene sich als *creator*[7]. Das ist zunächst der Bestand dessen, was Descartes innerhalb der res cogitans als Bestand aufweisen kann.

Wie ist durch das Gegebensein einer solchen idea das Sein dessen gewährleistet, was in der realitas objectiva der idea repraesentiert wird? Für die Evidentmachung des wirklichen Vorhandenseins des als realitas objectiva der idea Praesentierten werden allgemeine *Axiome* aus der Scholastik herangezogen, die kurz formuliert werden: non posse aliquid esse in dem Sinne, daß es aus nichts wird (fieri a nihilo[8]). Alles, was ist, muß irgendwoher in sein Sein gekommen sein. Diese *causa* muß so sein, daß sie dem Seinscharakter des Bewirkten mindestens gleichartig sein muß, wenn nicht gar ihm überlegen. Es kann also etwas nicht von einem aliquid minoris realitatis ins Sein gebracht werden. Diese Axiome führt Descartes kurz vor der entscheidenden Betrachtung ein.

atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis; sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantum realitas objectiva[9]. Es ist nun ein neuer Begriff von realitas aufgetaucht: *realitas actualis sive formalis*. Die realitas formalis ist derjenige Seinsmodus, der das wirkliche Sein des Gegenstandes qua Sein repraesentiert. Das muß auf die idea übertragen werden. Die ideae sind das, was sie sind, dadurch, daß sie ein Vorgestelltes geben. So wendet er nun die vorhin gegebenen allgemeinen ontologischen Axiome auf

[7] l. c., p. 41.
[8] ibid.
[9] ibid.

die realitas objectiva der ideae an.[10] Die realitas objectiva, der Seinsgehalt dessen, was vorgestellt wird, bedarf der entsprechenden Verursachung. Descartes sichert diese seine Überlegung in doppelter Weise, dadurch, daß er zeigt, daß es verkehrt wäre zu glauben, das Axiom könne deshalb nicht gelten, weil man in den ideae keine realitas formalis hätte. Descartes gibt zu, daß das eigentliche Sein der realitas formalis nicht in das Bewußtsein überfließt. Das hindert nicht, das Axiom bezüglich der Verursachung anzuwenden, weil die realitas objectiva nicht einfach nichts ist, sondern ein Etwas. Nam quamvis ista causa nihil de sua realitate actuali, sive formali in meam ideam transfundat, non ideo putandum est illam minus realem esse debere, sed talem esse naturam ipsius ideae, ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat, praeter illam quam mutuatur a cogitatione mea, cujus est modus; quod autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profecto habere debet ab aliqua causa in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis, quantum ipsa continet objectivae[11]. Man darf nicht daraus, daß die realitas formalis nicht in der realitas objectiva realiter vorkommt, schließen, daß die causa für die realitas objectiva nicht ebenso real sein müßte wie die causa für die realitas formalis. Obzwar nun die causa nichts von ihrer wirklichen realitas in mein Bewußtsein hinüberschickt, darf man nicht glauben, sie müsse deshalb weniger real sein. Die idea hat nicht nur den modus essendi als realitas formalis qua cogito, sondern hat dazu eine realitas formalis, die die realitas objectiva kausiert.[12] Die realitas objectiva kommt den ideae qua ideae selbst zu, und weil diese ihnen auf Grund ihrer Natur zukommt, fordert das Sein der idea selbst die realitas formalis der res repraesentata. Wenn auch kein Überfließen der realitas formalis vorfindlich ist, darf ich doch nicht des Glau-

[10] l. c., p. 42 sq.
[11] l. c., p. 42.
[12] ibid.

bens sein, die idea bedürfe zu ihrer Kausierung weniger realitas. Den eigentlichen Beweis weiter auszuführen erübrigt sich.

nam quemadmodum iste modus essendi objectivus competit ideis ex ipsarum natura, ita modus essendi formalis competit idearum causis, saltem primis et praecipuis, ex earum natura[13]. Die realitas objectiva einer idea verlangt für sich als Ursache eine res der realitas formalis, deren Sein in der realitas objectiva da ist. Sofern ich die *idea von Gott* habe und ich selbst als imperfectum diese nicht verursacht haben kann, muß ich selbst von diesem esse perfectum verursacht sein. Anwendung des allgemeinen scholastischen Satzes: Gott ist selbst sein Sein (Deus est entitas essendi sui). Deutlich wird, daß Descartes die Axiome der Ursache vom esse naturale einfach formalisierend auf das Sein im Sinne des Vorgestelltseienden als solchen überträgt. Er kann das, weil die »Objektivität« selbst zum ens formale der idea gehört: Sie *ist* ja als Sehenlassen. Mit ihrem Sein *ist* auch Gesichtetsein von etwas. Das Gesichtetsein *von* . . . »ist«, was es ist, mit seinem *Wovon* die Anwesenheit von . . . »in« der *perceptio* – ist ein Sein des jeweiligen Wovon. Ist dieses Gott, dann kann diese Anwesenheit nicht von mir als res finita »sein«, d. h. hergestellt sein. Diese Aufweisung ist triftig, wenn man das esse der res cogitans, des cogitare, für die idea voll festhält, d. h. als *ens creatum* versteht. Für uns besagt das, daß Descartes im Sein der res cogitans ein doppeltes Sein sieht, in dem der Unterschied zwischen *esse repraesentatum* und *esse repraesentans* zusammenfällt.*

Wir haben uns über ein wichtiges Moment der ontologischen Grundlage der Descartesschen Bestimmung des Bewußtseins verständigt und zwar hinsichtlich eines Unterschiedes, den Descartes für die idea macht. Er scheidet zwei Seinsweisen dieser: 1. die Seinsweise als cogitatio (modus essendi mutuatus a cogitatione), 2. den modus essendi objectivus, das Sein des Vorgestell-

[13] l. c., p. 43.

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 18, S. 308 f.

ten als Vorgestellten. Diese Unterscheidung innerhalb der idea ist der Boden, von dem aus Descartes mit den Mitteln alter ontologischer Grundsätze zur evidenten Behauptung des Daseins (Vorhandensein) des Praesentierten kommt. Jede realitas objectiva verlangt von sich her eine causa, deren Realitätscharakter dem Seienden entspricht, das in der realitas objectiva gegeben ist. Jede Ursache qua Ursache ist real. Sein im Sinne einer causa ist realitas formalis. Bei diesem Gedankengang, der z. T. unter der eigentümlichen Betonung der clara et distincta perceptio der idea Gottes und den Grundsätzen der überlieferten Ontologie aufgebaut ist, ergibt sich, daß Descartes innerhalb der res cogitans ein *zweifaches Sein einheitlich nivelliert*: das *esse* des *cogitare* und das *esse* des *cogitatum*. Beides ist ein esse animi, ein Sein, das als solches zunächst von dem des Körpers unabhängig ist. Descartes nivelliert die realitas objectiva und die realitas formalis der Idee selbst und zwar wird diese Nivellierung deshalb möglich, weil das cogitare qua cogitare und das cogitatum qua cogitatum in gleicher Weise evident gegeben sind, als etwas (aliquid) Vorhandenes sich ausweisen können. Im Hinblick auf das *esse verum* sind beide Seinsarten schließlich identisch. Beide Seienden sind, d. h. geschaffen, von Gott geschaffen, d. h. verum. Aus dieser Bestimmung wird klar, daß hier das Kriterium der clara et distincta perceptio die Funktion einer Nivellierung der Seinscharaktere übernimmt. Das deutet auf eine eigentümliche Vollzugsweise der Sorge um erkannte Erkenntnis hin. Sie begegnet uns da, wo innerhalb des Bewußtseins zwei verschiedene Seinsweisen nivelliert werden, so, daß beide der kausativen Betrachtung im Sinne der Scholastik ohne Hemmung unterstellt sind.

§ 27. Die Frage nach dem Sein des falsum und error

Eine weitere Aufklärung über das *esse* der *res cogitans* gewinnen wir durch die Interpretation des *esse des falsum und des error*. Wir verfolgen nicht den eigentlichen Gedankengang des Descartes, wir sehen nur, wie die Frage nach dem falsum angesetzt und expliziert worden ist.

a) Die Konstitution des error: intellectus und voluntas als libertas; die beiden Freiheitsbegriffe Descartes'

Gott ist nicht nur positiv die Ursache der Idee, die ich fasse. Gott kann vielmehr auch nicht die Ursache von Seiendem sein (des errare), das ebenfalls in mir ist.* Deinde, ad me propius accedens, et qualesnam sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt) investigans, adverto illos a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est, et a facultate eligendi sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu, et simul a voluntate.[1] Die Ursache liegt in dem Zusammensein der *facultas intelligendi* und der *facultas eligendi* (*libertas arbitrii*), kurz im intellectus simul cum voluntate. Descartes zeigt nun, daß jede facultas qua facultas nicht hinreichender Grund des error sein darf. Der facultas-Charakter ist eine Seinsweise, die positiver Art ist und als *esse positivum esse creatum* ist. Als solches ist sie ein *bonum*. Qua facultas kann das Sein des falsum nicht ein malum sein. Nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus judicium ferre possum, nec ullus error proprie dictus in eo praecise sic spectato reperitur[2]. Descartes macht dagegen einige landläufige Einwände und widerlegt sie dann. Der *intellectus* qua facultas und als *ens creatum* ist ein *bonum*. quamvis enim

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 19, S. 309.

[1] Descartes, Meditatio IV, p. 64.

[2] l. c., p. 64 sq.

innumerae fortasse res existant, quarum ideae nullae in me sunt, non tamen proprie illis privatus, sed negative tantum destitutus sum dicendus, quia nempe rationem nullam possum afferre, qua probem Deum mihi majorem quam dederit cognoscendi facultatem dare debuisse[3]. Nun könnte man sagen, daß tatsächlich Irrtümer vorkommen, warum Gott mich nicht so geschaffen hat, daß nie ein Irrtum in mir vorkommen kann. Dazu ist notwendig, daß unser intellectus so beschaffen sein müßte wie der Gottes, d. h. in bezug auf die Möglichkeit erfaßbarer Gegenstände unbegrenzt sein müßte. Er ist aber begrenzt, und innerhalb dessen, was er erfaßt, erfaßt er nicht alles mit der clara et distincta perceptio. Also ein Fehler? Nein. Denn die Begrenztheit meines Intellekts ist keine *privatio*. Meine jetzige Ausstattung kann als *carentia* bestimmt werden nur mit Bezug auf das Ideal der Konstitution Gottes. Sofern ich aber diese Unendlichkeit nicht beanspruchen kann, ist mein Endlichsein kein Mangel. Ich kann nicht mehr beanspruchen. So ist die Charakteristik hinsichtlich der facultas intellectus bei Descartes.

Diese Beweisart ist notwendig, weil im Intellekt doch zugleich für ihn die Vollkommenheit des Menschen liegt. Zwar sagt er, die perfectio liege in der *voluntas*, aber die Explikation der voluntas im Anschluß an *Thomas* geht in der Richtung auf den Intellekt als *facultas eligendi*. Nec vero etiam queri possum quod non satis amplam et perfectam voluntatem, sive arbitrii libertatem a Deo acceperim, nam sane nullis illam limitibus circumscribi experior.[4] Die facultas eligendi ist eine facultas, die von keinen Grenzen umschlossen ist. Wohl ist dagegen das *imaginari* oder die *Erinnerung* begrenzt. Bei diesen kann ich Ideale bilden, die über das, was ich in mir selbst finde, hinausgehen. Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione

[3] l. c., p. 65.
[4] ibid.

cujus imaginem quandam, et similitudinem Dei me referre intelligo[5]. Ich kann mir eine größere Möglichkeit der Einbildung einbilden, nicht aber eine größere Möglichkeit meines Willens, der in gewisser Weise absolut ist. Hinsichtlich meines Willens erfahre ich meine Ähnlichkeit mit Gott.

Hier tritt uns der charakteristische Zusammenhang mit der Tradition entgegen, dem wir bei aller Ansetzung des Seins des Menschen begegnen: faciamus hominem secundum imaginem et similitudinem Dei[6]. Hier ist kein Zufall, daß Descartes darauf hinweist, daß das Sein meines Willens mein Sein als ein solches demonstriert, das eine imago et similitudo Dei ist. Zwar muß ich zugestehen, daß die voluntas Dei meine voluntas übertrifft, aber die Hinsichten betreffen nicht das ens formale des Willens. nam quamvis major absque comparatione in Deo quam in me sit, tum ratione cognitionis et potentiae quae illi adjunctae sunt, redduntque ipsam magis firmam et efficacem; tum ratione objecti, quoniam ad plura se extendit[7]. 1. In bezug auf die *ratio cognoscendi*, im Hinblick auf die Durchsichtigkeit des willentlichen Aktes, bin ich Gott gegenüber im Nachteil. 2. Er hat auch hinsichtlich der Möglichkeit der Durchführbarkeit des von ihm Gewollten eine größere potestas. 3. *ratio objecti*: Im Hinblick auf die Möglichkeit der von ihm gewollten Objekte ist der Wille Gottes dem meinen überlegen. Wenn ich dagegen das *Wollen rein an ihm selbst* betrachte, zeigt es sich, daß es nicht größer als das meine ist: non tamen in se formaliter et praecise spectata major videtur, quia tantum in eo consistit quod idem vel facere, vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum ita feramur, ut a nulla vi externa

[5] l. c., p. 66.

[6] Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam nova editio. Curavit Aloisius Gramatica. Mediolani 1914. Liber Genesis I, 26: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.

[7] Descartes, Meditatio IV, p. 66.

nos ad id determinari sentiamus.[8] Worin besteht nun das *esse formale* der voluntas? *posse idem facere vel non facere*: das Tunkönnen und Nichttunkönnen bezüglich ein und desselben Vorgesetzten als solchen konstituiert die libertas.

Bei dieser Bestimmung schwebt Descartes eine *traditionelle Bestimmung der Freiheit vor*, ein Begriff der Freiheit, der als *absentia coactionis et determinationis* charakterisiert werden kann, der eigentliche Schulbegriff, der Descartes hier vorschwebt: das Nichtvorhandensein eines bestimmten Ausgerichtetseins auf etwas. Im Gegensatz dazu gründet der *Augustinische* Freiheitsbegriff darin, daß die *determinatio* das Konstitutiv der libertas ist, daß die determinatio nicht ein Mangel wäre, sondern die *eigentliche Seinsweise* des *Willens* als eines *freien*. Hier tritt nun die eigentliche Kunst des Sichhindurchwindens zu Tage, die bei Descartes häufig ist. Er bestimmt libertas als *absolute indifferentia*, quod facere et non facere idem possumus. Darauf gibt er die Bestimmung der voluntas, als sei dasselbe eine zweite Bestimmung, in der er die Freiheit so faßt, daß sie eine libertas im Sinne der *absentia coactionis* ist, aber trotzdem ein *determinari*. Freisein ist nicht das bloße indifferente, das eine oder das andere Tunkönnen, sondern das *determinatum esse ad aliquid quod propositum est ab intellectu* im Sinne eines affirmandum vel negandum sive prosequendum vel fugiendum. *Thomas* sagt: appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid.[9] Zur voluntas gehört also ein Aussein auf etwas Bestimmtes, nicht ein indifferentes Dahaben von Möglichkeiten. Jede inclinatio ist *inclinatio in aliquid*, jedes esse qua esse ein bonum, also jede *inclinatio* eine solche *in bonum*[10]. Descartes sagt: Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse ut sim liber, sed contra quo magis in unam

[8] l. c., p. 66 sq.

[9] Sancti Thomae Aquinatis Summa theologica. Vol. II, complectens primam secundae. Parmae 1853. In: Opera Omnia. Parmae 1852 sqq. Tom. II. Quaestio VIII, Articulus I.

[10] ibid.; Quaestio XIII, Articulus VI.

propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo[11]. Es gehört nicht dazu, um frei zu sein, daß ich mich nach beiden Seiten bewegen kann, sondern: *quo magis in unam propendeo eo liberius.* Hier tritt der Augustinische Freiheitsbegriff zu Tage: Je ursprünglicher die propensio auf das bonum ist, um so eigentlicher ist die Freiheit des Handelns. Ein Handeln, das sich gänzlich unter den Willen Gottes stellt, ist absolut frei. Diese *libertas* ist es, die Descartes hier im Auge hat und die er in einer ganz charakteristischen Weise in der Perspektive auf die *clara et distincta perceptio* verwendet. Eigentlich frei bin ich dann, wenn ich zugehe auf etwas, quod intelligo. Ich lebe in einer propensio in unam partem, in der Richtung auf die Zustimmung zu dem clare et distincte Erkannten. Es liegt im eigentlichen Sinne des Frei-Seins ein ganz charakteristisches Motiviertsein. Dagegen ist die indifferentia, das formale posse, gerade nicht Freiheit, sondern infimus gradus libertatis[12].

Bei diesen Sätzen, die so ganz selbstverständlich und frei hingesetzt scheinen, zeigt sich der ganze zeitgenössische Hintergrund. Diese Zurückweisung der indifferentia als esse liberum ist ein Schlag gegen die *Jesuiten* und ein Hinneigen zu *Port Royal.*[**]

b) Der concursus von intellectus und voluntas als Sein des error. Theologische Probleme als Grundlage der beiden Freiheitsbegriffe

Der *error* hat sein Sein in einem *concursus*[13], der nicht auf Gott gesehen ist, sondern auf zwei Möglichkeiten des Verhaltens, die dem Menschen selbst gegeben sind. Darin also, daß die facultas

[11] Descartes, Meditatio IV, p. 67.
[12] ibid.
[**] Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 20, S. 309 f.
[13] l. c., p. 64.

eligendi et intelligendi causae sind, die zugleich miteinanderlaufen, entsteht uns die Frage, dieses eigentümliche *simul esse voluntatis et intellectus* näher zu erforschen. Was heißt das: der *intellectus* und der *Wille sind miteinander* zugleich? Dieses simul esse muß ein solches sein, das man als ein Zusammensein beider bezeichnet, derart, daß es aus dem eigenen Sein vorbestimmt sein muß. Diese zusammenseiende voluntas mit dem intellectus muß ein solches Sein abgeben, das die Möglichkeit eines *defectus* in sich trägt. Es muß ein solches Sein darstellen, das so eigentlich ist, wie es sein soll. Dann nur, wenn ein *debitum* bei einem Sein da ist, besteht die Möglichkeit, von einer *carentia* zu sprechen. In diesem Zusammensein liegt das Sein des Irrtums, nicht dagegen im Sein des intellectus als solchen qua facultas und im Sein der voluntas qua facultas. Das ist für Descartes ausgeschlossen, sofern der Mensch in dieser Verfassung von Gott geschaffen wurde. Wenn auch die Erkenntnis begrenzt ist, kann man nicht sagen, daß sie so etwas nicht hat, was sie haben sollte. Ebensowenig besteht hinsichtlich der voluntas als solcher die Möglichkeit, sie als ein Negatives zu bezeichnen. Den Willen erfahre ich selbst als etwas Unendliches, und bei diesem Unendlichsein wird verstanden, daß er sich auf alles richten kann in der Weise des facere et non facere posse idem. Die *perfectio voluntatis* liegt darin, daß die voluntas auf alles sich richten kann im Sinne des Könnens und Nichtkönnens. Für die Bestimmung der Unendlichkeit der voluntas ist ein bestimmter Sinn von Freiheit maßgebend: *libertas voluntatis* im Sinne der *indifferentia.* An der Stelle, wo Descartes dazu übergeht, den positiven Charakter zu bestimmen, *beginnt* er mit der Charakterisierung der libertas im Sinne der *indifferentia.* Daran schließt sich nun scheinbar ohne Bruch die weitere Bestimmung an. Er spricht von einem Freisein, bei dem eine *determinatio* vorliegt *ad prosequendum vel fugiendum.*

Diese *beiden Freiheitsbegriffe*, mit denen Descartes operiert, haben ihre *Grundlage in theologischen Problemen*, die die Theologie seit *Augustin* beschäftigen und allerdings gerade in der

Zeit, als Descartes die »Meditationes« schrieb, besonders lebendig diskutiert wurden. Die ganze theologische Diskussion, innerhalb deren das Problem der Freiheit auftritt, ist die Frage des Zusammenhanges zwischen *Gnade* und *Freiheit.* Für die theologische Fragestellung ist die Tatsache des Freiseins unbezweifelbar. *Daß* der Mensch frei ist, ist nicht eine veritas naturalis, sondern Dogma. Jede Meinung, die die Freiheit bezweifelt, ist häretisch. Dagegen ist die *natura* voluntatis et libertatis innerhalb der theologischen Diskussion fraglich. *Wie* die Freiheit des Willens zu verstehen ist, das ist kontrovers. Und zwar bewegt sich die Frage nach dem Sinn des Freiseins des Menschen in zwei Richtungen, die man kurz als *aristotelische* und *augustinische* bezeichnen kann. Für das Freisein im *aristotelischen* Sinne ist eine *doppelte absentia* notwendig: eine solche coactionis et determinationis. Für *Augustin* ist gerade eine *determinatio in summum bonum* konstitutiv. Sofern der Wille auf das höchste Gut gerichtet ist, untersteht er nicht einer servitudo. Diese beiden Bestimmungen sind bis heute kontrovers.

Das allgemeine Problem ist das: 1. Wie muß der Sinn und die Weise des Wirkens der *Gnade* Gottes bestimmt werden, damit die Freiheit des Menschen nicht zerstört werde? 2. Wie muß die *Freiheit* bestimmt werden, damit sie sich ohne Selbstaufhebung der Gnade Gottes unterwerfen kann? Damit ist die Möglichkeit eines *vermittelnden* Standpunktes gegeben, einer *concordia* zwischen dem Freisein des Menschen und dem absoluten Wirken Gottes. Damit ist der Charakter der *praescientia* und der *praedestinatio* Gottes verbunden. Alles das hat zusammengewirkt, um diese Momente zu Tagesproblemen der damaligen Zeit zu machen. Gegenüber der protestantischen Glaubenslehre (*Luther*, De servo arbitrio, 1525[14]), wo die menschliche Freiheit absolut herabgedrückt ist, wird von den *Jesuiten* versucht, die Freiheit des Menschen zu steigern. Ursprungsland der jesuiti-

[14] De servo arbitrio Martini Lutheri ad D. Erasmum Roterodamum. Wittenberg 1525/26.

schen Theologie wurde Spanien. Der eigentliche Begründer dieser Lehre von der Indifferenz ist der spanische Jesuit *Petrus Fonseca*. Weiter ausgebildet wurde die Lehre von *Bellarmin*, der auf dem Tridentiner Konzil eine große Rolle spielte.[15] Unter den spanischen Jesuiten ist hervorragend *Molina*: De concordia gratiae et liberi arbitrii (1588)[16], mit der Tendenz, die Freiheit des Menschen positiv zu bestimmen, ohne das Gnadenwirken Gottes einzuschränken. Gegen diese Schrift und die ganze theologische Richtung, die man als *Molinismus* bezeichnete, schrieb der *Oratorianer Gibieuf*: De libertate Dei et creaturae (1630)[17]. Darin wird der Augustinische Freiheitsbegriff in einer ganz extremen Weise betont und gesagt, daß gerade die Praesenz einer determinatio in summum bonum das eigentliche Freisein des Menschen ausmache. Durch das Praesentwerden Gottes im Menschen wird der Mensch erst eigentlich frei. Die Gnade kann die Freiheit gar nicht antasten, da sie ja selbst erst die eigentliche Freiheit schafft. Es ist noch nicht aufgeklärt, wie diese Zusammenhänge auf den *Jansenismus* gewirkt haben. Zehn Jahre nach der Schrift De libertate erschien eine Aufsehen erregende Schrift »Augustinus« (1640). Der Verfasser *Jansenius*, Bischof von Ypern, hatte sich die Aufgabe gestellt, die Augustinische Theologie gegenüber der Scholastik und dem Molinismus zu explizieren. Der genauere Titel des Buches heißt: Augustinus sive doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina contra Pelagianos et Massilienses[18]. Der Hauptgegner *Augustins* war der irische Mönch

[15] Cardinal Franz Romulus Robert Bellarmin S J (1542-1621) war ein Neffe des Cardinals Cervini, der im Jahre 1555, während des Trienter Konzils, unter dem Namen Marcell II. den päpstlichen Stuhl bestieg.

[16] D. Ludovicus Molina, Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, Concordia. Ad nonnullos primae partis D. Thomae Articulos. 2. Aufl. Antwerpen 1595.

[17] G. Gibieuf, De Libertate Dei et creaturae libri duo. Paris 1630.

[18] Cornelii Iansenii, Episcopi Iprensis, Augustinus seu doctrina Sanctii Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos & Massilienses. Tribus tomis comprehensa. Löwen 1640.

Pelagius, der eine noch heute lebendige theologische Richtung begründete und zwar lebendig nicht in der extremen Auffassung des *Pelagius*, sondern in einer gemäßigten Richtung, die man daher als *Semipelagianismus* bezeichnet. Der Semipelagianismus faßte besonders in Südfrankreich Boden, in der Gegend von Massilia. *Jansenius* betont, daß *Gibieuf* wirklich gesehen habe, worum es sich handele: die wahre, die platonische Bestimmung der Freiheit steht über der aristotelischen Verunstaltung. *Molina* schreibt in De concordia: illud agens liberum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere[19]: Dasjenige Wirkende wird frei genannt, das, sofern alles zum Handeln Notwendige bereitsteht, dennoch handeln kann oder nicht oder das bei einer Entscheidung für eine bestimmte Richtung noch das Bewußtsein von der Möglichkeit hat, eine andere zu ergreifen. Dieses indifferente Gestelltsein vor beide Möglichkeiten ist der eigentliche Sinn von Freisein. In dem Augenblick, wo ich gewählt habe, bin ich nicht mehr frei. Die Freiheit ist aufgehoben. Das eigentliche Freisein liegt im Status der indifferentia, während *Augustin* eben in diesem determinari, im Sichstellen unter ein bonum, das Freisein des Menschen sieht. Je nachdem man nun das Freisein ansetzt, ergibt sich eine Schwierigkeit mit dem Vorherwissen und Vorherwirken Gottes. Wie steht es mit Gottes Allwissenheit? Er muß doch die bestimmten Möglichkeiten vorherwissen, die der Mensch ergreift. Sie sind für ihn nicht als futurum, sondern als *futuribile* da, das noch so oder so ergriffen werden kann. Das bezeichnet *Molina* als *scientia media*. Allgemein theologisch gibt es in Gott eine praescientia mere naturalis: Gott sieht alles mögliche Geschehen voraus. Alles ist in seinem absoluten Intellekt im voraus da. Eine praescientia mere libera: Gott sieht voraus, was auf Grund eines Wollens geschieht. Er sieht auch voraus, was frei vom Menschen ins

[19] L. Molina, Concordia, ad nonnullos primae partis D. Thomae Articulos. Ad XIII Articulum Quaestionis XIV, Disputatio II, p. 8.

Werk gesetzt wird. Das ist eine praescientia, die weder naturalis noch libera ist, die es weder mit dem allgemeinen Geschehen noch mit dem von Gottes Willen Verursachten zu tun hat. Dagegen wird in der Augustinischen Theologie die Freiheit in dem Sinne verstanden, wonach Freisein heißt: sich nicht unterwerfen unter die Forderungen der Welt und die Lockungen des Teufels, sondern seinen Willen unter den Willen Gottes stellen. Jedes Handeln des Menschen als Menschen steht unter einer finis, und diese *finis als bonum* ist das constitutivum der Freiheit. Die Indifferenz ist zwar vorfindlich im Willen des Menschen. Diese Vorfindlichkeit war der Boden, den *Aristoteles* bei seiner Analyse entdeckte und auf den er seinen Freiheitsbegriff stellte. Aber die indifferentia ist nicht als constitutivum der libertas vorfindlich, sondern nur qua creatura; als deficiens ist die indifferentia zu fassen. Die Indifferenz gehört nicht zur Freiheit, obzwar sie im Handeln vorfindlich ist.

Diese Auffassung nun übernimmt Descartes für seine Interpretation des error. Indifferentia autem illa quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis[20]. Die indifferentia ist der infimus gradus libertatis. quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo[21]. Je mehr ich bei meinem willentlichen Verhalten im vorhinein das Gewicht nach einer Seite habe, um so freier lebe ich. nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent, et corroborant.[22] Nicht also mindert die göttliche Gnade die Freiheit des Menschen herab, sondern die Gnade mehrt und verstärkt sie. Das, was theologisch als das Wirken der Gnade Gottes bezeichnet wird, überträgt Descartes auf das Verhältnis des Hereinwirkens des

[20] Descartes, Meditatio IV, p. 67.
[21] ibid.
[22] ibid.

Intellekts auf den Willen. *Die Rolle der Gnade übernimmt die clara et distincta perceptio.* Sie ist das, was für das judicium sein *spezifisches bonum* praesent macht. Deshalb ist die voluntas in ihrem eigenen Sein auf den Intellekt determiniert, der der voluntas selbst etwas vorgibt. So ist nun das *eigentliche* simul esse voluntatis et intellectus zu verstehen. Wie zum Sein des Willens determinatio auf ein bonum gehört, so ist der intellectus dasjenige, was der voluntas das perceptum als prosequendum vorgibt. Je inniger sich die voluntas an das klar und deutlich Erfaßte hält, um so eigentlicher ist der Mensch das, was er ist.*** Das willentliche Ergreifen des clare et distincte perceptum ist für Descartes die höchste Seinsmöglichkeit des Menschen. Sobald man dem Ursprung der Descartesschen Sätze nachsieht, sieht man, daß der Boden, auf dem sie allein eine Ausweisung haben, mit einer reinen Vernunfterkenntnis nichts zu tun hat.

§ 28. Der Seinssinn des error: error als res und als privatio, als ein Abbruchtun dem eigentlichen Sein des geschöpflichen Menschen (creatum esse). Perceptum esse und creatum esse als Grundbestimmungen des esse der res cogitans

Wir suchen den *Seinscharakter der res cogitans* herauszustellen. Es macht sich eine Nivellierung innerhalb der res cogitans bemerkbar, derart, daß das cogitare et cogitatum in eine *einheitliche Region* der möglichen Erfassung durch die clara et distincta perceptio gerückt werden. Das ist die *eine* Richtung, in der innerhalb der Descartesschen Ansetzung sich eine Nivellierung des Seinsbegriffes zeigt, die am Sein im Sinne des *perceptum esse* orientiert ist.

Eine *zweite* Bestimmung vom Seinscharakter der res cogitans gewinnen wir auf dem Wege, daß wir uns über den *Sinn des*

*** Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 21, S. 311.

Seins des cogitare selbst verständigen. Was für ein *esse* ist das esse des *error*, das *esse falsum*? Das falsum ist cogitatum des error. Auch hier also zeigt sich die oben bestimmte *Nivellierung* des *percipere* und *perceptum*. Es ist kein Zufall, daß die Bestimmung des esse error auch eine Bestimmung des esse falsum ist und daß beide Termini von Descartes in gleichem Sinne gebraucht werden. Welche Art »Sein« ist das esse erroris, und mit welchen Mitteln bestimmt Descartes dieses Sein selbst? Sofern das errare *etwas* ist, kann es kein reines nihil sein. Andererseits ist das falsum mit Bezug auf das verum ein Nichtsein, ein Sein, das Nichtsein ist und nicht ein reines Nichts. Ein solches Sein ist *privatio*.

Welches ist das *eigentliche Moment in dem positiven Sein des cogitare, dem Abbruch getan werden kann* (denn das falsum esse als Bestimmung des cogitare ist privatio, defectus), das vom *defectus* betreffbar ist, so, daß das *errare* selbst eine *privatio* sein kann? Allgemein gibt Descartes über den Seinscharakter des error die Bestimmung: simul esse voluntatis et intellectus. Was ist dieses *simul esse*? Der intellectus und die voluntas sind für sich genommen vollkommen, haben nichts von einem defizienten Moment. Die nähere Betrachtung sowohl des intellectus wie der voluntas führt Descartes darauf, die *voluntas* zu bestimmen. Voluntas ist *libertas* und libertas ist Grundbestimmung der humanitas. Bei dieser Bestimmung der Freiheit des Menschen ist für Descartes der theologische Zusammenhang maßgebend. Die Bestimmung der Freiheit des Menschen ist abgelesen an der Idee der Freiheit Gottes als eines *actus purus*. Die Momente, die er aus der zeitgenössischen Diskussion aufgreift, sind augustinische. *Augustins* Bestimmung der Freiheit als determinatio in bonum geht auf einem eigentümlichen Weg in die griechische Ontologie zurück, sofern die Bestimmung des Freiseins des Menschen aus der neuplatonischen Lehre von der doppelten Bewegung bestimmt ist, sofern alles geschöpfliche Sein aus dem ἕν sein Sein gewinnt, sofern es von diesem entlassen wird, zugleich aber eine Tendenz zum recursus hat. Zum Sein der Seele

gehört die Rückkehr dahin, woher sie kommt. Diese formale Bestimmung ist in die konkrete Explikation des Daseins des Menschen bei *Augustinus* eingegangen. Die von *Jansenius* verstärkte Richtung des Augustinismus in der katholischen Kirche lebte in eigentümlicher Weise im 19. Jahrhundert innerhalb des *Oratoriums* wieder auf. Diesem Zusammenhang sind auch die eigentlichen philosophischen Grundlagen, wie sie *Scheler* in seiner Ethik vorträgt, entnommen.

Diese Zusammenhänge sind bei Descartes da, aber in eigentümlicher Weise *enttheologisiert*. Es ist das *verum*, das die inclinatio voluntatis in judicium motiviert. Das verum muß, sofern es motivationsmöglich sein soll, simul cum voluntate gegeben sein, d. h. als *bonum* für die voluntas bzw. assensio. Die Vollzugsform, in der das verum gegeben ist, ist die *clara et distincta perceptio*. Freisein heißt: im Urteil die inclinatio auf das clare et distincte perceptum einhalten. Mit dieser inclinatio ist eine Vorzeichnung gegeben, die das willentliche Sein ausmacht und zur natura des Menschen mit gehört. Sofern dieses *Freisein*, das *determinari a clare et distincte percepto*, die Natur des Menschen ausmacht, die gerade die eigentliche Beziehung zum intellectus konstituiert, insofern ist das Determiniertwerden etwas, das einen *defectus* zuläßt. Sonach ist also die *regula generalis* für die *Freiheit* die clara et distincta perceptio. Dieses Sichhalten an das perceptum ist das eigentliche Freisein und ist, sofern es vollzogen wird, der *usus rectus libertatis*. Sofern dieses Bestimmtsein ein zugehöriges Sein ist, läßt es einen defectus zu. Der defectus besteht darin, daß die spezifische Weise des Vollzugs dieses Bestimmtsein im Hinblick auf das perceptum nicht beachtet, also errat. Das errare ist ein *usus libertatis non rectus*[1]. Die rectitudo ist antastbar, und sofern sie angetastet ist, ist das errare konstituiert.

Es wird durchsichtig, daß zum *Sein des error zwei charakteristische Momente* gehören. 1. Sofern error ein *Sein* ist, ist er

[1] l. c., p. 70.

eine *res*. 2. Sofern er eine *defectio* ist, ist er eine *privatio*. Descartes sieht ganz deutlich, daß auch für den error, sofern er überhaupt ein cogitare ist, Gott noch eine eigentliche Ursache ist. Sofern error eine res ist, ist Gott Urheber. Sofern aber das errare ein non rectus usus ist, ist er nicht von Gott verursacht, sondern entspringt aus der Freiheit des Willens selbst. *Thomas* sagt (S. th. I, qu. XLIX, art. II, 3): Ad secundum dicendum, quod effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu[2]: Es ist zu sagen, daß die Wirkung der zweiten Ursache, der libertas hominis – sofern sie defizient ist, d. h. diesem Sein, das sie bewirkt, Abbruch tut, sofern der Wille das non recte motiviert – auf die erste Ursache, Gott, zurückgeführt wird, insofern dieses Verhalten etwas von Gott hat und Vollkommenheit, nicht aber, insofern dieses bestimmte Sein einen defectus hat. sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris[3]: Das ist so, wie das Hinken verursacht ist von der Bewegungsursache (das ist Gott); sofern das Hinken eine Bewegung ist, ist die Ursache des Hinkens das Bewegenkönnen, ein bonum. Was aber ein defectus im Hinken ist, das stammt nicht aus dem Gehenkönnen, sondern aus der Krümmung des Beins, also aus einem defectus.

Die Explikation des error bei Descartes wird so zusammengefaßt, daß die Richtung gesehen wird. Das errare hat sich herausgestellt als ein *deficere a determinatione*. Beim errare geschieht der eigentlichen Bestimmtheit der voluntas auf das perceptum Abbruch. Dieses deficere ist ein *deficere a libertate*. Die libertas aber ist das, was das eigentliche Sein des Menschen ausmacht. Also ist das deficere a determinatione voluntatis ein

[2] Sancti Thomae Aquinatis Summa theologica. Vol. I, complectens partem primam. Parmae 1852. In: Opera Omnia. Parmae 1852 sqq. Tom. I. Quaestio XLIX, Articulus II: Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

[3] ibid.

deficere ab esse im Sinne des *esse perceptum*. Dieses deficere ist zugleich, sofern es deficere ab esse perfectum ist, *deficere ab esse creatum*, so, daß das *falsum* nichts anderes ist als ein *non esse* des *ens creatum*. Das esse creatum ist die *Grundbestimmung* bei der Explikation des errare und des Seins der libertas. Irren ist Abbruch-tun dem eigentlichen Sein des geschöpflichen Seins des Menschen. Sofern das *errare* ein *esse* der *res cogitans* ist, ergibt sich, daß es als esse der res cogitans zugleich ein *non esse* der res cogitans qua *creatum* ist. Wir haben demnach eine weitere Seinsbestimmung des Seins der res cogitans, sofern sie ein *esse creatum* ist. Die vorherige Bestimmung war: die res cogitans ist ein Sein, das in einheitlicher Hinsicht erfaßbar ist in der clara et distincta perceptio. *Perceptum esse et creatum esse a Deo* sind die Grundbestimmungen des *esse* der *res cogitans*.

VIERTES KAPITEL

Rückgang auf die scholastische Ontologie. Das verum esse bei Thomas v. Aquin

Welches ist die *Grundlage* der beiden Bestimmungen der res cogitans als esse perceptum und als esse creatum? Um diese Frage aufzuklären, müssen wir *hinter Descartes zurückgehen*, insofern wir einen Zusammenhang in der *scholastischen Ontologie* sehen. Im vorhinein ist zu sagen: Der eigentliche Zusammenhang zwischen dem *esse perceptum* und dem *esse creatum* wird durch das *esse verum* gestiftet. Das Seiende im Wie des Erfaßtseins ist identisch mit dem Sein im Sinne des wahrhaften Seins. Das *esse creatum* qua esse creatum ist als *esse bonum et verum* charakterisiert. Mit dieser rein satzmäßigen Feststellung ist nichts gewonnen. Wir sind nun, um den Seinscharakter der res cogitans in den Griff zu bekommen, daran gehalten, uns darüber Klarheit zu verschaffen, wie der *Sinn des verum esse in der Scholastik* selbst bestimmt ist.

§ 29. Der Zusammenhang des verum und des ens: das Wahrsein als ein Seinsmodus (De veritate, qu. I, art. 1)

Das *Problem der Wahrheit* ist durch die ganze Scholastik in vielfacher Weise behandelt worden im Anschluß an *Aristoteles*. Aber erst die Hochscholastik ist dazu gekommen, die umfassende Lehre von der Wahrheit zu geben. Wir interpretieren des Thomas Schrift »De veritate« in den »Quaestiones disputatae«[1].

[1] Thomas v. Aquin, De veritate. In: Sancti Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae. Vol. II, complectens de veritate et quaestiones quolibeticas. Parmae 1859. In: Opera Omnia. Parmae 1852 sqq. Tomus IX.

Neben dieser großen Quaestio »De veritate« sind darin unter anderem enthalten: »De scientia Dei«, »De praedestinatione«, »De conscientia«, »De libero arbitrio«, »De gratia«, also wesentlich theologischen Charakters, während »De veritate« philosophisch im Sinne der Hochscholastik ist.

Die »Quaestio prima« ist in zwölf Fragen (Artikel) eingeteilt: 1. Quid sit veritas. 2. Utrum veritas principalius in intellectu quam in rebus reperiatur. 3. Utrum in intellectu componente et dividente sit veritas. 4. Utrum una tantum veritas sit, qua omnia vera sint. 5. Utrum praeter primam aliqua alia veritas sit aeterna. 6. Utrum veritas creata sit immutabilis. 7. Utrum veritas in divinis personaliter vel essentialiter dicatur. (Ob das Sein der Wahrheit in Gott aufgefaßt werden muß im Sinne des Zugehörigseins zum Sein Gottes oder zum Personsein Gottes, sofern nämlich die Wahrheit einen eigentlichen Zusammenhang mit dem innergöttlichen Leben hat.) 8. Utrum omnis veritas sit a prima veritate. 9. Utrum veritas sit in sensu. 10. Utrum res aliqua sit falsa. 11. Utrum falsitas sit in sensu. 12. Utrum in intellectu sit falsitas.

Wir nehmen nur einige Stücke und versuchen, sie zu interpretieren. Für das Verständnis der ganzen Lehre vom Wahrsein und der Wahrheit bei Thomas ist es wichtig, sich darüber klar zu werden, in welchem Zusammenhang die Diskussion von Wahrsein und Wahrheit gestellt wird. Darüber gibt der *erste Artikel* Aufschluß. Thomas geht von einer methodischen Betrachtung aus: Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.[2] Jede Aufklärung, was etwas ist, muß auf die formale Bestimmung *ens* hinauskommen, so, daß man durch ein addere die konkreten Bestimmtheiten eines Gegenstandes gewinnt. Was ist *verum*? Es steht fest, daß verum ein *ens* ist. Sonach müssen wir fragen: In welchem *Zusammenhang* steht die konkrete Bestimmtheit des verum mit dem ens? Kann der Zusammenhang mit dem ens so

[2] l. c. Quaestio I, Articulus I.

gefaßt werden, daß das verum eine Bestimmung des ens ist in der Weise einer *affectio*? Nein. Thomas: Es ist zu fragen, sofern das Wahrsein kein Ding ist und keine dingliche Eigenschaft: Welche Beziehung hat das verum zum ens? Das verum ist ein *modus* des ens. Die ganze Diskussion des Seins des Wahrseins auf das Sein selbst geht in dieser Richtung. Das verum esse ist als ein Modus mit Bezug auf das ens zu fassen.

Thomas unterscheidet *zwei modi*, in denen überhaupt Bestimmtheiten des Seins sein können. Noch ganz abgesehen vom verum setzt er die Explikation ganz formalontologisch an. Es ist wichtig zu sehen, an welcher Stelle das verum esse herausspringt. Er unterscheidet also zunächst zwei modi: 1. *modus specialis*, 2. *modus generalis*. Modus specialis ist im Anschluß an die Weise des Seinszusammenhanges der Aristotelischen Kategorien mit der οὐσία. Dabei ergeben sich verschiedene *modi speciales essendi*. In diesen Zusammenhang kann das Sein des verum nicht fallen, weil es sich als ein relativum herausstellen wird.

Der *modus generalis* kann nach zwei Richtungen genommen werden. 1. *in se* betrachtet, 2. *in ordine ad aliud*. Sofern ens in sich und zwar affirmativ betrachtet wird, ergibt sich die Bestimmung der *res*; sofern es negativ betrachtet wird, ergibt sich die Bestimmung des *unum*. Negativ ist ens ein solches Sein, das durch die Unteilbarkeit charakterisiert ist. Omne ens per se betrachtet ist res und unum.

Sofern das Sein im modus generalis *in ordine ad aliud* betrachtet wird, ist es ein *aliud quid* oder *aliquid*, es ist etwas und nicht ein anderes. Sofern ein ens betrachtet wird secundum convenientiam unius entis ad aliud, ergibt sich das ens als *bonum* oder *verum*. An dieser Stelle erst taucht die Seinsmöglichkeit des verum auf.

Wie hängen esse creatum und esse perceptum unter sich zusammen? Ist eine Basis ontologischer Bestimmungen auffindbar, aus denen diese beiden Seinscharaktere erwachsen? Und ist eine solche Betrachtungsweise des Seins bestimmbar, die dazu

führt, gerade diese beiden Seinscharaktere aus dem Boden von Seiendem zu erheben? Die Frage nach dem Motivierungszusammenhang zwischen dem esse creatum und dem esse perceptum beantworten wir dadurch, daß wir zeigen, daß sowohl das esse als esse perceptum wie das esse als esse creatum auf ein esse verum zurückführen, welches esse verum für uns die Aufgabe stellt, sein Sein zu bestimmen. Zur leichteren Orientierung sei noch einmal kurz der Gang der bisher durchgeführten Interpretation des falsum und error gegeben. Wir haben diese Interpretation ins Werk gesetzt, um das verum in den Blick zu bekommen. Beide modi essendi hinsichtlich der idea werden einheitlich gefaßt als das esse im Sinne der cogitatio bzw. des Bereiches der cogitationes, der res cogitans. Das esse der res cogitans ist clare et distincte perceptum esse, perceptum esse gleich verum esse. Das Eigentümliche, das sich bei dieser Betrachtung herausgestellt hat, ist, daß sich innerhalb der res cogitans eine eigentümliche Nivellierung des Seins zeigt, insofern das perceptum esse nicht nur das cogitatum betrifft, sondern auch das cogitare. Das esse perceptum ist das eigentliche esse verum, das beide Möglichkeiten der res cogitans als solcher betrifft. Die res cogitans ist also 1. das Sein im Sinne des esse perceptum. 2. Der error ist eine privatio, als privatio ein non esse, nicht ein non esse als nihil, sondern ein non esse entis. Der Charakter des »non« ist der usus voluntatis non rectus. Die Nichtigkeit betrifft die rectitudo. Non rectus besagt: deficiens a rectitudine, d. h. a determinatione. Die determinatio in bonum ist die eigentliche Grundbestimmung der libertas, folglich deficiens a libertate. Die libertas ist die natura hominis, also deficiens a natura humana. Die natura humana est qua humana natura creata, deficiens a natura creata, deficiens ab esse qua creatum, d. h. non esse creatum. Das falsum ist, kurz gesagt, ein non esse creatum. Non esse falsum gleich non esse non creatum gleich esse creatum, also non falsum gleich esse verum. Esse verum ist gleich creatum esse. Wie mit Bezug auf das verum esse das perceptum esse und das creatum esse als Seinsbestim-

mungen charakterisiert werden – diese Aufgabe erledigen wir dadurch, daß wir uns klar machen, wie das verum zu verstehen ist. Diese Frage ist bei Descartes nicht ausdrücklich behandelt. Aber die ganze Art, in der er das verum und falsum esse verwendet, zeigt, daß dieser Lehre vom verum und falsum die *Lehre von der veritas und falsitas der Scholastik* zugrunde liegt.

Thomas stellt in seiner »Disputatio de veritate« das Problem in dem Sinn, daß er das verum in die allgemeine Fragestellung nach dem Sinn des ens und esse hineinstellt. Er schickt eine methodische Überlegung voraus: Wenn ich über das verum ins klare kommen will, so ist zuerst festzustellen, daß das verum ein Etwas ist: quid. Bei jeder Nachfrage muß ich schließlich zu einem letzten kommen. Denn wenn der Prozeß ins Unendliche weiter liefe, wäre Erkennen als Bestimmen unmöglich. So werden alle Grundbegriffe aufgelöst in Richtung auf einen letzten Begriff. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens[3]. Die allgemeine Bestimmung, in die jede Bestimmung aufgelöst wird, ist das ens, das Seiende in einem ganz formalen und leeren Sinne. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens[4]. So ist also, sofern alle Grundbegriffe auf das ens zurückgeführt werden, notwendig, daß man durch eine bestimmte additio zu diesem im vorhinein gegebenen Begriff die konkreten conceptiones gewinnt. Das ist ganz allgemein die methodische Orientierung, die Thomas nimmt, um das verum esse in irgendeinem Sinne zu bestimmen.*

Er orientiert es auf das ens, sofern es überhaupt etwas ist und nicht ein Nichts. Sofern nun ὄν, Seiendes als solches, zwar die allgemeinste Bestimmung für mögliches Seiendes überhaupt ist, ist es trotzdem *nicht* vom Charakter einer Gattung. Das *ens* ist nicht ein *genus*, das durch irgendwelche Spezifikation die

[3] ibid.
[4] ibid.
* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 22, S. 312.

konkreten seienden Gegenstände hergeben könnte. Es ist im vorhinein die Auffassung abzulehnen, als könne aus dem ens spezifiziert werden. quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur[5]. Weil das ens selbst nicht genus sein kann, können die Richtungen der Konkretion dieses ens nicht verlaufen im Sinne einer Spezifikation, sondern in dieser Hinsicht kann man sagen, daß einiges zum ens als solchem etwas hinzufügt, insofern diese Bestimmungen *exprimunt ipsius modum*, insofern eine *additio supra ens* stattfindet, als man Grundkategorien aufdecken kann, die modi des Seins selber sind, die in ihm beschlossen liegen, ohne daß das Sein es selbst ausdrückt. Diese Bestimmungen gehören zum Sein des Seienden als Seienden selbst.

Die modale Betrachtung des Seins als solchen kann sich zunächst in zwei Richtungen vollziehen, sofern man den modus specialis und den modus generalis unterscheidet. Die letzteren modi sind solche, die jedem ens qua ens zukommen, während die modi speciales solche Bestimmungen sind, die das Seiende im Hinblick auf ein bestimmtes Aussehen nehmen, im Hinblick auf sein eigentliches Sein. Es sind alle diejenigen Kategorien, die vom konkreten Seienden gelten, während die anderen von jedem Seienden und nicht nur vom Seienden in seinem konkreten Sein gelten.

In die Klasse der *modi generales* gehört das *verum*. Es ist zu beachten, wohin das verum in der Explikation dirigiert ist, an welcher Stelle es im Zusammenhang der Bestimmungen des ens qua ens auftritt und was für eine Seinsmöglichkeit es als modus essendi konstituiert. Innerhalb des modus generalis scheiden wir zwei modi essendi: 1. sofern das Seiende rein an ihm selbst betrachtet wird (ens in se), 2. als ens in ordine ad aliud.

Die erste Betrachtungsrichtung des ens, sofern es an ihm

[5] ibid.

selbst genommen wird, sofern ich lediglich beim Seienden qua Seiendem bleibe, spaltet sich: a) Sofern ich dieses ens in se affirmativ nehme (wir würden sagen: als gegenständliches Da), komme ich zur Grundbestimmung des ens, das ist die essentia bzw. res. b) Nehme ich das ens in se negativ: jedes ens qua res ist als solches Etwas, das an ihm selbst ist und in diesem seinem Sein unteilbar. Diese *indivisio* ist nichts anderes als die Individualität im formallogischen Sinne. Diese indivisio ist es, die ich antreffe, wenn ich das ens in se negativ auffasse, und der kategoriale Ausdruck für diese indivisio ist das unum. Omne ens est unum.

Auch in der Hinsicht des *ordo ad aliud* gibt es eine doppelte Möglichkeit. 1. secundum divisionem unius ab altero, sofern ich das eine vom anderen unterscheide, et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*; dicitur enim aliquid quasi aliud quid[6], ist jede res qua ens in ordine ad aliud ein aliquid. Jedes Seiende qua Seiendes ist aliquid, aliud-quid, ein anderes und nicht das eine. unde sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum in se; ita dicitur aliquid, inquantum est ab aliis divisum[7]. Die divisio selbst gibt diese beiden Hinsichten, indivisum in se: unum, divisum ab altero: aliquid. Diese Explikation geht auch im wissenschaftlichen Niveau über *Aristoteles* hinaus.

2. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud[8]. Das zweite Moment ergibt sich, wenn ich ein Seiendes betrachte *secundum convenientiam ad aliud.* Diese *convenientia* führt eine ganz neue Bestimmung ein. Sie ist formal gegeben, wir werden aber in konkrete Verhältnisse hineingebracht. Convenientia ist die Art und Weise des Zusammentreffens, Zusammenkommens, in irgendeinem Sinne Übereinkommens. Diese Bestimmung non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente[9]. Es gibt nur dann ein solches *esse*

[6] ibid.
[7] ibid.
[8] ibid.
[9] ibid.

im Sinne der *convenientia*, wenn es ein Seiendes gibt, zu dessen eigentlichem Sein es gehört, *convenire cum omni ente*. Gibt es ein solches Seiendes, das mit allem Seienden zusammenstimmt? Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia[10]. Diesen Zusammenhang des unum ens mit dem Seienden im Sinne des Ganzen und allen kann man nur verständlich machen, sofern zum Sein dieses aliquid das convenire gehört. Die Quelle dieser Bestimmung liegt in *Aristoteles*, de anima (III 8, 431 b 21 sq.): ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν· πάντα γὰρ ἢ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά[11]. Alles Seiende ist entweder im Sinne des sinnlichen Vernehmens oder im Sinne des νοεῖν auffaßbar. Insofern, wie jegliches Seiende durch die Seele vernehmbar ist, ist die Seele in gewisser Weise alles, sie ist das Aufdeckendsein und Besitzendsein, das Haben von allem Seienden. Thomas nimmt nun diesen Satz des *Aristoteles* nicht nur für die νόησις und αἴσθησις in Anspruch, sondern grundsätzlich für jegliche virtus der anima selbst. In der *anima* ist das erfassende Vermögen (*intellectus*) und das Streben (*voluntas*). *Bonum est quod omnia appetunt.* Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*[12]. Verum ist ein modus essendi, so zwar, daß das ens, das hier *ad omnia* betrachtet wird, den Seinscharakter der Seele hat. Sie bemerken, daß uns in der vorliegenden Explikation überhaupt noch kein konkretes Gegenständliches begegnet ist. Jetzt bei der Bestimmung der convenientia als eines modus essendi tritt die Einführung eines konkreten Seins auf, das auf Grund seiner φύσις die Eignung hat, convenire cum omni ente, dasjenige Sein, das gefaßt wird als Zusammenkunft des Zusammenstimmens unius entis ad aliud. *Wahr-sein* ist eine *Weise des Seins* im Sinne eines bestimmten Zusammenseins zweier Seienden. Hier wird sichtbar, wie das verum auf den Hintergrund fundamentaler Seinsbestimmungen gebracht ist, wie auf Grund dieser

[10] ibid.
[11] Aristoteles, De anima. Γ 8, 431 b 21 sq.
[12] Thomas v. Aquin, De veritate. Quaestio I, Articulus I.

Ansetzung das verum auf die formale Dimension des esse in ordine ad aliud fundamental konstituiert ist.

§ 30. Das eigentliche Sein des verum als convenientia im intellectus (De veritate, qu. I, art. 1, 2, 3)

Welches ist nun das *ursprüngliche Sein von verum*, und was macht das ursprüngliche Sein von verum aus? Sofern verum *convenientia* ist, entsteht die Frage: Ist das verum das *convenire* oder hat das verum sein eigentliches Sein in der *anima* oder in der *res cum qua anima convenit*?

Es findet eine Aufteilung des Sinnes von verum in drei Grundbestimmungen statt. 1. das *verum* ist in der *res* fundiert, mit der die Seele Zusammenstimmung hat. 2. id quod formaliter rationem veri perficit[1], was formaliter die *perfectio* des Wahrseins ausmacht, *verum* gleich *rectitudo*. 3. secundum effectum consequentem; et sic definit Hilarius, quod *verum est manifestativum et declarativum esse*[2]. In einem dritten Sinn heißt Wahr-sein *Sichtbarmachendsein* (manifestativum esse), declarativum esse: *im Klaren halten ein Seiendes*.

Die Frage ist: Welche von diesen Grundbestimmungen ist nun das *eigentliche Sein* des *verum*? Die Art und Weise, wie Thomas diese Frage entscheidet, ist für die Umbildung charakteristisch, die *Aristoteles* in der Scholastik selbst erfahren hat. Wir werden nur auf das erst genannte Element zu achten haben, wie weit sich in diesen Unterscheidungen die Tendenz zu derjenigen Bestimmung zeigt, die Einfluß gewonnen hat.

Warum nun innerhalb der Lehre vom Sein, wie sie hier zugrunde liegt, die Bezugnahme auf anima und gerade hinsichtlich des intellectus keine Überschreitung dieser grundsätzlichen Seinsbetrachtung ist, das werden wir verstehen, wenn wir den

[1] ibid.
[2] ibid.

Boden dieser Seinsbetrachtung aufgelöst haben. Daher die Frage, inwiefern im verum das creatum mitgesetzt ist. Wir können diese Frage nur entscheiden, wenn wir uns darüber klar werden, der modus welchen Seins im *eigentlichen* und *primären* Sinne das verum ist. Erst dann haben wir die Antwort auf die Frage: In welchem Sinne gehört zum Seinscharakter der res die Bestimmung des verum?

Thomas gebraucht für die nähere Bestimmung des eigentümlichen *Zusammenhanges* jeglichen Seins mehrfache und verschiedenartige Ausdrücke, die in ihrer Bedeutungsfunktion nicht einfach identisch sind. *Convenientia* ist die allgemeinste Bestimmung dieses Bezogenseins jeglichen Seins auf Seele, Geist usw. Der Ausdruck convenientia muß deshalb festgehalten werden, weil sich zeigen wird, daß der Ausdruck *doppeldeutig* ist und daß die eigentümliche Doppeldeutigkeit diesen Ansatz allererst ermöglicht. Convenientia ist das Bezogensein, das Aufeinanderangewiesen-sein von Seiendem auf Seiendes.

1. In einer Richtung hat die convenientia die *determinatio* auf den *intellectus*; sofern die convenientia als Charakter des verum auf das Erkennen Bezug hat, muß dieses selbst mit Rücksicht auf die convenientia bestimmt werden, und diese Bestimmtheit bezeichnet Thomas als *assimilatio intellectus ad rem*[3]. Zur natura des intellectus gehört die *proportio*, das Vorgetragensein zur Sache selbst, und zum Sein des intellectus gehört, die res als eine *cognita* erfaßt zu haben.

2. Ist notwendig, *ut res intellectui correspondeat*[4]. Der intellectus ist in seinem Sein auf die res ausgerichtet, während die res ihrerseits dem intellectus entsprechend ist. Beide Weisen des Zusammenseins dieses beiderseitigen Aufeinandergerichtetseins lassen sich auf Grund ihrer Natur ganz kurz zusammenfassen als *conformitas*[5]. Diese conformitas wurde in der

[3] ibid.
[4] ibid.
[5] ibid.

jüdisch-arabischen Philosophie des Mittelalters oder vielmehr ihren lateinischen Übersetzungen als *adaequatio* bezeichnet. Daher die Formel: *adaequatio rei et intellectus*[6]. Die conformitas, die sich von seiten der anima und res konstituiert, ist ganz formal genommen die convenientia.

Das verum als convenientia hat relational bestimmt drei Momente: 1. Die Relation *ratio formalis*, das *convenire*. 2. Das *fundamentum*, von dem überhaupt ein convenire möglich ist: *res*. 3. Zugleich ist die *cognitio* selbst *effectus veritatis*. Der Begriff von verum: 1. in bezug auf das *fundamentum*, 2. in bezug auf die *ratio formalis*, 3. in bezug auf den *effectus* des Erkennens[7], das Wahrsein eines Urteilens. In bezug auf diese drei Richtungen entsteht die grundsätzliche Frage: In bezug auf welches Sein ist das verum der *eigentliche modus* dieses Seins? Wo ist das verum beheimatet?

Diese Frage nach der *Eigentlichkeit des Seins des verum* wollen wir jetzt betrachten. Dieser Entscheidung schickt Thomas auch hier eine formale Überlegung voraus: In bezug auf welches von den drei Stücken ist verum *per prius* und *per posterius*[8] ausgesagt; wo ist es in seinem eigentlichen Sinn wahr, so, daß die übrigen per denominationem als wahr bezeichnet werden können? Negativ ist die res nicht dasjenige Sein, das primär als Wahrsein bezeichnet werden kann. Der modus essendi eignet nicht primär der res. non semper oportet quod id quod per prius recipit praedicationem communis, sit ut causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur[9]. Um einen Leitfaden zu gewinnen, sagt Thomas, muß man beachten, daß dasjenige, was im eigentlichen Sinne die *ratio communis* trägt, nicht als *causa* der übrigen gefaßt zu werden braucht, sondern als dasjenige gefaßt werden muß, worin der Sinn des *verum* als *convenientia completa* ist. sicut sanum per prius dici-

[6] ibid.
[7] ibid.
[8] Thomas v. Aquin, De veritate. Quaestio I, Articulus II.
[9] ibid.

tur de animali[10], gesund sagt man im primären Sinne von einem Lebendigen, obzwar wir auch sagen, daß eine Medizin als effectiva sanitatis[11] gesund ist in bezug auf ihre Eignung, ein Lebendiges gesund zu machen. Dasjenige, worin der Sinn des verum vollendet ist, das ist im eigentlichen Sinne wahr.

Der Zusammenhang selbst nun zwischen *res* und *intellectus* wird vollzogen und ist wirklich im *cognoscere*. Das cognoscere selbst aber ist motus cognitivae virtutis[12], die vom *intellectus* ausgeht im Sinne der *assimilatio ad rem* und von da zurück. Die eigentliche Erfüllung einer Bewegung ist da, wo sie zu Ende ist. Die Bewegung des Erkennens geht vom Erkennen zum Erkannten über die *res* und terminiert also im Erkannten, während motus appetitivae virtutis[13] im Sinne des willentlichen Ausseins auf etwas ad rem terminiert, sofern das in irgendeinem Sinne getan, erledigt wird. Thomas weist darauf hin, daß *Aristoteles* in »De anima« einen gewissen circulus zwischen den verschiedenen Akten des seelischen Seins betont. Der Terminus der convenientia, das convenire, kommt zu seinem Sein in der anima selbst, im intellectus; das eigentliche Sein des *verum est in intellectu*[14]. Das ist zunächst im Zusammenhang dieser scholastischen Interpretation des verum und der Erkenntnis ein überraschendes Resultat, insofern – modern gesprochen – das Sein der Wahrheit und die Erkenntnis in das »Subjekt« verlegt werden. Das eigentliche Sein des verum ist zwar in intellectu, aber im *intellectus Dei*[15], und Gott ist selbst das ens perfectissimum. Der ganze Zusammenhang der convenientia wird rein »objektiv« und ontologisch gesehen. Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensu-

[10] ibid.
[11] ibid.
[12] ibid.
[13] ibid.
[14] ibid.
[15] ibid.

ratio rerum[16]. Beim *intellectus practicus* ist der Zusammenhang mit der res so, daß die res, das, was getan werden muß, im gewissen Sinne vom intellectus her, der einen Plan faßt, bestimmt ist. Während umgekehrt im Felde des *spekulativen intellectus* die res movet intellectum[17].

So ergeben sich Verhältnisse des Maßes, wie intellectus und res jeweilig *mensurans* und *mensuratum* sein kann. Die res selbst ist nun auf *zwei* intellectus grundsätzlich bezogen. *Secundum intellectum humanum* ist die *res* die *mensurans*. Das erfassende Erkennen mißt sich an der zu erfassenden Sache. Sofern dieselbe Sache betrachtet wird *secundum intellectum divinum*, ist die res mensurata, d. h. artificiata bzw. creata[18], causata. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta[19]. Jede res als solche ist in ihrem Sein und in diese beiden Bezugsmöglichkeiten gespalten: secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur[20]. Die res ist vera, sofern sie so ist, wie sie durch das Erkennen Gottes ordinata[21], in ihr Geordnetsein gebracht wird, und dieses bestimmte Sein ist es, das von sich aus nur *format aestimationem*[22] gleich *mensura* für den *intellectus humanus*. Prima autem ratio veritatis [secundum intellectum Dei] per prius inest rei quam secunda: quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum.[23] Denn nur, insofern die *res* ist *qua ordinata ad intellectum divinum*, kann sie überhaupt *mensura* für einen menschlichen intellectus sein. Wenn also der intellectus humanus nicht wäre, müßten die Dinge doch wahr genannt werden in bezug auf das göttliche Erfassen und Den-

[16] ibid.
[17] ibid.
[18] ibid.
[19] ibid.
[20] ibid.
[21] ibid.
[22] ibid.
[23] ibid.

ken. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri; nullo modo veritatis ratio remaneret.[24] Dächte man sich dagegen beide Intellekte, also auch den göttlichen, ausgeschaltet, dann hätte auch das Sein der Wahrheit im Sinne eines modus rei keinen Sinn. So ist also das eigentliche Sein des verum *proprie in intellectu*, inproprie in re; per prius ad intellectum divinum, per posterius ad intellectum humanum, auf das menschliche Erfassen.

Was ist es am Sein des Denkens, was eigentlich als verum charakterisiert werden kann? Thomas geht von einer grundsätzlichen Überlegung aus. Es handelt sich darum, *wo* die convenientia ihr eigentliches Sein hat. Das ist beantwortet: in intellectu. Und *worin* besteht diese convenientia im intellectus? Es muß ein solches Bezogensein sein, bei dem sowohl die res als der intellectus in ihren eigentlichen Möglichkeiten relevant sind. Das eigentliche Sein des verum ist nicht in einem intuitus auf die quidditas rei, sondern der intellectus ist wahr, sofern er *urteilender* ist. Insofern ist er Träger des verum. Nur als *componens* und *dividens*[25] (σύνθεσις – διαίρεσις) kommt er zur Geltung, daß er von sich selbst her etwas Eigenes hergibt, während beim intuitus der Intellekt an die similitudo hingegeben ist. Erst wo die res zur eigentlichen activitas intellectus in Beziehung gebracht wird, kann ich von convenientia sprechen. Gleichheit ist nur, wenn die diversa als solche in ihrem Sein bei ihrer gleichheitlichen Beziehung relevant sind. unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet[26]. Deshalb ist die Eigentlichkeit des Intellekts da, wo das *theoretische Erkennen* anfängt, von ihm selbst her etwas Eigensein zu haben, quod res extra animam non habet. Während beim intuitiven Erfassen das theoretische Meinen in der Sache

[24] ibid.
[25] Thomas v. Aquin, De veritate. Quaestio I, Articulus III.
[26] ibid.

selbst festgehalten wird, ist es beim intellectus so, daß er im eigentlichen Sinne aktiv ist, da ist als actus: quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium[27]. So erst ist die eigentliche aequalitas diversorum erreicht und die *eigentliche convenientia* konstituiert.

Diese Interpretation der Aristotelischen Ansicht, daß das Sein der ἀλήθεια in der διάνοια ist[28], zeigt die in der Scholastik lebendige Tendenz, Sätze, die bei *Aristoteles* einfach gegeben sind, deren Begründung sich aus einer Untersuchung des Zusammenhanges der Fragetendenzen des Forschers ergibt, einfach selbständig zu begründen. Aus der ganzen Argumentation zeigt sich, wie Thomas die Aristotelische Autorität aufrecht erhalten will und so eine ganze Theorie der convenientia begründet.

§ 31. In welchem Sinne das verum im intellectus ist (De veritate, qu. I, art. 9)

Weit wichtiger ist aber Artikel 9, wo Thomas zeigt, daß und *wie das verum im intellectus ist*, sofern der intellectus selbst das verum *qua cognitum* erkennt, was *Brentano* als inneres Bewußtsein bezeichnet hat: daß jede cogitatio zugleich ein Wissen um sich selbst ist. Dieser *reditus* in sich selbst gehört als Auszeichnung zum spezifischen Sein jedes Seienden, das *geistiges* Sein ist. Der *reditus in se ipsum* ist dem Mittelalter durch die pseudoaristotelische Schrift »Liber de causis« überliefert worden. Sofern der intellectus dasjenige Sein ist, das sein Gefaßtes als solches ausdrücklich miterfaßt, bekommt das Sein des verum eine eigentümliche Aufgehobenheit: es ist nicht nur bewußt, sondern *in das Selbstbewußtsein hinaufgehoben.* Das ist aber nur die Fortsetzung des motus von der res zum intellectus und im intellectus zu sich selbst.

[27] ibid.
[28] Aristoteles, Metaphysica. E 4, 1027 b 27.

Es ist notwendig, daß Sie sich bei jedem einzelnen Schritt gegenwärtig halten, daß die Analyse auf Seinscharaktere aus ist, und mit Bezug auf *Descartes* gesagt: Die res cogitans befragen wir nach dem esse, das das esse der res als solcher ausmacht. Auf die genauere Fragestellung sind wir in der Weise gestoßen, daß wir aus der Analyse des error sahen: Error ist ein bestimmtes esse im Sinne des non esse creatum. Deshalb ist die res cogitans als Sein im Sinne des esse verum identisch mit dem esse creatum. Zugleich ist sie esse perceptum. Es sind diese beiden grundsätzliche Seinsbestimmungen derart, daß sie in sich selbst zusammenhängen. Wir haben angesetzt, daß die Grundlage, aus der beide Bestimmungen erwachsen, das verum darstellt. Wie ist im verum das esse creatum und das esse perceptum mitgesetzt? Das ist zu zeigen. Alle Seinsbestimmungen gehen auf das esse creatum zurück. Der Durchblick wird sich uns erst eröffnen, daß das ens verum fundiert ist im esse, dessen Grundbestimmung das esse creatum ist, das zugleich auf ein esse increatum hinweist. Diese Betrachtung setzte in der Weise ein, daß wir uns fragten: In welchem Zusammenhang wird die Frage nach dem verum gestellt? Es ist von fundamentaler Bedeutung, daß das Wahr-*Sein* nicht auf *Erkennen* und Erkenntnis*gültigkeit* orientiert ist, sondern daß das verum die Grundbestimmung eines modus entis hat. Das verum steht für die ontologische Problematik des Mittelalters auf einem gemeinsamen Boden mit Bestimmungen wie unum, diversum, res, bonum, ens. Es sind Bestimmungen, die das Mittelalter als transcendentia, als *Transcendentalien* bezeichnet, weil diese Bestimmungen *über* jede konkrete Seinsbestimmtheit *hinaus* liegen und ihrerseits jedes Sein bestimmen. Das pulchrum ist nicht in dem Sinne zentral und wird meist mit dem bonum behandelt und zwar unter neuplatonischem Einfluß (*Pseudo-Dionysios Areopagita*). Wir haben zunächst herausgestellt, daß das verum ein modus generalis entis ist in ordine ad aliud im Sinne der convenientia. Die nähere Betrachtung der convenientia von der correspondentia, der assimilatio und conformitas hat

ergeben, daß convenientia auf intellectus bezogen ist, daß sie ihren terminus im Erkanntsein hat. Im Erkanntsein ist das eigentliche Sein des verum beschlossen. Diese Zurückführung der convenientia, die als solche doch eine relatio ist, derart, daß das Schwergewicht der relatio auf einer Seite liegt, hat ihre ontologische Basis. Die Eigentlichkeit des Seins des verum wird auf das Sein des intellectus zurückgeführt. Es ist nötig, sich über die *Eigentlichkeit des Seins des verum im intellectus* zu verständigen, um die weiteren Fragen zu verstehen, die Thomas stellt.

Welches ist nun das *ursprüngliche Sein*, in dem die *Eigentlichkeit des Wahrseins* gründet? Wenn das verum esse eigentlich in intellectu ist, welches Sein des intellectus ist das *primo esse*, von dem aus bestimmbar ist sowohl die Ursprünglichkeit des Seins des verum wie die letzte Eigentlichkeit des verum? Wir gehen vom proprie esse auf das primo esse zurück. Diese Rückführung führt auf das Sein des intellectus im Sinne des *intellectus divinus*. Das göttliche Sein im Sinne des Erkennendseins ist das *ursprüngliche* Sein der veritas und zwar so, daß von diesem ursprünglichen Sein bestimmt wird das *eigentliche* Sein des verum im Menschen, ferner das *uneigentliche* Sein des verum in der res. So wird also vom ursprünglichen und eigentlichen Sein des verum her erst verständlich, warum und mit welchem Recht auch die res als vera bezeichnet wird. Die Betrachtung führt uns auf das esse Dei zurück, und bei diesem fundamentalen Sein besteht für uns dann die letzte Frage, wie dieses Sein Gottes kategorial bestimmt und wie innerhalb dieses Seins Gottes das Sein der Wahrheit eingebaut ist. So endigt unsere Betrachtung bei der Frage: Welches ist das Sein Gottes, und wie wird es innerhalb der scholastischen Fragestellung bestimmt?

Zunächst haben wir uns darüber zu orientieren, in welchem Sinne die *Eigentlichkeit des Seins des verum im intellectus* zu nehmen ist. Sofern der intellectus der *terminus cognoscendi* ist, die Vollendung der Erkenntnisbewegung, ist in diesem Vollendetsein auch die Eigentlichkeit des Seins des verum zu sehen.

Artikel 9 gibt die Antwort genauer, er hat den Titel: Utrum veritas sit in sensu. Nono quaeritur, utrum veritas sit in sensu; et videtur quod non. Anselmus enim dicit (lib. de Veritate, cap. 12), quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Sed sensus non est de natura mentis. Ergo veritas non est in sensu.[1] Die positive Antwort gibt Thomas in der Weise, daß er Gelegenheit nimmt, Genaueres über das Sein des verum in intellectu zu sagen. Erstens: In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus[2], das Sein des Wahrseins im Erfassen selbst. Zweitens: sicut cognita [vera] per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum[3]. Das *reflecti* des intellectus wird so gefaßt, daß er non solum secundum quod cognoscit actum suum[4], daß nicht ein Erfassen des Aktes Wahrheit wäre, eines Aktes im Sinne eines Vorkommnisses. Die Reflexion auf einen Akt ist eine solche, daß dabei der Akt vergegenständlicht wird, secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem[4], der Akt, sofern er sich auf das, was er erfaßt, bezieht. In der Reflexion des intellectus auf diesen Akt selbst ist für ihn mitgegeben diese von diesem Akt als wahr erfaßte Sache. Dieses reflecti im Erfassen kann sich nur dann vollziehen, wenn der intellectus so ist, daß er seine eigene natura erfaßt: quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur[5]. Diese natura liegt in der *conformitas*. Das Seelische wird nicht als ein Übergang genommen, bezüglich dessen eine Geschichte passiert, daß es nämlich zu etwas Seiendem hinausgeht, sondern zur Natur des intellectus gehört das *Entgegengerichtetsein* auf *res*. Diese Aufgeschlossenheit für das

[1] Thomas v. Aquin, De veritate. Quaestio I, Articulus IX.
[2] ibid.
[3] ibid.
[4] ibid.
[5] ibid.

Seiende ist nicht etwas, das hingebracht würde, sondern gehört zum Sein des intellectus selbst mit. Gerade insofern der intellectus auf sich selbst reflektiert und bezüglich seiner selbst die proportio ad rem in den Blick bringt, sieht er die veritas, und sofern er sie sieht, vernimmt, ist sie im Sein des intellectus aufgehoben.

Diese Bestimmung wird noch deutlicher: Sed veritas est in sensu sicut consequens actum ejus; dum scilicet judicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu[6]. Im sinnlichen Vernehmen ist das Vernommene zwar so da, nämlich als wahr, sofern im Vernehmendsein das Vernehmen zu seinem terminus kommt und als Vernehmendseiendes wahr ist. Nicht aber ist im sinnlichen Vernehmen das Vernehmen so, daß das Vernehmendsein mit seiner vernommenen Sache Gegenstand einer Reflexion wäre, sofern diese vom Vernehmen selbst vollzogen wird. si enim sensus vere judicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere judicat[7]. Im sinnlichen Vernehmen ist zwar ein spezifisches Mitvernehmen des Tatbestandes mitvollzogen, daß sich das Vernehmen in diesem Vollzug befindet. Nicht aber vernimmt es naturam suam [. . .] nec naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res [. . .] illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa[8], wie die substantiae intellectuales ein Sein haben, das für sich ist, auf sich zurückgeht, so zwar, daß das Sein durch das Erkennendsein von etwas mitbestimmt ist. Diese Seienden haben das Eigentümliche, daß sie zu ihrem eigentlichen Sein durch einen vollendeten Zurückgang zurückgehen. Diese *reditio completa* macht die Vollkommenheit dieses Seins aus, sofern durch diese reditio all das Seiende, was durch den intellectus erfaßt ist, mitaufgenommen und angeeignet ist. Durch dieses Mitaufneh-

[6] ibid.
[7] ibid.
[8] ibid.

men-können des Erkannten und Erfaßten nimmt dieses Seiende selbst an *amplitudo*, an Seinsumfang zu. Der Stein ist nur in bestimmter Weise, ist aber so, daß er nicht einmal das Seiende, auf dem er liegt, für sich hätte; er ist lediglich mit diesem Sein, er ist neben ihm. in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum[9], durch das Erkennen sind diese Seienden so, daß sie aus sich herausgehen. Schon in dem Moment, wo ein Seiendes die Eignung hat, sein Erfassen mit zu erfassen, in cognitum redire, beim sensus incipit redire res sentiens, fängt es an, in sich zurückzugehen (vgl. *Aristoteles* über ἡδονή – Befindlichkeit). Es fehlt aber die reditio completa und zwar deshalb, weil für das eigentümliche Sein des Hinausgehens des sensus das Sein des corpus funktionell mitgehört. Weil diese körperlichen Momente zum erfassenden Sein mitgehören, sind sie es auch, die ein eigentliches redire zum erfassenden Sein verhindern, wogegen die substantia sciens nicht an die materia gebunden ist, sondern reine *forma* ist, worunter eine Seinsweise zu verstehen ist, die am wenigsten von einer coactatio in sich schließt und deshalb die Ganzheit des möglichen Seins in sich trägt, um so mehr, wenn diese forma das *ens absolutum* ist. In diesen beiden Hinsichten nämlich, 1. daß das Erkennendsein der terminus für die convenientia ist, 2. daß das Erkennendsein sich selbst erkennt, ist die Eigentlichkeit des Seins des verum im intellectus bestimmt.

§ 32. Die Gründung des eigentlichen Seins des verum in der ursprünglichen Wahrheit Gottes (De veritate, qu. I, art. 4 u. 8)

Worin *gründet* nun ursprünglich das *eigentliche Sein des verum*? Wo ist das *ens*, das das *proprie verum* in ein *proprie verum primo* gestaltet und so alles Sein des Wahren fundiert?

Ich gehe am Leitfaden unserer Fragestellung vor. Diese Fra-

[9] ibid.

ge behandelt Thomas im Artikel 4 und zwar stellt er hier die Frage: Utrum una tantum veritas sit, qua omnia vera sint, ob es nur eine Wahrheit gibt, von der aus alles andere wahr ist. Diese Frage wird bejaht. Sie schließt in sich ganz bestimmte Voraussetzungen. Das verum ist im *intellectus divinus proprie et primo*, im *intellectus humanus proprie*, aber *secundario*, *in rebus* autem *improprie* et *secundario*[1]. Auch das Wahrsein, sofern es ein esse im intellectus humanus ist, ist ein *derivatum* der *prima veritas*, die ihr eigentliches und ursprüngliches Sein in Gott hat. Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis[2]. Die Dinge selbst sind zwar wahr auch in bezug auf den menschlichen Intellekt. Es gehört aber zum Sein der res nicht, daß sie von einem intellectus humanus erfaßt ist. Deshalb ist für sie das Erfaßtsein und verum esse accidentiell. Die Dinge würden noch sein, auch wenn sie nicht Gegenstand eines sie betreffenden Erkennens wären. Sed veritas quae dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter communicatur[3]. Jedoch das Wahrsein der res mit Bezug auf den intellectus divinus gehört dem Ding an ihm selbst zu. non enim subsistere possunt nisi per intellectum divinum eas in esse producentem.[4] Das Sein des intellectus divinus ist ein posse producere. Wenn man diesen Satz: omne ens est verum una veritate aus seiner formalen Bestimmung herausnimmt, so heißt das: jedes esse, sofern es ens creatum ist, ist verum. Die Grundlage für die Seinsbestimmung, die im verum mitgegeben ist, liegt darin, daß im vorhinein das Sein als Sein bestimmt ist als esse creatum. Die Frage nach dem esse des verum führt zurück auf das esse creatum, so daß das *Sein des verum* aus dem *Sein des ens creatum* verständlich wird.

Der Zusammenhang der Thomistischen Philosophie mit der

[1] Thomas v. Aquin, De veritate. Quaestio I, Articulus IV.
[2] ibid.
[3] ibid.
[4] ibid.

Aristotelischen Ontologie kann hier nicht behandelt werden. Es genügt mit Bezug auf die inhaltlich ganz anders geartete Sphäre von Phänomenen, wie sie das Bewußtsein darstellt, zu zeigen, daß diese Region von einer Ontologie bestimmt ist, die hinsichtlich ihrer Kategorien und der dadurch vorgezeichneten Möglichkeiten des Bestimmens und Befragens einen ganz anderen Ursprung haben.

Welcher Zusammenhang ist es nun, der das verum ens als ein Thema grundsätzlicher Untersuchung bestimmt: der Zusammenhang, der durch den Titel transcendentia bestimmt ist? Welches ist das eigentliche Sein, dem als modus das verum zugesprochen werden soll? Die genauere Betrachtung dieser Eigentlichkeit ergab das esse *in intellectu componente et dividente*, dessen Sein so ist, daß es durch die *reditio in se ipsum* charakterisiert wird. Diese Eigentlichkeit des Seins des verum stellt die Frage: Wie wird das verum ursprünglich konkret? Das *primo esse* im Sinne des *proprie esse* ist das *esse in intellectu divino*. Thomas behandelt diese Frage im Zusammenhang der für ihn maßgebenden Fragestellung: Gibt es eine Wahrheit, von der aus alle anderen in ihrem Sein bestimmt sind? im Artikel 4, der deutlich macht, daß diese eine Wahrheit da ist. Von dieser ursprünglichen Wahrheit muß nun genauer bestimmt werden, daß in der Tat diese *una veritas* es ist, von der alle Wahrheiten, auch solche von negationes und privationes, abgeleitet werden. Diese ergänzende Betrachtung, durch die allererst die Ursprünglichkeit des Seins des verum bestimmt ist, gibt Thomas im Artikel 8.

Resultat des Artikels 4 ist ganz kurz: Die Wahrheit, die den res in dem Sinne zugesprochen werden kann, daß sie inseparabiliter den Dingen zukommt, der res qua res qua subsistierend, ist zurückzuführen auf den intellectus divinus quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, inquantum intellectus a rebus scientiam accipit.[5] Der intellectus

[5] ibid.

humanus hat eine ganz andere Beziehung zum Sein der convenientia und der res als der intellectus divinus. Beide Beziehungen werden aber als convenientia bezeichnet. Convenientia mit Bezug auf den göttlichen Intellekt heißt, daß dieser die causa ist, während der andere *effectus* ist. Nimmt man also die Wahrheit im eigentlichen und ursprünglichen Sinne gesehen vom Sein des verum in Gott, dann sind grundsätzlich omnia vera. Alles, was ist, ist wahr mit Bezug auf das eine Sein Gottes. Es gibt mit Bezug auf das verum esse *secundario et proprie*, auf den intellectus humanus gibt es mehrere Wahrheiten, eine Mannigfaltigkeit von wahren Sätzen in bezug auf eine Mannigfaltigkeit von Wahrheiten, die an den Dingen geschöpft werden können. Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam res secundario verae dicuntur; sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera; sic sunt plurium verorum plures veritates; sed unius rei una est tantum veritas.[6] Mit Bezug auf Gott ist alles wahr, sofern jede res nur eine veritas ist, sofern ihr Wahrsein darauf gründet, daß sie selbst auf den intellectus divinus bezogen ist. Die Wahrheit, sofern sie von der res selbst ausgesagt wird, ist zwar mit Bezug auf Gott, kommt aber dieser res in ihrer *forma* zu. Daß sie *so ist*, das besagt, sie *ist wahr*. Die res hat in sich selbst, sofern sie ist, eine *qualitas*, auf Grund deren die Eignung zur *adaequatio intellectus ad rem* stattfindet.

So gewinnt Thomas mit Bezug auf alles, was ist, einen grundsätzlichen Wahrheitsbegriff, der letztlich auf das Verhältnis des *causare* und *causari* im Sinne des *herstellenden, bildenden Machens* zurückfällt. Das durch einen solchen Intellekt gedachte und erschaffene Was ist das wahre Sein im ursprünglichen Sinne. Die ergänzende Betrachtung, durch die gezeigt werden soll, daß in der Tat alles, was ist, wahr ist, hebt hervor, daß nicht nur die res, sondern auch der intellectus im Sinne der *derivatio* von

[6] ibid.

der einen Wahrheit abhängt, der regio der res unterstellt wird.[7] Der intellectus hat seine Vorzugsstellung nur *innerhalb* der *creata*, mit Bezug auf die *una veritas* verliert er sie. Das Aussehen eines jeden Dinges, sein Wesen, ist nichts anderes als die Nachahmung der *ars*[8] des herstellenden Bewußtseins Gottes. Das Wesen nämlich *per formam*, durch die eine res ist, was sie ist und als solche wahr ist, nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano[9], das Sobeschaffensein ist das fundamentum für eine *vera perceptio*. Jede *apprehensio*, die dem *lumen naturale* folgt, ist an sich, sofern sie Erfassung von etwas ist, Erfassung des wahren Seins. Daraus wird deutlich, daß die veritas rerum in sich entitatem schließt. Wahr sind die Dinge nur, sofern sie entitatem includunt in sui ratione[10]. Zu diesem bestimmten Sein der entitas superaddit [veritas] habitudinem adaequationis[11], fügt das Wahrsein diese bestimmte aptitudo convenientiae hinzu. Sofern die res geschaffen ist, ist sie auf Grund dieses Geschaffenseins in eine seinsmäßige Beziehung zu Gott und einem möglichen mit ihr selbst seienden Intellekt gestellt, dem sie sich adaequat. Im *adaequare* (convenientia, convenire) liegt eine Doppeldeutigkeit: 1. adaequatio ad intellectum humanum, 2. adaequatio ad intellectum divinum[12], wo der Sinn des adaequare jeweilig verschieden ist.

Ob auch *negatio* und *privatio*, sofern diese wirklich wahr sind, sofern ich z. B. wirklich ein Verbrechen feststellen kann, ob eine veritas bezüglich einer privatio selbst auch eine solche ist, die von der prima veritas stammt? Sed negationes vel privationes [. . .] non habent aliquam formam[13], sie sind negativ bestimmt und als solche haben sie offenbar keinen direkten Bezug auf

[7] Thomas v. Aquin, De veritate. Quaestio I, Articulus VIII.
[8] ibid.
[9] ibid.
[10] ibid.
[11] ibid.
[12] ibid.
[13] ibid.

Gott. Eine privatio ist nicht eine entitas. Sofern sie aber in Beziehung gesetzt wird zu einem intellectus und so eine Wahrheit ist, ist sie zwar erfaßt, aber nicht im Sinne einer entitas als seiend gesetzt. lapis verus et caecitas vera[14], ein wahrer Stein und eine wahre Blindheit, non eodem modo veritas se habet ad utrumque[15]. Die veritas hat ihr fundamentum ex parte ipsius rei[16], in der Sache selbst; im Stein als solchem, seinem Wasgehalt, liegt es, daß er auf einen ihn erfassenden intellectus bezogen werden kann. Hier geht vom Sachgehalt selbst her die motivatio über auf den intellectus. Die *correspondentia* ist im Wasgehalt des Steines selbst gegründet. Dagegen kann man nicht sagen, daß die Blindheit einen positiven Sachgehalt in sich schließt, auf Grund dessen sie das Erfassen motiviert. Wenn ich sage: vera caecitas, so liegt in dem vera nicht etwa ein Moment des privativum esse. Das verum mit Bezug auf eine privatio ist nicht selbst eine privatio. Sofern sie das ist, hat sie nicht ihren spezifischen Wahrheitscharakter vom Sachgehalt dessen, worüber sie wahr ist. Es liegt lediglich eine Bezogenheit des Blindseins auf den intellectus vor. Das Wahrsein in der Aussage des Wirklich-vorhanden-seins einer Blindheit hat sein fundamentum nicht in der privatio als solcher. Das Wahrsein wird nicht durch das negative Sein der privatio gestützt, so, daß also die Erfaßbarkeit der privatio im intellectus motiviert ist, so zwar, daß dieser das, in bezug worauf die privatio privatio ist, positiv miterfaßt. Die privatio selbst aber liegt nicht im verum selbst. Sofern das aber zutrifft, daß im verum keine negatio liegt, ist auch dieses verum qua positivum von Gott verursacht. Patet ergo quod veritas in rebus creatis inventa nihil aliud potest comprehendere quam [1.] entitatem rei, et [2.] adaequationem ad intellectum, et [3.] [adaequationem] intellectus ad res vel privationes rerum[17]. Die Erfassung und das Wahrsein in bezug

[14] ibid.
[15] ibid.
[16] ibid.
[17] ibid.

auf privatio hat ihr eigentliches Sein im Sein des intellectus. Der intellectus ist, sofern er erfassender dessen ist, was ist, selbst wahr und als solcher ist er auf sein spezifisches bonum gerichtet. Das bonum intellectus ist das verum. Der also erfassenderweise auf ein Seiendes ausgerichtete intellectus ist zugleich auch von Gott verursacht, sofern er ein begrenztes *bonum* ist. Es zeigt sich hier eine Verschlungenheit, die sich aber dadurch leicht zugänglich machen läßt, daß man jede moderne Betrachtungsweise vollständig ausscheidet. Der intellectus und die res sind in die einheitliche Region des ens creatum versetzt, und so wird das Erkennen als ein objektives Seinsverhältnis in diesem Sein des esse creatum genommen.

Diese Grundauffassung ist für alles weitere Verständnis der Scholastik grundlegend und ist für diejenigen, die in diesen Zusammenhängen leben, so sehr eine Selbstverständlichkeit, daß sie jede moderne Auffassung als inadäquat ablehnen. Aber gerade durch diese positive Orientierung des möglichen Erkanntseins, der convenientia im Sinne eines modus essendi, gewinnt die Interpretation der Wahrheits»beziehung« eine Sicherheit, wie sie in sonstigen Interpretationen des Erkennens und Erkennendseins nicht erreicht wird. Freilich, das Erkennendsein verliert seinen ursprünglichen Sinn, das Wahrsein und das Erkennendsein werden modifiziert auf den neutralen Seinssinn einer Bewegung von einem Sein zum anderen. Diese Nivellierung auf das ens creatum ermöglicht es, diesen Zusammenhang im Sinne einer formalen Einordnung der convenientia in die modi generales zu fassen.

§ 33. Die Bestimmbarkeiten des Seins Gottes in der Blickrichtung der Aristotelischen Ontologie (Summa theologica I, qu. II u. III)

Wie wird nun die gesamte *Region des ens creatum*, in der sowohl die Gesamtheit der *res* als auch der *intellectus qua res* liegen,

wie wird diese gesamte Region des esse creatum selbst bestimmt? Wir gewinnen den Einblick in die Grundbestimmungen dadurch, daß wir es auf ein *ens increatum* beziehen, auf das *esse Dei.* Es wird aus der Ansetzung des Grundcharakters des Seins Gottes die Art und Weise des ens creatum als eines von dem ursprünglichen Sein abgeleiteten Seins mitbestimmt. Die Frage über das Sein Gottes wird in mehrfachen Zusammenhängen behandelt. Wir greifen den Fragezusammenhang heraus, bei dem es sich darum handelt, das Dasein Gottes selbst zu beweisen. Die Frage der Gottesbeweise selbst wollen wir gar nicht anschneiden, sondern uns lediglich darüber ins klare bringen, welches Sein Gottes bei der Aufgabe, das Dasein Gottes zu beweisen, im vorhinein angesetzt ist. Von welchem Seienden selbst her nehme ich den *Boden* für die Begründung des Daseins Gottes selbst?

Wenn wir darauf den Blick richten, zeigt es sich, daß das Dasein Gottes nicht so sehr die Quelle ist, von der her das Sein des ens creatum bestimmt wäre, sondern umgekehrt, aus einer bestimmten Vorauffassung des Seins des Geschaffenen wird das Sein Gottes selbst bestimmt, so, daß wir bei dieser fundamentalen Betrachtung darauf geführt werden, zu sehen, daß das scheinbar ursprüngliche Sein nur auf dem Wege einer ganz bestimmten Methode von dem esse creatum abgeleitet ist. Das ist der eigentliche Boden dessen, was man später als negative Theologie zu bestimmen pflegte: eine *remotio* derjenigen Seinscharaktere, die mit der Idee eines ens absolutum unvereinbar sind.[1]

Auch für den Vollzug einer solchen remotio muß eine positive Idee eines *ens absolutum* vorschweben, um überhaupt ein Kriterium für die Notwendigkeit des Vollzugs einer remotio zu haben. Orientiert wird die Idee Gottes an der Idee der *simplicitas Dei.* Gott wird im vorhinein als ein *ens simplex* genom-

[1] Thomas v. Aquin, Summa theologica. Pars prima. Quaestio III: De Dei simplicitate.

men, so, daß das gerade die remotio ist, innerhalb der Seinsbestimmungen des zunächst zugänglichen Seins der Welt die compositio auszuschalten. Aus dieser Bestimmung sehen Sie schon, daß das zugängliche Sein der Welt im Sinne des *Herstellens, Bildens* genommen ist. Compositio est compositio ex materia et forma, so daß es darauf ankommt, jede *materia* auszuschalten, weil dadurch jedes Sein begrenzt ist, so daß der erste Artikel der Quaestio III sich mit der Frage beschäftigt, ob im Sein Gottes so etwas wie körperliches Sein ansetzbar ist (Utrum Deus sit corpus). Es fehlt schon die Möglichkeit einer compositio, es bleibt *actus purus* als *essentia Dei.*

Es sei noch einmal darauf hingewiesen, daß in der Bestimmung des verum esse als eines modus essendi das esse als esse creatum gefaßt und daß der modus essendi des verum dadurch vorgezeichnet ist, daß dieses esse creatum als creatum Gegenstand des intellectus divinus ist. Sofern jegliches Seiende als Seiendes sich diesem intellectus anmißt, ist jedes esse ein verum. Erst durch die Formalisierung dieses konkreten Seinszusammenhanges mit Bezug auf das verum ist überhaupt die Fragestellung möglich geworden, wie sie Thomas gibt. Es ist zu beachten, daß zwar in der griechischen Philosophie auch davon die Rede ist, daß ἕν, καλόν, ἀγαθόν Bestimmungen sind, die dem Sein als solchem zukommen, so daß eine umkehrbare Beziehung besteht und das eine für das andere genommen werden kann, daß bei *Aristoteles* aber nicht eine deductio durchgeführt wird.

Wir sind zurückgeleitet auf das *Sein Gottes.* Wenn wir dieses Sein näher ins Auge fassen, so tun wir das nicht im Sinne einer theologischen Betrachtung, sondern wir ziehen die Bestimmungen des Daseins Gottes und seines Seins nur soweit in Betracht, als wir ablesen wollen, von welchem *Boden* her das Sein Gottes bestimmt ist, insofern Gott als eine *causa efficiens*, als *ens creans* gefaßt wird. Sofern nämlich das Sein Gottes ausgewiesen werden soll, bedarf diese Ausweisung eines Bodens. Das, worauf sich der Nachweis vollzieht, *das Seiende der Welt*, muß aufge-

lockert und artikuliert werden. Gefragt muß werden: Welches ist der *Hintergrund von Sein*, der »gemeinsam« das *Sein Gottes* und das *Sein der Welt* und das *Sein Gottes zur Welt* ontologisch trägt?

Was sich kurz mit »Gottesbeweis« bezeichnet, das hat Thomas an verschiedenen Stellen ausgeführt: im ersten Teil seines Sentenzenkommentars, sehr durchsichtig in der »Summa contra gentiles«, ausführlich in der »Summa theologica« I, quaest. II, art. 3[2]: Utrum Deus sit. Es ist wichtig, nachzusehen, welche Seinscharaktere bezüglich des ausgänglichen Seins bei der Aufgabe des Erfassens des Seins Gottes in die Funktion des fundamentum treten. Thomas gibt an dieser Stelle fünf Beweise. Das besagt, er betrachtet das *Sein der Welt* nach fünf verschiedenen Hinsichten und jeweils auf eine solche bestimmte Weise des Seins dieser Welt hin durch remotio das Sein Gottes.

1. Beweis: Das Sein Gottes als das *primum ens immobile movens* (vgl. *Aristoteles*, Physik, VIII. Buch: πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον[3], allerdings in anderem Zusammenhang). Dieses primum ens immobile movens wird dadurch zugänglich, daß die Welt als vorfindlich genommen wird im Sinne einer res, in der sich so etwas wie ein *moveri* zeigt. Die Welt wird gesehen als in Bewegung befindlich, Bewegung in dem weiten Sinne von μεταβολή. Der Beweisgang ist vollständig formal geführt, so daß von einem religiösen Verhältnis des Seins des Menschen zu dem Gottes nicht die Rede ist. Jede Bewegung verlangt einen Beweger, und da dieser Prozeß nicht ins Unendliche gehen kann, bedarf es eines *primum movens*, und das ist Gott. Der Beweis selbst interessiert uns nicht, sondern lediglich, was sein Boden ist, die *res im Charakter des moveri.*

Der *2. Beweis* geht auf Gott als die *causa efficiens prima.* Das Daseiende der Welt ist vorfindlich als ein Zusammenhang von

[2] Thomas v. Aquin, Summa theologica. Pars prima. Quaestio II, Articulus III.

[3] Aristotelis Physica. Recensuit C. Prantl. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1879. Θ 5, 256 a 9; 7, 260 a 25.

causae efficientes (ποιεῖν – πάσχειν). Die Welt besteht aus Wirkungszusammenhängen, Sein im Sinne des Wirkens. Dieses Sein verlangt als seine letzte Aufklärung die causa efficiens prima; das Seiende selbst, das ins Werk setzt, muß den Charakter der causa efficiens prima haben.

Der *3. Beweis* zielt auf das esse Dei als *esse necessarium per se, non ab alio*, sofern die Welt als ein solches Seiendes betrachtet wird, das in vielfachen Hinsichten *so* sein und auch *anders* sein kann durch das Möglichseinkönnen nach verschiedenen Richtungen. Diesen verschiedenen Richtungen des Möglichseinkönnens muß eine letzte Notwendigkeit entsprechen können. Diese remotiones tragen sich von der ersten Bestimmung her gegenseitig.

Im *4. Beweis* wird das Sein Gottes als ein *maxime ens*, als *summum ens* bestimmt, sofern sich die Welt in *Graden des Seins* darbietet. Jedes Seiende, das in der Welt begegnet, ist, was es ist, immer in einer bestimmten *appropinquatio ad aliquid quod maxime est.* Das Gefärbtsein oder die und die Gestalt haben hat in sich die Richtung einer appropinquatio auf ein maximum, auf einen Grenzwert. Diese appropinquatio, die in allem Seienden offenbar wird, verlangt also das Sein dieses Maximum selbst.

5. Beweis: Neben dieser Bestimmung zeigt sich im Seienden eine gewisse *gubernatio rerum propter finem.* Die Dinge sind je nach ihrem Seinscharakter und ihrer Bestimmung auf ein gewisses Ende hin orientiert, durch welches Ende sie ihre Eigentlichkeit erreichen. Es ist mitbestimmend eine *finis*, ein Ende im Sinne der Eigentlichkeit des Seins, auf das jedes Seiende tendiert.

Griechisch gesprochen ist dieses Sein, sofern es Boden für den Erweis Gottes ist: κινούμενον, ποιούμενον, μεταβλητικόν, καλόν, τέλειον. In diesen Charakteren werden die wesentlichen Kategorien deutlich faßbar, in denen die griechische Ontologie die πράγματα, die Dinge des nächsten Umgangs, wie sie zur Hand sind, sieht.

Daß in der Tat nun das so gesehene Sein im Sinne der fundamentalen Kategorien der griechischen Ontologie der Boden ist, von dem aus das Sein Gottes bestimmt wird, das zeigt sich deutlich in der folgenden Quaestio[4], in der die Frage Thema ist, was denn nun eigentlich Gott ist, wie dieses Sein Gottes sich bestimmt. Thomas ist darauf orientiert, daß das Sein Gottes ein *ens simplex* sei dergestalt, daß es jede *compositio* in irgendeinem Sinne ausschließt. Wir wollen diese Quaestio nicht im ganzen durchbetrachten, obwohl gerade sie für die Frage und die Zusammenhänge, in denen wir uns befinden, die wichtigste ist. Es läßt sich zeigen, wie auf den Boden des Seins der Welt ständig die Frage des Erweises des Daseins Gottes, die Frage der Bestimmung seines Seins, zurückorientiert ist. Das Eigentümliche der Quaestio III ist, daß sie sich ständig auf die vorige Quaestio zurückberuft in dem Sinne, daß ja das Sein Gottes in den angegebenen fünf Charakteren schon feststehe. Die Frage (Artikel 1), Utrum Deus sit corpus, ob im Sein Gottes so etwas wie materia ist, wird negativ beantwortet in Berufung auf die Patristik, in der diese Fragen für den Kampf mit Gnostikern und Manichäern eine wichtige Rolle spielten. Für das Mittelalter sind sie mehr oder weniger gegenstandslos geworden.

Artikel 2: Utrum in Deo sit compositio formae et materiae. Gott ist als das primum movens actus purus, als maxime ens primum bonum, es kann nicht in ihm so etwas sein wie materia, und es fehlt jede compositio. Eine wesentliche Umbildung der Aristotelischen Ontologie liegt darin, daß forma selbst als eine Weise des Seins, als seiend und das Sein ausmachend gewonnen wird (rückläufig auf *Plato*). Die Frage wird aus einem der Einwände (3.) deutlich: materia est principium individuationis; die Dinge bekommen dieses bestimmte Aussehen, sofern durch die *materia* die *forma* begrenzt und eingeschränkt ist. Sed Deus videtur esse individuum; non enim de multis praedicatur. Ergo

[4] Thomas v. Aquin, Summa theologica. Pars prima. Quaestio III: De Dei simplicitate.

est compositus ex materia et forma[5]. An diesem charakteristischen Einwand zeigt sich der Grundsinn der Kategorie des individuum im Mittelalter: non de multis praedicatur. Das *esse individui* ist an der Praedikation gesehen. Der Begriff des individuum ist im Zusammenhang der formalontologischen Orientierung erwachsen und führt zurück auf die griechische Ontologie. Thomas' Beweis (es sei nur einer herangezogen) beruht auf den Festsetzungen der vorigen Quaestio, daß *Deus* das *summum bonum non per participationem* ist, also keine materia enthalten kann. Das Individuationsprinzip ist nicht die materia, sondern das spezifische Sein seiner als forma, das darin gründet, daß diese Form so ist, daß sie nicht in eine materia aufgenommen werden kann. Hier ist das principium individuationis zwar die materia, aber negativ; sofern sie es ist, kann sie nicht für die Seinsbestimmung Gottes selbst relevant werden.

Der 3. Artikel enthält die wesentliche Bestimmung, daß für das Sein Gottes *essentia* und *esse* (Wesenheit und Dasein) identisch sind. Das muß sein, weil ja überhaupt in Gott keine realen Unterschiede gemacht werden können. Dieser Nachweis, daß in Gott sein *esse* mitbeschlossen ist, beruht ganz auf der Orientierung der essentia am ὁρισμός. In der essentia des Menschen, der humanitas, sind nicht alle Bestimmungen aufgenommen, die zu einem konkreten Sein des Menschen gehören: non est totaliter idem homo, et humanitas. Die humanitas ist die pars formalis hominis, wobei ein anderer Teil mitbestimmend ist. In Gott nun sind homo und humanitas, d. h. *Deus* und *Deitas identisch.* Das Sein der Gottheit als solcher ist das Sein Gottes. oportet quod Deus sit sua Deitas, sua vita: Deus ist in seinem Sein selbst sein Leben. Sofern gerade diese Bestimmung des Zusammenfallens der essentia und des esse im Mittelalter von großer Bedeutung war, sind diese Probleme ausgiebig behandelt worden, so daß uns eine ganze Anzahl von Traktaten überliefert ist: De ente et essentia.

[5] Thomas v. Aquin, Summa theologica. Pars prima. Quaestio III, Articulus II.

Der 4. Artikel zeigt uns nun diese Frage der *identitas* von *essentia* und *esse* nach einer neuen Seite, sofern jetzt nicht das Gewicht der Interpretation auf das Sein Gottes als eines möglichen compositum gelegt wird, sondern sofern das Sein Gottes als eine direkte Bestimmung der essentia gefaßt wird. Ob das Sein Gottes in irgendeinem *genus* gesetzt wird (Artikel 5) – diese Frage hat keine formallogische, sondern wesentlich ontologische Orientierung. Eine Zusammenfassung (Artikel 7 und 8): Deus nullo modo compositus sed omnino simplex.

Für uns hat sich ergeben, daß das *verum* seinsmäßig auf das *esse creatum* orientiert ist, daß das esse creatum selbst kategorial gesehen ist in den Grundkategorien, wie sie die griechische Ontologie bei *Aristoteles* ausgebildet hat, so daß im vorhinein gar keine ursprüngliche Frage gestellt wird, sondern daß Gott im vorhinein in der Blickrichtung und in den Bestimmbarkeiten des Seins gesehen wird, wie sie durch die überlieferte Ontologie vorgegeben sind und wie sie in einer bestimmten Interpretation vom Sein der Welt gegeben werden. Diese Grundbestimmungen sind diejenigen, die demnach das ens creatum im weitesten Sinne bestimmen. Innerhalb des so bestimmten Seins muß auch in dieses Sein des ens creatum das Sein des Menschen hineingesehen und aus ihm heraus die natura hominis und die perfectio dieser natura gesehen werden. Es ist also von dieser Ontologie her das spezifische Sein des Erkennens vorbestimmt, das Sein der Sorge des Erkennens, und zugleich ist vorbestimmt – sofern das verum dasjenige ist, auf das es der Erkenntnis ankommt – das, worauf die Sorge geht.

FÜNFTES KAPITEL

Die Sorge der Erkenntnis bei Descartes

Wir haben jetzt zu sehen, wie bei Descartes die *Sorge der Erkenntnis* in ganz bestimmter Weise vorgezeichnet und bestimmt ist, wie und *was* sie als wirklich Seiendes in welchen Seinscharakteren erschließt.

§ 34. Descartes' Bestimmung des Seins des Erkennens als Urteilen im Horizont von Sein als creatum esse

Wie die griechische Ontologie und die damit gegebenen bestimmten Fragen selbst durch das Mittelalter umgebildet wurden, das kann hier nicht gezeigt werden. Dazu müßte die ganze Einflußsphäre der theologischen Fragestellung und der Einfluß auf die Philosophie betrachtet werden.

Mit unserer Interpretation haben wir für die weitere Erörterung die Grundlage geschaffen unter dem Vorbehalt, daß für eine radikale Erforschung die Interpretation der Aristotelischen Philosophie das Entscheidende wird, um an die Aufgabe, die uns beschäftigt, aus konkreten Zusammenhängen heranzutreten, an die *Frage nach dem Sein des Erkennens.* Wir haben das Sein des Erkennens als *Sorge der Aneignung des Wahren* genommen. Das thematische Feld »Bewußtsein« ist uns von der *heutigen Phänomenologie* vorgegeben. Dieses thematische Feld des Bewußtseins haben wir kritisch auf den Seinscharakter befragt, eine Fragestellung, die motiviert sein will, was durch den Vollzug der Untersuchung geschieht.

Wir haben ein Doppeltes gewonnen: 1. Durch die Herausstellung des *Seinssinnes des verum* wurde dasjenige bestimmt,

worauf die Sorge des Erkennens überhaupt geht. Die Sorge hat *das Wahre* in ihre Sorge gestellt, die Wahrheitserfassung, die Wahrheitsbefolgung. Sofern das verum auf sein esse diskutiert ist, ist das, worauf die Sorge geht, in seinem Seinssinn fixiert. 2. Sofern das Sein des Erkennens eine cogitatio ist und die cogitationes in den Bereich dessen fallen, was als res cogitans bestimmt wird, sofern die res cogitans als ein esse perceptum bestimmt ist, das perceptum als solches res percepta ist, die res percepta als verum gefaßt ist und das verum auf seine Grundlage hin gesehen wird, bestimmt sich der *Seinscharakter* der *cogitatio* im Sinne des Erkennens grundsätzlich als *creatum esse* und gehört als dieses creatum esse in die res cogitans hinein. Die res cogitans macht das Sein des Menschen aus, und mit der Bestimmung des Seinscharakters der res cogitans ist das Sein des Menschen vorbestimmt.

Wir werden zu fragen haben, wie aus diesem *Horizont* Descartes das *Sein der cognitio*, des Erkennens, genauer bestimmt. Wir werden verständlich zu machen haben, warum gerade bei Descartes Erkenntnis in dieser Betonung als Urteil, als *judicare*, gefaßt ist. Wie ist diese Bestimmung und Betonung im Grundansatz des Seins des Erkennens und des Menschen überhaupt motiviert? Inwiefern ist durch diese Grundbestimmung des Menschen der bestimmte Weg vorgezeichnet, auf dem durch den Vollzug des judicare die *perfectio hominis* erreicht wird, die in der *assecutio veritatis* liegt? Sofern das Sein des Menschen zwar ein perfectum esse ist, aber so, daß in ihm das errare gegeben ist, das verum nur ein medium esse ist, bedarf es zur Ausbildung der Vollkommenheit des Menschen der *Überwindung des error*. Das Sein des Menschen muß irrtumslos werden. Das Erkennen muß, um vollkommen zu sein, sich unter eine bestimmte *Regelung* stellen. Es ist mitgegeben *Regelnahme*. In diesem Sein des Erkennens als judicare und der damit gegebenen Regelnahme kommt zum ersten Mal deutlich der *Sorgecharakter des Erkennens* zum Ausdruck. Dieses Sorgendsein als Wahrheitsbefolgung im Sinne des Sichhaltens unter diese be-

stimmte Regel hat also für sich bestimmte Wege seiner Ausbildung vorgezeichnet. Die Vollzugsweise selbst, sofern es sich darum handelt, für dieses so gefaßte Erkennen einen Boden zu gewinnen, der dem Sinne der regula entspricht, das Erkennen muß sich als *continere* und *abstinere* vollziehen. Dieses Ansichhalten und Sichenthalten ist die spezifische Seinsweise des *dubitare*. Diese Vollzugsweise des Erkennens ist zugleich auch den Weg vorbestimmend, sofern es sich um Aneignung des Erkennens handelt. Das dubitare nimmt den Weg durch die möglichen *Wege des Erfassens*. Auf diesem Wege ist das dubitare und intelligere so vollzogen, daß es letztlich auf etwas Unbezweifelbares stößt, auf solches, das seinem Sein nach dem Sinn der regula genügt.

Die Frage entsteht für uns: In welchem Sinne ist mit Bezug auf das so erschlossene Sein des cogitare die Sorge des Erkennens in der Vollzugsweise des *judicare erschließend*? Erschließt das judicare überhaupt etwas, oder macht es nur sichtbar, was schon gesichert ist? Sofern es sich zeigt, daß die Sorge des Erkennens nur *scheinbar* erschließend ist, *ein im vorhinein Gesichertes nur ausdrücklich macht*, eröffnet sich der entscheidende Durchbruch auf das spezifische Sein der Sorge im Sinne der *Beruhigung*. In dieses Grundphänomen werden alle Charaktere der Sorge zurückgenommen. Das so seiende Sein der Sorge des Erkennens eröffnet damit zugleich den Blick auf die *Weise des Seins* des *Lebens*. Die herausgestellten Seinscharaktere der Sorge des Erkennens sind bestimmte Weisen des Seins des Daseins. Es muß nun herausgestellt werden, *was Dasein selbst besagt*, was ein Grundcharakter des Daseins ist, der sich in dem *Da* ausdrückt. Ein Phänomen des Daseins wird sich als *Entdecktheit* ergeben. Entdecktheit ist ein Grundcharakter des Da und bestimmt das eigentümliche Sein des Daseins im Sinne des *Seins in einer Welt*. Im Blick auf diese Grundphänomene sind wir dann konkret in den Stand gesetzt, das Phänomen, das uns ständig begleitet, das verum, auf seinen eigentümlichen Sinn zu diskutieren und zu sehen, wie durch das bestimmte Sein des

Geschichtlichen, das wir selbst sind und tragen, diese Explikation des Seins auf das ἀληθές sich verschoben hat dadurch, daß es sich gänzlich verdeckt und in ein allgemeines objektives Hergestelltsein aufgelöst ist. Auf diesem Wege werden wir das gewinnen, was im vorhinein in der Aufgabe der Vorlesung steht, nicht zu kritisieren, sondern positive Phänomene aus konkreten Betrachtungen zu erschließen. Welchen Seinscharakter das Bewußtsein hat und welcher Sorge es entspringt, ist die Frage, und ob diese Sorge des Erkennens Anspruch auf Radikalität hat oder *ob nicht vielmehr der Rückgang auf das Thema »Dasein« erst die Möglichkeiten der phänomenologischen Forschung wirksam zu machen versucht.* An dieser Stelle ergibt sich die methodische Besinnung darüber, mit welchem Recht wir die Phänomenologie auf den Seinscharakter ihres Themas befragt haben. Das ist der Gang, den wir auf der Grundlage der vollzogenen Interpretation zu machen haben, unter dem Vorbehalt, daß die entsprechend radikale Betrachtung der Diskussion der Seinsgrundlage nicht durchgeführt werden kann, weil die griechische Ontologie nicht interpretiert werden kann.

Ich betone, daß wir durch die beiden Interpretationen des Descartes und des *Thomas* die Seinsbestimmung des *creatum esse* und damit des *verum*, d. h. das, worauf die Sorge geht, gewonnen haben. Mit dem creatum esse ergibt sich das Sein der cogitatio und damit des intelligere, das Sein des Erkennens selbst. Wir verständigen uns *jetzt* darüber, *wie* Descartes auf dem Hintergrund des herausgestellten Seins als creatum esse das Sein des Erkennendseins des Menschen bestimmt.

Im Blick auf die herausgestellte Seinsgrundlage des creare sagt Descartes: animadverto [ideam] non tantum Dei, sive entis summe perfecti realem et positivam[1]. Zugleich sehe ich [ideam] nihili, sive ejus quod ab omni perfectione summe abest[2]. Ich sehe dieses doppelte Sein: das ens summe perfectum und das

[1] Descartes, Meditatio IV, p. 61.
[2] ibid.

nihil, sofern ich mich selbst als etwas erfasse. Das ist die nackte und spezifische Grunderfahrung selbst, als etwas ist es nicht nichts. Ich habe das nihil mitgegeben, das ich nicht bin. Ich erfahre mich als etwas, aber nicht als Gott, summe perfectum, und mich selbst erfasse ich als ein ens medium, zwischen Gott und das Nichts gestellt und zwar ist dieses Gestelltsein meines Seins ebenso bestimmt wie das Sein, zwischen das ich gestellt bin. Ich bin auch ein perfectum, aber ein medium perfectum, ich bin ens creatum und als solches perfectum, obgleich nicht notwendig ein summe perfectum. Ein factum, das gemacht ist per, bis zu einem bestimmten Ende seiner selbst, so, daß es ein solches Aussehen hat. Dieses ens medium determiniert Descartes genauer derart, daß er sich selbst, die res, die etwas ist und nicht nichts und nicht Gott, genauer durchforscht auf ihre Möglichkeiten. Dabei findet er, daß die cogitatio im Sinne der *voluntas* diejenige Seinsmöglichkeit ist, bei der die eigentliche Seinsmöglichkeit durchbricht: diejenige Seinsbestimmung des ens medium, ratione cujus imaginem quandam, et similitudinem Dei me referre intelligo[3], in bezug auf welche ich einsehe, daß ich in bezug darauf das Sein Gottes im höchsten Maße erreiche. Das medium ens determiniert sich darauf, daß eigentlich vollkommen ist die Seinsweise im Sinne der voluntas. Was die voluntas in ihrem eigentlichen Sein ausmacht, ist die determinatio, und die determinatio als solche ist die *determinatio in bonum.* So ist also das eigentliche medium ens die voluntas. Dieses ens ist zwar perfectum, aber als medium perfectum nicht summe perfectum, so daß also dieses bestimmte Sein eine Möglichkeit im Blick auf absolute Vollkommenheit hat. Dieses Sein ist derart gesehen als Sein der voluntas. Sofern Descartes in seiner ganzen Untersuchung die Erkenntnis in den Blick stellt und das Sein des Menschen so sieht, muß er das *Sein des Erkennens*, also das Sein des Menschen, fundamental als *judicium* bestimmen. Denn erst dann ist seinsmäßig das Sein des Men-

[3] l. c., p. 66.

schen auf die summa perfectio bezogen, sofern das *judicium* einen *modus volendi* darstellt. Judicium ist gleich assensionem praebere.

Warum der Sinn der Wahrheitsbefolgung auf die assecutio veritatis gerichtet ist, liegt im selben Moment wie die Bestimmung des Seins des Menschen durch seine Eigentlichkeit in der voluntas. Damit sind alle Vollzugsweisen des Erkennens als abstinere und continere im selben Seinscharakter bestimmt, und damit ist die Möglichkeit vorgezeichnet, in welcher Weise durch den Vollzug eines recht geführten Erkennendseins das non errare erreicht ist. Die Aneignung und Ausbildung eines habitus non errandi selbst muß sich daher im ständigen Blick auf das vollziehen, was durch die Regel als zu befolgen vorgegeben ist.

Wir werden weiter zu zeigen haben, wie auf derselben Seinsgrundlage des esse creatum und der damit gegebenen Bestimmung des intelligere als judicium die Auffassung der Regelnahme mitvorgezeichnet ist. Sie sehen, an welche Stelle durch die Interpretation des Erkennens als judicium für Descartes das verum rückt und wie es in die Nähe dessen kommt, was man heute im Sinne des Geltens als eines gewissen Seins auffaßt. Damit ist der erste Schritt der Entfernung vom wirklichen Sinn des ἀληθές getan.

Ein solches Vorarbeiten und Hineinarbeiten in die Forschung selbst kann sich nicht auf dem Wege allgemeiner Argumentation vollziehen, sondern in der Weise, daß die Schritte aus dem Verständnis der Sachen selbst vollzogen werden, so, daß eine wirkliche Aneignung der Sachen selbst gewährleistet ist.

§ 35. Regelnahme des Urteilens: clara et distincta perceptio als allgemeine Regel des Erkennens

Die Interpretation des *Seins des Erkennens* läuft in bestimmten Schritten: aus welcher Blickstellung Descartes zu einer beson-

deren Fassung des Erkennens als *judicium* geführt und wie diese Bestimmung in die Grundbestimmungen des Seins des Menschen hineingeführt wird. Dieses so bestimmte Erkennen hat für sich selbst eine bestimmte Möglichkeit seines Vollzuges vorgezeichnet. Durch diese Grundbestimmung des Seins des Erkennens als judicare muß sich dieses judicare *unter eine von ihm selbst gestellte Regel stellen.* Die *Interpretation der Regel* ergibt einen weiterführenden Einblick in den Seinscharakter des Erkennens als einer Sorge. Dieses Erkennen vollzieht sich in der Weise des *dubitare* in der Abzweckung der *Sicherung* eines Bodens, der dem Anspruch des Erkennens genügt. Das so gesicherte Erkennen kommt zur Aufschließung eines bestimmten Seinsgebietes, dessen, was als *Bewußtsein* thematisch geworden ist.

Durchführung der Interpretation der *Regelnahme*: was die Regel ist, woher sie entspringt, was sie in sich beschließt.* Descartes zählt die idea der Freiheit und das Freisein zu den Erfahrungen, die mit dem sum res cogitans gegeben sind. libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus.[1] Es gibt nichts, was evidentius und perfectius erfaßt wäre als der Grundtatbestand des Freiseins. Descartes bringt hier bei der Bestimmung der libertas wieder den Begriff vom Freisein mit hinein, den er eigentlich abgelehnt hat: libertas et *indifferentia.* (Descartes war es darum zu tun, lediglich seine Philosophie in den jesuitischen Kollegien einzuführen. Er bemühte sich darum, ein geeignetes Lehrbuch zu finden, das er nur zu kopieren brauchte, um sich in den Lehrgang der Jesuiten einzuschmuggeln. Die »Prinzipien« sind eine von bestimmten Tendenzen geleitete Schrift, die andererseits in ihrer Abzwekkung auf schulmäßige Verwendbarkeit ganz klar und schulmäßig aufgebaut ist.) Das Erkennen muß also so gefaßt werden,

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 23, S. 312 f.

[1] Descartes, Principia Philosophiae. Pars prima. § 41, p. 20.

daß es als eine solche cogitatio bestimmbar wird, die ein *modus volendi* ist, und diese Bestimmbarkeit des Erkennens erzwingt die Charakterisierung des Erkennens als *judicium*. Das judicium ist durch den *assensus* charakterisiert, durch die Zustimmung zu dem, was durch die *perceptio* der *voluntas* vorgehalten wird. Dieses so gefaßte Erkennen ist eine Seinsweise innerhalb des Seins des Menschen, das zugleich in der Möglichkeit des Irrens ist. Soll der Mensch sein *eigentliches* Sein gewinnen, so muß ihm daran gelegen sein, das Sein des Erkennens so zu vollziehen, daß er den Irrtum vermeidet. Das besagt: Es muß eine solche Geneigtheit und Sicherheit sein, daß da, wo ein non liquet gleich »es ist nicht klar« gegeben ist, das Urteil sich des assensus enthält. So muß sich der habitus näher bestimmen als ein *continere* und *abstinere* in der Weise des Sichenthaltens von der Zustimmung. Es ist in der idea der *perfectio* die Notwendigkeit vorgezeichnet, daß das für das Urteil Vorzugebende in einer ganz bestimmten Weise gegeben ist. Es entsteht also die Frage: In welcher Weise muß sich das in der perceptio gefaßte Sein praesentieren, damit das Urteil als ein begründetes Urteil vollzogen werden kann? In welcher Weise muß sich das *verum* zeigen, damit der assensus ein solcher ist, daß er eine determinatio in bonum repraesentiert? Es muß die Erfassung und Praesentierung des Wahrseienden unter eine bestimmte *Führung* kommen in dem Sinne, daß die Führung das Wahre als solches zeigt, dem zugestimmt werden soll. Das Wahre muß sich so zeigen, daß in ihm selbst entscheidbar wird, ob es die Zustimmung mit Recht erlangen kann oder nicht. Die Führung im Sinne einer *Regelung* muß zugleich *Kriterium* sein, an dem sich Vollzug und Nichtvollzug der Zustimmung entscheiden läßt. Die Regel, die die Zustimmung in der Weise eines Kriteriums führt, muß in sich die Vorzeichnung dessen enthalten, *wie* die Wahrheit begegnen soll und begegnen muß, damit sie Zustimmung soll erfahren können. Wir haben nun diese *Regel*, diese Art und Weise, die zur Praesentation des verum führt und damit zugleich Maßstab für den assensus wird, genauer zu betrachten.

1. betrachten wir diese Begegnisweise des verum selbst: a) im Hinblick auf ihren *Ursprung*. Woher ist die Ansetzung dessen, daß das verum so und so begegnen soll, gewonnen und geschöpft? b) Welches ist die Idee der Wahrheitserfassung, von der aus die Regel ihre Rechtmäßigkeit gewinnt? Wie ist die so geforderte Begegnisweise des verum in die Regel selbst gestellt? 2. betrachten wir die Art und Weise, wie die Regel selbst als Regel genommen ist, wie sich darin eine ganz bestimmte Sorge ausdrückt, als was das zu Regelnde in der Regelnahme selbst gesetzt ist. 3. Wie das verum in der Regelnahme begegnet.

Die Regel, unter die Descartes das Erkennen stellt, ist die *clara et distincta perceptio*. Daraus ergibt sich für uns zunächst, zu betrachten, was *perceptio* besagt, und was mit *clare et distincte* gemeint ist. Perceptio gebraucht Descartes vielfach in derselben Bedeutung wie apprehendo, deprehendo, animadverto: etwas an ihm selbst vernehmen. In den »Prinzipien« unterscheidet Descartes *zwei modi*: modus *percipiendi*, modus *volendi*[2]. Unter den ersten modus rechnet er sentire, imaginari, intelligere, perceptio hier in einem weiteren Sinne, so daß sie αἴσθησις und das pure νοεῖν in sich schließt. Das letztere ist diejenige Art der perceptio, die in der regula generalis gemeint ist. In der weiteren Bedeutung umspannt percipere diejenigen modi, die nicht den Charakter der volitio haben, wenn es auch vornehmlich zur Bezeichnung des Erfaßbaren im Sinne der spezifischen Evidenz dient: jedes Etwas an ihm selbst vernehmen, pure intelligere. Die *modi volitionis*: cupere, adversari, affirmare, negare, dubitare. Zu einer perceptio, die so sicher sein will, daß ein Urteil darauf mit Recht gegründet werden kann, wird nicht nur gefordert, daß sie eine *clara*, sondern zugleich eine *distincta* perceptio sei. Durch diese beiden Hinsichten ist also vorgezeichnet, in welchem Sinne das verum zu begegnen hat.

Wie bestimmt Descartes die *claritas*? Durch die Momente,

[2] l. c., § 32, p. 17.

die als Charaktere des Begegnens des verum in Frage kommen[3]. 1. Das perceptum ist ein solches, daß es von einem *ausdrücklich* darauf abgestellten *Erfassen* erfaßt wird, von einer mens attendens für ein Erfassen, das in der Tendenz lebendig ist, das zu Erfassende an ihm selbst in den Griff zu bekommen. Es gibt auch perceptiones, die eine gewisse Praesenz zeigen, ein Daseiendes geben, wobei aber das ausdrückliche Daraufabgestelltsein fehlen kann, das in der perceptio Gegebene zu erfassen. Die perceptio muß, soll sie klar sein, in der Vollzugstendenz das zu Erfassende ausdrücklich nehmen. 2. Das perceptum muß *praesent* sein für das so charakterisierte Erfassen. Das zu erfassende Sein darf mir nicht in der Weise des Erinnertseins gegeben sein. Ich kann mich an etwas erinnern, das Erinnerte kann in der Erinnerung selbst klar und sogar deutlich gegeben sein; obzwar die Erinnerung das Seiende selbst geben kann, hat sie doch nicht die *Eignung*, das Seiende als ein *praesens* zu geben. Ebensowenig steht in dieser Eignung ein schlichtes Vorstellen von etwas im Sinne des Sichausnehmens eines Gegenstandes derart, daß dabei kein Moment des Gegenstandes ausgelassen wird. 3. muß das perceptum als eine *res aperta* da sein. Damit meint Descartes jedenfalls (genau ist das nicht zu ersehen) *offen daliegen*, das an ihm selbst Daseiende, so, daß es in keiner Weise verdeckt ist, nicht indirekt selbst gegeben. 4. Das so gegenwärtig und offen Vorliegende muß so perzipiert sein, daß es die Möglichkeit hat, *satis fortiter movere* das darauf gerichtete Erfassen. Das Erfaßte muß so praesent und offen sein, daß es das zugreifende percipere an sich fesselt.

Diese vier Momente charakterisieren die perceptio als eine clara. Die perceptio muß, um eine *distincta*[4] sein zu können, selbst klar sein. Das Moment des distinctum besteht darin, daß die perceptio eine sejuncta und praecisa ist gegen andere perceptiones, so, daß der ganze Umkreis des Klarseins der perceptio

[3] l. c., § 45, p. 21 sq.
[4] ibid.

gesichert ist. Das distinctum ist das spezifische Moment der entsprechend klaren Eingrenzung des Klaren selbst. Es gibt klare perceptiones, die nicht notwendig auch deutlich sind, aber es gibt keine deutlichen, die nicht klar wären, weil Deutlichkeit ein in der Klarheit fundiertes Moment ist. Descartes illustriert das an einem Beispiel[5], das eine Verweisung für die spezifische Enge gibt, die in diesem Kriterium gründet. Wenn einer einen großen Schmerz spürt, so hat er den Schmerz als daseienden absolut klar, aber nicht immer deutlich. Es kommt zumeist vor, daß die Menschen das in der klaren Schmerzempfindung Erfaßte mit einem dunklen Urteil über das konfundieren, was in gewisser Weise mit der klaren Schmerzempfindung mitgegeben ist, wenn wir sagen: der Schmerz bohrt im Zahn, es reißt im Bein. Hier ist zwar der Schmerz absolut klar gegeben, aber er ist nicht deutlich gegeben; ich lokalisiere den Schmerz im Zahn, während er doch die res cogitans angeht; während doch gerade phänomenal der Schmerz nur im Zahn gegeben ist.

Dieses Sein der Erkenntnis als judicium ist das Freisein des Menschen, sofern er als Erkennender ist. Das Freisein ist propensio in bonum, das ist ein Sein in der Möglichkeit des errare. Sie bedarf aber einer Führung, daß sie überall da an sich hält, wo für sie keine Rechtmäßigkeit besteht. Diese Führung muß dem Sein des Erkennens so gegeben sein, daß sie das Fundamentale leistet, der Zustimmung den Boden vorzugeben, dem sie zustimmt, und zwar so vorzugeben, daß die Zustimmung zustimmend über sich selbst im klaren ist, daß sie mit Recht zustimmt. Die Regel, die die Vorgabe des fundamentum für das judicare regeln soll, muß darin bestehen, daß sie die Begegnisweise des verum für das judicare sicherstellt und so sicher stellt, daß entscheidbar wird, ob das judicare zustimmen oder sich der Zustimmung enthalten soll.

[5] l. c., § 46, p. 22.

§ 36. Ursprung der Klarheit und Deutlichkeit. Descartes' Idee von Wissenschaft und die Regeln zur Leitung des Geistes

Welchen *Ursprung* haben diese bestimmenden Charaktere der *Klarheit* und der *Deutlichkeit*, – woher nimmt Descartes das Recht, das in der regula generalis Angesetzte für *jede* mögliche auftretende Erkenntnis zu präjudizieren? Wenn man die Regel rein ihrem Gehalte nach ansieht, ist zunächst gar nicht sichtbar, in welchem Sinne diese Regel und das, was sie sagt, auf ein bestimmtes Gegenstandsgebiet bezogen sein sollen. Es ist in der Regel nichts über den spezifischen Gegenstandscharakter dessen, was in der Regel erfaßt werden soll, gesagt. Ebensowenig ist im Gehalt festzustellen, welcher spezifische Erfassungsbezug hier gemeint ist, ob dies percipere auf eine bestimmte Zugangs- und Umgangsart mit dem Seienden orientiert ist, sofern es im Erkennen gegenständlich ist. Der Sinn des Bezogenseins des percipere ist ein rein formaler, unbestimmt allgemeiner. Die Regel ist Regel für Erkenntnis und zwar für *wissenschaftliche* Erkenntnis. Wir nehmen als Leitfaden die *Idee von Wissenschaft*, die Descartes ansetzt, und zwar so, daß wir zurückfragen, woher sie geschöpft ist. Woher nimmt Descartes seinen bestimmten Begriff der Wissenschaft? Sind für ihn bestimmte Erfahrungen der Erkenntnisgeschichte maßgebend, derart, daß er aus dieser Erfahrung die bestimmte Idee von Wissenschaft schöpft? Für eine ganz strenge Aufdeckung dieses Ursprungs bedürfte es einer vollständigen Interpretation der »Regulae ad directionem ingenii«[1]. Es sei das Notwendigste hierüber angeführt.

Descartes bestimmt die Wissenschaft als eine bestimmt charakterisierte Erkenntnis: Omnis scientia est cognitio certa et evidens[2]. *Certa* et *evidens* sind die beiden Momente, die das

[1] René Descartes' Regulae ad directionem ingenii. Nach der Originalausgabe v. 1701, hrsg. v. A. Buchenau. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung 1907.

[2] Descartes, Regula II, p. 2.

Erkennen zu einem wissenschaftlichen machen. Von hier aus ist der spezifische Begriff von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit entstanden, wie er unter dem Titel science in Frankreich vor allem im Sinne der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft gebraucht wird. Omnes probabiles cognitiones rejicere[3], als nicht wissenschaftliche. Im Hinblick auf diese idea von Wissenschaft setzen wir uns von selbst her die Regel vor, mit deren Hilfe wir auf die eigentliche Höhe wissenschaftlicher und menschlicher Existenz kommen. Descartes sagt hier: Wenn wir uns daran machen, im Sinne der Idee von Wissenschaft für das Forschen die Regeln vorzuschreiben, dann ist das erste, die Regeln ins Auge zu fassen. Circa illa tantum obiecta oportet versari, ad quorum certam et indubitatam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere.[4] Das Charakteristische ist also, daß aus dem Sinn der Idee von Wissenschaft ein *ganz bestimmter Bereich von Gegenständen* vorgezeichnet ist, die einzig die Artung haben, überhaupt als mögliche Objekte wissenschaftlicher Forschung in Betracht zu kommen. Es sind ganz bestimmte Gegenstandsgebiete vorgezeichnet, die für wissenschaftliche Forschung in Frage kommen, und solche, die im vorhinein ausscheiden. Obzwar die Regel nichts über sachhaltige Gegenstände enthält, spricht sie doch ein Urteil über den Gesamtbereich möglicher Erfahrung derart, daß sie bestimmte, ihrem Sinn entsprechende Gegenstände vorzeichnet.

Diese Idee von Wissenschaft als cognitio certa et evidens bestimmt nun Descartes näher in ihrer Struktur. Die konstitutiven Momente der Wissenschaft als Wissenschaft sind: 1. der *intuitus*, 2. die *deductio*[5]. Statt intuitus auch experientia: notandum est, nos duplici via ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem[6]. Der Begriff der experientia ist der Aristotelische Begriff der ἐπαγωγή, des Hinfüh-

[3] l. c., p. 3.
[4] l. c., p. 2.
[5] Descartes, Regula III, p. 5.
[6] Descartes, Regula II, p. 4.

rens zu einer Sache selbst, nicht etwa ἐμπειρία, »Erfahrung« im Sinne der »Empirie«. Diese beiden Momente konstituieren die Struktur des intelligere, sofern es ein wissenschaftliches Erkennen ist. Intelligere hat also auf die Wissenschaftlichkeit gesehen die Vollzugsmöglichkeiten des intuitus und der deductio oder *illatio*.

Der intuitus ist diejenige Seite im vollgenommenen Erkennen, die die Grundfunktion hat, den Gegenstand überhaupt erst vorzugeben, so daß alle die verschiedenen Funktionen des Erkennens hinsichtlich des eigentlichen Vollzuges immer wieder als judicia zu nehmen sind. Jeder intuitus ist nach dem eigentlichen Sein als Erkennendsein gesehen ein *judicare*. Welche fundamentale Bedeutung Descartes dem intuitus zuschreibt, ist zu ersehen aus: Omnis quippe deceptio, quae potest accidere hominibus, dico, non belluis[7], jede Täuschung im Felde des eigentlichen, vernünftigen Erkennens, nunquam ex mala illatione contingit, sed ex eo tantum, quod experimenta quaedam parum intellecta supponantur[8]. Das gegenständliche Korrelat des intuitus sind die experimenta: das im schlichten Erfassen Erfaßte als solches. Der Grund der Täuschung liegt darin, daß wir im iudicium non satis intellecta experimenta als fundamenta haben, vel iudicia temere et absque fundamento statuantur[9]. Durch den echt vollzogenen intuitus sind die experimenta als das fundamentum für jedes judicare vorzugeben. Inbetreff der Struktur des intuitus zeigt Descartes, daß intuitus nicht ein besonderes Vermögen ist, sondern nascitur a sola rationis luce[10], entspringt und sein Sein hat im lumen naturale, in der menschlichen Vernunft. Also der intuitus ist etwas mit dem natürlichen Licht der Erkenntnis selbst Gegebenes und ist nichts, was allererst durch eine bestimmte Methode der Erkenntnis selbst ausgebildet werden könnte, sofern der intuitus überhaupt die

[7] ibid.
[8] ibid.
[9] ibid.
[10] Descartes, Regula III, p. 6.

Funktion der Gegenstandsvorgabe hat, νοῦς. Das Gewicht rückt also zunächst auf den intuitus als die Vorgabe des fundamentum.

Aus dem Blick auf die so gefaßte Idee von Wissenschaft und deren Struktur entsteht die Frage: Gibt es Erkenntnis, und sind uns Erkenntnisarten bekannt, dergestalt, daß sie die Gegenstände in der Weise vorgeben, daß sie der geforderten Vollzugsart des intuitus genügen? Ex quibus evidenter colligitur, quare Arithmetica et Geometria caeteris disciplinis longe certiores existant, quia scilicet hae solae circa obiectum ita purum et simplex versantur, ut nihil plane supponant, quod experientia reddiderit incertum[11]. Die Gegenstände der *Arithmetik* und *Geometrie* sind so charakterisiert als purum und simplex objectum, daß sie für ein darauf gerichtetes Erfassen niemals etwas Ungewisses zurückgeben können. Die Gegenstände von Arithmetik und Geometrie haben in der Tat einen gegenständlichen Charakter, der sie in die Eignung versetzt, mögliche Gegenstände strenger Wissenschaft zu sein. Sunt igitur omnium maxime faciles et perspicuae, habentque obiectum quale requirimus[12], fordern aus der Ansetzung dieser ganz bestimmten Idee von Wissenschaft. solae supersint Arithmetica et Geometria ex scientiis iam inventis, ad quas huius regulae observatio nos reducit.[13] Die Betrachtung der Regel, die sagt, nur solche Gegenstände ins Auge zu fassen, die in einer certa et evidens perceptio erfaßbar werden, führt uns auf die Wissenschaften der Arithmetik und Geometrie, welche die einzigen der bisher ausgeführten wissenschaftlichen Disziplinen sind. So ist also aus der Direktion der angesetzten Idee von Wissenschaft vorgegeben, daß sie auf diese bestimmten Disziplinen, Arithmetik und Geometrie, übergeführt werden. Descartes beschließt die Exposition seiner zweiten Regel: Iam vero ex his omnibus est

[11] Descartes, Regula II, p. 4.
[12] ibid.
[13] l. c., p. 3.

rens zu einer Sache selbst, nicht etwa ἐμπειρία, »Erfahrung« im Sinne der »Empirie«. Diese beiden Momente konstituieren die Struktur des intelligere, sofern es ein wissenschaftliches Erkennen ist. Intelligere hat also auf die Wissenschaftlichkeit gesehen die Vollzugsmöglichkeiten des intuitus und der deductio oder *illatio*.

Der intuitus ist diejenige Seite im vollgenommenen Erkennen, die die Grundfunktion hat, den Gegenstand überhaupt erst vorzugeben, so daß alle die verschiedenen Funktionen des Erkennens hinsichtlich des eigentlichen Vollzuges immer wieder als judicia zu nehmen sind. Jeder intuitus ist nach dem eigentlichen Sein als Erkennendsein gesehen ein *judicare*. Welche fundamentale Bedeutung Descartes dem intuitus zuschreibt, ist zu ersehen aus: Omnis quippe deceptio, quae potest accidere hominibus, dico, non belluis[7], jede Täuschung im Felde des eigentlichen, vernünftigen Erkennens, nunquam ex mala illatione contingit, sed ex eo tantum, quod experimenta quaedam parum intellecta supponantur[8]. Das gegenständliche Korrelat des intuitus sind die experimenta: das im schlichten Erfassen Erfaßte als solches. Der Grund der Täuschung liegt darin, daß wir im iudicium non satis intellecta experimenta als fundamenta haben, vel iudicia temere et absque fundamento statuantur[9]. Durch den echt vollzogenen intuitus sind die experimenta als das fundamentum für jedes judicare vorzugeben. Inbetreff der Struktur des intuitus zeigt Descartes, daß intuitus nicht ein besonderes Vermögen ist, sondern nascitur a sola rationis luce[10], entspringt und sein Sein hat im lumen naturale, in der menschlichen Vernunft. Also der intuitus ist etwas mit dem natürlichen Licht der Erkenntnis selbst Gegebenes und ist nichts, was allererst durch eine bestimmte Methode der Erkenntnis selbst ausgebildet werden könnte, sofern der intuitus überhaupt die

[7] ibid.
[8] ibid.
[9] ibid.
[10] Descartes, Regula III, p. 6.

Funktion der Gegenstandsvorgabe hat, νοῦς. Das Gewicht rückt also zunächst auf den intuitus als die Vorgabe des fundamentum.

Aus dem Blick auf die so gefaßte Idee von Wissenschaft und deren Struktur entsteht die Frage: Gibt es Erkenntnis, und sind uns Erkenntnisarten bekannt, dergestalt, daß sie die Gegenstände in der Weise vorgeben, daß sie der geforderten Vollzugsart des intuitus genügen? Ex quibus evidenter colligitur, quare Arithmetica et Geometria caeteris disciplinis longe certiores existant, quia scilicet hae solae circa obiectum ita purum et simplex versantur, ut nihil plane supponant, quod experientia reddiderit incertum[11]. Die Gegenstände der *Arithmetik* und *Geometrie* sind so charakterisiert als purum und simplex objectum, daß sie für ein darauf gerichtetes Erfassen niemals etwas Ungewisses zurückgeben können. Die Gegenstände von Arithmetik und Geometrie haben in der Tat einen gegenständlichen Charakter, der sie in die Eignung versetzt, mögliche Gegenstände strenger Wissenschaft zu sein. Sunt igitur omnium maxime faciles et perspicuae, habentque obiectum quale requirimus[12], fordern aus der Ansetzung dieser ganz bestimmten Idee von Wissenschaft. solae supersint Arithmetica et Geometria ex scientiis iam inventis, ad quas huius regulae observatio nos reducit.[13] Die Betrachtung der Regel, die sagt, nur solche Gegenstände ins Auge zu fassen, die in einer certa et evidens perceptio erfaßbar werden, führt uns auf die Wissenschaften der Arithmetik und Geometrie, welche die einzigen der bisher ausgeführten wissenschaftlichen Disziplinen sind. So ist also aus der Direktion der angesetzten Idee von Wissenschaft vorgegeben, daß sie auf diese bestimmten Disziplinen, Arithmetik und Geometrie, übergeführt werden. Descartes beschließt die Exposition seiner zweiten Regel: Iam vero ex his omnibus est

[11] Descartes, Regula II, p. 4.
[12] ibid.
[13] l. c., p. 3.

concludendum, non quidem solas Arithmeticam et Geometriam esse addiscendas, sed tantummodo rectum veritatis iter quaerentes circa nullum obiectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmeticis et Geometricis demonstrationibus aequalem.[14] Aus dieser zweiten Regel ergibt sich nicht etwa, daß man sich lediglich auf Arithmetik und Geometrie beschränken sollte, sondern es ergibt sich daraus, daß jeder, der den Versuch macht, den richtigen Weg zur Wahrheit zu finden, sich mit keinen anderen Objekten beschäftigen darf als mit denjenigen, die *eine diesen Objekten gleiche certitudo* haben. Damit ist deutlich und unmißverständlich ausgesprochen, daß die Idee der Wissenschaftlichkeit und zugleich die Idee der Konstitution der möglichen Gegenstände einer Wissenschaft aus der Konstitution der Gegenstände von Geometrie und Arithmetik vorgezeichnet sind.

In bezug auf die Erkenntnisgeschichte und die darin gegebenen Disziplinen hat er seine Idee von Wissenschaft geschöpft. Es gelten auch im Mittelalter, z. T. im Anschluß an *Aristoteles*, die mathematischen Disziplinen als die strengsten Wissenschaften, aber nicht als die höchsten. Die höchste ist die Theologie hinsichtlich ihres Gegenstandes Gott.

Wie hat Descartes *aus dieser Grunderfahrung der mathematischen Wissenschaft seine Idee von Wissenschaft geschöpft*? Was ist das eigentlich Mathematische in Arithmetik und Geometrie? Diese Frage hat sich Descartes in einer ganz originalen Weise auf dem Wege einer Besinnung über die Geschichte der Wissenschaften vorgelegt, so, daß aus dieser Besinnung die Idee der *mathesis universalis* entspringt. Er zeigt in der *vierten Regel*, wie eine schärfere Besinnung über den Gang der Wissenschaftsgeschichte und auf die Strukturen der als Wissenschaft geltenden Disziplinen eine zugrundeliegende *Urmathematik* sich abnehmen läßt, die ein ganz bestimmtes Gegenstandsfeld hat, das es eigentlich ist, woher Descartes seine Idee von Wis-

[14] l. c., p. 5.

senschaft hat. Es zeigt sich eine eigentümliche Verquickung von ontologischer und mathematischer Betrachtung, eine Verquikkung, die heute noch in ganz fundamentaler Weise in *Husserls* Logik lebendig ist, die mathesis universalis sein soll. Descartes gibt eine kurze Darstellung der Geschichte seiner eigenen Beschäftigung mit den mathematischen Disziplinen und deren Geschichte selbst. Er zeigt, daß er früh bemerkte, daß zwar die Alten schon eine Reihe von Entdeckungen auf dem mathematischen Gebiete gemacht haben, daß sie sie aber nicht richtig begründen konnten. Sed in neutra Scriptores, qui mihi abunde satisfecerint, tunc forte incidebant in manus[15]. Keiner von den Schriftstellern hat ihm derart genügt, daß die wissenschaftlichen Disziplinen einer Idee von strenger Wissenschaft entsprochen hätten. Descartes geht nun so vor, daß er mit der Orientierung auf das lumen naturale zeigt, wie in diesem die Prinzipien alles menschlichen Erkennens angelegt sind. Et quamvis multa de figuris et numeris hic sim dicturus, quoniam ex nullis disciplinis tam evidentia nec tam certa peti possunt exempla, quicumque tamen attente respexerit ad meum sensum, facile percipiet, me nihil minus quam de vulgari Mathematica hic cogitare[16]: Obzwar ich mich hier auch mit Figuren und Zahlen beschäftige, weil aus diesen Gebieten die evidenten Gegenstände zu entnehmen sind, ist es für den, der richtig sieht, leicht zu durchschauen, daß ich gar nicht Überlegungen anstelle über die mathesis vulgaris im Sinne der traditionellen Disziplinen, sondern daß ich eine gewisse andere Disziplin exponiere, mit Bezug auf welche ursprünglichere Disziplin diese letzteren abgeleitet sind: quamdam aliam me exponere disciplinam, cuius integumentum sint potius quam partes[17]. Die mathesis universalis ist die fons[18] aller anderen.*

[15] Descartes, Regula IV, p. 10.
[16] l. c., p. 9.
[17] ibid.
[18] l. c., p. 10.
* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 24, S. 313.

Wir stehen bei der Aufgabe, den Ursprung der beiden Charaktere, die die Begegnisweise des verum als des fundamentum der Bejahung regeln sollen, festzulegen. Zu diesem Zwecke sehen wir uns die Descartessche Bestimmung der Wissenschaft als certa et evidens cognitio an. Zu beachten ist im vorhinein, daß hier nicht vom Gegenstand der Wissenschaft die Rede ist, sondern daß diese Interpretation des wissenschaftlichen Erkennens an der Idee der *Gewißheit* und *Einsichtigkeit* orientiert ist. Auf die so gefaßte Erkenntnis als wissenschaftliche Erkenntnis ist die Regel in ihrer Regelfunktion bezogen. Die ganze Überlegung ist im vorhinein so geführt, daß keine Orientierung in einem bestimmten Seinsbereich wirksam ist, sondern eine Überlegung ganz formaler Art. Dabei kommt Descartes zu der Festsetzung, daß zu der Grundfunktion einer scientia einmal die experientia gehört, sofern der Boden für den Fortgang bereitgestellt wird. Den Fortgang selbst leistet die deductio. Wir müssen im Sinne dieser Idee von Wissenschaft und im Sinne der dadurch vorgezeichneten Idee der wissenschaftlichen Struktur fragen, ob alles Seiende als mögliches fundamentum einer wissenschaftlichen Erfassung in Frage kommen könne. Die Objekte müssen so sein, daß sie, sofern sie erfaßt werden, nichts von Ungewißheit hergeben können. Sie müssen von sich selbst ihrem Seinsgehalt nach ein purum et simplex sein. Demnach ist die Tendenz für jede Wissenschaft vorgezeichnet, die den Anspruch auf eine certa et evidens cognitio machen will. Die Erfassung von Gegenständen simplicissima. Denn je einfacher die Gegenstände, um so weniger Gefahr, daß bei Erfassung dieser Gegenstände etwas Dunkles zurückbleibt. Von der Idee der Wissenschaft ist die Grundbeschaffenheit ihrer möglichen Gegenstände vorgezeichnet. Diejenigen Disziplinen, die derartige Objekte hergeben, sind Arithmetik und Geometrie. Daraus zeigt sich nun, daß Descartes seine Idee von Wissenschaft und wissenschaftlicher Erkenntnis am Tatbestand der mathematischen Disziplinen orientiert hat und zwar nicht in einer beliebigen Gestalt, die ihm vorgegeben wäre, sondern –

und das ist entscheidend – an einer Auffassung, die er selbst ausgebildet hat und zwar gerade an der von ihm angesetzten Idee von Wissenschaft als clara et distincta perceptio. Und zwar hat diese Tendenz, über die vorgegebenen mathematischen Disziplinen zurückzugehen zur mathesis universalis, für ihn den Sinn, herauszustellen, wie sich in dieser Wissenschaft die Idee einer wissenschaftlichen Methode überhaupt ausbilden läßt. Nicht nur ist von der Mathematik her die *Idee der möglichen Gegenstände der Wissenschaft* vorgezeichnet, sondern in einer bestimmten Radikalisierung zugleich die *Idee der Methode* gewonnen und zugleich der *Methodenausbildung*. Die Besinnung über diese Ausbildung der Methode steht im Zusammenhang einer allgemeinen Besinnung über die Möglichkeit der Wissenschaft. Descartes ist daran gehalten, sich darüber zu äußern, wie es hinsichtlich der Wissenschaftsidee, die in ihm lebt, steht mit der gelehrten Überlieferung und der Beschäftigung mit überlieferten Meinungen. Er hat dabei die Scholastik im Auge, die in der Weise arbeitete, daß die Autoritäten für die verschiedenen Theorien herangezogen und diskutiert wurden, allerdings nicht so, wie Descartes das meint. Demgegenüber sagt er in der Regula III: Circa obiecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere, quaerendum est, non aliter enim scientia acquiritur[19]: Nicht darüber ist zu handeln, was andere über bestimmte Sachgebiete gehandelt haben, sondern das ist herauszustellen, was wir klar und evident erfassen können. Anders ist überhaupt nicht eine Wissenschaft zu gewinnen.

Daraus ist ersichtlich, wie Descartes nicht direkt, aber indirekt schon die Unmöglichkeit vorbereitet, das, was *Geschichtswissenschaft* ist, wie wir sie heute kennen, überhaupt zu verstehen. Es zeigt sich zugleich die positive Abwendung von der Möglichkeit, in diesem Felde zu einer Wissenschaft zu kommen. Es ist kein Zufall, daß in der *heutigen Phänomenologie*

[19] Descartes, Regula III, p. 5.

dieselbe Unmöglichkeit gegeben ist, gerade in dieser grundsätzlichen Unfähigkeit, geisteswissenschaftliche Erkenntnis überhaupt zu verstehen. So mutet es einigermaßen grotesk an, daß man heute innerhalb der Geisteswissenschaften beschäftigt ist, mit der Phänomenologie sich selbst aufzuhelfen. Der Boden für diese spezifische Tendenz der Geschichtsfeindlichkeit liegt hier bei Descartes und zwar ist er bei Descartes noch in ganz anderen Horizonten motiviert, als es heute der Fall ist.

Er sagt, das Studium der Alten habe nur den Sinn, daß wir feststellen können, was schon gefunden ist, und zugleich sehen, quaenam [. . .] supersint excogitanda[20], was noch nachgeholt werden muß. Diese Suche kann die Geschichte leisten. Mit Bezug auf die Diskussion der Autoritäten in der Scholastik betont er, daß diese schon deshalb verfehlt ist, weil das, was haltbar ist, in jeder Wissenschaft nicht von vielen gefunden wird, sondern von wenigen: et nihil prodesset suffragia numerare, ut illam sequeremur opinionem, quae plures habet Auctores. Nam si agatur de quaestione difficili, magis credibile est eius veritatem a paucis inveniri potuisse, quam a multis.[21] Und wenn ich auch sämtliche Beweise, die gefunden sind, mir aneigne, wäre ich nicht im Stande, eine mathematische Untersuchung zu führen. Das zeigt, daß Descartes aus einer bestimmten Ansicht der Wissenschaft argumentiert. Hier ist der scharfe Gegensatz zwischen Wissenschaft und Geschichte. si omnia Platonis et Aristotelis argumenta legerimus, de propositis autem rebus stabile iudicium ferre nequeamus[22]: Wenn ich auch alle Argumente der alten Philosophen kennen lernte, könnte ich damit über die Sache selbst noch kein stabile iudicium fällen. Hier ist aus der wissenschaftlichen Situation die Stellungnahme zur Geschichte und Wissenschaftsgeschichte selbst verständlich, die lediglich im Sinne einer Gelehrsamkeit von

[20] ibid.
[21] ibid.
[22] l. c., p. 6.

einer sekundären Abzweckung gefaßt ist, während die heutige Sachlage umgekehrt ist und für den, der die heutige Situation überschaut, lediglich auf dem Wege einer *radikalen historischen Kritik* überhaupt auf den Boden zu kommen ist für eine mögliche philosophische Forschung. Ob das Philosophie ist, ist dann eine belanglose Frage.

Die Fragen, die Descartes unterscheidet nach Ablehnung der Wichtigkeit der historischen Erkenntnis als solcher, sind zwei: 1. Die Methode muß so sein, daß sie mich in den Stand setzt, nie ein falsum pro vero zu nehmen; 2. muß sie so sein, daß sie mich in die Möglichkeit versetzt, zur Erkenntnis der gesamten in Frage kommenden Gegenstände zu kommen.

Sie sehen ohne weiteres bezüglich dieser beiden Bestimmungen die Orientierung auf die beiden Grundstücke der wissenschaftlichen Erkenntnis, den intuitus und die deductio. Der intuitus muß recht sein, damit er der deductio kein falsches fundamentum darbietet. Die Methode muß so sein, daß die deductio von dem fundamentum aus schrittweise vor sich geht. Es gibt keine Wissenschaft, ohne daß beide Momente so durchgeführt sind, daß sie dem Sinn von Wissenschaft entsprechen.

Am Leitfaden der so gefaßten Idee der Methode betrachtet Descartes nun die Geschichte der Mathematik. Bei dieser Betrachtung findet er, daß zusehends die Geschichte der Mathematik darauf ausging, die Gegenstandsgebiete, die für sie in Betracht kommen, in einem immer strengeren Sinn zu nehmen. Et iam viget Arithmeticae genus quoddam, quod Algebram vocant, ad id praestandum circa numeros, quod veteres circa figuras faciebant[23], so daß die Früchte ausfallen aus den methodischen Prinzipien, die in uns angelegt sind: fruges ex ingenitis huius methodi principiis natae[24]. Die Ausbildung dieser Prinzipien ist ein spontanes Reifwerden der Grundmöglich-

[23] Descartes, Regula IV, p. 9.
[24] ibid.

keiten des Erkennens, die in uns liegen: nescio quid divini[25]. Obzwar die mathematischen Disziplinen diese Frucht gerade jetzt tragen, sind sie doch noch nicht zur vollkommenen Reife (perfecta maturitas[26]) gelangt. Ich will das, was die mathematische Erkenntnis anstrebt, radikalisieren. Ich will mich dabei nicht an bestimmte Gegenstandsgebiete der Mathematik selbst halten, sondern will über die inhaltliche Determination der Mathematik hinaus zur Methode schlechthin, zu den ersten Bestandstücken dessen, um das sich alle mathematische Erkenntnis bewegt. Diese Idee bezeichnet er als mathesis universalis. Auch für diese Idee gibt es bestimmte Aufklärungen der Ausbildung in der Geschichte selbst. Cum vero postea cogitarem, unde ergo fieret, ut primi olim Philosophiae inventores neminem Matheseos imperitum ad studium sapientiae vellent admittere [μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω[27]] [...], plane suspicatus sum, quamdam eos Mathesim agnovisse valde diversam a vulgari nostrae aetatis[28]. Diese Idee gilt es aufzunehmen und durchzubilden, hinter diese Zusammenhänge zurückzugehen und zu fragen, was das Gemeinsame ist, das alle diese Disziplinen im Auge haben[29]. Er leistet dazu zunächst eine Orientierung an der Bezeichnung und stellt fest, daß mathesis ganz formal heißt disciplina (Lehre, Lernen, Lernbarkeit, intersubjektive Mitteilbarkeit), das in bestimmter Weise in Erfahrung nehmen. Die mathesis ist dadurch ausgezeichnet, daß die mathematische Methode sich so vollzieht, daß man nicht das jeweils zu Erfahrende ausdrücklich sich vergegenwärtigt, sondern daß man auf Grund der Schlüssigkeit eines Schlusses zu

[25] ibid.

[26] ibid.

[27] Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria. Ed. A. Busse. Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII, pars I. Berlin 1900, p. 118, 18 sq. Joannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria. Ed. M. Hayduck. Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XV. Berlin 1897. p. 117, 27.

[28] Descartes, Regula IV, p. 10.

[29] l. c., p. 11.

bestimmten Resultaten kommt, die sich dadurch als gültig erweisen. Das Gemeinsame erstreckt sich auf den ordo vel mensura[30]. Es verschlägt nichts, ob in dem bestimmten sachlichen Gebiete: Zahlen, Klänge, Raumgestalten, mensura quaerenda sit; ac proinde generalem quamdam esse debere scientiam, quae id omne explicet[31], was über Ordnung und Maß überhaupt expliziert werden kann, wenn nicht eine bestimmte Sachhaltigkeit überhaupt dazugesagt wird. Also die mathesis universalis ist die formale Wissenschaft der reinen Ordnungs- und Maßzusammenhänge als solcher. Die Möglichkeit der mathesis zeigt, daß die mathematischen Disziplinen, obzwar sie selbst schon Klarheit und Einfachheit der Objekte vorgeben, auf die einfachsten Objekte zurückgehen können. Eine Wissenschaft muß auf die einfachsten Momente zurückgebracht werden. At ego tenuitatis meae conscius talem ordinem in cognitione rerum quaerenda pertinaciter observare statui, ut semper a simplicissimis et facillimis exorsus, nunquam ad alia pergam, donec in istis nihil ulterius optandum superesse videatur[32]. Die Vulgärmathematik gibt für Descartes eine gewisse Ordnung vor, die er nun absolut faßt, für jede Wissenschaft als solche. Das Wesentliche ist, daß diese Ordnung, Ordnungen aufgedeckt sind und im Vollzug der Forschung durchgehalten werden. Denn nur dann besteht ja die Möglichkeit, von wirklich gesicherten Fundamenten zu schließen. Denn die deductio ist der Weg, auf dem die Gesamtheit der Gegenstände eines wissenschaftlichen Gebietes erfaßbar sind. Die Idee der Methode schließt in sich die Idee der *series*. Für die methodische Ausbildung ist die Idee der Reihe Leitfaden, weil von den einfachsten Gegenständen zu den zusammengesetzten vorgegangen wird.

In der *sechsten* Untersuchung (*Regel*) wird die Frage erörtert: Was muß eine Reihe in sich enthalten, damit sie die Führung

[30] ibid.
[31] l. c., p. 11 sq.
[32] l. c., p. 12.

aller wissenschaftlichen Erkenntnis übernehmen kann? res omnes per quasdam series posse disponi[33], alle Gegenstände können durch gewisse Reihen geordnet werden, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt[34], die Reihung als der Leitfaden aller methodischen Forschung wird nicht aus den Sachen geschöpft, aus einer gattungsmäßigen Bestimmtheit des Seins, sondern die Abhebung der möglichen Reihung in einem Gegenstandsgebiet muß dadurch orientiert sein, daß die Reihe den Weg der Erkennbarkeit der einen aus der anderen vorzeichnet, so, daß die Reihe bestimmt, utrum profuturum sit aliquas alias prius, et quasnam, et quo ordine perlustrare[35]. Die Idee der Reihe wird nicht im Hinblick auf die sachhaltigen Gegenstände geschöpft, sondern, soweit sie unter sich betrachtet werden, auf ihre mögliche Erkennbarkeit im Sinne der deductio.

Bei dieser Tendenz ergeben sich für Descartes zwei Bestimmungen. Die Dinge sind *res absolutae* und *res respectivae*[36]. Sie sehen ohne weiteres in diesen beiden Kategorien den Widerschein des intuitus und der deductio. Der intuitus hat immer ein absolutum, die deductio ein respectivum. Das respectivum hat in sich ein *involutum*, das, worauf es rückbezüglich ist, das sehr häufig ein *obscurum* ist, das aufgewickelt werden muß. Eine nähere Betrachtung zeigt ohne weiteres, daß unter diese beiden formalen Kategorien die verschiedensten Dinge in ihrem Seinsgehalt gefaßt werden. Die ganze Tendenz der Ausbildung der Idee der Methode ist nichts anderes als eine konsequent durchgeführte Mathematisierung im Sinne der mathematischen selbst, wobei nicht Wert gelegt wird darauf, ob bestimmte Kategorien selbst Sachhaltigkeit zeigen oder nicht. Unter das absolutum fallen: independens, causa, simplex, universale,

[33] Descartes, Regula VI, p. 14.
[34] ibid.
[35] ibid.
[36] ibid.

unum, aequale, simile, rectum, unter das respectivum: dependens, effectus, compositum, particulare, multa, inaequale, dissimile, obliquum[37].

Wir sind dabei, die regula generalis des Descartes auf ihren Ursprung zu untersuchen und zwar um zu sehen, wie in der Art, in der die Regel selbst genommen ist, das Erkennen, das sich unter diese Regel stellt, in seinem spezifischen Seinscharakter sich zeigt. Die Mathematik ist im vorhinein die Disziplin, deren Gegenstände dem entsprechen, was er von der certa et evidens cognitio verlangt. Descartes sucht die Kategorien der Reihe, sofern sie der Weg ist für das Erfassen des Gegenständlichen selbst; nicht sofern die Sachgehalte der Gegenstände in den Blick genommen werden, sondern sofern es darauf ankommt, einen Erkenntniszusammenhang als solchen zu gewinnen. Die Ausbildung der series-Kategorien ist an dieser rein methodischen Betrachtung orientiert. Descartes bemerkt ausdrücklich, daß er in die Klasse der res absolutae die causa aufnimmt, obzwar die causa eigentlich als ein Korrelatbegriff an sich selbst bezogen auf effectus ist[38]. Aber im Hinblick auf die Ordnung des Erkennens in der Absicht darauf, was zuerst im Erkennen erledigt werden soll, ist die causa etwas Absolutes, weil erst, wenn sie selbst aufgeklärt ist, die Möglichkeit besteht, in der deductio weiter zu gehen. Das Geheimnis der ganzen Methode ist, jeweils in den verschiedenen Erkenntnisreihen das absolutum zu gewinnen, nicht das inhaltlich Absolute, sondern das *methodisch Absolute*. Es kann nun manches in einer Hinsicht absolut, in der anderen respektiv sein hinsichtlich der Ordnung der Struktur der Begrifflichkeit. Das universale ist ein absolutum, quia naturam habet magis simplicem[39], hinsichtlich seines Ursprungs aber aus dem Individuum ist es ein respectivum bonum[40]. So liegt das Gewicht dieser Ausformung in der Erfassung des Gegenständlichen in der Regel.

[37] ibid.
[38] l. c., p. 15.
[39] ibid.
[40] ibid.

Descartes hat auch in dieser Absicht sich daran gemacht, eine gewisse Ordnung der Gegenstände zu gewinnen, die in sich selbst dem Charakter der simplicitas entsprechen. Dieser Aufriß der einfachen Gegenstände ist wichtig, sofern Descartes für verschiedene Seinsgebiete eine einheitliche Dimension gleichmäßiger Einfachheit von Gegenständlichem ansetzt. Diese sind: res pure intellectuales, res pure materiales, res communes[41]. Die inhaltliche Verschiedenheit interessiert ihn gar nicht. Pure intellectuales illae sunt, quae per lumen quoddam ingenitum et absque ullius imaginis corporeae adiumento ab intellectu cognoscuntur: tales enim nonnullas esse certum est, nec ulla fingi potest idea corporea, quae nobis repraesentet, quid sit cognitio, quid dubium, quid ignorantia, item quid sit voluntatis actio, quam volitionem liceat appellare, et similia, quae tamen omnia revera cognoscimus[42]. Modern gesprochen liegt hier die Wesenserfassung bestimmter Bewußtseinsakte vor. Descartes setzt die res intellectuales durch das lumen ingenitum als ohne weiteres erfaßbar an. Pure materiales illae sunt, quae non nisi in corporibus esse cognoscuntur, ut sunt figura, extensio, motus, etc. Denique communes dicendae sunt, quae modo rebus corporeis, modo spiritibus sine discrimine tribuuntur, ut existentia, unitas, duratio, et similia[43]. (Scheler hat lediglich diese Position übernommen, indem er die Wesenserfassung aus dem Bewußtsein ohne weiteres ausdehnt auf den universalen Seins-zusammenhang. Der Boden dafür liegt in der alten Ontologie, die in verschiedenen Kanälen in die Gegenwart gedrungen ist.) Caeterum inter has naturas simplices placet etiam numerare earumdem privationes et negationes, quatenus a nobis intelliguntur, quia non minus vera cognitio est, per quam intueor quid sit nihil, vel instans, vel quies, quam illa, per quam intelligo quid sit existentia, vel duratio, vel motus[44]. Dieser Aufriß

[41] Descartes, Regula XII, p. 37.
[42] ibid.
[43] ibid.
[44] l. c., p. 38.

der einfachsten Dinge, die auf die Idee der scientia gesehen das mögliche fundamentum abgeben für die entsprechende Wissenschaft, zeigt, daß er nicht gewonnen ist an der Befragung der verschiedenen Seinsgebiete.

§ 37. Die Sorge des Erkennens als Sorge der Gewißheit, als Sichvergreifen

Wenn wir kurz zusammenfassen, so ist zu sagen, daß sich der Ursprung des Gehaltes der regula in zweifacher Hinsicht zeigt: 1. mit Bezug auf das, *was* die Regel zu regeln hat; 2. *wie* sie regelt. *Was* sie regelt, ist die *scientia*, aus vorgegebenen mathematischen Disziplinen abgelesen. *Wie* sie regelt, vollzieht sich auf dem Wege der *Methode*, die von der Mathematik abgelesen wird. Die Erfahrung dieser bestimmt vorgegebenen Wissenschaften und zwar so vorgegeben, daß diese Wissenschaft im vorhinein gesehen wird nicht auf die Sachhaltigkeit der Gegenstände als solcher, sondern genommen wird im Hinblick auf die Begegnisweise der Gegenstände für das zustimmende Erkennen, d. h. die Sorge, die sich im Gehalt dieser Regel eine Selbstauslegung gibt und sich unter die so gefaßte Regel stellt, offenbart sich damit als die spezifische *Sorge der Gewißheit.* Sie zeigt, daß die Sorge des Erkennens sich nicht aufhält bei einem Seienden qua Seiendem und auf Gegenstände nicht hinsichtlich ihres Sachgehaltes, sondern auf diese im Wie ihrer Erfaßbarkeit geht und diese Erfaßbarkeit gesehen auf Zustimmung. So ist der Aufenthalt der Sorge des Erkennens als der Sorge der Gewißheit ein ganz eigentümlicher. Diese Wissenschaftserfahrung muß man sich in ihrer Eigentümlichkeit als eine ganz spezifische klar zugänglich machen, um überhaupt die von da geführte Behandlungsart der inhaltlichen Gegenstände zu verstehen. Der Aufenthalt der Sorge bei bestimmten Wissenschaften in dieser ganz bestimmten Hinsicht zeigt, kurz gesagt, daß das *esse* als *verum* und verum als *certum* primär in die Sorge

gestellt ist, so daß das ens nur auf dem *Umweg über das certum* zu seiner Aufgabe gelangt.

Diese Sorge der Gewißheit mit ihrem charakteristischen Aufenthalt ist nun dadurch charakterisiert, daß sie die Regel, die sie ausbildet, in einen ganz bestimmten Anspruch stellt. Die Sorge, die sich die regula gibt, beschränkt diese Regel nicht auf ihr spezifisches Ursprungsgebiet, sondern die Regel gibt sich als regula *generalis*. Die Sorge bildet mit der Regel selbst einen fundamentalen Anspruch aus, derart, daß die sie normierende Regel zugleich besagt: Nur diejenige Erkenntnis ist überhaupt Wissenschaft, die der Regel überhaupt genügt. Der ursprüngliche Boden wird in der Ausbildung selbst aufgegeben.

Dieser Anspruch der regula als regula generalis führt dazu, daß Descartes bestimmte Erkenntnismöglichkeiten aus der Domäne der Wissenschaft überhaupt ausschließt, bzw. vorgegebene Disziplinen im Sinne der Regel umbildet. Das zeigt sich vor allem darin, daß Descartes von der historischen Erkenntnis zeigt, daß sie im Sinne einer eigenständigen Sacherkenntnis gar nicht in Frage kommt, sondern nur propädeutischen Wert haben kann.

Descartes bildet alle fundamentalen Wissenschaften: Theologie, Metaphysik, Mathematik, im Sinne der regula generalis um. Bezüglich der Physik ist sein Vorgehen so: Gegenüber der alten Physik, die es primär auf die Herausstellung der qualitates substantiales abgesehen hat, drängt er darauf, die Gegenstände der Physik nur so weit ins Auge zu fassen, als sie der regula genügen. Ich darf mir nur die extensio vornehmen. Schon ganz früh war in der Tat die regula generalis für ihn da, es handelte sich nur darum, sie explizit zu fassen und in ihrem Sinn die mathematischen Disziplinen zu charakterisieren.

Wie Descartes gerade spezifisch theologische und philosophische Doktrinen umgebildet und aufgenommen hat unter der Führung der Regel und des Grundsatzes, daß sie der Regel genügen sollen, zeigt das Schicksal der Lehre von den *eingeborenen Ideen*, die er aus der damaligen Bewegung des Oratoriums

aufgenommen hatte. Zum Sein des Menschen gehört mit eine *Idee des Seins Gottes*. Diese Betonung war der Lehre in der Absicht gegeben worden, gegenüber dem Atheismus ein apologetisches Fundament zu gewinnen. Diese Lehre hat Descartes aufgegriffen und sie seiner Lehre von der clara et distincta perceptio eingebaut. Er mußte das tun, um überhaupt hinsichtlich der Lehre ins Reine zu kommen. Es war eine scholastische Doktrin: Die Verstandeserkenntnis ist nur so möglich, daß dem intellectus in irgendeiner Weise ein fundamentum vorgegeben ist. Eine Aristotelische Theorie: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή[1]. Die Phantasmata sind diejenigen Phänomene, die für die Scholastik den Übergang zwischen der spezifisch sinnlichen Erkenntnis und der verstandesmäßigen ausmachen. Dieses Problem war für die Scholastik schwierig, weil es sich darum handelt, wie ein sinnliches Sein in ein geistiges hinüberkommt. Die sinnliche Erkenntnis gibt der Verstandeserkenntnis die species intentionales vor, worauf der intellectus als fundamentum hintendiert. Die species intentionales sind der Boden für die Explikation des Begriffes des Intentionalen. Diese ganze thomistische Auffassung des Erkennens konnte Descartes im vorhinein nicht annehmen. Für Descartes stand fest: Im Sinne der clara et distincta perceptio ist Körperliches nur als extensio erfaßbar. Alle anderen Bestimmungen des körperlichen Seins, wie sie auftreten, wenn ich das physiologische Zwischengebiet studiere, kommen nicht in Betracht. Er kann also, wenn er sich an die Fundamentalaufgabe macht, das Erkennen selbst aufzuklären, sich nicht auf dieses Zwischengebiet einlassen, sondern sobald er das tut, bekommt er nur ein obscurum zu fassen. Er hat die Lehre von den eingeborenen Ideen in seine Lehre hineingebaut. Von der Regel geführt, muß er die Interpretation des Erkennens in das Feld zurückverlegen, das im Sinne der Regel selbst zugänglich wird. Das ist eines der deutlichsten Beispiele, wie sich die Umbildung der theologischen und philosophischen

[1] Aristoteles, De anima. Γ 7, 431 a 16 sq.

Probleme vollzieht mit der erstaunlich konsequenten Anwendung der regula generalis.

Die Sorge offenbart sich in diesem ihrem Anspruch, indem sie ihr Ursprungsgebiet übersteigt, als ein *Vergreifen* bezüglich ihrer eigensten Möglichkeiten. Sie vergreift sich, d. h. sie hält sich nicht an das, dem sie im Sinne der Regel angemessen ist, worauf sie zugeschnitten ist. Die Sorge sieht in dieser Selbstauslegung ihre *eigensten* Möglichkeiten nicht mehr, sondern vergreift sich in ihr selbst, sofern sie die Regel zu einer generalis ausdeutet. Und zwar vollzieht sich dieses Vergreifen derart, daß es ein *sichaufsteigerndes* Vergreifen wird, das durch die fundamentale Bedeutung, die es sich zuschreibt, verdeckt wird. Sofern die regula eben regula generalis ist und sich als der einzig mögliche Weg strenger Erkenntnis gibt, wird ihr Vergreifen im Hintergrund gehalten. Die Betrachtung des Anspruchscharakters, den die Regel in ihrem Gehalt stellt, offenbart die Sorge der Erkenntnis als *Sorge der Gewißheit* im Sinne des *aufsteigernden Sichvergreifens.* In diesem Sein des Erkennens zeigt sich eine ganz bestimmte Bewegtheit des Daseins, die die Ausbildung wissenschaftlicher Ideen und die ganze Daseins-Interpretation leitet.

§ 38. Die Sorge der Beruhigung. Descartes' Deutung des verum als certum unter Beibehaltung der scholastischen Ontologie

Als was zeigt sich in diesem ganzen Zusammenhang der Ausbildung der Regel das Sein des Erkennens in bezug auf die Art und Weise, wie die Regel selbst genommen wird im Ganzen, gesehen auf das Phänomen, daß überhaupt diese Regel als Regel gewonnen ist? Was offenbart die Regelnahme selbst für das Sein des Erkennens als einer bestimmten *Sorge*? Wir wissen, daß das Sein des Erkennens von Descartes als judicium, als modus volendi, als *propensio in bonum* charakterisiert wird. Das *bonum* für die propensio des judicium ist das *verum.* Die Re-

gelnahme zeigt, daß die Sorge des Erkennens im vorhinein das verum im Sinne des *certum* faßt. Wahrheit primär gefaßt als *Gewißheit*; die propensio der voluntas ist orientiert auf das Eingestelltsein zu *diesem* bonum. Das bonum wird nicht mehr das verum, sondern das verum qua certum, so daß die Sorge von sich selbst her die spezifische *perfectio* des Menschen in dem Sinne auslegt, daß die voluntas qua judicium als *propensio in certum* ausgelegt wird.

Dieses so ausgelegte certum, als das bonum der propensio des Urteils, wird nun zugleich in den Seinszusammenhang hineinverlegt, der von vornherein besteht. Es wird die so gefaßte Erkenntnismöglichkeit aus der Grundbestimmung des Menschen als eines *ens medium* gesehen. Wir sehen deutlicher, daß das ens medium kein ens medium ist, sondern das Gewicht dieses Seins, gefaßt als perfectum, verlegt sich in der Richtung auf Gott. Sofern dieses ens medium ein *ens creatum* ist, ist es in seinen Möglichkeiten als ens creatum bestimmt, bezüglich dieser Möglichkeiten auch gesichert. Eine propensio in bonum ist damit in ihrer Möglichkeit gesichert. In diesen Zusammenhang des *gesicherten* ens wird die neue Interpretation des Erkennens als propensio hineinverlegt, d. h. die Sorge der Gewißheit sichert sich im vorhinein so den Boden, auf dem sie ihr eigenes Sein bestimmt. Die Sorge der Gewißheit, die nach dem primären Aspekt so aussieht wie eine radikale Besinnung auf das fundamentum der Erkenntnis, ist eine *Beruhigung* des Erkennens als einer Seinsmöglichkeit des Menschen. Die Sorge der Gewißheit als aufsteigerndes Sichvergreifen ist in eins damit die *Sorge der Beruhigung*.

Dieses eigentümliche Phänomen in der Erkenntnisbewegtheit, wie sie bei Descartes entscheidend ist, wird sich uns in der Zweifels-Betrachtung noch eigentümlicher herausstellen. Es wird sich zeigen, daß der Weg der Zweifelsbetrachtung ein bloßer Schein ist, und daß die radikale Besinnung nur Schein ist, lediglich ein Ausdrücklichwerden ganz bestimmter vorgefaßter Grundlagen und Möglichkeiten. Dementsprechend ist

jeder Versuch zu vermeiden, der am Leitfaden des cogito versucht, auf einen Boden zu kommen; und zwar zeigt sich bei näherem Zusehen eine eigentümliche Umlegung des Sinnes des verum, womit eine ganz unauffällige, aber fundamentale Umstellung der Grundbestimmung des Seins des Menschen gegeben ist. Sofern sich die Sorge in der Weise auslegt, daß sie sich die gekennzeichnete Regel vorgibt, bestimmt sie das verum als certum. Das so bestimmte verum wird aber in die *alte Ontologie als selbstverständliche Grundlage* der ganzen Explikation hineinverlegt. Das zum certum umgebildete verum wird zugleich als bonum beibehalten, dasjenige bonum, das der natura hominis entspricht. Durch diese *Umlegung* vollzieht sich eine Auslegung des Seins des Menschen derart, daß seine perfectio in einer eigentümlichen Weise gesteigert wird, derart gesteigert, daß diese Steigerung doch im vorhinein unter der Garantie gehalten wird: Geschaffensein durch Gott und Bestimmtsein des Erreichens des bonum qua verum. Diese Umlegung kennzeichnet die Sorge des Erkennens, die diese Umlegung vollzieht, als Sorge der Beruhigung, aber schließlich als Sorge der Gewißheit, die im vorhinein jede Möglichkeit einer fundamentalen Seinsunsicherheit absperrt. Das Sein des Erkennens hat sich im vorhinein beruhigt durch die Mitaufnahme der Ausgelegtheit des Seins des Menschen als creatum. Diesen Zusammenhang muß man sich vollständig vergegenwärtigen, um daraus zu ersehen, wie durch Descartes der *alte Bestand der scholastischen Ontologie* unversehens *umgebildet* ist, aber nicht in der Weise, als wäre es ihm darauf angekommen, eine Erkenntnistheorie zu begründen. Auf Erkenntnistheorie kommt es ihm gar nicht an. Es sind *rein ontologische* Betrachtungen. Das Phänomen der Erkenntnis als solcher spielt dabei nur eine sekundäre Rolle. Dagegen liegt die eigentümliche *Umbildung* darin, daß er das *verum als certum* gedeutet hat unter *Belassung der ganzen ontologischen Grundlegung*, so, daß diese Belassung eine Umdeutung des Seins des Menschen mit sich brachte.

Thomas sagt: Intellectus enim non potest non assentire prin-

cipiis naturaliter notis: et similiter voluntas non potest non adhaerere bono[1]: der intellectus kann nicht den Prinzipien nicht zustimmen, die vom intellectus erfaßbar sind, und ähnlich kann der Wille nicht dem Guten nicht anhängen. Das determinatum esse in bonum ist ebenso für die natura hominis gegeben wie das determinatum esse in verum für den intellectus, inquantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur[2]. Die determinatio in bonum ist die nähere Bestimmung des Seins des Menschen als creatum. apprehensio veri non est in potestate nostra: hoc enim alicujus luminis, quantum ad hoc non est in potestate nostra nec imperari potest[3]. Das assentiri im Sinne des assensus ist nicht in unserer potestas, sondern ist naturaliter notwendig. Der actus rationis subjacet dem natürlichen Bestimmtsein des Menschen. Aus diesen Stellen, die sich beliebig vermehren ließen, derart, daß man einen ganzen Zusammenhang aufzeigen könnte, zeigt sich, wie Descartes diesen Boden aufnimmt, aber diese ordinatio naturalis zum verum so uminterpretiert, daß er das verum als certum ansetzt. Das certum schließt einen ganz spezifischen Wahrheitsbegriff in sich, der ursprünglich nur auf die Mathematik zugeschnitten ist, der aber sein Ursprungsgebiet übersprungen und sich zu einer absoluten Herrschaft ausgeweitet hat. omnis clara et distincta perceptio proculdubio est aliquid[4], sofern es etwas und nicht nichts ist – sed necessario Deum authorem habet[5]. Das Wahrsein der regula generalis wird dadurch ausgewiesen, daß sie eine vorfindliche res ist. Jede

[1] Thomas v. Aquin, Summa theologica. Pars prima. Quaestio LXII, Articulus VIII.

[2] ibid.

[3] Thomas v. Aquin, Summa theologica. Vol. II, complectens primam secundae. Quaestio XVII, Articulus VI: Alio modo quantum ad objectum, respectu cujus duo actus rationis attenduntur: primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest.

[4] Descartes, Meditatio IV, p. 74.

[5] ibid.

res ist aber als ens verum. Deshalb ist die perceptio als creatum ein verum, deshalb allverbindlich, wie die mathematischen Prinzipien und die Grundregeln der mathematischen Methode nichts anderes sind als die fruges spontaneae der semina[6], die zwar zusammengefaßt werden in der clara et distincta perceptio. Diese semina sind aliquid divini[7]. Sie haben ihr Sein als herkünftiges durch ihr Geschaffensein durch Gott. Die Grundregel wird in das Sein des Menschen verlegt, das als medium ens bestimmt ist. Dieses medium ens ist aber ein solches, das sein eigentümliches Gewicht im bonum hat auf das ens perfectissimum zu, und ist in der Tat kein eigentliches medium, sondern liegt in der Nähe zu Gott. Es zeigt sich hier ein extremer Pelagianismus des theoretischen Erkennens.

[6] Descartes, Regula IV, p. 9.
[7] ibid.

SECHSTES KAPITEL

Der Seinscharakter der res cogitans, des Bewußtseins

Wir sind jetzt vorbereitet, um die entscheidende Frage radikal zu beantworten, die *Frage nach dem Seinscharakter des Bewußtseins als des thematischen Feldes der Phänomenologie.* Wir werden diese Frage durch die *Bestimmung des Seinscharakters der res cogitans* entscheiden. Wir werden nachzusehen haben, wie durch die charakteristische Sorge des Erkennens das cogito gefunden wird, welchen Seinscharakter das cogitare haben muß. Wir zerlegen diese Betrachtung des Weges, auf dem das Erkennen zum cogito gelangt, in drei Hinsichten: 1. Worauf ist die Sorge des Erkennens überhaupt aus in der Bemühung um das, was als cogitatio heraussprungt? Was ist das Gesuchte? 2. Welches ist die *Vollzugsart des Suchens*? 3. Welches ist der *konkrete Weg*, den die so charakterisierte Art des Suchens nimmt?

§ 39. Das certum aliquid als das Gesuchte der Sorge des Erkennens

Das cogito sum springt bei Descartes heraus in einer fundamentalen Aufgabe, vor die er die Erkenntnis stellt: allererst eine Fundamentalwissenschaft zu gründen, ein solches fundamentum für die Erkenntnis beizustellen, das ein *fundamentum indubitabile* ist, das dem, was in der regula generalis gefordert ist, vollauf genügt. Das so ausgerichtete Suchen also muß sich nun offenbar aus der *Lage* heraus vollziehen, in der die Bemühung um ein solches fundamentum sich zeitigt. Aus dieser Lage heraus muß das fundamentum in dem Sinne, daß es der Regel

genügt, gesucht werden. Das Suchen muß sich vollziehen in der Weise des Durchlaufens der Möglichkeiten des Erkennens, die durch die konkrete wissenschaftliche Lage Descartes' gegeben sind. Dieses suchende Durchlaufen vollzieht sich im Sinne der Sorge des Erkennens.

Die erste Frage nach dem Gesuchten ist für uns ohne weiteres zu bestimmen. Es handelt sich jetzt nur darum, es schärfer zu nehmen, in welchem Sinne die Ansetzung des Gesuchten für den Seinscharakter des zu Findenden zu bestimmen ist. Das Gesuchte ist das certum derart, daß es Descartes lediglich darauf ankommt, ein *certum aliquid* zu finden. *Was* das ist, ist sekundär, wenn es nur der Regel genügt, so ist sein Was letztlich gleichgültig. Die scharfe Betonung des Gesuchten als solchen: pergamque porro donec aliquid certi vel si nihil aliud, saltem hoc ipsum, pro certo, nihil esse certi, cognoscam[1] – wenn ich nur etwas Gewisses finde und wenn es nur das wäre, daß ich einsehe, es gibt nichts Gewisses. [. . .] quid invenero quod certum sit et inconcussum[2]. Es ist zu beachten, daß im vorhinein der *spezifische Seinscharakter* des Gesuchten gar *nicht* primär in Betracht kommt, sondern nur, daß das zu Findende lediglich in der Hinsicht zu befragen ist, ob es der Regel genügt. Was es selbst ist, welches Sein es von ihm selbst her hat, kommt gar nicht in Frage. Wir sehen bei der Betrachtung des dritten Punktes, wie das Gesuchte von Descartes in einen schärferen Blick genommen wird, nämlich daß auch die Regel dem Prinzip der series genügen muß, so, daß das Gesuchte nicht überhaupt nur ein certum sein muß, sondern ein certum qua absolutum und simplex. Diese Forderung selbst ist aus der regula generalis vorgezeichnet.

[1] Descartes, Meditatio II, p. 17.
[2] ibid.

§ 40. Das sorgende Suchen als dubitare, remotio und suppositio falsi

Das zweite Moment, das wir betrachten, ist das *Suchen selbst.* Welches ist die *Vollzugsart des Suchens?* Das Suchen ist ein Suchen des Erkennens derart, daß das Erkennen Ausschau hält, das Sehen der Sorge darauf aus ist, etwas in den Blick zu bekommen, was dem certum genügt. All dasjenige, was in der *konkreten Lage*, in der das Suchen sich vollzieht, praesent ist als obscurum oder incertum, wird zurückgestellt. Es wird vom Erkennen als dem judicare in der Weise der *dubitatio* vollzogen. Das judicare versagt einem als obscurum Vorgegebenen seinen assensus. Das judicare wird zum *abstinere*, das in der Erstrekkung des Vollzugs zu einem *continere* wird. Diese Vollzugsart des Suchens im Sinne des dubitare ist genauer dadurch bestimmt, daß dasjenige, was dem dubitare nicht genügt, nicht als mögliches fundamentum in Frage kommt, sondern daß die dubitatio sich im Sinne der *remotio* vollzieht. Diese remotio als Nicht-in-Frage-kommen-lassen endigt schließlich bei Descartes in einer eigentümlichen *suppositio.* Die dubitatio incerti wird zu einer *suppositio falsi.* Das Bezweifeln des Ungewissen bildet sich für Descartes um zu der Annahme dieses Ungewissen als eines Falschen. Dieser Übergang, den das Suchen vollzieht, hat für Descartes nichts Unmögliches. Gerade in dieser spezifischen Umbildung zeigt sich die spezifische Möglichkeit des Erkennens, gerade in dieser suppositio, gleichsam in dieser Radikalisierung des Zweifels, offenbart sich die Grundeigenschaft des Erkennens als judicare: seine *libertas*, derart, daß, je mehr sich das suchende Erkennen an seine ihm eigene determinatio in bonum qua certum hält, um so mehr dieses dubitare frei ist. Wir haben ja gehört: Freisein besteht darin, mit der suppositio falsi ernst zu machen. Was diese eigentümliche Umbildung letztlich für den Seinscharakter des cogito besagt, können wir erst sagen, wenn wir den konkreten Weg durchlaufen haben. Die Möglichkeit dieser Umstellung läßt sich auch ganz schematisch dadurch

zeigen, daß ja das incertum, welches für Descartes der Gegenstand der dubitatio ist, nichts anderes ist als das non verum, sofern ja das certum das verum ist. Als das non verum ist das incertum in sich schon falsum, als falsum ist es non ens. Deshalb kommt Descartes dazu, zu sagen, das Vorgegebene existiert nicht. Diese Möglichkeit gründet in dem Zusammenhang, der oben expliziert wurde. In der Haltung dieser suppositio, die zugleich die Haltung des Suchens des certum ist, geht die Betrachtung weiter, und im Versuch des Weitergehens stößt das Suchen auf etwas, was es nun als eigentlich gefunden ansprechen muß, als das Gefundene, das dem Suchen entspricht.

§ 41. Der Weg der sorgenden dubitatio in der I. Meditation unter der Wirksamkeit der regula generalis: das Sein des Suchendseins (ego sum) als das erste Gefundene

Der *Weg selbst* nun für die so charakterisierte dubitatio in der *konkreten Lage*, in die die Untersuchung selbst hineingestellt ist, durchläuft die Möglichkeiten des Erfassens von Gegenständen, die Möglichkeiten des Begegnens von Seiendem, wie sie für Descartes bekannt sind. Diesen Weg selbst durchläuft Descartes in der *I. Meditation*. Wir haben zunächst bezüglich des Weges ein Doppeltes zu betrachten, *was* dabei durchlaufen, zweitens, *wie* es durchlaufen wird.

Bei dieser Zweifelsbetrachtung ist im vorhinein im Auge zu behalten, daß Descartes einen *bestimmten Zusammenhang* festhält. Er legt Wert darauf, daß man diesen *ordo* beachtet. Er gehört für ihn zum Sinn der Methode. ideoque non alium ordinem sequi potuisse, quam illum qui est apud Geometras usitatus[1]. Der ordo, den er durchhält, ist für ihn fundamental, und er ist kein anderer als der, den die *Geometrie* durchhält, der ordo des Zurückgehens zu einem *certum*, das ein *absolutum* und

[1] Descartes, Meditationes de prima philosophia. Synopsis, p. 2.

simplex ist, sofern das *fundamentum* genügt, den Ausgang für jede deductio abzugeben. Was ich suche, kann nicht ein ens respectivum sein. Es muß wieder ein simplex und nicht ein compositum sein. Gerade das letztere ist von fundamentaler Wichtigkeit, um die Fortgangsart der Betrachtung zu verstehen. Denn sonst könnte man fragen: Warum sagt Descartes nicht gleich: Mir sind gewisse Gegenstände gegeben, ich erfasse z. B. die extensio des Ofens, und dieses mein Erfassen kann ich doch nicht bezweifeln? Warum setzt das *Zurückgehen auf die cogitatio* nicht früher ein? Man versteht dieses Durchlaufen nur, wenn man im Auge behält, was Descartes sucht: certum, absolutum, simplex. Die Zweifelsbetrachtung kann nicht haltmachen, bevor nicht ein solches certum gewonnen ist.

Descartes faßt die Möglichkeiten, in denen ein bisher scheinbar Wahres vorgegeben ist, als solche, die a sensibus oder per sensus[2] sind. Was ich bisher als wahr annahm, ist mir entweder durch die sinnliche Wahrnehmung gegeben oder es vollzieht sich unter der Mitbeteiligung von sinnlicher Wahrnehmung. Das letztere trifft für die mathematischen und geometrischen Wahrheiten zu, soweit sie auf Anschauungen bezogen sind. Daneben gibt es dann auch eine Reihe von Gegenständen, die nur durch die sinnliche Erfahrung im engeren Sinne vermittelt werden. Durch diese beiden Wege muß die Sorge gehen und nachsehen, was auf diesen begegnet. Sofern ich diese verschiedenen Wege durchlaufe, brauche ich dabei nicht jeden einzelnen Akt des Erfahrens der Kritik zu unterwerfen, sondern ich halte mich an die Prinzipien dieser Zugänge zum Seienden.

Er vollzieht nun die Durchbetrachtung dieser beiden Wege so, daß er zusehends mehr und mehr ausschaltet, die remotio immer radikaler gestaltet, derart, daß sich schließlich nichts mehr zeigen kann, was berechtigterweise dem Kriterium entspricht. Dabei ist zu beachten, was dieser *remotio* verfällt: 1. all das, was durch die *Sinne* gegeben ist, 2. zugleich auch Grund-

[2] Descartes, Meditatio I, p. 9.

bestimmungen wie locus, tempus, duratio, Grundbestimmungen, die er später als solche fixiert, die gar nicht durch die Sinne perzipiert werden, sondern durch den *intellectus*, worauf er dann die Möglichkeit einer *strengen Physik* baut, die nur das corporeum qua extensum sieht. Aber hier müssen auch diese Grundbestimmungen der remotio verfallen. Descartes schaltet sogar *Arithmetik* und *Geometrie* aus, und das, was sie sagen, wird zwar als simplex und maxime generale, trotzdem aber nicht als genügend anerkannt. Der ganze Zweifelsweg selbst zeigt nichts anderes als die eigentümliche Wirksamkeit der regula generalis. Hier auf diesem Boden zeigt Descartes in der Tat eine bewundernswerte Radikalität des Philosophierens. Verneint werden muß jedoch, daß der Ursprung der Regel selbst philosophisch radikal ist.

Wir haben zu der Bestimmung des Erkennens als judicare, das sich unter die gekennzeichnete Regel stellt, zu sehen, wie dieses so charakterisierte Erkennen vor die Aufgabe gestellt wird, für alle möglichen Erkenntnisse das fundamentum zu finden, und zwar ist diese Aufgabe zu vollziehen aus der bestimmten Lage der Erkenntnis, aus dem Verfügbarhaben ganz bestimmter Meinungen einer ganz bestimmten Orientierung in Erkenntnismeinungen, aus dem Leben in bestimmten Grundüberzeugungen über das Sein selbst. Da ist das Verfügbare darauf hin zu befragen, wie es sich praesentiert, wie es dem, was in der Regel gefordert ist, genügt. Was als ungenügend befunden wird, wird nicht nur als ungewiß dabehalten, sondern Descartes geht von der *dubitatio incerti* über zur *suppositio falsi.* Und zwar ist dieser Übergang nicht nur berechtigt dadurch, daß das dubitare damit zu seiner Freiheit kommt, sondern dieser Übergang hat die Aufgabe, das Suchen in eine ganz bestimmte *Endsituation* zu bringen, aus welcher heraus das Gesuchte gefunden wird. Es ist für das philosophische Verständnis Descartes' unerläßlich, daß man diesen *unterirdischen* Zusammenhang vollkommen klar heraushebt. Die Betrachtung muß verstanden werden im Zusammenhang der Idee des Gesuchten,

des Sinnes der Regel und des von daher vorgezeichneten Weges der series, der Methode.

Descartes geht nun den Weg des Suchens in der Weise, daß er die verschiedenen *opiniones* einer *eversio generalis*[3] unterwirft und zwar so, daß er nicht etwa jede einzelne Überzeugung durchkritisiert, sondern so, daß er im Sinne dessen, was er sucht – ein fundamentum als principium –, nur die *principia* dieser opiniones mit der Regel konfrontiert. Die principia aber von Meinungen sind nichts anderes als die *Ausgänge*, woher er zu dem, worüber er meint, kommt, *Zugänge* dazu, *Umgänge* damit, so, daß sie orientierend erfassende sind. Diese verschiedenen Zugangs- und Umgangsarten des Lebendigen sind die Prinzipien, keine Sätze.

Es gibt nun Zugangsarten, die *a sensibus*, und solche, die *per sensus*, d. h. durch die Mitbeteiligung der Sinne, vor allem in der *imaginatio*, bestimmt sind. Diese Scheidung wird im Anschluß an die traditionelle Aufteilung des Bewußtseins fixiert. Diese Zugangs- und Umgangsarten sind kritisch zu befragen. Wenn also bezüglich dieser Zugangs- und Umgangsarten, bzw. des darin Erfaßten und Gegebenen, sich in irgendeinem Sinne ein incertum herausstellt, wird er es nicht nur so belassen, sondern es verfällt der remotio, so, daß das darin Gegebene als nicht seiend angesetzt wird. Die Zugangsart ist nicht weiter für das Suchen in Frage kommend. (Was *Husserl* mit der Reduktion meint, ist etwas total anderes.) Diese Zugangsarten kommen, sofern sie der remotio verfallen, für das Suchen nicht mehr in Frage. Die Endsituation bildet sich durch die remotio aus. Das Suchen ist am Ende seines Weges so gestellt, daß es vor nichts gestellt ist und vor das Nichts seiner eigenen Möglichkeiten.

Descartes setzt ein bei der Zugangsart, beim Wie der Zugangsart des *sinnlichen Vernehmens*: pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur; ut jam me hic esse, foco assidere, hiemali toga esse indutum

[3] l. c., p. 8.

[. . .], et similia[4]: bestimmte Gegebenheiten, die vorfindlich sind, im Blick auf die *konkrete Umwelt* selbst mitgegeben sind. Diese Gegebenheit wird konfrontiert mit der Regel, und es wird gefragt, ob damit ein fundamentum certum vorgegeben ist. Die Frage wird negativ beantwortet, und Descartes sagt: Was hier so gegeben ist, ist auf den ersten Blick in keiner Weise als ungewiß zu bezweifeln. manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, qua ratione posset negari? nisi me forte comparem nescio quibus insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat, ut constanter asseverent vel se esse reges, cum sunt pauperrimi, vel purpura indutos, cum sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos; sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem.[5] Wenn ich das wollte, müßte ich mich doch zu den Wahnsinnigen zählen, die bezüglich ihrer selbst eigentümliche Meinungen haben.

Aber wie steht es denn: Praeclare sane, tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, et eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes: quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positis vestibus jaceo inter strata![6] Ist es nicht so, daß mir schon oft im *Traum* mein Dasein in einer Umwelt sich so praesentiert, die der, in der ich mich befinde, auf ein Haar gleicht? quae dum cogito attentius, tam plane video numquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui[7]. Das zeigt, daß in der Tat das, was mir so gegeben ist, nicht ohne weiteres ein certum ist, sondern ein *obscurum*, sofern die bestimmte Zugangsart des Dahabens meiner Umwelt durch das *Wachsein* bestimmt ist. Sofern aber dieses Wachsein von der anderen Umgangsart im *Traume* nicht durch ein absolut klares Kriterium unterschieden werden kann,

[4] l. c., p. 9.
[5] l. c., p. 9 sq.
[6] l. c., p. 10.
[7] ibid.

können diese beiden Zugangsarten nicht als Zugangsarten zu einem möglichen fundamentum in Frage kommen. Sie gehören in einen Seinsbereich, der für Descartes im vorhinein als obscurum in Frage kommt, in das *Zwischenreich* zwischen den res extensae und der res cogitans. Es ist gleichgültig, was mir ferner noch auf diese Weise gegeben ist; ich befrage es nicht mehr darauf hin, sofern diese beiden Grundbestimmungen (Wachsein und Träumen) irrelevant sind.

ideoque saltem generalia haec, oculos, caput, manus, totumque corpus res quasdam non imaginarias, sed veras existere[8]. Zwar kann es sein, daß der mir gegebene Ofen in seiner spezifischen Konkretion nicht existiert. Aber wie steht es dann mit der Idee von *etwas überhaupt*, hat nicht am Ende diese Gegebenheit einen berechtigten Seinssinn? (Es muß bemerkt werden, daß die ganze Diskussion auf dem Boden des ganz formal sich erstreckenden Begriffs im Sinne der res durchgeführt wird.) Vielleicht sind auch diese *generalia* nicht etwas, von dem ich sagen kann, sie seien. Sie enthalten vielleicht doch etwas von spezifisch sinnlichen Charakteren: imaginaria esse possent[9], sofern mit dem generale Ofen die Idee der Farbigkeit mitgegeben ist. Obzwar sie allgemeiner sind, sind diese generalia bezüglich dieser Herkünftigkeit nicht als Sein anzusprechen.

Und in der Tat finde ich am Ofen die extensio (ein magis simplex et universale[10]), figura rerum extensarum, item quantitas, sive earumdem magnitudo et numerus: item locus in quo existant, tempusque per quod durent, et similia[11], also doch gegenüber den generalia *universalia* und zwar solche, die nun nicht mehr auf spezifisch sinnliche Gegebenheiten bezogen sind. Diese Grundbestimmungen des Gegebenen sind gewissermaßen die Farben, mit denen jedes Wirkliche als solches gemalt wird (ex quibus tanquam coloribus veris omnes istae seu verae

[8] l. c., p. 11.
[9] ibid.
[10] ibid.
[11] l. c., p. 12.

seu falsae, quae in cogitatione nostra sunt, rerum imagines effinguntur[12]). Der Übergang von den generalia zu den universalia zeigt, worauf hin Descartes gleichsam unterwegs ist: Es gibt noch ein magis simplex. Die Abscheidung vollzieht sich immer unter der Idee der Regel, alles und jedes compositum, sofern es als solches immer noch eine Möglichkeit eines obscurum in sich trägt, zurückzustellen. Quapropter ex his forsan non male concludemus Physicam, Astronomiam, Medicinam, disciplinasque alias omnes, quae a rerum compositarum consideratione dependent, dubias quidem esse, atqui Arithmeticam, Geometriam, aliasque ejusmodi, quae non nisi de simplicissimis et maxime generalibus rebus tractant, atque utrum eae sint in rerum natura nec ne, parum curant, aliquid certi atque indubitati continere[13]. Die maxime simplices Gegebenheiten sind nun offenbar die der Mathematik, so daß man sagen kann, daß sie die simplicissima et maxime generalia zum Gegenstand hat. nam sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor[14]. Er hat hier jetzt Gegebenheiten, für die die im vorhinein unsicher gemachten Zugangsbedingungen nicht mehr relevant sind. Wir wissen ja, daß die regula von diesen Gegenständen abgezogen wurde. Und trotzdem bleibt Descartes hier nicht stehen. Warum nicht bei den Gegenständen, von denen er doch selbst sagt, daß sie absolut klar und deutlich gegeben sind? Weil sie kein fundamentum absolutum für die Grundwissenschaft abgeben können; denn das ist die *prima philosophia*, Ontologie im alten Sinn. Er will im Sinne der regula Sätze über das Sein aussprechen, über das Verursachtsein, über das Sein Gottes. Das kann er mit mathematischen Sätzen nicht machen. Der Sinn der ganzen Betrachtung geht auf die prima philosophia im Sinne der alten Metaphysik und hat nichts mit Erkenntnistheorie zu tun.

[12] l. c., p. 11.
[13] l. c., p. 12.
[14] ibid.

Also muß auch diese Gegebenheit erschüttert werden: Verumtamen infixa quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus: unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum caelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, et tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere?[15] Es ist zu beachten, daß die konkrete Situation durch die Überzeugung vom Dasein Gottes mitbestimmt ist, die ihren Reflex in der ganz bestimmten Vormeinung über den Sinn von Sein überhaupt gleich esse creatum hat, daß also in alledem, wo er sich mit Sein beschäftigt, die Überzeugung vom esse Dei mit darin steht, so, daß diese Frage, ob mich nicht etwa ein *Betrüger* geschaffen hat, keine fremdartige ist, sondern für Descartes auf dem Boden seiner Betrachtung ohne weiteres gegeben ist und mit in Betracht genommen werden muß.

ideoque etiam ab iisdem, non minus quam ab aperte falsis accurate deinceps assensionem esse cohibendam, si quid certi velim invenire.[16] Es könnte sein, daß mein spezielles Erfassen dieser Gegenstände trotzdem noch unsicher wäre. Um auch noch gegen diese Unsicherheit sicher zu sein, vollziehe ich wieder den Schritt von der dubitatio zur suppositio: Quapropter, ut opinor, non male agam, si voluntate plane in contrarium versa me ipsum fallam, illasque aliquamdiu omnino falsas imaginariasque esse fingam[17]. So hat sich Descartes zu dem, was ich die *Endsituation* nenne, herangearbeitet: putabo caelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum [. . .]: considerabo me ipsum tanquam manus non habentem [. . .]: manebo obstinate in hac meditatione defixus[18]. Er stellt sich vor das Nichts und sucht sich in dieser Situation zu halten. Das besagt aber bezüglich der

[15] l. c., p. 12 sq.
[16] l. c., p. 14.
[17] ibid.
[18] l. c., p. 15.

Endsituation selbst: Er ist nicht nur *vor das Nichts* gestellt, sondern auch *in das Nichts der Möglichkeiten*, noch etwas anzutreffen. Mein Suchen ist vor das Nichts und es selbst in das Nichts gestellt und zwar charakterisiert als Aussein nach einem certum. So ist es gestellt vor das Nichts und in das Nichts.

Aber *es selbst ist* noch, obwohl ihm der Weg des Zugangs zu etwas versagt ist. Es steht noch in der Erwartung von etwas. Das Suchen kann jetzt lediglich noch das *Suchendsein selbst* antreffen, und zwar ist das, was als Gefundenes dem Sinne der regula genügt, nicht etwa das dubitare als solches, sondern gefunden ist das *Suchendsein*, das in sich *sein Sein* schließt. Ich finde noch vor das dubitare als ein esse, und das dubitare ist *cogitare*. Insofern ist das esse ein *sum*. Das esse derjenigen res, die ich vorfinde, ist ein solches Sein, das durch das sum ausgedrückt werden muß. Nicht etwa die Vorfindlichkeit des dubitare als einer res ist das, was gefunden, sondern der Tatbestand, daß im dubitare ein *esse* mitgegeben ist.

§ 42. Das sorgende Suchen nach dem Wascharakter des ego sum unter Führung der regula generalis in der II. Meditation: das ego cogito

Zunächst verfolgen wir den weiteren Gang der Betrachtung: Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum, deincepsque cavendum est, ne forte quid aliud imprudenter assumam in locum mei[1]. Wir haben jetzt zu betrachten, wie Descartes die Frage nach dem *Wascharakter* dessen, was er so vorfindet, beantwortet. Descartes läßt für die Bestimmung des ego nur zu, was der Regel genügt, was so gegeben ist, daß es im Sinne der Regel gegeben ist und so als Seiendes sich ausweist. Auf welchem Wege komme ich dazu, zu bestimmen, *was* dieses ego ist? Soll ich mich an eine definitio

[1] Descartes, Meditatio II, p. 18.

halten? Hominem scilicet, sed quid est homo? dicamne animal rationale? non, quia postea quaerendum foret quidnam animal sit, et quid rationale, atque ita ex una quaestione in plures difficilioresque delaberer[2]. Ich will sehen, wie ich mir in meinen opiniones gegeben war. Ich will mein Dasein darauf hin diskutieren, was einen solchen Bestimmungscharakter hat, der der Regel genügt. Er hält sich nicht an irgendwelche definitiones, sondern an das, was von selbst in der natürlichen Daseinsbetrachtung gegeben war: Sed hic potius attendam quid sponte, et natura duce cogitationi meae antehac occurrebat quoties quid essem considerabam[3]. Er macht also die Betrachtung im selben Sinne von vorn: nempe occurrebat primo, me habere vultum, manus, brachia, totamque hanc membrorum machinam, qualis etiam in cadavere cernitur, et quam corporis nomine designabam[4]. Zu beachten ist, wie Descartes das eigene Dasein als Ding mit bestimmten Eigenschaften sieht, in den kategorialen Bestimmungen eines gegebenen Dinges mit Eigenschaften. Das schält er gewissermaßen in dem Sinne ab, daß er ausschließt, was nicht im Sinne der Regel gegeben ist: all das, was in irgendeiner Weise durch die Sinne bestimmt ist, was ein obscurum enthält. Für die Bestimmung des *Was* des ego kommen nur solche Gegebenheiten in Frage, wie sie bei der Bestimmung des *Daß* in Frage kamen. Die Frage: quid sum? erledigt sich dadurch, daß Descartes sagt: sum res *cogitans*; quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens.[5] Auch das sentire ist jetzt in die Wasbestimmung des ego aufgenommen, weil Descartes zu einer schärferen Bestimmung des sentire vorgedrungen ist, so, daß er es bestimmt als ein animadvertere als solches, wobei die Vermittlung durch die Sinne irrelevant wird. lucem video, strepitum audio, calorem sentio; falsa haec sunt, dormio enim. At

[2] l. c., p. 19.
[3] ibid.
[4] ibid.
[5] l. c., p. 23.

certe videre videor, audire, calescere[6]. sed fieri plane non potest cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim[7]. Sehen, Hören, Riechen sind jetzt uminterpretiert in ein cogito me videre, videor videre usw. Ich habe mich selbst mit, wenn ich sehe, ich bin mir selbst mitgegeben. Das besagt, das sentire ist letztlich auch eine cogitatio, die allerdings nachträglich durch die Organe mitbestimmt ist. So fällt in die Bestimmung des ego nur solches, was den Charakter der res cogitans hat.

§ 43. Der gültige Satz im Charakter der Allverbindlichkeit als das Gefundene der Sorge der Gewißheit

Wir haben aber die entscheidende Frage zu stellen, wie aus der Art und Weise der *Daß- und Was-Bestimmungen* der *res cogitans* sichtbar ist, was für Descartes *eigentlich* das *Gesuchte* und *Gefundene* war. An der Hand der Interpretation der Formeln für das cogito sum wollen wir sehen, wie Descartes den Befund formuliert und als was er ihn in Anspruch nimmt.

In der Betrachtungsrichtung des Suchens vollzieht Descartes dubitationes, suppositiones, remotiones. Das Suchen der res cogitans selbst und die Bestimmung ihres Seins ist orientiert an diesem *Horizont des Gegebenseins des eigenen Daseins*, an diesem Horizont: vor dem Ofen, mit dem Papier in der Hand, in der Kleidung. Die kritische Betrachtung stellt sich immer auf die Prinzipien ein. Das besagt: Von der remotio werden die Prinzipien betroffen, die Zugangsweisen zu dem Seienden, das Descartes bekannt ist. Diese Prinzipien verfallen der remotio und zwar zunächst einmal das, was so gegeben ist, und dann im Rückgang auf die Seinsbedingungen dieses Erkennens, auf die Erfassungsarten. Die wache Erfassungsart, sofern sie mitbe-

[6] l. c., p. 24.
[7] l. c., p. 30.

dingt ist durch mein physiologisches Sein, bleibt irrelevant. Descartes schließt die Betrachtung mit einem durchgängigen: fallam me ipsum[1]: ich will mich selbst täuschen. Descartes charakterisiert die Endsituation so: manebo obstinate in hac meditatione[2], hartnäckig bleibe ich da stehen, wohin ich mich durch dieses Suchen gebracht; pergamque porro donec aliquid certi vel si nihil aliud, saltem hoc ipsum, pro certo, nihil esse certi, cognoscam[3].

Es ist nun wichtig, daß man sich die *Endsituation* in ihrer *Struktur* vergegenwärtigt: 1. ist charakteristisch das Gestelltsein vor das *Nichts der Gegebenheiten*; 2. das Gestelltsein in das *Nichts der Möglichkeiten der Zugänge*; er kann nicht mehr suchenderweise aus sein auf etwas. 3. Das in das Nichts und vor das Nichts gestellte Suchen ist in doppelter Weise charakterisiert: a) sofern es charakterisiert ist in seinem Aussein auf etwas; es ist aus auf ein fundamentum absolutum und simplex und hat qua Suchen diesen ganz bestimmten Charakter des Ausseins; b) determiniert durch einen bestimmten Horizont, von dem aus überhaupt so etwas wie ein certum begegnen kann. Dieser Horizont ist ebenfalls bestimmt aus dem Weg, der Horizont auf mein eigenes Dasein, das nun mehr und mehr der remotio verfällt. Die Erwartungsrichtung ist geblieben, und zwar geht sie auf mich selbst. Das muß im Auge behalten werden, um zu verstehen, daß der *Umschlag* des dubitare auf sich selbst nichts Gewaltsames hat, sondern in der Tendenz des Suchens liegt. Das Suchen ist auf den *Sprung* gedrängt, sich selbst zu sehen. Enitar tamen et tentabo rursus eandem viam quam heri fueram ingressus, removendo scilicet illud omne quod vel minimum dubitationis admittit, nihilo secius quam si omnino falsum esse comperissem; pergamque porro donec aliquid certi vel si nihil aliud, saltem hoc ipsum, pro certo, nihil esse certi, cognoscam[4].

[1] Descartes, Meditatio I, p. 14.
[2] l. c., p. 15.
[3] Descartes, Meditatio II, p. 17.
[4] ibid.

In diesem hartnäckigen Sobleiben will ich mich anstrengen, weiter zu gehen in den Möglichkeiten, die ich noch habe. Der nächste Schritt, der gesucht wird, *führt das Suchen vor sich selbst.* Das dubitare begegnet dem dubitare, und so entsteht die Frage: Was ist es nun, was dieses so charakterisierte Suchen findet? Das dubitare ist vor sich selbst gestellt und zwar suchenderweise derart, daß jetzt das Suchen das, was ihm begegnet, das dubitare, befragt: bist du ein certum? Was begegnet mir eigentlich im dubitare? Im dubitare begegnet mir das *me dubitare*, und das me dubitare zeigt sich mir als *me esse*. Ist das also ein *certum*? Ja, *cogito sum.* Was das Gefundene selbst nun eigentlich ist, werden wir nachher genauer herauszustellen haben. Jetzt ist nur festzuhalten, daß das dubitare als me dubitare, me esse gefunden ist.

In demselben Sinne schreitet Descartes weiter, das Gefundene in seinem *Was* zu bestimmen. In die Bestimmung des Was nimmt er nur solches auf, was der Regel selbst genügt: me velle, me affirmare, me dubitare, so daß er sagt: quis sum? Res cogitans. Es kommt ihm also bei der Bestimmung des Was dessen, was er in seinem Suchen als unbezweifelbar gefunden hat, darauf an, den *regionalen Bestand* der *cogitatio* auszugrenzen und zu bestimmen, nicht aber kann es in Descartes' Absicht liegen, bei der Wasbestimmung des ego zu zeigen, daß das ego die Einheit einer Mannigfaltigkeit bezeichnet. (Diese Meinung leitet die ganze Übersetzung *Buchenaus.*) Die Frage nach der Einheit einer Mannigfaltigkeit ist für Descartes gar kein Problem. Er fragt: Was gehört in den regionalen Zusammenhang der res cogitans? Er bestimmt das Was des Gefundenen aus dem, was in den regionalen Zusammenhang des cogito gehört. So ist also das *Daßsein* und das *Wassein* der res cogitans bestimmt.

Wir haben genauer zu fragen: *Was* ist es *eigentlich*, was Descartes *gefunden* hat, und was will er selbst eigentlich gefunden haben mit dem *cogito ergo sum*? Ist das Gefundene ein certum und in welchem Sinne? Das Gefundene ist ein aliquid nicht qua res, nicht das dubitare als solches ist das Gefundene, nicht das

esse des dubitare, sondern das Gefundene ist: me dubitare, me esse, daß mein Zweifelndsein mein Sein ist. Nicht gefunden ist aliquid qua res, sondern *aliquid qua Sachverhalt.* Der Grundbefund des Suchens ist eine *veritas*, ein *Satz* in bezug auf das Gegenständliche gesprochen; nicht ist gefunden ein Gegenstand als solcher, das dubitare oder das ego, sondern gefunden ist ein *Bestand*, der Bestand eines Sachverhaltes, daß das me dubitare im me esse ist, das Mitgegebensein des esse im dubitare. Dieser Bestand wird in den *Satz cogito ergo sum* aufgenommen, und so kann man kurz sagen: Das, was dem gesuchten certum genügt, ist nicht eine res, sondern ein *Satz*, eine *Gültigkeit.* Die Sorge der Gewißheit sucht und findet eine Gültigkeit im Charakter der *Allverbindlichkeit.* Sofern bei Descartes die Sorge der Erkenntnis umschlägt in die Interpretation des verum als certum, ist dementsprechend der Grundbefund nicht eine res, sondern eine veritas, ein *gewisser Satz.*

Daß das in der Tat im Sinne Descartes' das Gesuchte ist und daß die veritas als veritas dem Gesuchten genügt, ist jetzt zu beweisen. Und zwar werden wir dies versuchen auf dem Wege, daß wir uns die *verschiedenen Formulierungen des Befundes* vergegenwärtigen und sehen, was darin selbst ausgedrückt ist. Es ist also für das wirklich einheitliche Verständnis des Überganges vom Suchen zum Finden im Auge zu behalten, daß das Suchen selbst eine ganz bestimmte *determinatio* hat. Durch das Sichbringen in die Endsituation erhält das Suchen seine determinatio. Exempli causa, cum examinarem hisce diebus an aliquid in mundo existeret, atque adverterem, ex hoc ipso quod illud examinarem, evidenter sequi me existere, non potui quidem non judicare illud quod tam clare intelligebam verum esse, non quod ab aliqua vi externa fuerim ad id coactus, sed quia ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate[5]. Aus dieser Endsituation, wo jede Möglichkeit eines obscurum verschwand, folgte die Geneigtheit im judicare, im

[5] Descartes, Meditatio IV, p. 68.

Zustimmen zu dem Gegebenen. Diese Zustimmung zu dem, was sich mir jetzt praesentiert, war nicht eine erzwungene und auch nicht eine solche aus einer indeterminierten Situation: atque ita tanto magis sponte et libere illud credidi, quanto minus fui ad istud ipsum indifferens[6]. Meine Situation war eine solche der gespannten Erwartung. Je weniger sie indifferent war, um so mehr war meine propensio determiniert. Durch den Prozeß der remotio zeitigt sie in sich selbst die bestimmte Determination in certum als fundamentum absolutum. Diese spezifische determinatio muß man sich vergegenwärtigen, um das Einschnappen des Suchens auf das Suchendsein selbst zu sehen.*

[6] l. c., p. 68 sq.

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 25, S. 313 ff.

DRITTER TEIL

NACHWEIS DES VERSÄUMNISSES DER SEINSFRAGE ALS AUFWEIS DES DASEINS

ERSTES KAPITEL

Die Verstellung der Frage nach dem spezifischen Sein der res cogitans durch die Sorge der Gewißheit

§ 44. Descartes' Verkehrung des Sich-mit-habens in einen formal-ontologischen Satz

Daß die heutige Erkenntnistheorie im Zusammenhang einer eigentümlichen Opposition gegen *Aristoteles* sich gleichzeitig zu der Wahrheitsidee im Sinne der Gültigkeit bekennt, liegt an dem einheitlichen Ursprung dieser philosophischen Disziplin in Descartes. Diese Orientierung hat einmal dazu geführt, daß man sich in die Unmöglichkeit versetzte, das, was *Aristoteles* unter Wahrheit verstand, überhaupt zu verstehen, und dann dazu, daß man überging zu einer Modifikation dieses Seins in das certum. Die Wurzeln dieser Zusammenhänge liegen bei Descartes, und deshalb ist die Betrachtung dieses *Umschlages* vom *verum* in das *certum* nicht nur wichtig für unsere *Frage nach dem Seinscharakter des Bewußtseins*, sondern auch dafür, daß die Orientierung der heutigen Philosophie an dem Bewußtsein in grundsätzliche Unmöglichkeiten hineingetrieben wird, in Unmöglichkeiten, solche Phänomene wie Geist, Leben, die doch immer auf Bewußtsein abgestellt sind, fassen zu können, sofern man an diese Phänomene mit bestimmten Kategorien herantritt.

Die Frage des Umschlags hat für uns die Bedeutung, daß wir

sehen, wie dieser Umschlag nichts anderes besagt als die *Versetzung des Bewußtseins in die kategoriale Sphäre des formal Ontologischen.* Diese Versetzung hat das Eigentümliche, daß man sich einer Sphäre versichert glaubt, die gewiß ist, andererseits außer Stande ist, die Sphäre nach ihrem *Seinscharakter* zu befragen. Den prägnanten Ausdruck hat diese Versetzung bei Descartes gefunden, sofern er selbst das *cogitare nicht* im Sinne einer gefundenen *Sache* nimmt, sondern sofern es ihm darauf ankommt, einen *gewissen Satz* gefunden zu haben. Dieser Satz des cogito hat für Descartes den Charakter eines formal-logischen Satzes, der von diesem Ding gilt, das wir kurz als *Denkding* charakterisieren können. Eine mathematische Formalisierung geknüpft an eine bestimmte Bedingung; im übrigen ist die cogitatio nach ihrem Strukturcharakter nicht relevant. Es genügt, daß das Denkding die Möglichkeit dieses Satzes hergibt.

Für uns entsteht nun die weitere Frage: Wenn das, was in der Endsituation gefunden ist, ein Satz ist, ein Sachverhalt, der in einen Satz versetzt wird, wie steht es dann überhaupt mit der *Sache selbst*, die diesen Sachverhalt hergibt? Der Sachverhalt kann doch nicht erdacht sein. Wenn das Resultat des Findens ein Verhalt ist, muß die Sache, die den Verhalt hergibt, noch sichtig sein. Es muß in irgendeinem Sinne ein sachliches Motiv für die Schöpfung dieses Verhalts aus der Sache selbst gegeben sein. Es muß die Sache selbst in irgendeinem Sinne gesehen sein. Es entsteht die positive Frage: Wie kommt Descartes zu der Formulierung dieses Sachverhaltes als eines formal-ontologischen? Was hat er gefunden, das ihm das Recht gibt, diesen Verhalt so abzuheben? Wir werden uns fragen: Wie bestimmt Descartes an der Stelle, wo er das imaginari und sentire doch letztlich in die res cogitans aufnimmt, die res cogitans selbst? Hier muß heraustreten, was das Charakteristische der res cogitans ist, dem das sentire und das imaginari genügen müssen, um in die res cogitans aufgenommen zu werden. Welches ist der *regionale Charakter* von *cogitatio überhaupt*, der es rechtfertigt,

das sentire und imaginari in den Bereich des res cogitans aufzunehmen? Auf dem Wege des Zweifels ist ihm auch das sentire und imaginari begegnet. Er hat aber beide, weil sie unter der Bedingung des Wachseins und Träumens begegneten, ausgeschaltet. Gegen Ende der Meditation nimmt er dagegen beide wieder in die res cogitans auf. Was ist das Eigentümliche, das auch das sentire und das imaginari in die Eignung versetzt, letztlich »cogito« zu sein?

Die Entscheidung gibt Descartes am Schluß der zweiten Meditation: Fieri enim potest ut hoc quod video non vere sit cera, fieri potest ut ne quidem oculos habeam, quibus quidquam videatur; sed fieri plane non potest cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim.[1] Hier wird gleichgestellt: *cum videam* gleich *cum me videre cogitem.* Descartes sieht den Zusammenhang so: jam non, jetzt nicht, wo es mir darauf ankommt, das videre in die res cogitans zu versetzen, sentire gleich cogitare me sentire, cogitare gleich *cogitare me cogitare.* Es zeigt sich also, daß Descartes im vorhinein das cogitare so faßt: ein eigentümliches Sein, das ist in der Weise des *Seins im Wie des Sich-mit-habens*, das seiend in seiner Art zugleich sich mithat. In dieser Grundbestimmung liegt ein Phänomen mitbeschlossen, das Descartes nicht ausdrücklich fixiert. Cogito heißt nicht einfach: ich stelle etwas fest, was denkt, sondern es ist ein cogitare, so zwar, daß ich selbst dieses Seiende mithabe. Später hat man diese Bestimmung als *Selbstbewußtsein*, als inneres Bewußtsein bezeichnet, das jeden Bewußtseinsakt begleitet. Sie sehen aber ohne weiteres, daß schon die Rede vom Begleiten den eigentlichen Tatbestand nicht trifft. Das Sein des cogitare ist ein Sich-mit-haben. Gerade weil es zum Sein des cogitare gehört, in eigentümlicher Weise von sich selbst mitgehabt zu werden, kann Descartes so sprechen: Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat[2].

[1] Descartes, Meditatio II, p. 30.
[2] Descartes, Principia philosophiae. Pars prima, § 49, p. 24.

Solange man aber das innere Bewußtsein als eine Begleiterscheinung faßt, die fehlen und auch nicht fehlen kann, hat man das Moment nicht gesehen, das für Descartes entscheidend ist. Da er aber gleichzeitig dieses Phänomen in der res cogitans selbst zum Boden nimmt, um aus dieser Beziehung eine formal-ontologische absolute Beziehung zu machen, weil es ihm im vorhinein auf einen solchen Satz ankommt, nimmt er diesen Zusammenhang als Gelegenheit zur Abhebung eines formal-ontologischen Satzes. Dieser Satz ist aber in dem Moment, wo man seinen Gehalt in einem formal-ontologischen Sinne nimmt, nicht mehr gegenstandstriftig. Vielmehr gerade dadurch, daß Descartes den Sachverhalt zur Gelegenheit nimmt für einen formalen Satz, *verkehrt* er das *spezifische Sein* dessen, was er zuvor gesehen hat: das Phänomen des *Sich-mit-habens*.

Nimmt man dagegen diesen Satz im Sinne einer *formalen Anzeige*, so, daß er nicht direkt genommen wird (wo er nichts besagt), aber auf die jeweilige Konkretion dessen, was er gerade meint, bezogen wird, so hat er sein Recht. Zum Sein der cogitatio gehört der Charakter der *Jeweiligkeit*. Jedes Sein im Sinne des Daseins ist charakterisiert durch seine Jeweiligkeit und weiter bestimmt durch seine *Zeitlichkeit*, ferner bestimmt durch die spezifische Art des Seins dieses ego sum in dem, was es hat. Den ganzen Tatbestand des cogitatum läßt Descartes ferner außer Betracht. Es ist wichtig, daß Sie das eine sehen: daß Descartes diesen Satz aus einem *bestimmten phänomenalen Bestand* nimmt, die res in einen Sachverhalt gesetzt wird, so, daß es auf das Sein des certum als veritas ankommt. Mit der Gültigkeit trifft er nie mehr die res, sie kommt hinsichtlich ihrer jeweiligen Mannigfaltigkeit nur mehr sekundär in Betracht. *Der Sinn des sum ist entleert zum Sinn des formal-ontologischen Etwasseins.* Darum ist auch die Descartes angemessene Formulierung, daß er sagt: ich bin ein Denkding (sum res cogitans). Er sagt selbst, daß er über das Ich und bin nichts aussagen kann und will, weil ihn im vorhinein die Seinsfrage bezüglich des spezifischen Seins der res cogitans nur sekundär angeht. Diese

Einstellung auf das cogito hat er gesichert durch eine bestimmte Häufung von Bedingungen, unter die er das Suchen stellt. Man muß im Auge behalten, daß dieses suchende Zweifeln nicht etwas Unbestimmtes, Allgemeines ist, sondern in einer ganz bestimmten Auffassung des cogito selbst ruht, das unter ganz bestimmte Bedingungen gesetzt ist, so, daß aus dem Bereich des Findbaren nur ganz Bestimmtes die Eignung hat, diesem Suchen zu begegnen. Alles andere, was ihm nicht entspricht, verfällt der remotio.

Ein Beispiel, wie für Descartes diese eigentümliche Struktur wichtig ist, läßt sich an dem abnehmen, wie er über den ersten Fund zugleich das Kriterium dieses Findens mitfindet: Sum certus me esse rem cogitantem, nunquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliqua re sim certus? nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio ejus quod affirmo[3]. Dieses erste findende cogitare ist nicht nur ein Etwas-dahaben, sondern zugleich eine cognitio im Sinne des klaren und deutlichen Erhelltseins über das Dahaben selbst, so, daß es sich im Gesehenen selbst mitsieht. Es ist dasselbe Phänomen, das wir bereits bei *Thomas* gesehen haben[4], wo *Thomas* den Unterschied von intellectus und sensus klarmacht, daß sich in den verschiedenen facultates animae eine verschiedene Möglichkeit einer reditio, des Zurückgehens auf sich selbst zeigt, daß diese Möglichkeit beim sensus nur beschränkt ist, beim intellectus aber vollkommen wird (aus »Liber de causis«, geht auf *Aristoteles* zurück).

[3] Descartes, Meditatio III, p. 33.
[4] Thomas v. Aquin, De veritate. Quaestio I, Articulus IX.

§ 45. Zusammenfassende Kennzeichnung der von Descartes gefundenen res cogitans: Verstellen der Zugangsmöglichkeit zum genuinen Sein der res cogitans

Wenn wir nun zusammenfassen: Wie sieht das, was Descartes durch das Suchen, das sich unter die bestimmte Regel stellt, gefunden hat, aus, und was besagt es hinsichtlich des Seinscharakters der res cogitans?

1. Die Seinsprädikation bezüglich der res cogitans ist das *esse certum* und nur dieses. 2. Es liegt von Anfang an nicht in der Tendenz des Suchens und des Bestimmens des cogitare, dieses auf sein *spezifisches* Sein überhaupt zu befragen. Die Stellung dieser Seinsfrage liegt gar nicht in der Aufgabe der Descartesschen Forschung, obzwar er nachher dieses *formale Sein* als das absolute Sein in Anspruch nimmt. 3. Die Forschungstendenz hat nicht nur nicht diese Aufgabe gestellt, sondern dieses Suchen ist es gerade, das den *möglichen Weg* der Bestimmung dieses Seins überhaupt von vornherein *verlegt*, die Möglichkeit verstellt, daß die Sache in ihr selbst bezüglich ihres spezifischen Seins gegeben ist. Vielmehr ist es so, daß gerade dieses Sein der res cogitans gleichsam das spezifische Sein zurückstellen muß, um formal zu werden und als bloßes Etwas in den Satz zu kommen.

4. Was an Seinsbestimmungen der res cogitans in Betracht genommen wird, entstammt der *traditionellen Ontologie* und zwar einer solchen, die primär gar nicht auf diesen Seinszusammenhang der res cogitans als solcher orientiert war. 5. Diese traditionelle Ontologie hat das, was sie grundsätzlich als Fundament nimmt, *nicht mehr* in der *Ursprünglichkeit*, sondern schon in einer ganz bestimmten Umbildung, die sich am deutlichsten darin zeigt, daß esse nichts anderes besagt als *esse creatum*. Darin liegt beschlossen, daß das Sein Gottes ebenso wie das Sein des Geschaffenen im selben Sinne kategorial gefaßt wird als esse creatum. Gott ist nur die causa prima und absoluta des esse creatum. Wenn man dagegen diese ontologi-

sche Grundbestimmung auf den Ursprung ansieht, wird man dazu kommen, zu sehen, daß das ὄν letztlich besagt: ὄν ποιούμενον, nicht Geschaffensein im Sinne des creatum esse durch Gott, sondern Geschaffensein als Phänomen des konkreten Daseins. Das esse creatum überschreitet seine Grenzen, sofern es über das Sein der Welt hinaus genommen wird. Weil nun in dieses indifferente Sein als esse creatum auch das Sein Gottes als des actus purus aufgenommen ist, besteht schon für Descartes von vornherein gar keine Hemmung, dieses Sein ohne weiteres für die res cogitans in Anspruch zu nehmen.

6. So kann man sagen, daß diese Art der Bestimmung der res cogitans als esse creatum nicht nur nicht die Frage stellt und ferner die *Zugangsmöglichkeit zum genuinen Sein der res cogitans verstellt*, sondern daß dieses Suchen und Finden in sich eine ganz bestimmte *Unbedürftigkeit* zeitigt, nach dem Sein der res cogitans zu fragen. Den Vorrang der Seinsprädikation hat das certum esse. Jede weitere Seinsfrage ist von ihr her bestimmt und geführt.

ZWEITES KAPITEL

Descartes' Fragestellung nach dem Gewißsein der res cogitans und die Unbestimmung des Seinscharakters des Bewußtseins als des thematischen Feldes der Phänomenologie Husserls

Von da aus sind wir nun vor die letzte Aufgabe gestellt, nachzusehen, wie die ganze *Fragestellung nach dem Sein der res cogitans* und die Beantwortung zusammenhängt mit der *Bestimmung oder Unbestimmung des Seinscharakters des Bewußtseins* als des *thematischen Feldes der Phänomenologie.*

§ 46. Descartes und Husserl: fundamentale Unterschiede

Bei der Betrachtung des Verhältnisses der Husserlschen Arbeit zu Descartes darf man sich nicht an äußere Analogien halten. Man würde damit die eigentlichen Mittel des Verständnisses dessen, was Husserl will, aus der Hand geben. Es wäre verfehlt, die Husserlsche Lehre mit Descartes zu identifizieren. Es muß von vornherein betont werden, daß ein *fundamentaler Unterschied* besteht in dem, wie Husserl *inhaltlich* das *Bewußtsein* faßt, daß dagegen gerade hinsichtlich der *Erledigung der Seinsfrage des Bewußtseins* und im Hinblick auf den *Sinn des esse certum* Husserl *ganz im Sinne* Descartes' sich bewegt, ja sogar heute mehr als je in diesem Sinne über ihn hinauskommen will, um ihn ganz absolut zu fassen. Auf den fundamentalen Unterschied zwischen Husserl und Descartes kann hier nur kurz eingegangen werden, vorwiegend auf den Zusammenhang, zunächst in Hinsicht auf ein Negatives: 1. daß die Seinsregion des *Bewußtseins* als *absolut* angesetzt wird, ohne daß das Sein selbst

in einem anderen Sinne befragt wird als in der Frage des *absoluten Gewißseins*; 2. müssen wir uns verständigen über den *Sinn* des *Gewißseins*, über das Phänomen der *Evidenz*, wie es Husserl faßt und sehr viel schärfer faßt als alle vor ihm. Diese beiden Momente: die Ansetzung des Seins des Bewußtseins als einer absoluten Seinsregion und die Idee der Evidenz, werden wir kurz zu betrachten haben, um darüber zu entscheiden, wie weit das thematische Feld bestimmt ist im Hinblick auf die Rolle, die ihm zugesprochen wird, den Boden für alle weitere philosophische Problematik abzugeben, letztlich das Grundproblem der Vernunft zu entscheiden.

Es wurde gezeigt, was für die Descartessche Ansetzung des Seins des Bewußtseins, die der Forderung der regula generalis genügt, was daran positiv hinsichtlich seines sachhaltigen Bestandes in Betracht kommt. Die Frage nach dem, was Descartes an dieser res gesehen hat, was ohne berechtigtes Motiv für die Ausbildung des Fundamentalsatzes war, ergab: Descartes erfaßte das Moment, daß jedes cogitare zugleich ein cogitare me cogitare ist. Daß Descartes darin ein konstituierendes Moment sieht, zeigt sich darin, daß gerade diese Grundbestimmung regulatives Moment ist, an dem sich Aufnahme und Nichtaufnahme solcher Charaktere wie sentire und imaginari in den Bereich der res cogitans entscheiden. Daraus erhellt: Das Sein der res cogitans ist ein solches Sein, das darin besteht, sich selbst in seinem Sein mitzuhaben. Diese Gegebenheit am cogitare ist für Descartes das fundamentum für die Hebung dieses bestimmten Verhaltes an der so gesehenen Sache. Der Sachverhalt, der in den Satz eingeht: is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat, ist hinsichtlich seines Seins nicht von der res bestimmt, sondern von dem Sinn des certum. Der Satz selbst, der Bestand des darin ausgedrückten Sachverhaltes, steht unter der Regel vom Satz des Widerspruchs, der eine Regel über das Zusammenbestehenkönnen von Sätzen ist. Er ist übrigens hinsichtlich seines Sachverhaltes angesehen eine solche Norm, die nur von beschränkter Geltung ist. Der Satz vom Widerspruch

gilt nicht absolut, sondern für einen ganz bestimmten regionalen Zusammenhang, nicht einmal für das Formal-ontologische als solches der reinen Etwas-Beziehungen, sondern er gilt nur von reinen Gesetztheiten, solchen, die noch formaler sind als die Etwasse.* Ich berühre diesen Punkt deshalb, um darauf hinzuweisen, daß auch diese Orientierung der absoluten Evidenz für eine radikale Betrachtung nicht hinreicht. Der Satz cogito sum ist der Befund im Charakter des fundamentum absolutum simplex, bei dem Descartes sich beruhigt. Von diesem Seinscharakter als sachhaltigem Satz ist der Seinssinn der res cogitans bestimmt. Die Seinsfrage der res cogitans ist ein für allemal erledigt. Sie kommt für Descartes nicht mehr in Frage, weil es sich für Descartes nur mehr darum handelt, von diesem fundamentum in der Weise der verschiedenen möglichen Ordnungen auf dem Wege der deductio zu weiteren Sätzen über die Seinszusammenhänge zu gelangen. Demnach können wir mit Bezug auf den Seinscharakter des Befundes, in den die res cogitans hineingenommen wird, sagen: Die Seinsgrundlage ist das esse certum. Die Forschungstendenz ist im vorhinein so geartet, *daß es gar nicht in ihrer Absicht steht, eine Seinsfrage zu stellen*, in dem Sinne, daß sie das, was sie fragt, so frei gibt, daß es vom eigenen Seinscharakter her spricht. Was gesucht ist, kann nur in Frage kommen, sofern es dem Sinn des Seins genügt, der ihm durch das Suchen vorgehalten wird: Sein im Sinne des esse certum. Was an Seinskategorien innerhalb dieser Betrachtung und der ganzen Organisation der Wissenschaften in Frage kommt, sind Kategorien, die traditionell übernommen und des Fragens nicht für bedürftig gehalten worden sind, in einer Gestalt übernommen, die sich bereits von dem Ursprung entfernt hat, so, daß die Erfahrungen, aus denen sie geschöpft wurden, nicht mehr präsent sind, sondern an anderen Sachzusammenhängen orientiert und gedeutet sind (Christentum). Die bei Descartes lebendige Tendenz ist die Tendenz auf die

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 26, S. 316.

Begründung von Wissenschaften, auf Ausbildung immer neuer Disziplinen, die ein besonders charakteristisches Moment der Geistesgeschichte gerade seit der Zeit Descartes' wird. Früher kannte man diese Tendenz nicht als eine Grundtendenz, während sie sich heute ins Groteske gesteigert hat. *Primär* steht die *Wissenschaft* und die mögliche Aufrichtung einer solchen in Frage, *sekundär* das *Sein* dessen, worüber gehandelt wird, so daß in der Tat der Begriff des Seins zu der Bestimmung kommt: Sein gleich mögliches Gebiet-Sein für die Bearbeitung durch eine Wissenschaft – ein Seinsbegriff, der in der Tat für Husserl entscheidend ist.

Diese Bestimmungen, die wir in der Zusammenfassung gegeben haben, müssen wir darauf hin befragen, wie weit sie von dem Gegenstandsgebiet gelten, von dessen Befragung wir ausgegangen sind: Bewußtsein als thematisches Feld der Phänomenologie; wie dieser Zusammenhang zwischen Descartes und Husserl eigentlich zu fassen ist, ob er derart ist, daß er das Recht gibt, daß das, was bezüglich des Seinscharakters der res cogitans bei Descartes gesagt wurde, in demselben oder gar gesteigerten Sinne von dem thematischen Feld »Bewußtsein« Husserls gesagt werden kann. Ich muß darauf dringen, daß Sie den gesamten Bestand dessen, was ich in der Vorlesung gesagt habe, sich präsent halten. Sie soll nichts sein als eine *rechte Vorbereitung der Auseinandersetzung* mit dem, was in der *heutigen Phänomenologie* als *thematisches Feld* angesetzt wurde.

Wir orientieren unsere vergleichenden Betrachtungen an fünf Gesichtspunkten: 1. ist zu betrachten das Verhältnis des *Zweifelsweges* zu dem, was Husserl als *Reduktion* bezeichnet; 2. die Beziehung zwischen der thematischen Ansetzung des *cogito* (Descartes) auf der einen Seite und des *Bewußtseins* (Husserl) auf der anderen Seite; 3. die Frage nach dem Charakter des *Absoluten* bezüglich der *res cogitans* und die Frage nach dem Sinn der *Absolutheit* des *reinen Bewußtseins*. 4. Der Zusammenhang des Seinscharakters der *res cogitans* als eines *esse creatum* mit der fundamentalen Seinsbestimmung des *reinen Bewußt-*

seins als des *ens regionale*. 5. Der *letzte motivierende Zusammenhang* der *Forschung* bei Descartes und die *letzten entscheidenden Tendenzen* der *Fundamentalwissenschaft* als der *Phänomenologie* des *Bewußtseins*.

Wir werden die Betrachtung so orientieren, daß wir zunächst uns jeweils über den *fundamentalen Unterschied* beider Positionen klar werden, um von da aus zu sehen, wie trotz des Unterschiedes in entscheidenden Zusammenhängen eine *Gemeinsamkeit* besteht, derart, daß sich zeigt, wie Husserl trotzdem in der einheitlichen Grundtendenz der Descartesschen Forschung steht, derart, daß in ihm die Sorge der Erkenntnis als *Sorge der Gewißheit* letztlich lebendig ist.

a) Descartes' Zweifelsweg (remotio) und Husserls Reduktion

Ad 1. Auf den ersten Blick haben beide Wege etwas Gemeinsames, ja so sehr, daß man fast sagen könnte, es sei im Grunde die *Reduktion* dasselbe wie die *remotio*. Denn hinsichtlich des Ausgangs sind beide im selben Gebiet beheimatet. Husserl geht ebenso wie Descartes vom »Ich in meiner Umwelt« aus. Ebenso scheint das Ziel dieser beiden Wege dasselbe zu sein, sofern es darauf ankommt, zum cogito als absolutum vorzudringen. Und schließlich ist die Art und Weise des Gehens dieselbe, sofern beide sich im Sinne einer Ausschaltung vollziehen: Descartes in der Weise der remotio, Husserl in der Weise der Reduktion. Dieses Zusammenfallen wird dadurch unterstützt, daß Husserl selbst ausdrücklich auf die Descartessche Zweifelsbetrachtung Bezug nimmt.

Näher gesehen zeigen sich *fundamentale Unterschiede*, zunächst nur hinsichtlich des *Zieles*. Descartes will auf ein absolutum in dem Sinne hinaus, daß von ihm aus alle weiteren Wissenschaften begründbar und aufrichtbar werden, das fundamentum also als der Ausgang für bestimmte Beweisreihen. Für Husserl kommt es nicht darauf an, ein fundamentum für alle Wissenschaften zu gewinnen, sondern selbst eine Wissen-

schaft zu finden, eine neue Wissenschaft, die nicht nur das fundamentum als Ausgang nimmt, sondern die das fundamentum selbst zum Thema dieser Wissenschaft macht, das fundamentum nicht als das »Von-wo-aus« eines Weitergehens, sondern als das Worüber einer Wissenschaft. Das besagt aber, daß Husserl eine ganz andere Stellung allen Wissenschaften gegenüber einnimmt als Descartes. Das besagt, der Sinn von Ausschaltung ist in der remotio Descartes' ein fundamental anderer. Bei Descartes ist es ein Ausschalten und Wegstellen bestimmter Seinszusammenhänge und der korrelativen Erfassungsweisen, weil sie der regula generalis nicht genügen. Die Wissenschaften sind als ungewiß und das in ihnen Erfaßbare als der Täuschung unterworfen gesehen. Für Husserl werden die Wissenschaften nicht weggestellt, sondern beigestellt, aufgenommen in das gesuchte Fundamentalthema. Die Reduktion hat den positiven Sinn, die Wissenschaften und das in ihnen Erfaßte in den thematischen Bereich der neuen Wissenschaft zu bringen. Die Reduktion hat die positive Aufgabe, das Seiende nicht auf Gewißheiten, Ungewißheit zu kritisieren, sondern es in die thematische Eignung zu setzen, bearbeitbar zu werden in der gesuchten Wissenschaft.

Demnach ist auch der *Ausgang* dieser beiden Wege in seinem Sinn grundverschieden. Die Orientierung über meine Umwelt geschieht bei Descartes im Licht der kritischen Frage, ob diese ein certum ist. Bei Husserl ist die gegenteilige Tendenz lebendig, nicht diese Umwelt zu erschüttern, Dunkelheiten zu entdecken, sondern gerade sie selbst in ihrer ursprünglichen Gegebenheit zu sehen und mein Verhalten zu ihr mitzusehen. Ob Husserl in der Art, wie er die Betrachtung der Umwelt durchführt, sie überhaupt sehen kann, ist sekundär. Positiv ist die Tendenz: nicht zu erschüttern, sondern das Sein beizustellen für eine Möglichkeit, es neu zu befragen im Sinne der zu konstituierenden neuen Wissenschaft. So hat die Reduktion nicht den Sinn, in eine Endsituation zu führen wie bei Descartes, so, daß das Suchen sich vor das Nichts und in das Nichts der Möglichkeiten des Findens gestellt

sieht. Die Reduktion bildet vielmehr die Möglichkeit aus, daß alles nur mögliche Sein in den Blick kommt, also nicht nichts, sondern die Gesamtheit des Seins soll in einer bestimmten Modifikation thematisch präsent werden.

b) Descartes' cogito und Husserls Bewußtsein

Ad 2. Schon aus dem, was wir bezüglich der Verschiedenheit der Wege gesagt haben, wird ersichtlich, daß das *cogito* von Descartes anders gesehen ist als von Husserl. Descartes befragt das cogito zunächst in der Ausgangsstellung »mein Sein« darauf hin, ob es ein certum ist, eine res, die der regula generalis genügt. Husserl befragt dagegen das cogito nicht darauf hin, ob es irgendeiner Norm genügt, sondern er sieht es positiv. Er sucht positiv eine Grundstruktur und sieht sie in dem, was er als *Intentionalität* bezeichnet. Er sieht das *Bewußtsein* positiv hinsichtlich dieses entscheidenden Strukturmomentes. Das hat aber für die ganze weitere Bewußtseinsproblematik eine einschneidende Bedeutung: Die Intentionalität selbst des Bewußtseins ist nicht irgendein Zustand des ego, sondern in diesem »Sichrichten-auf« ist das Worauf des Gerichtetseins mitgegeben. Die Intentionalität soll nicht als eine Eigenart psychischer Vorgänge betrachtet werden, sondern sie soll als eine Weise gegeben werden, in der etwas begegnet, so, daß das, was begegnet, mit dem Begegnen in den Blick kommt: das Sichrichten-auf in eins mit seinem spezifischen Worauf. Das ist der fundamentale Sinn dessen, was mit Intentionalität von vornherein gemeint ist, so daß also in der Einstellung mit dem cogitare in eins das cogitatum gegeben ist als das Seiende im Wie seines jeweiligen Begegnens für den Zugang und Umgang selbst.

Mit dieser Entdeckung der Intentionalität ist zum ersten Mal in der ganzen Geschichte der Philosophie ausdrücklich der Weg für eine radikale ontologische Forschung gegeben.

Brentano und die Scholastik bewegen sich noch in fundamentalen Verwaschungen und Verwirrungen der Probleme.

Husserl hat positiv etwas fundamental Neues gesehen, weshalb auch die Forschung, die das Bewußtsein in diesem Grundcharakter zum Thema macht, fundamental überlegen ist einer philosophischen Richtung, die man gern mit der Phänomenologie zusammenstellt: der österreichischen Gegenstandstheorie, die nie über eine ganz primitive Betrachtungsstufe hinausgekommen ist. *Brentano* hat nie verstanden, um was es sich eigentlich handelt, und hat sich nur an die ganz triviale Unterscheidung zwischen Objekt und Erfassung gehalten. Die österreichische Schule ist heute ganz in Logistik ausgeartet und ist so völlig ohnmächtig geworden. Das Schicksal der Gegenstandstheorie zeigt auch, daß sie in der Tat die Notwendigkeit einer Ontologie nicht verstanden hat, daß sie eine leere Rechnung wurde von Relationen und Relationszusammenhängen und für die Behandlung konkreter Seinszusammenhänge unsichtig geworden ist.

Die Scheidung zwischen Husserl und Descartes zeigt sich gerade in dem, was Descartes und Husserl aus dem phänomenalen Befund des cogito me cogitare machen. Für Descartes wird der fundamentale Befund lediglich der Boden für die Abhebung eines formal-ontologischen Satzes, der in seinem Gewißheitscharakter dem certum genügt, der als solcher Ausgang für Sätze von gleichem Geltungscharakter wird, die nicht notwendig auf das Sein des Bewußtseins bezogen sind. Für Descartes kommt es nicht darauf an, die res cogitans thematisch zu nehmen, für Husserl dagegen wird dieses eigentümliche Phänomen des bewußten Sichbeziehens-auf zum Ausgang einer grundsätzlichen Fassung der Reflexion. Der Tatbestand der Reflexion nicht als fundamentum eines formal-ontologischen Satzes, sondern als Instrument für die Ausbildung des eigentlichen Betrachtungsweges: »die phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion«[1]. Dabei muß man beachten, worüber die Reflexion geht: über das Bewußt-

[1] E. Husserl, Ideen I. § 77, S. 144.

sein mit dem Grundcharakter der Intentionalität. Die Reflexion geht nicht über psychische Vorgänge, sondern über die Weise des Verhaltens zur gegenständlichen Welt. Es ist demnach eine fundamentale Verirrung, die Husserlsche Phänomenologie als Aktphänomenologie oder als Transzendental-Psychologie zu charakterisieren, wie *Scheler* es tut. Wenn man das macht, muß man den Begriff des Aktes so nehmen, wie Husserl ihn verstanden haben will. Die Phänomenologie richtet sich gerade nicht auf Akte im alten Sinne, sondern auf die ganz neue Domäne, auf die Weise des Sichbeziehens-auf, so, daß das Worauf des Sichbeziehens präsent ist. Solange ich nicht diesen Boden habe, bin ich außerstande, in irgendeinem Sinne je in der direkten Betrachtung des Seienden so etwas wie einen Seinscharakter zu sehen, ja so etwas wie Ontologie zu treiben. So komme ich auf das zurück, daß hier in der Tat zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie der Boden für eine ontologische Forschung herausgestellt ist, so, daß man Schritt machen kann in der Weise der wissenschaftlichen Untersuchung und nicht in der Form der bloßen Reflexion.

c) Descartes' absolutum der res cogitans und Husserls Absolutheit des reinen Bewußtseins

Ad 3. Das *absolutum* bei Descartes besagt nichts anderes als das fundamentum simplex für den Ausgang der Deduktion. Relativ heißt bei Descartes all dasjenige, was deduziert ist, was im Begründungszusammenhang nicht an der ersten Stelle steht. Relativ für Husserl besagt, ein solches Seiendes zu sein, das sich im Bewußtsein bekundet, das im Bewußtsein die Möglichkeit hat, sich an ihm selbst zu zeigen. Demnach besagt *Bewußtsein* als das *absolute Sein* dasjenige Sein, in dem jedes mögliche andere Sein sich bekundet, das im Bewußtsein die Möglichkeit hat, sich an ihm selbst zu zeigen. Das ist der Sinn des Bewußtseins, der bei Husserl angestrebt wird. Daß sich für ihn in der Ausbildung der Phänomenologie im Milieu der zeitgenössi-

schen Philosophie die Phänomenologie zur Vernunftwissenschaft umbildete, ist eine sekundäre Frage, die uns in diesem Zusammenhang gar nicht interessiert, wo es uns darauf ankommt, *die Phänomenologie als Möglichkeit zu verstehen und fortzubilden.* Fortbilden kann man aber nur, wenn man auf die lebenskräftigen Wurzeln zurückgeht. Die Bestimmung der Intentionalität ermöglicht erst die phänomenologische Forschungsmethode; denn diese ist möglich, wenn mit der Reflexion der Akt, auf den reflektiert wird, präsent ist, das, worauf die Reflexion sich richtet, nicht der natürliche Gegenstand, sondern der Gegenstand im Wie seines Gemeintseins. Ein Tisch ist, um ein triviales Beispiel zu gebrauchen, nicht als dieser spezifische Gegenstand in das Problemfeld der Phänomenologie genommen, sondern so, daß er im Wie seines Gegenstandseins in die Betrachtung gestellt wird, das heißt, daß nicht der Tisch lediglich hinsichtlich seiner Erfahrbarkeit präsent wäre, sondern es wird hier der Charakter seines Realseins präsent, der mit in den Bereich der phänomenologischen Analyse selbst gehört.

Das dritte Moment, das einen Unterschied hergibt, ist die Bestimmung des *Absoluten.* Wir können uns das am besten klar machen durch die entsprechende Charakterisierung des Relativum. Das cogito ist fundamentum absolutum simplex, sofern es für die weitere Deduktion Ausgang ist. Das fundamentum ist fundamentum für alle möglichen Gegenstände überhaupt als Ausgang des Beweises. Für Husserl ist das Bewußtsein nicht der Ausgangspunkt für eine Beweiskette, sondern das Bewußtsein selbst ist absolutum im Sinne einer *ausgezeichneten Seinsregion.* Im Sinne des absolutum liegt der Charakter des Bereiches von Gegenständen, die auf Grund ihrer einzigartigen Sachhaltigkeit diesen Bereich erfüllen. Demnach ist für Descartes das cogito lediglich der erste Ansatz für die Feststellung und Abhebung eines formal-ontologischen Satzes. Für Husserl kommt es nicht darauf an, ein absolut Gewisses zu finden, so, daß daraus anderes deduziert werden könnte, sondern gerade dieses

fundamentum ist Thema einer Wissenschaft. Nicht ist vom fundamentum weggesehen auf anderes, sondern das fundamentum ist absolutes Thema.

d) Descartes' res cogitans als ens creatum und Husserls reines Bewußtsein als ens regionale

Ad 4. Dieser Unterschied wird noch deutlicher bei dem vierten Moment, bei der Nachfrage nach dem *Seinscharakter* der res cogitans und des Bewußtseins. Die *res cogitans* ist bestimmt als *esse creatum.* Im esse creatum ist das esse verum mitgegeben, und dieses verfällt bei Descartes einem Umschlag zum esse certum. Das Sein der res cogitans gründet letztlich im Sein vom Charakter des esse creatum. Das Bewußtsein als *absolutes Bewußtsein* ist bestimmt durch den Seinscharakter, mögliche Region für eine Wissenschaft oder ein *ens regionale* zu sein. Die Scheidung zwischen Bewußtsein und Seiendem, das sich im Bewußtsein bekundet, ist nach Husserl die *Urscheidung aller Kategorienlehre.* Das Sein als Bewußtsein ist das, worin alles transzendente Sein in irgendeinem Sinne da ist. Es handelt sich darum, daß Bewußtsein, genommen im Sinne der Fundamentalstruktur der Intentionalität, ein möglicher Seinsbereich ist, in dem jedes transzendente Sein als solches sich bekundet und auffindbar wird. Diese Unterscheidung legt Husserl für alle weitere Seinsbetrachtung zu Grunde. Dabei ist Sein als Bewußtsein von vornherein als dasjenige Sein angesetzt, das ein Sachgebiet für die Fundamentalwissenschaft hergibt, die allen anderen Wissenschaften zugrundeliegt und sie in eigentümlicher Weise »begründet«. Den Sinn des Seins im Sinne: möglicher Gegenstand einer Wissenschaft sein, werden wir uns nachher näher bringen dadurch, daß wir den Sinn dieser Seinsbestimmung und sein Motiv auf diejenige Sorge der Gewißheit zurückleiten, die zur Seinsbestimmung oder Nichtbestimmung der res cogitans geführt hat. Zuvor noch die Charakteristik des Unterschiedes beider Positionen hinsichtlich ihrer letzten Orientierung.

e) Letztmotivierender Zusammenhang der Forschung Descartes' und die letztentscheidenden Tendenzen der Phänomenologie Husserls

Ad 5. Bei Descartes ist der Horizont ein solcher des *katholischen Glaubenssystems.* Dies ist nicht nur daran zu bemerken, daß Descartes die alte Ontologie der Hochscholastik seinen fundamentalen Betrachtungen zugrundelegt, sondern zeigt sich ausdrücklich in seinem Widmungsschreiben an die theologische Fakultät der Sorbonne, das er den »Meditationen« voranschickt. Seine Absicht ist, für das katholische Glaubenssystem die notwendige Vernunftgrundlage auf eine wissenschaftliche Weise bereitzustellen. Diese Absicht entspringt einer Einsicht in das Glaubenssystem, das von sich selbst her eine solche Begründung fordert: Nam quamvis nobis fidelibus animam humanam cum corpore non interire, Deumque existere, fide credere sufficiat; certe infidelibus nulla religio, nec fere etiam ulla moralis virtus, videtur posse persuaderi, nisi prius illis ista duo ratione naturali probentur: Cumque saepe in hac vita majora vitiis quam virtutibus praemia proponantur, pauci rectum utili praeferrent, si nec Deum timerent, nec aliam vitam expectarent. Et quamvis omnino verum sit, Dei existentiam credendam esse, quoniam in sacris scripturis docetur, et vice versa credendas sacras scripturas, quoniam habentur a Deo: quia nempe, cum fides sit donum Dei, ille idem qui dat gratiam ad reliqua credenda, potest etiam dare, ut ipsum existere credamus; non tamen hoc infidelibus proponi potest, quia circulum esse judicarent.[2] Das Dasein Gottes muß vernunftgemäß begründet werden, damit der außerhalb des Glaubens Stehende Motive hat, sich der Glaubensregel zu unterwerfen. Im Sinne dieser Aufgabe unternimmt Descartes diese Meditation und zwar mit dem Anspruch, daß er glaubt, mit ihr zum ersten Mal vollgül-

[2] Descartes, Meditationes de prima philosophia. Widmungsschreiben, p. 2 sq.

tige Beweise des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele gegeben zu haben. Man nennt diesen ganzen Komplex der beiden Grundstücke des Glaubens praeambula fidei. Descartes beruft sich hier sogar auf ein Konzil. Deutlicher, als Descartes dies hier tut, kann man die Absicht der Meditation nicht klarmachen. Dabei ist die Frage von sekundärer Bedeutung, wieweit Descartes den Brief an die Sorbonne aus Angst vor dem Scheiterhaufen geschrieben hat.

Dagegen ist die *fundamentalere* Betrachtung Husserls, die sich in der Erforschung des Bewußtseins als des absoluten Seins konstituieren will, in der Absicht unternommen, das Fundament zu legen für eine absolute, auf sich selbst gestellte *Vernunftwissenschaft* mit der absoluten Rechtfertigung der Vernunft, die Regeln für eine vollkommen freie Menschheitsentwicklung herauszustellen. Das schließt nicht aus, daß unausdrücklich in diesem Unternehmen Reste alter Metaphysik mitspielen. Die Grundorientierung Husserls ist aber grundverschieden und von da aus auch die Grundlage, sofern sie als letzte Seinsbestimmung der Gegenstände wirksam ist, die zur Sprache kommen.

§ 47. Husserl und Descartes: Zusammenhang und einheitliche Grundtendenz in der Sorge der Gewißheit

Diese Unterschiede, die bei der näheren Betrachtung in die Augen springen, verhindern aber nicht, ja sie fordern sogar, daß das, was über die *Seinsbestimmung der res cogitans* gesagt worden ist, auch auf die Ansetzung des *Bewußtseins* als des thematischen Feldes der Phänomenologie auszudehnen ist. Das ist um so mehr gefordert, als *dieselbe Sorge der Erkenntnis* bei der Ansetzung und Ausbildung des thematischen Feldes des Bewußtseins am Werke ist. Die Sorge hat hier ihren Ursprung verlassen und steht auf einer höheren Stufe der Bewegtheit, sie hat die Begegnismöglichkeiten des *spezifischen* Seins des Bewußtseins *noch radikaler verlegt und verbaut.*

a) Undiskutierte Übernahme des cogito sum

Bezeichnend sind drei Stationen: 1. ist zu beachten, daß zwar die Reduktion hinsichtlich ihres methodischen Sinnes sich fundamental vom Zweifelsweg unterscheidet, daß sie aber für sich selbst gerade das Resultat des Zweifelsweges voraussetzt im Sinne einer Selbstverständlichkeit. Der Satz des cogito sum, der aus der Endsituation des Zweifelsweges heraussprungt, ist nun als eine Trivialität einfach und zwar beim Ausgang der reduzierenden Betrachtung in Anspruch genommen, und zwar ist diese Trivialität durch die herrschende Psychologie und Erkenntnistheorie vermittelt, sofern jene unter dem besonderen Einfluß der englischen Philosophie steht, die direkt auf Descartes zurückgeht, diese aber, sofern sie das Bewußtsein selbst zum Thema als unmittelbar Gegebenes macht. Das *cogito sum* wird bei Husserl nicht nur *nicht diskutiert*, sondern als *selbstverständlich übernommen.* Das Bewußtsein ist der gar nicht weiter befragte Ansatz, auf den hin die ganze Reduktion orientiert ist.

b) Ausdrückliche Inanspruchnahme der certitudo für die absolute Seinsregion

2. Das cogito sum wird nicht nur als eine Trivialität undiskutiert übernommen, sondern die Selbstverständlichkeit wird in einem grundsätzlichen Sinne erweitert, sofern jetzt diese *certitudo* ausdrücklich in Anspruch genommen wird, nicht nur für einen bestimmten formal-ontologischen Satz, der auf das cogito gebaut ist, oder für die einzelnen cogitationes, sondern für die Gesamtheit dieses besonderen Gegenstandsbereiches als solchen. Das cogito wird jetzt angesetzt als die ausdrückliche Norm für die Erfassung dieser *absoluten Seinsregion* selbst. Die Selbstverständlichkeit wird also zugleich in diesem grundsätzlichen Sinne erweitert.

c) Übernahme des cogito sum als certum für die Ansetzung der absoluten Selbstevidenz des Bewußtseins als Entwurzelung

Diese Übernahme vollzieht sich 3. in einer Weise, daß ausdrücklich der Boden, auf dem überhaupt Sinn und Recht des certum esse besteht, verlassen wird. Er gerät einfach in Vergessenheit, nicht nur erst bei Husserl, sondern schon im Verlauf der ganzen auf Descartes folgenden Philosophie. Das ganze *ontologische Grundgerüst* ist als solches gar *nicht mehr bekannt.* Man will ausdrücklich davon nichts mehr wissen. Das cogito sum wird freischwebend. Während Descartes noch versucht hatte, sein Kriterium durch Zurückführung auf das absolute Sein Gottes zu beweisen, verzichtet man heute darauf und verlangt die absolute Selbstevidenz dieses Kriteriums selbst. Am schärfsten kommt diese Entwicklung in einem Ausspruch Husserls (in einer Seminarübung) zum Ausdruck: »Wenn Descartes bei der zweiten Meditation stehen geblieben wäre, wäre er zur Phänomenologie gekommen«. Das heißt, wenn Descartes den ganzen Grundzusammenhang des Seins, bei dem überhaupt das cogito berechtigt ist, vergessen hätte, dann wäre das geblieben, was heute die Phänomenologie will. Der Ausspruch ist nicht getan aus einer klaren Einsicht in die geschichtlichen Zusammenhänge, sondern aus der Ablehnung dessen, daß gleich am Anfang der Philosophie von Gott und der Seele geredet wird. Darin zeigt sich, was die *Phänomenologie* selbst will: die *Ansetzung des Bewußtseins* im Sinne der *Aufnahme des cogito sum als certum* in der Weise einer Selbstverständlichkeit und in der Form der grundsätzlichen Erweiterung und in der Weise der *Entwurzelung*, bestimmt so, daß die so motivierte Ansetzung aus der *Sorge der Gewißheit* entspringt.

d) Sorge der Gewißheit als Sorge der Wissenschaftsausbildung

Die *Sorge der Gewißheit* ist hier eine *Sorge der Wissenschaftsausbildung.* Die Umbildung und Neubildung von Wissenschaft

in Anlehnung an eine vorgehaltene Wissenschaft, die Umbildung der Descartesschen Psychologie und Erkenntnistheorie zur Fundamentalwissenschaft der Phänomenologie des Bewußtseins. Zugleich wird offenbar, daß für diese Sorge im Sinne der Wissenschaftsausbildung das Primäre ist, ein Sachgebiet für mögliche wissenschaftliche Bearbeitung zu gewinnen. Im vorhinein ist alles Seiende gefaßt und bestimmt für seine mögliche Eignung als Sachgebiet einer es betreffenden Wissenschaft. So ist also in gleichem Sinne die Begegnismöglichkeit von Seiendem *als Seiendem* in seinem *Seinscharakter* verstellt, sofern das Seiende als mögliche Region einer Wissenschaft begegnet, wogegen allerdings erst gefragt werden müßte, ob die Sachgebiete, die die überlieferten wissenschaftlichen Disziplinen darbieten, einen echten Ursprung aus der Seinswelt haben, die sie angeblich betreffen wollen. Die Thematisierung ist rückgängig zu machen, es ist nachzufragen nach dem *spezifischen* Sein als solchem. Dieses ist zu befragen, ob es für eine es betreffende Wissenschaft ausbildungsbedürftig ist. So erst kann von einer möglichen Konstituierung neuer Wissenschaften gesprochen werden.* Sofern nun aber für uns heute die ausgezeichnete Lage besteht, daß durch die Herrschaft der Sorge der Wissenschaftsausbildung alle Lebensgebiete und Seinswelten in einer eigentümlichen Weise theoretisiert sind, entsteht die Grundaufgabe, erst einmal hinter diese Theoretisierung zurückzugehen, um *aus dem Dasein selbst die mögliche Grundstellung neu zu gewinnen.*

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 27, S. 316.

DRITTES KAPITEL

Husserls ursprünglicheres Versäumnis der Seinsfrage gegenüber dem thematischen Feld der Phänomenologie und die Aufgabe, das Dasein in seinem Sein zu sehen und zu explizieren

§ 48. Husserls Verunstaltung der phänomenologischen Befunde durch die von Descartes abkünftige Sorge der Gewißheit

Die Tendenz, die bei Husserl lebendig ist, bringt aber nun weitere verhängnisvolle Bestimmungen mit sich und gerade für das, was in der phänomenologischen Forschung durch Husserl herausgestellt wurde, verhängnisvoll, weil es dadurch verunstaltet wird, daß die Ausdeutung der Resultate im Sinne der *Sorge der Gewißheit* und dessen, was sie besorgt, vollzogen wird. Wir werden diese *Verunstaltungen* nach drei Rücksichten zu betrachten haben: 1. in Hinsicht auf die *Intentionalität* selbst, 2. in Hinsicht auf die Fassung der *Evidenz*, 3. in Hinsicht auf die Bestimmung der phänomenologischen Forschung als der *eidetischen.*

So ergeben diese drei Momente, daß in der Tat das cogito sum und dessen certitudo in einem viel fundamentaleren Sinne trotzdem bei Husserl lebendig sind, so, daß es hier erst recht *nicht* zu einer *ausdrücklichen Nachfrage* nach dem *Seinscharakter des Bewußtseins* kommt. Vielmehr wird hier gerade alles Interesse darauf verlegt, eine Grundwissenschaft auszubilden und das Seiende im vorhinein im Hinblick auf seine Eignung als Thema dieser Grundwissenschaft zu betrachten. Sein im Sinne des *Region-Seins für Wissenschaft* verstellt noch viel mehr die Möglichkeit, das Seiende in seinem Seinscharakter begegnen zu lassen.

Diese Tendenz (begründet in der Herrschaft der Wissenschaftsidee von heute) muß nach der *umgekehrten Seite* gelegt werden, sofern es notwendig ist einzusehen, daß diese Ansetzung keine ursprüngliche ist. Der Begriff des Bewußtseins ist in der Tat aus der Descartesschen Psychologie und der Kantischen Erkenntnistheorie einfach von Husserl übernommen worden. Damit ist die Gesamtheit der fundamentalen Kategorien übernommen, in denen das Bewußtsein charakterisiert ist, Kategorien, die ihrerseits gar nicht den Ursprung aus einer Analyse dieses Seins im Sinne der Nachfrage seiner spezifischen Seinscharaktere verdanken.

Demnach muß allererst, sofern die Aufgabe, Bewußtsein zum Thema zu machen, zu Recht besteht, gefragt werden: Welches ist das spezifische Sein, das hier zu einem Sachgebiet gemacht wird?* Demnach führt auch von hier aus, von der rechten Betrachtung der Tendenz einer rechten Thematik, der Weg zurück zur Notwendigkeit, die Sachhaltigkeit einer Region durch *Rückgang auf ihren vorregionalen Charakter* zu bestimmen. Diese Tendenz entspringt aus der Herrschaft der Sorge der Gewißheit in der spezifischen Vollzugsart der Sorge der Wissenschaftsausbildung.

a) Intentionalität als spezifisches theoretisches Sichverhalten

Dieselbe Sorge der Gewißheit führt nun dazu, das, was – trotz all dieser Verklammerung in traditioneller Hinsicht – an *Positivem* in der Phänomenologie geleistet wurde, in eigentümlicher Weise zu *verunstalten*: 1. hinsichtlich der *Intentionalität*, sofern diese weniger ausdrücklich als unausdrücklich immer als *spezifisches theoretisches* Sichverhalten gefaßt wird. Charakteristisch ist, daß Intentionalität in der Übersetzung meist mit Meinen wiedergegeben wird, daß man vom willentlichen, liebenden, hassenden Meinen usf. spricht. Durch diese Fixierung

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 28, S. 316.

schleicht sich eine bestimmte Vorzeichnung der Blickrichtung für jede intentionale Analyse ein, was ausdrücklich sich dadurch noch zeigt, daß in der Tat bewußt behauptet wird, daß für jeden intentionalen Zusammenhang verwickelter Art das *theoretische Meinen* das *Fundament* bildet, daß jedes Urteil, jedes Wollen, jedes Lieben auf ein *Vorstellen* fundiert ist, das überhaupt das Wollbare, das Haß- und Liebbare vorgibt. Diese Umbildung liegt darin, daß das vorherrschende Studium der Intentionalität am *Intentionalen im Erkennen* selbst orientiert ist. Es ist ein methodisches Mißverständnis, die Untersuchung der emotionalen Erlebnisse einfach mit dem Erkennen zu analogisieren. Charakteristisch, weil darin die Mitaufnahme der Strukturen liegt, die gerade in einer ganz anderen Betrachtungsrichtung gewonnen sind. Auch das *Seiende* wird, sofern es prinzipiell in seinem unmittelbaren Gegebensein studiert werden soll, in der spezifischen *theoretischen Auffassung* genommen. Das Seiende wird am real Seienden qua Ding exemplifiziert. Erst dieses Seiende qua Naturding als Fundament aller verschiedenen Seinsmöglichkeiten wird die Unterlage für die Bestimmung der Kultur, Geschichte usw., derart, daß man dem Sein im Sinne der Natur den Charakter eines Wertes aufsetzt. Also auch innerhalb des *Aufbaus der Seinsregionen* selbst zeigt sich die Vorherrschaft der Sorge der Gewißheit in der Einstellung auf das theoretische Erkennen der Natur.

b) Evidenz als Erfassungs- und Bestimmungsevidenz des theoretischen Erkennens

2. In der Auslegung der *Evidenz*. Evidenz spielt innerhalb der Methode der Phänomenologie eine fundamentale Rolle, nicht zuletzt auf Grund des Zusammenhanges mit Descartes' cogito. Es ist zu sagen, daß das, was Husserl über Evidenz sagt, allem anderen, was je darüber gesagt worden ist, weit überlegen ist und daß er zum ersten Mal die Sache auf einen geeigneten

Boden gestellt hat.** Letztlich wird die Evidenz in ihrer Vollzugsart als Deckung von Gemeintem und an ihm selbst Erfaßtem interpretiert. Dieses Zur-Deckung-bringen eines Gemeinten mit einem anschaulich Vorgegebenen konstituiert die Evidenz. Die Evidenz selbst ist normiert durch Unstreitigkeit und Widerstreit analog wie das cogito sum durch den Satz des Widerspruchs. Evidenz ist eine spezifische *Erfassungs-* und *Bestimmungsevidenz*, die analog auf die übrigen Verhaltungsweisen und deren Evidenz übertragen wird, so, daß Husserl sieht, daß jedes Gegenstandsgebiet entsprechend seiner Sachhaltigkeit eine spezifische Evidenz hat, wogegen die *eigentliche* Evidenzfrage in fundamentalem Sinne erst beginnt mit der Frage nach der *spezifischen* Evidenz des Zuganges zu einem Sein und des Erschließens dieses Seienden, des Behaltens und Sichhaltens an ein zugänglich gewordenes Sein. Erst innerhalb dieses so gefaßten Phänomens hat die theoretische Evidenz ihre Stelle. Die Evidenz ist bei Husserl durch seinen Wahrheitsbegriff bestimmt.

c) Eidetische Reduktion des reinen Bewußtseins unter der Leitung von bewußtseinsfremden ontologischen Bestimmungen

3. Die Vorherrschaft der Sorge der Gewißheit zeigt sich darin, daß es bezüglich des thematischen Feldes »Bewußtsein« bei den Bestimmungen der *traditionellen Ontologie*, ja noch weiter, bei denen der *formalen Logik* bleibt. Das Gebiet des reinen Bewußtseins ist, sofern es im Durchgang durch die transzendentale Reduktion gewonnen wird, zunächst als reines Bewußtsein einfach die Einmaligkeit eines bestimmten individuellen Seins des Bewußtseinsstromes. So aber ist es noch nicht eigentlich mögliches Gebiet einer Wissenschaft. Es kommt darauf an, wissenschaftliche Sätze zu gewinnen, und nicht, von diesem oder jenem reinen Bewußtsein zu sprechen. Das reine Bewußtsein

** Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 29, S. 317.

im überhaupt ist zu bestimmen. Das transzendentale Bewußtsein verfällt einer weiteren *Reduktion*, der *eidetischen*. Die *Gattungscharaktere* der verschiedenen Erlebnisse sollen herausgestellt werden, Bewußtsein überhaupt, bestimmt durch den Grundcharakter »Intentionalität«, und dann die verschiedenen *Grundgattungen*. Die methodische Aufteilung ist durch die *ontologischen Bestimmungen* geleitet: *Gattung*, *Art*, *eidetische Singularität*, *spezifische Differenz – Kategorien*, die ihren bestimmten Boden haben und *über ein solches Sein wie Bewußtsein nichts sagen*. Bei dieser Vorherrschaft der Sorge der Gewißheit ist es nicht verwunderlich, daß innerhalb der Ausbildung der Methode der Erforschung des reinen Bewußtseins so etwas möglich wurde wie die Idee der Mathesis der Erlebnisse. Schon diese Tatsache zeigt, wie stark die Descartessche Tendenz der Wissenschaft lebendig ist. Husserl läßt in den »Ideen« die Frage, ob die Deskriptionen des reinen Bewußtseins durch eine Mathesis der Erlebnisse möglich sind, noch in der Schwebe[1]. Heute ist es faktisch geworden und die ganze Intensität der Husserlschen Arbeit konzentriert sich darauf, noch einen viel radikaleren Ausgangspunkt im cogito zu finden, als es Descartes gelungen war, um von da die Mathesis der Erlebnisse zu finden, rein apriori die reinen Möglichkeiten der Erlebnisse zu bestimmen. Das phänomenologische Prinzip »Zu den Sachen selbst« hat eine *ganz bestimmte Auslegung* erfahren. »Zu den Sachen selbst« heißt: zu ihnen, sofern sie als Thema einer Wissenschaft in Frage kommen. Demnach zeigt sich hier, daß er das, was er will, sich selbst verstellt, sofern die Betrachtung auf das Feld der regionalen Charaktere des Seienden selbst eingeschränkt ist.

Demnach ist durch die Ansetzung des Bewußtseins als des thematischen Feldes der phänomenologischen Forschung im eigentlichen Sinne dasjenige verstellt, auf das jede Philosophie aus ist. Bewußtsein ist Region der Erlebnisse. Leben selbst als die Gesamtheit der Erlebnisse ist als Sachregion dieser einzel-

[1] E. Husserl, Ideen I, S. 141.

nen Fakten bestimmt. Es kommt nicht dazu, *Leben selbst in seinem eigentlichen Sein* zu verstehen und die *Frage nach seinem Seinscharakter* zu beantworten. Alle Humanitäts-, alle Geistes-, Lebens-, Kulturphilosophie ist ein einziger lucus a non lucendo. Man will über das Dasein eine Philosophie machen, ohne es selbst befragt zu haben.

§ 49. *Erforschung der Ursprungsgeschichte der Kategorien als Voraussetzung für ein Sehen und Bestimmen des Daseins*

Einmal könnte gesagt werden, daß die Veranstaltung, um diese unsere Einsicht zu gewinnen, eine sehr umständliche war, und daß andererseits das Resultat sehr dürftig ist. Dazu ist zu sagen: Die Einsicht in das festgestellte Versäumnis wäre ein Mißverständnis, wenn man sie als Resultat verstehen wollte. Lediglich eine Ansicht über den Standpunkt Husserls zu gewinnen wäre die gleichgültigste Sache von der Welt. Es kommt auf die Sachverhalte an, die zu Grunde liegen. Ein Tatbestand muß festgehalten werden, daß die Bearbeitungen dessen, was man heute im entscheidenden Sinne als Thema der Philosophie ansetzt, unter der Wirkungskraft einer bestimmten Tendenz stehen, und daß es auch innerhalb der Phänomenologie nicht genügt, wenn man sich auf ein bloßes Schauen und Sichhingeben an die Sachen beruft. Es könnte sein, daß all das mit einer Unsumme von Vorurteilen belastet ist. Um *zu den Sachen selbst* zu kommen, müssen sie *freigegeben* werden, und die Freigabe selbst ist nicht die eines momentanen Aufschwunges, sondern fundamentaler Forschung. *Das Sehen muß ausgebildet werden*, und diese Aufgabe ist eine so schwierige, daß sie nicht leicht übersteigert werden kann, weil wir wie keine andere Zeit von der Geschichte durchsetzt sind und auch ein Bewußtsein von der Mannigfaltigkeit der Geschichte haben.

Die Veranstaltung dafür, zur Einsicht des Versäumnisses zu gelangen, ist noch längst nicht erschöpft, sofern wir nur *einen*

Strang verfolgt haben: das Erkennen und die Sorge des Erkennens bzw. ihr Korrelat: die Wahrheit. Diese Zusammenhänge sind für uns heute noch am leichtesten zugänglich. Viel schwieriger ist aber der Zusammenhang, der zwischen dem *nichttheoretischen Sein* des Menschen und dem, was man als *bonum* bezeichnet, besteht. Nicht, als ob man die Betrachtung dieser Zusammenhänge einfach analogisieren könnte, hier kommen ganz andere Zusammenhänge in Frage, die christliche Theologie und die Dogmenbildung. Es zeigt sich auch, daß, wie das ἀληθές zum verum und *certum* verfiel, das ἀγαθόν bis in die Gegenwart einen charakteristischen Verfallsprozeß durchmacht, bis es als *Wert* bestimmt wird. Über diese Zusammenhänge werde ich in der Augustin-Vorlesung das Wichtigste herausstellen, und zwar in der Analyse der Augustinischen Begriffe summum bonum, fides, timor castus, gaudium, peccatum, delectatio. In *Augustinus* zentrieren die verschiedenen Möglichkeiten, derart, daß davon die Wirkungskräfte auf das Mittelalter und die Neuzeit ausgehen.

Aber auch diese Verfallsgeschichte ist nicht zureichend, um die eigene Situation des Sehens der in Rede stehenden Zusammenhänge zu gewinnen. Beide Grundbestimmungen müssen auf die *griechische Ontologie* zurückgenommen werden, und diese selbst muß in Betracht genommen werden, sofern sie eine bestimmte Psychologie ausbildet, eine Lehre vom Leben, oder wie man sie bezeichnen mag. Erst eine so grundsätzlich orientierte Forschung der spezifischen *Ursprungsgeschichte der Kategorien* wird in den Stand setzen, frei von den kategorialen Bestimmungen, die in einem ganz anderen Felde gewachsen sind, aus *konkreten Erfahrungen* heraus das *Dasein als solches* zu sehen und kategorial zu bestimmen. Sie sehen selbst, daß in der Tat das, was wir hier gewonnen haben, ein Geringes ist und es ein Mißverständnis wäre, das Gewonnene im Sinne einer Philosophie zu nehmen. Es kommt nicht darauf an, eine Philosophie zu gewinnen; wer das will, dem ist zu raten, die Wege dieser Forschung ernstlich zu meiden. Die Forschung selbst, die

sich diese Aufgabe stellt, steht außerhalb dessen, was man als Philosophie im landläufigen Sinne bezeichnet. Sie stellt sich lediglich die Aufgabe, den *Boden* für so etwas auszubilden. Sie steht in dieser Aufgabe in der ständigen Gefahr der Versandung und des Versagens.

Wenn so das Erarbeitete negativ ist in einem ganz bestimmten Sinne, so muß auch gesagt werden, daß trotzdem Positives auf dem Wege des Nachweises des Versäumnisses gewonnen wurde. Wir haben den Nachweis des Versäumnisses geführt auf dem Wege des Aufweises der spezifischen Charaktere der Sorge und die Sorge bestimmt als eine Weise des Daseins. Auch dieses positive Ergebnis kommt zunächst nur als Beitrag zur Klärung der spezifischen Situation der Interpretation in Betracht. Je durchsichtiger die Situation wird, aus der sich die Interpretation vollzieht, um so mehr wächst die Möglichkeit, das Geschichtliche zu stellen und zu sehen.

§ 50. Wiederholung der durchlaufenen Charaktere der Sorge des Erkennens und Aufweis des Daseins selbst nach einigen fundamentalen Bestimmungen

Wir wollen versuchen, das, was wir auf dem Wege der Betrachtung hinsichtlich des *Seins der Sorge* gewonnen haben, aufzusammeln und uns zu vergegenwärtigen, was in den verschiedenen *Charakteren der Sorge* als einer Weise des Seins des Daseins als solchen sich bekundet, was an diesen Charakteren der Sorge, im besonderen der *Sorge der Erkenntnis*, hinsichtlich des *Seinscharakters des Daseins* gesehen ist. Im Zusammenhang dieser Aufsammlung und weitergehenden Interpretation der Sorge als eines Wie des Daseins werden wir auf einen fundamentalen Zusammenhang stoßen zwischen dem Sein der Sorge selbst und dem Besorgten dieser Sorge, dem, was eigentlich in der Sorge steht, dem Dasein als solchem. Damit werden wir eine ursprünglichere Fassung des Zusammenhanges gewinnen,

der uns schon bei *Descartes* in vorschneller und formaler Ausdeutung begegnete: nämlich daß das Bewußtsein ein Seiendes ist, das in der Weise des *Sich-mit-habens* ist. Diesen Tatbestand nimmt *Husserl* als Boden für die Ausbildung des Weges, der Methode der phänomenologischen Forschung selbst. Wir sehen darin eine eigentümliche Seinsbestimmtheit der Sorge und damit, sofern die Sorge ein Wie des Daseins ist, das Dasein selbst.

Beim Ruf der Phänomenologie »Zu den Sachen selbst« heißt »Sache« das Seiende, sofern es im Charakter einer möglichen Region für eine Wissenschaft begegnet. Jegliches Seiende ist durch Wissenschaft hindurch gesehen, das ästhetische z. B. durch die Kunstgeschichte hindurch, so wie es da gegenständlich zu sein vermag. Das Prinzip hat also scheinbar eine radikale Tendenz. So wie es *ausgelegt* wird, verstellt es aber den Weg und gibt ihn nicht frei. Die Freigabe des Daseins ist nicht selbstverständlich und nicht ohne weiteres dadurch gegeben, daß man leicht überblickbare Vorurteile abstellt. Dementsprechend entsteht die Aufgabe, das *Dasein in seinem Sein zu explizieren*, für diese Aufgabe aber selbst erst den Standpunkt auszubilden und zu sichern. Diese Aufgabe ist keine methodische, sondern eine solche konkreter Forschung. Wir haben in dieser Einleitungsbetrachtung von vornherein den Blick auf ein bestimmtes Daseinsphänomen gelenkt: das *Erkennen*, und haben es als Sorge des Erkennens bestimmt. Die Kennzeichnung der verschiedenen Wahrheitsbegriffe vom Sein in der Weise des Entdecktseins bis zum Wahrsein im Sinne des Wertes und seiner Explikation ist mit dem Sein verknüpft, von dem die Wahrheit als Satz und Gültigkeit gilt. Das ist ein Strang an dem Grundphänomen, das von vornherein im Blick steht und als Dasein bezeichnet ist.

Eine weit wichtigere Forschungsstrecke bezieht sich auf das ἀγαθόν. Es ist einer kritischen Betrachtung zu unterwerfen, wieweit diese Zusammenhänge aus dem Blick auf das Dasein gewonnen sind. Diese beiden Untersuchungen, orientiert am ἀγαθόν und ἀληθές, sind ihrerseits zurückzunehmen in einen

ursprünglicheren Seinszusammenhang: dessen, was die griechische Ontologie behandelt. Sofern alle Untersuchungen dahin zurückgenommen werden, letztlich also auf das Sein des Menschen, kann man diesen Prozeß auch als Anthropologie bezeichnen, aber dann nicht im Sinne der historisch darstellenden Analyse *Diltheys*, sondern einer Untersuchung, die prinzipiell auf kategoriale Zusammenhänge abgestellt ist. Wenn wir versuchen, das *Durchlaufene zu wiederholen*, so, daß wir den Blick ausdrücklicher auf die Sorge des Erkennens als einer Weise des Daseins und damit auf dieses selbst richten und darauf achten, inwiefern die Charaktere, die hinsichtlich des Sorgens expliziert sind, als Seinscharaktere des Daseins bestimmt sind, wiederholen wir den Weg in dem Sinne, daß wir den *Nachweis des Versäumnisses als Aufweis des Daseins selbst nach seinen fundamentalen Bestimmungen* nehmen. Was bei diesem Nachweis selbst heraustritt, soll nicht als Resultat und Theorie gesucht werden, sondern der eigentliche und einzige Weg der Besinnung auf das Gewonnene besteht darin, es fruchtbar zu machen für die Ausbildung des Bodens, in dem die konkrete Forschung durchzuführen ist, den Blick zu schärfen für das, was im Vorblick steht, das Dasein hinsichtlich seiner Seinskategorien zu befragen. Je ursprünglicher sich die Situation durchbildet und für sich selbst durchsichtig wird, um so mehr wird das, was einer Interpretation unterworfen werden soll, sichtig und greifbar. Lediglich in dieser methodischen Bedeutung soll das genommen werden, was wir herausstellen. Es ist zu sagen, daß wir die Sorge formal anzeigend als Wie des Daseins bestimmt haben. Die Sorge wird in einer bestimmten Konkretion als Sorge der Erkenntnis genommen. Diese beiden Bestimmungen: *Sorge als Wie des Daseins in der Sorge des Erkennens*, müssen wir uns nun konkret vergegenwärtigen.

a) Drei Gruppen von Charakteren der Sorge um erkannte Erkenntnis und deren einheitliche Bestimmung

Zu diesem Zweck beschränken wir uns auf *einen* Charakter des Seins der Sorge, den wir bei der Aufweisung des fundamentalen Sorgenscharakters gewonnen haben: das Sein der Sorge der Gewißheit als *Erschließendsein.* Lediglich in bezug darauf werden wir die herausgestellten Sorgenscharaktere als solche des Daseins interpretieren. Es sei daran erinnert, daß 1. das *Erschließendsein* als die primäre Bewegtheit der Sorge der Gewißheit genommen wurde; 2. das *Behalten* des Erschlossenen; 3. die *Ausbildung* des Behaltenen; 4. das *Sichverschreiben* an das Ausgebildete; 5. das *Sichverlieren* an das, was der Sorge sich verschrieben hat.

Wir haben früher gesehen, wie sich die Sorge der Gewißheit als *Versäumnis* und *Verfängnis* kennzeichnen läßt, daß sich die Sorge der Gewißheit in der eigentümlichen Bewegtheit hält, daß in ihr das Dasein sich selbst aus dem Wege geht. Auf dieser Stufe haben wir die Interpretation stehen lassen. Wir sind nicht dazu übergegangen, die Charaktere des Versäumnisses und Verfängnisses auf Dasein zu sehen. Es kommt jetzt darauf an, die Sorge der Gewißheit in der Konkretion ihrer Bewegung als Erschließendsein auf ihre *spezifischen Sorgenscharaktere* abzuheben und diese als Seinscharaktere des Daseins zu verstehen. Die jetzt zu gebende Interpretation hat darin einen Mangel, daß sie einseitig vorgetragen ist ohne die konkreten Zusammenhänge, die aus der Interpretation des ἀγαθόν in den Blick gebracht werden müssen.

Es seien die Sorgecharaktere aufgezählt, die sich aus der Interpretation der Sorge der Gewißheit in ihrem Erschließendsein ergeben haben. Drei davon sind bereits auseinandergelegt, aber dann wurde im weiteren Verlauf der Betrachtung davon Abstand genommen, die übrigen Charaktere zu kennzeichnen.

Die *erste Gruppe* ist: das *Sichaufsteigern* der Sorge der Gewißheit in der Regelnahme, das Sichaufsteigern als ein *sich-*

vergreifendes. In eins mit diesen Bestimmungen ist die *Beruhigung* mitgegeben, sofern das certum esse als Seinsmöglichkeit in das esse creatum als bonum verlegt wird und damit durch das Geschaffensein gesichert wird. Der vierte Charakter ist der der *Maskierung*.

Die *zweite Gruppe* umfaßt die Charaktere des *Verstellens*, der *Zeitigung der Unbedürftigkeit* der Nachfrage nach dem Seinscharakter und das *Verfallen*.

Die *dritte Gruppe* umfaßt die Charaktere des *Verbauens* und *Verlegens*.

Jede dieser drei Gruppen führt zurück auf *einen spezifischen Charakter* des Seins der Sorge um die Gewißheit.

α) Sichaufsteigern, Sichvergreifen, Beruhigung und Maskierung als Seinsferne

Ad 1. In der ersten Gruppe als aufsteigernde zeigt sich die Sorge der Gewißheit so, daß sie sich in einen ganz bestimmten Aufenthalt verlegt, den wir als die *Seinsferne* bestimmen. Der Sorge der Gewißheit kommt es nämlich primär an auf *Gültigkeit* und *Verbindlichkeit*, das, wovon etwas gültig ist, das Seiende selbst aber, kommt nicht primär in den Blick, es kommt nicht zu seinem Recht. Zugleich aber wird das Sein des Erkennens an ihm selbst nicht auf sein Sein befragt und nicht in seinem Sein erschüttert. Das sieht so aus, als wäre das der Fall, und sieht so aus gerade durch das Suchen. Diese eversio aber, dieses scheinbare Erschüttern aller Erkenntnismöglichkeiten, vollzieht sich auf dem Grunde der *Vorberuhigung* dessen, daß das certum esse als bonum gesichert ist. Die eversio und das Durchlaufen eines Zweifelsweges ist die eigentümliche *Maskierung*, die sich die Sorge der Gewißheit in dem Sinne gibt, als komme es ihr in der Tat auf eine radikale Fundamentierung an. Durch diese Maskierung versetzt sich die Sorge dahin, wo sie will. Sie gibt sich das Ansehen von radikaler Wissenschaftlichkeit, Besorgen von Wissenschaftsausbildung, Wissenschaft verstanden als allge-

meine Gültigkeit und Verbindlichkeit alles Seienden. Die Sorge der Gewißheit hält sich also in der Weise der Maskierung auf, in der Verbindlichkeit in dem, was öffentlich von Seiendem zeitgemäß gesagt werden kann, ohne daß das Seiende als solches primär vergegenwärtigt wird. Alles wird gesehen an der Idee von Wissenschaft, Reformation der Wissenschaft an der Idee des certum. Diesen Aufenthalt der Sorge charakterisiere ich als ihre *Seinsferne*, sowohl vom *Sein der Welt* als erst recht vom *Sein des Daseins als solchen.*

β) Verstellen, Zeitigung der Unbedürftigkeit und Verfallen als Ausbleiben der Zeitlichkeit des Daseins

Ad 2. Das *Verstellen* und die *Zeitigung der Unbedürftigkeit*, die das Moment des Versäumnisses in sich schließt, kennzeichnen ein neues Moment des Seins der Sorge. Durch den Aufenthalt der Sorge der Gewißheit bei der Gültigkeit und dem Besorgen verbindlicher Sätze und durch die so zum Ansehen gelangende Wissenschaft wird endgültig der Zugang zum Sein *verstellt*, sofern er durch die Wissenschaft hindurch genommen wird. Dadurch kommt es, daß von vornherein die so sich aufhaltende Sorge *bedürfnislos* wird, in dem Sinne, daß sie das, womit sie arbeitet (mit dem ganzen fundamentum der alten Ontologie) gar nicht befragt nach seiner Eignung und seinem Ursprung, gar nicht fragt nach seiner Eignung, was diese Sorge erneut in ihre Aufgabe stellt. Das besagt aber, die Tradition wird *als* Tradition gar nicht selbst gesehen. Wenn das, *was* von einer Tradition befallen wird und *wie* es befallen wird, im Blick steht, dann ist die Tradition ausdrücklich. Insofern das nicht der Fall ist, wenn das Traditionelle so übernommen wird, daß die ganze Fundierungsarbeit übernommen wird, so zeigt sich, daß die Tradition nicht im Blick steht. Sofern die Tradition aus der Vergangenheit kommt, sofern die Sichtigkeit der Vergangenheit der Gegenwart fehlt und nicht lebendig wird, geschieht es, daß in den verschiedenen Charakteren die *Zeitlichkeit des Daseins*

ausbleibt. Das zeigt sich darin, daß Descartes das cogito lediglich als eine res cogitans, als eine Mannigfaltigkeit von cogitationes faßt, in der von einer *zeitlichen Erstreckung zwischen Geburt und Tod* auch nicht im mindesten geredet wird, eine Mannigfaltigkeit von Sachen, zusammengeschnürt durch das ego. Die Sorge der Gewißheit ist als Sorge um Gewißheit zugleich das Besorgen davon, daß die Zeitlichkeit ausbleibt. Das besagt aber: Nichtbegegnen des Daseins als solchen. Die Sorge der Gewißheit ist das *Verstellen* des Seins.

γ) Verbauen und Verlegen als Einebnung des Seins

Ad. 3. Die letztgenannte Gruppe, das *Verbauen* und das *Verlegen*, gibt neben der Seinsferne und dem Ausbleiben der Zeitlichkeit eine dritte Bestimmung des Seins der Sorge der Gewißheit: die *Einebnung des Seins.* Sofern die Sorge der Gewißheit als Sorge der Gültigkeit und Satzverbindlichkeit ihren Aufenthalt bei der Ausbildung der Wissenschaft nimmt, wird das Seiende gefaßt als ein bestimmtes All möglicher Regionen, betreffbar durch eine Mannigfaltigkeit von Wissenschaften. Alles Sein wird im vorhinein angesetzt als Mannigfaltigkeit von Seinsregionen, betreffbar von gültigen Sätzen. Darin liegt nun, daß das Dasein als solches in dasselbe einheitliche Seinsfeld wie das Seiende versetzt wird. Dadurch *verbaut* die Sorge der Gewißheit in einem ausdrücklichen Sinn, und zwar im Zusammenhang der Sorge der Wissenschaft, die Möglichkeit, daß das Sein des Daseins in seiner eigenen Möglichkeit *vor* dieser primären Zuordnung seinsmäßig begegnen könnte. Die Sorge der Gewißheit *verlegt* jede Frage nach dem Sein zur Frage nach dem Gegenstandsein für Wissenschaft. Innerhalb dieser Grundfragerichtung wird jede Seinsfrage entschieden. Bezüglich des Daseins heißt das, daß die Sorge der Gewißheit selbst alles Sein auf ein und dieselbe Ebene schlägt.

b) Flucht des Daseins vor ihm selbst und der Entdecktheit seines In-einer-Welt-seins, Verschüttung seiner Begegnismöglichkeit, Verdrehung als Grundbewegtheit des Daseins

Diese drei Charaktere: die *Seinsferne*, das *Ausbleiben der Zeitlichkeit* und die *Einebnung*, sind in eins zusammen zu sehen *als Grundbestimmung des Daseins selbst.* Es ist zu fragen, wie sich in dieser das Dasein als solches zeigt. 1. Diese drei Charaktere der Sorge der Gewißheit, Gewißheit selbst als eine Weise des Daseins, bekunden das Dasein als solches, das *vor ihm selbst auf der Flucht* ist, dergestalt, daß es, vor ihm selbst flüchtig, die Möglichkeit des Verdeckens des Daseins mitbesorgt. 2. Die Flucht vor dem Dasein selbst und die *Verschüttung seiner Begegnismöglichkeiten* für es. In dieser Grundbewegtheit des Daseins zeigt sich nun der Grundbefund, der früher besprochen wurde. Es zeigt sich, daß die Sorge, sofern sie auf etwas aus ist, das sie besorgt, in dem Besorgen von etwas ihr eigenes Dasein mitbesorgt und zwar hier in der Weise der Flucht vor dem Dasein mitbesorgt das Verschütten des Daseins selbst, die Unmöglichkeiten seines Begegnens. Im sorgenden Aussein auf etwas das Sein der Sorge mitbesorgen, das ist dasselbe Phänomen, das *Descartes* als cogito me cogitare zum Anlaß genommen hat für einen formal-ontologischen Satz, das *Husserl* als die Reflexion, als besonderen Weg des Zugangs zum Bewußtsein ausgebildet hat. Für uns zeigt sich darin eine eigentümliche *Grundbewegtheit* des Daseins selbst. Es gilt aber diese Bewegtheit für jede konkrete Sorge. Dieser Grundcharakter, der einer der Orientierungspunkte für eine fundamentale Interpretation des Daseins ist, sei terminologisch als *Verdrehung* gekennzeichnet. Es soll damit gesagt werden, daß von vornherein das Dasein *primär* gar nicht genommen werden kann durch das Phänomen der Intentionalität. Das Phänomen der Intentionalität hat von vornherein die Richtung darauf, etwas zu sehen in Richtung auf etwas.

Was das heißt, daß die Seinsstruktur des Daseins in der Struk-

tur der Verdrehung liegt, wollen wir uns näher klarmachen aus der schärferen Fassung dessen, was das Sein der spezifischen Bewegtheit des Seins als Auf-der-Flucht-sein vor ihm selbst gewinnen läßt. Sofern es sich hier um die Sorge der Gewißheit handelt, Gewißheit auf das Auffassen der Welt aus ist, besagt das, daß jedes erfassende Aussein auf etwas, Bestimmen des Wasseins der Welt immer in irgendeinem Sinne ein Mitbestimmen des Seins des Erkennens als solchen ausdrücklich oder nicht ist. Jedes Erfassendsein, jedes Erkennen ist, auf das Grundphänomen der Verdrehung gesehen, Auslegung des Daseins selbst. Das besagt aber: Das Sein des Daseins ist im Sinne der Seinsweise der Sorge der Gewißheit auf der Flucht vor ihm selbst in der Weise eines Erkanntseins, seiner Ausgelegtheit. Was die Sorge flieht, ist das Dasein in der Möglichkeit seines Erkanntseins und seiner Ausgelegtheit. Sein im Sinne des *Seins-in-einer-Welt* besagt *Entdecktsein*, in einer Welt *sichtig* stehen. Die *Entdecktheit des Daseins* ist es, vor der die Sorge auf der Flucht ist. Ein Versuch, der nicht zum Ausreifen gekommen ist, ist das ἀληθές der griechischen Ontologie. Dieses ἀληθές ist ein Blick der Griechen in die Entdecktheit, ist aber von den Griechen selbst wieder verdeckt worden. Was das besagt, daß das Dasein vor ihm selbst auf der Flucht ist und zwar hinsichtlich seiner Grundbestimmung des *Entdecktseins*, des *sichtig In-einer-Welt-seins*, wollen wir uns vergegenwärtigen. Zugleich wird das Phänomen der Entdecktheit Veranlassung geben, die Bestimmung noch schärfer zu fassen, inwiefern die *Geschichtlichkeit* eine Grundbestimmung des Daseins selbst ist.

Es ist zu zeigen, wie auf dem Boden der herausgestellten Charaktere des Sorgens bestimmte Momente des Bewegtseins des Daseins selbst und zwar in bezug auf es selbst sich bestimmen lassen. Die Charaktere des Sorgens als der Sorge der Gewißheit haben wir in drei Guppen gegliedert und aus jeder dieser drei Gruppen eine *spezifische Bewegtheit* herausgesehen. Das Sein des Erkennens als Sorge der Gewißheit hält sich in einer eigentümlichen Seinsferne auf, d. h. in einem Stand, der

dieses so charakterisierte Erkennen nicht an das Sein seiner selbst herankommen läßt, sondern jegliches Seiende auf seinen Charakter des möglichen Gewißseins befragt. Die Sorge des Erkennens als Sorge der Gewißheit beruhigt sich bei der Gewißheit selbst. Die zweite Gruppe: das Verstellen, die Ausbildung der Unbedürftigkeitscharaktere, die Bewegtheit der Sorge als das Ausbleiben der Zeitlichkeit. Das charakteristische Moment dieses Zusammenhanges ist das Verhältnis dieses Seins zur Tradition. Gerade diese Sorge des Erkennens, der es auf die Auffindung eines Fundamentes ankommt, übernimmt ohne jede weitere Kritik den gesamten Bestand an ontologischen Bestimmungen, die dem Sein dieser Sorge selbst den Boden verleihen. Somit zeigt sich die volle Tradition, aus der heraus die Sorge des Erkennens dieses Wissenschaftsideal als nicht mehr ursprünglich angeeignetes herausgebildet hat. Sofern die ausdrückliche Aneignung der Tradition ausbleibt, besagt das, daß das Sein des Erkennens selbst über seine eigenen Seinsmöglichkeiten nicht in der Durchsichtigkeit ist. Denn nur da, wo ein Sein sich in seiner Lage sieht, vermag Tradition, die es befällt, ausdrücklich zu werden. Die letzte Gruppe von Charakteren bestimmt dann das weitere Bewegtheitsmoment, das wir als Einebnung des Seins charakterisieren. Alles Seiende wird auf eine einheitliche Grundebene von Sein gesehen, das entscheidende Interesse ist durch Wissenschaft, Wissenschaftssystematik diktiert. Das Seiende wird aus der Idee von Wissenschaftssystematik her gesehen. Von daher ist das Seiende durch eine Mannigfaltigkeit von Regionen aufgeteilt. Damit bewegt sich schon alle Seinsbestimmung und insbesondere die des Daseins auf einer Stufe, die für eine eigentliche Seinsfrage nicht mehr die Eignung hat, sondern lediglich auf Erfaßtheiten und Sätze darüber aus ist. Diese Charaktere kennzeichnen das Sein des Erkennens, nämlich das Sein des Erkennens als eine Weise des Daseins selbst.

Sofern das Erkennen in den besagten Hinsichten vom Seienden als solchem und insbesondere vom Sein des Daseins, also

von ihm selbst, entfernt ist, charakterisiert diese Bewegtheit die Bewegung der Flucht des Daseins vor ihm selbst. Diese Bewegtheit der Flucht des Daseins vor ihm selbst ist eine solche, die sich nicht einfach vom Dasein wegbewegt in den spezifischen Aufenthalt der Wissenschaft. In eins mit dieser Flucht vor ihm selbst besorgt das Dasein die Verlegung von sich selbst. Durch diese Ontologie wird unmöglich gemacht, daß das Dasein qua Dasein sich selbst begegnen kann. Von der Besorgung der Idee von Wissenschaft wird eine bestimmte Ontologie ausgebildet und als die einzige Möglichkeit der Befragbarkeit des Daseins festgehalten. Die Tendenz der Verschüttung des Daseins selbst.

Sofern dieses Moment des Auf-der-Flucht-seins des Daseins charakterisiert wird, zeigt sich ein Grundphänomen des Daseins, das ich als die Verdrehung bezeichne. Darin liegt, daß das Sein im Sinne des Daseins nicht charakterisiert wird durch ein »etwas verhält sich zu etwas«, ich verhalte mich zu einem Gegenstande. Dieses Phänomen besagt vielmehr, daß das Seiende, das man mit »Bewußtsein« treffen will, ein solches ist, das im Gestelltsein zur Welt sein eigenes Dasein mitbesorgt. Es ist nicht notwendig, daß eine ausdrückliche Reflexion auf das Ich auftrete. In der Sache, die man treibt, liegt ein Besorgen des Daseins selbst. Wo die Reflexion fehlt, zeigt sich das Phänomen in seinem eigensten Sinne. Gerade dann wird sichtbar, daß diese Verdrehung eine Einbezogenheit des eigentlichen Seins der Sorge in das Besorgte ist, sichtbar in dem, daß es das Dasein in seinem Sein durchdringt. Im Sinne dieses Seins ist es es selbst. Wir kämpfen hier mit einer besonderen sprachlichen Schwierigkeit, weil das Dasein ein solches Sein *ist*, das grundsätzlich, sofern es adäquat ontologisch bestimmt werden soll, nicht als ein Sein bestimmt werden kann, das man *hat*, sondern dasjenige Sein, das man *ist*. Darin liegt schon eine ganz bestimmte Interpretation des Seienden als des Daseienden und zwar zeigt dieser Charakter eine Seinsmöglichkeit des Daseins. Das Seiende, das man *ist*, ist das Seiende, das die Möglichkeit in

sich trägt, zu »ich bin« zu werden. Diese Möglichkeit aber braucht nicht ausdrücklich im Dasein zu liegen, ja das Dasein ist darauf aus, diese Möglichkeit zu verlegen.

Dieses Grundphänomen der Verdrehung, ein Grundphänomen, das längst als Reflexion bestimmt wurde, ist hier konkret gesehen und zwar im Vorblick auf die Seinsstruktur des Daseins als solchen. Dieses Phänomen hat für uns den Charakter eines methodischen Leitfadens, sofern von diesem Phänomen aus der Grundcharakter des Bewußtseins, die *Intentionalität*, auf ihre Grenzen, auf die *Grenzen ihrer Auslegungsfunktion*, beschnitten und zurückgeführt wird. Zugleich ist dieses Phänomen der strukturmäßige Boden, auf dem solche Phänomene wie Freude, Schrecken, Trauer, Angst explizierbar werden – Phänomene, die übersehen werden, wenn sie als Intentionalität bestimmt sind. Das Phänomen der Angst kann ich nicht fassen als ein Bezogensein-auf-etwas, sondern es ist ein Phänomen des Daseins selbst.

c) Faktizität, Bedrohung, Unheimlichkeit, Alltäglichkeit

Es ist mit Bezug auf die konkrete Grundlage wichtig, daß man den Boden im Auge behält für die *weitere Ausbildung* und *Charakterisierung* der Bewegtheit der Sorge der Gewißheit als des Fliehens des Daseins vor ihm selbst in der Weise des Verdeckens. Die Sorge der Gewißheit flieht vor dem Dasein, sofern es in der Möglichkeit steht, erkannt zu werden. Die Flucht des Erkennens vor dem Dasein selbst ist die Flucht der Erkenntnis vor dem Dasein im Charakter seiner möglichen *Durchsichtigkeit*, *Ausgelegtheit*, *Entdecktheit*. Dasein *ist* im Charakter des Entdecktseins, es ist Sein in einer Welt. Dieses Phänomen hat den Seinscharakter des Seienden, das ist im Wie des In-einer-Welt-seins als Sein im Da. Von einem Stein sagen wir auch: er ist da, aber er ist da im Umkreis meiner Welt, meines Seins, das in der Welt ist in der Weise des *die Welt Sichtig-habens*. Sichtig-haben heißt Mit-sichtig-sein *des* Seienden, das in der Welt ist.

Diese *Mitsichtigkeit* ist ausgedrückt im *Da*. Das Dasein ist hier und jetzt, in der *Jeweiligkeit*, ist *Faktisches*. Die *Faktizität* ist nicht eine Konkretion des Allgemeinen, sondern die Urbestimmung seines spezifischen Seins als Daseins.

Wenn wir das Phänomen der Flucht des Daseins vor ihm selbst in der Weise des *Verdeckens* uns näher ansehen, wie sich in dieser Flucht des Seins vor ihm selbst der Sinn des Daseins auslegt, zeigt es sich, daß das Dasein derart ist, daß es *sich seiner selbst erwehrt*. Dieses Sich-gegen-sich-selbst-wehren ist nicht eine Zufälligkeit des Daseins, sondern macht sein Sein aus. Wogegen es sich wehrt, die *Bedrohung*, liegt im Dasein selbst. Die Bedrohung, gegen die sich das Dasein wehrt, liegt darin, daß es *ist*. *Daß es ist* ist die Bedrohung des Daseins selbst. Dieses Phänomen der Bedrohung mit Rücksicht auf das Sich-erwehren in der Weise der Flucht und des Verdeckens sehen wir in der besonderen Einschränkung der Sorge der Gewißheit.

Wenn wir nun die Frage stellen, wogegen sich das Dasein wehrt und was eigentlich die Bedrohung ist, wovor das Dasein flieht, so nehmen wir den Index der Betrachtung aus dem *Wohin* der Flucht und des Seins des Fliehens. Die Sorge der Gewißheit charakterisiert das Sein des Daseins als ein solches, dem es darum zu tun ist, in einer *Beruhigung* aufzugehen. Es liegt in dieser Tendenz der Sorge der Gewißheit die Sorge der Beruhigung des Seins des Erkennens selbst. Für die konkrete Sichtbarmachung müssen wir die zweite Möglichkeit heranziehen: die *Sorge der Neugier*, diejenige des Erkennens, die besonders das griechische Erkennen geleitet hat. Dem Erkennen kommt es darauf an, *im Seienden heimisch zu werden*, in ihm selbst zu Hause zu sein in der Weise des gesicherten Daseins. Das besagt aber, sofern die Vertrautheit in der Welt das ist, wohin die Flucht flieht, nichts anderes als: *Wovor* das Dasein in der Weise der *Sorge der Gewißheit flieht*, ist die *Unheimlichkeit*. Die Unheimlichkeit ist die eigentliche Bedrohung, unter der das Dasein steht. Unheimlichkeit ist die Bedrohung, die im Dasein an ihm selbst ist. Die Unheimlichkeit zeigt sich in der

Alltäglichkeit des Daseins. Dieses Phänomen der Unheimlichkeit hat nichts zu tun mit Einsamkeit, mit nicht Dabeiseinkönnen, das einem das und das verwehrt. Es wird *nicht sichtbar*, sofern sich das Dasein in der Reflexion auf sich selbst verliert. Es wird verstellt, wenn man das Dasein im Sinne einer Personalität faßt. Die Unheimlichkeit ist, wenn man fragt, was sie ist, *nichts*, wo sie ist, *nirgends*. Sie drückt sich aus in der Flucht des Daseins vor ihm selbst als die Flucht in die Vertrautheit und die Beruhigung.*

* Vgl. dazu Anhang, Ergänzung 30, S. 317 ff.

ANHANG

ERGÄNZUNGEN ZUR VORLESUNG AUS DEN NACHSCHRIFTEN VON HELENE WEISS UND HERBERT MARCUSE

Ergänzung 1 (zu S. 6)

Aristoteles: De anima. Übersetzt man »Von der Seele«, so ist das heute psychologisch mißverständlich. Wenn wir uns nicht an die Worte, sondern an das halten, was in der Untersuchung des Aristoteles zur Sprache kommt, so übersetzen wir: »Über das Sein in der Welt«. Was man roh, in mißverständlicher Weise als Seelenvermögen, Wahrnehmung, Denken, Wollen bezeichnet, sind für Aristoteles keine Erlebnisse, sondern Weisen des Daseins eines Lebenden in seiner Welt.

*

Ergänzung 2 (zu S. 9)

Sichtbar ist die Farbe und noch ein anderes, was wir zwar im Besprechen charakterisieren können (καὶ ὃ λόγῳ μὲν ἔστιν εἰπεῖν), wofür wir aber keinen positiven Ausdruck haben (ἀνώνυμον δὲ τυγχάνει ὄν) (418 a 26 sqq.). Auch solches fällt in den Kreis des im Sehen vernommenen Mitsichtbaren. Farbe ist das, was als solches über ein Sichtbares ausgebreitet ist: χρῶμα . . . ἐστὶ τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὑτὸ ὁρατοῦ (418 a 29 sq.). Die jeweilige Färbung eines Daseienden wird jedesmal vernommen ἐν φωτί (418 b 3), Farbe ist nicht vernehmbar ohne Licht: χρῶμα οὐχ ὁρατὸν ἄνευ φωτός (418 b 2). Die ganze Aufklärung dessen, was wir unter Farbe, Vernehmbarem, Sichtbarem zu verstehen haben, hängt davon ab, was wir unter Helle, Licht verstehen

müssen. Was ist das Licht, die Helle? ἔστι δή τι διαφανές (418 b 4). Es ist offenbar so etwas, was durch sich hindurch ein anderes sehen läßt. Helle ist Anwesenheit von Feuer, Anwesenheit im weiten Sinne des Himmels. φῶς δέ ἐστιν ἡ τούτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ἧ διαφανές (418 b 9 sq.). Das Licht ist das eigentlich Sehenlassende und das, was die Helle ausmacht.

*

Ergänzung 3 (zu S. 29)

So ist also das Vernehmen als dieses Sprechen in der Zeit ein einheitliches, aber zugleich ein solches, das sein eigenes Sein darin hat, mehreres zu sein für mehrere, darin nämlich, daß es eine Mannigfaltigkeit vernimmt. Es ist διαιρετόν und trotzdem ἀδιαίρετον (427 a 2 sqq.) und zwar in der Weise des Vernehmens. Das Vernehmen hat in sich selbst die Möglichkeit der *Aufsplitterung*. Daraus wird verständlich, wie wir die Welt auffassen im κατὰ συμβεβηκός. Wir sehen die Welt immer in einem *als*. Wenn ich etwas in der Ferne sehe, so sehe ich da nicht etwas Unbestimmtes, sondern zunächst und zumeist fassen wir es auf *als* etwas. Dieser bestimmte Grundcharakter der Welt wird zugänglich nur aus der Möglichkeit des Abhebens, aus einer bestimmten Weise des Vernehmens (κρίνειν). Und weil die Grundweise des Vernehmens so ist, daß sie die Welt anspricht *als* das und das, so gründet darin die Möglichkeit, daß sie sich ausgibt als das *und* das. Hier liegt der Boden für die *Möglichkeit des Truges*. Das, was sich zeigt (φαινόμενα), wird aufgedeckt als nur sich so ausgebend und nicht so seiend.

*

Ergänzung 4 (zu S. 30)

Erst als solche δύναμις ist die αἴσθησις ein bestimmtes Sein-Können in der Mitte, eine μεσότης, als Mitte ist das Vernehmen so, daß es spricht, ist ein Sprechen, λόγος τις, als solcher λόγος, als Sprechendes unterscheidet es (κρίνει), als solches vernimmt es (δέχεσθαι), so daß mit dem Vernehmenden etwas passiert, daß er ein anderer wird (πάσχειν, ἀλλοίωσις).

Es ist notwendig, den Grundansatz, auf dem alle diese Explikationen der αἴσθησις beruhen, deutlich zu sehen: hier bezeichnet als ψυχή. *Die ψυχή ist etwas, was δυνάμει.* (In der Tradition, schon im Neuplatonismus, δύναμις verstanden als Vermögen. Man interpretiert, als seien in der Seele irgend okkulte Kräfte tätig, die man feststellen kann, welchem Okkultismus gegenüber die moderne Experimentalpsychologie sich sehr überlegen vorkommt.)

δύναμις bedeutet nicht Kraft, Vermögen, sondern eine ganz *konkrete Weise des Seins.* ὂν δυνάμει und ὂν ἐνεργείᾳ sind die Grundweisen des Seins bei Aristoteles. – Daß in der Psychologie des Aristoteles diese Bestimmungen solche Rolle spielen, darf nicht verwundern, da Aristoteles die ψυχή charakterisiert als οὐσία. Seele ist nicht gleich Substanz, ein Klötzchen etwa, sondern eine οὐσία, ein Wie des Seins. Diese Seinshaftigkeit des Lebenden ist die Seele, die dadurch charakterisiert ist, daß sie ist δύναμις, ihr Sein wird charakterisiert durch das *Möglichsein.* Sie ist in der Weise, daß für sie *ganz Bestimmtes möglich* ist. Die Mannigfaltigkeit: ernährende, vernehmende, denkende, wollende Seele, diese verschiedenen Weisen des Seinkönnens eines Lebenden sind keine Funktionen, die einträchtig miteinander funktionieren, so daß es darauf ankäme, nur diesen Zusammenhang genau zu bestimmen – sondern man muß festhalten, daß diese verschiedenen Möglichkeiten des Seins gründen in einer bestimmten abgestuften Ursprünglichkeit des Seinkönnens. Wenn ein bestimmtes Lebendes, z. B. ein Tier, charakterisiert ist als Vernehmend-Sein, so sind alle anderen Möglichkeiten der

ψυχή, Ernähren, Fortpflanzen, seinsmäßig durch das Vernehmend-Sein bestimmt.

Wenn also das Sein des Menschen ζωὴ πρακτική ist, charakterisiert durch »durch Überlegung umgehendes Besorgen von etwas«, lebend im besorgenden Umgang, so sind alle seine anderen Seinsmöglichkeiten in dieser ursprünglich und nur als irgendwie aufgehoben in diesem seinem eigentlichen Sein zu verstehen, aufgehoben in dieser führenden Seinsmöglichkeit. Also grundverkehrt: Zusammenbauen von Unterscheidungen, Vernehmen etc. und sie nachträglich im Ichpunkt zentrieren lassen. Das alles sind Mythologien gegenüber dem, was Aristoteles gesehen und expliziert hat. Ebenso eine Wahrnehmung isoliert zu analysieren, ist rein an der Sache gemessen methodisch schon ein Unding. Es kommt vielmehr darauf an, daß die Möglichkeit des Vernehmens im Menschen von vornherein gegründet ist darin, daß er *spricht*, darin, daß er *will*.

*

Ergänzung 5 (zu S. 40)

Wir haben uns noch zu vergewissern, wie weit Aristoteles ein ausdrückliches Bewußtsein davon hat, daß die Täuschungsmöglichkeit ihr eigentliches Feld da hat, wo die Dinge da sind in einem Charakter des *als* so und so genommen, wo sie in bestimmter Auffassung begegnen, da also, wo nicht ein schlichtes Zugehen statt hat, sondern die Welt immer steht in einer bestimmten Hinsicht. Hermeneutik Cap. I (16 a 12 sq.): περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές. Im Umkreis dessen, wo es so etwas gibt wie Zusammengenommensein und Auseinandergenommensein, ist *sowohl* das Falsche *als auch* das Wahre. Καί wichtig, nämlich: da, wo σύνθεσις *und* διαίρεσις sind, sind Wahres und Trug *beide* da, nämlich als Möglichkeiten. Was damit gemeint wird, ist deutlicher in De anima III 6,

430 b 1 sqq., wo es ganz prägnant heißt: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί, das Täuschende ist immer da, wo Synthesis ist. καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκόν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν. ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα. – Alles das, was ist ἐν συνθέσει, kann ausgesagt werden ἐν διαιρέσει, solches, was unexpliziert begegnet, aufbrechen in bestimmten Hinsichten, im üblichen Ansprechen ist immer σύνθεσις – oder – je nachdem man sieht, so ist auch dasselbe διαίρεσις. ἐνδέχεται . . . wenn ich einen weißen Gegenstand als nicht weiß anspreche, ist schon im vorhinein im Aufzeigen mitgesetzt (συνέθηκεν) das *nicht weiß*. Mit dem Nicht gehe ich schon bezüglich des Gegenstandes in eine bestimmte Hinsicht, die in ihm selbst nicht liegt, ich stelle ihn in die Hinsicht des möglichen Nicht-weiß-seins. Der Satz bedeutet scheinbar keinen eigentlichen λόγος, sondern schlichtes Ansprechen im Sinne des ὁρισμός. Aber das »Nicht« ist gar kein bloßes Nicht, mit dem Nicht ist schon »als« gesetzt. *Für den ὁρισμός gibt es keine Negation.* Das zu Negierende wird in eine Hinsicht genommen *als* etwas, und wenn auch nur als das mögliche Nicht seiner selbst. Somit ist das Feld der Daseinsmöglichkeit der Täuschung scharf umgrenzt: Nur sofern es so etwas gibt wie σύνθεσις und διαίρεσις, gibt es so etwas wie Täuschung. De anima III 3, 427 b 11 sqq.: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής, καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζῴοις, διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς, καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος. Das Vernehmen des spezifisch eigenen Sachbestandes für eine Weise des Vernehmens – dieses Vernehmen ist immer so, daß keine Täuschungsmöglichkeit da ist. Solange und sofern ich überhaupt sehe, sehe ich Fertiges. (Zu beachten ist im διανοεῖσθαι das δια: isolierend, wie in διαίρεσις.) Dieses Vernehmen selbst aber kann in der Weise des Täuschens sich vollziehen (διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς (De anima III 3, 427 b 13)) und ist nur dort daseinsmäßig vorhanden, wo es λόγος gibt, aufzeigendes Sprechen. So sehen wir den inneren Zusammenhang zwischen der Notwendigkeit, das Sein anzusprechen in Hinsichten, und der Möglichkeit einer Täuschung. Wie weit Aristoteles in diese Zusammen-

hänge vorgedrungen ist: Dasein = Sprechen, das spricht in Hinsichten, bestimmten Vormeinungen – zeigt auch De anima III. (Zentrale Untersuchung über das Sein des Menschen in der Welt.) Aristoteles spricht davon, daß das Vernehmen, wie es tatsächlich vorkommt, nie *reines* Vernehmen ist, z. B. von Farben als solchen, sondern wir sind gewissermaßen an den Dingen beteiligt: Die Welt ist immer da so, daß das Sprechen spricht in Hinsicht auf ein Vernehmen, das so ist, daß wir an den Dingen beteiligt sind. τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι . . . Das reine Vernehmen gleicht dem bloßen Nennen, ein schlichtes Zugehen, läßt die Dinge schlicht, unausdrücklich dastehen. (Ich sehe das Farbige.) Das ist das αἰσθάνεσθαι in diesem präparierten Sinn. ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρὸν αἴσθησις . . .: Wenn wir dagegen Erfreuliches oder Betrübliches vernehmen, dann ist das Vernehmen wie ein Sprechen, das κατάφασις oder ἀπόφασις ist, nämlich so, daß etwas *als* etwas aufgefaßt wird. Dieses Vernehmen, wenn mir etwas Erfreuliches schlagartig begegnet, dabei ist das Vernehmen selbst *und* das sehende Sich-Freuen *eines*, es ist aus derselben Mitte da, τῇ μεσότητι. Und sofern dies einheitliche Vernehmen das ursprüngliche und nächste ist, sofern die Dinge der Welt πράγματα sind, von uns zu besorgende, ist also der natürliche Umgang mit ihnen ein ἥδεσθαι oder λυπεῖσθαι. Solange man sich an einer Theorie des Seelenvermögens orientiert, sieht man diese Zusammenhänge nicht; Aristoteles aber philosophiert aus den Sachen und nicht im Anschluß an ein vorliegendes Lehrbuch der Psychologie.

*

Ergänzung 6 (zu S. 48)

Wir können heute sagen, daß Aristoteles durch diese Bescheidung beim bloßen Aufzeigen des Tatbestandes eine viel fundamentalere Einsicht in die eigentlichen Zusammenhänge zeigte,

als die Heutigen durch ihr schnelles Aussagen, ihre Ausdeutung als Selbstbewußtsein.

*

Ergänzung 7 (zu S. 55)

So ergeben sich drei Bewußtseinsbegriffe, die im inneren Zusammenhang stehen und die damals lebendig waren, ohne daß dieser Zusammenhang gesehen wurde; er wurde erst durch Husserl herausgestellt. Bewußtsein ist also der regionale Titel für den Gesamtbestand seelischer Erlebnisse, die als solche zugänglich werden durch Bewußtsein im Sinne des inneren Gewahrwerdens, so daß dieses eine ausgezeichnete Klasse von Erlebnissen antrifft, die charakterisiert sind als Bewußtsein von etwas.

*

Ergänzung 8 (zu S. 71)

Das soll besagen: Die in den Problemen liegenden Tendenzen sollen durchsichtig gemacht und gesichert werden. Ein Problem ist nichts Beliebiges und Unverbindliches, sondern als bestimmte Frage eine Frage an etwas und über etwas in einer bestimmten Hinsicht. So ist die Frage schon eine bestimmte Entscheidung darüber, wie die befragte Sache angefragt ist. In der Stellung des Problems ist die bestimmte Zugangsart zur Sache selbst mitgesetzt und zugleich ist mitgesetzt und mitentschieden die Methode. Wenn sich eine Kritik dazu entschließt, sich als »Klärung der Probleme« durchzuführen, so heißt das: Mitaufnahme bestimmter Sachgebiete in bestimmter Bearbeitungstendenz. Aufgenommen ist als Sachgebiet das Bewußtsein.

*

Ergänzung 9 (zu S. 89)

Dann wird angenommen, daß dies ein absolutes Unglück der Menschheit wäre und keiner Frage bedürftig erachtet, ob nicht am Ende die Notwendigkeit des Skeptizismus im Dasein eigens begründet ist. Es wird einfach appelliert an das Zugeständnis, daß, da der Historizismus zum Skeptizismus führt, man doch nichts mit ihm beweisen könne. Es wird negativ gewissermaßen die Geschichte unschädlich gemacht. Diese Drohung ist nichts anderes, als die Sorge um Rettung der absoluten Gültigkeit und Ausschaltung der Geschichte als irrelevant für Philosophie, das bedeutet Ausdrücklichmachung des Versäumnisses dieser Sorge. Man sieht sich gar nicht das geschichtliche Sein an. Dies konkrete Versäumnis müssen wir dahin verstehen: 1. Wie ist hier Geschichte überhaupt gesehen? Ist sie so angesetzt, daß von ihr aus das konkrete Dasein verständlich gemacht werden könnte? 2. Was ist auf dem Boden einer so angesetzten Geschichte für den Zusammenhang der Gültigkeit der Normen und des normierten Seins gesagt?

So wird die Betrachtung des Versäumnisses Gelegenheit geben zur Orientierung darüber, was in der Sorge mitbeansprucht wird, sofern die Sorge (die Idee einer Philosophie als strenger Wissenschaft) im eigentlichen Sinne die Idee der Vernunft als Besorgtes in Anspruch nimmt und damit zugleich die Hauptaufgabe der Menschheit selbst angreift. (Zur konkreten Orientierung siehe Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Dann: Aufbau der geschichtlichen Welt. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, 1910.)

*

Ergänzung 10 (zu S. 95)

Neuerdings hat Troeltsch[1] auf Grund dieser Unklarheit das Problem des Historismus behandelt. Dies Buch ist ein Zeitdokument ersten Ranges. Es zeigt, wie grundsätzliche Fragen in einer umfangreichen Publikation behandelt werden können, ohne daß die Sachen, um die es sich dabei handelt, auch nur befragt werden. Diese Art wird – das ist für den, der das Dasein kennt, klar – für die nächsten zwanzig Jahre Leitfaden werden, bis dann etwas anderes, vielleicht wieder die Natur, zum Gegenstande des Geschwätzes wird.

*

Ergänzung 11 (zu S. 95)

Die Dilthey'sche Arbeit konzentriert sich darin, daß die Entwicklung der Geistesgeschichte seit dem 18. Jahrhundert für Dilthey so durchsichtig wird, daß Dilthey selbst im geschichtlichen Bewußtsein eine Existenzmöglichkeit ahnt. Sofern auch er die Frage traditionell stellt, bleibt er auch in der tradierten Fragestellung: Wie ist Geschichtswissenschaft als Wissenschaft möglich? »Kritik der historischen Vernunft«. Allerdings betrachtet er doch nicht nur die andere Seite des Globus intellectualis, sondern das Gewicht verschiebt sich ihm immer mehr auf das historische Bewußtsein; er unterliegt aber immer wieder der traditionellen Orientierung auf Wissenschaft hin. Diese positiven Möglichkeiten der Dilthey'schen Arbeit sind noch immer unbekannt, ja man ist dabei – durch die Verbindung mit Phänomenologie – sie vollends unmöglich zu machen. – In der

[1] E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie. Tübingen 1922.

Kritik dieser Lebensarbeit unter dem Titel Historizismus ist das Positive aus der Hand gegeben und im Sinne der Sorge die Stellungnahme interpretiert auf absolute Gültigkeit. Die Kritik ist durchgeführt, ohne daß ihr Fundament gesichert ist. Man dispensiert sich, den wirklichen Befund festzustellen, auf Grund dessen die Unterscheidung von Gültigkeit und Tatsächlichkeit aufgestellt wird. Es sind nicht die Tatbestände gesichert, auf denen solche Unterscheidung basiert, es sei denn, daß man in Anspruch nehmen möchte die schmale Basis des theoretischen Urteils. Alles wird umgedeutet als durch das Theoretische fundiert und gestaltet.

*

Ergänzung 12 (zu S. 102)

Der der Sorge entspringende Ruf zu den Sachen selbst ist in ganz bestimmtem Sinne *bedingt.* Das Analoge gilt von dem Begriff der Philosophie, wie ihn Scheler (Sachphilosophie) ausgebildet hat, und die man viel eher als eine Philosophie bestimmter Dogmen bezeichnen könnte.

*

Ergänzung 13 (zu S. 103)

Wir sind das letzte Mal zu einem gewissen Abschluß der Explikation der Sorge gelangt, mit Zuspitzung darauf, daß dabei die Eigentümlichkeit der Sorge um erkannte Erkenntnis des Sich-in-sich-selbst-Verfangens herausbrach in den zwei Momenten der Sachlichkeit und der Strenge. Diese beiden Momente, die bei Durchbruch der phänomenologischen Forschung beansprucht waren und es heute noch sind, erweisen sich als

bestimmt durch die jetzt charakterisierte Sorge, d. h. nicht primär erwachsen im Hinblick auf zu gebende Sachen. Die Sorge der Sachlichkeit ist, ganz extrem gesehen, nichts anderes als die Aufforderung, diese Sorge mitzumachen, d. h. die Beistellung der Sachen auf letzte Allverbindlichkeit. Erst durch diese Prüfungsstelle hindurch werden die Sachen als zu bearbeitende zugelassen. Nicht ist der Ruf »Zu den Sachen« eine solche Freigabe des Gegenständlichen, daß aus der jeweiligen Fragwürdigkeit entschieden werden könnte, welche Art von Sachen einer bestimmten Forschung ihrem Sein nach würdig sind. Sofern die Sorge um Gültigkeit der Erkenntnis geht, ist die Strenge eine formale, sachunbestimmte, nur in Bezug auf mathematische Gegenstände sachlich streng. Die spezifische Evidenz mathematischer Erkenntnis gibt den Leitfaden ab für die Idee der Philosophie als strenger Wissenschaft. Bei dieser Ansetzung ist nicht gefragt, ob der Gegenstandscharakter, das, was Philosophie von sich aus als Gegenstand hat, unter solches Apriori gestellt werden kann. Diese Frage ist noch nicht einmal gestellt, und deshalb ist die Forderung einer Philosophie als strenger Wissenschaft eine dogmatische. Durch die Art der Sachlichkeit und Strenge erweist sich die Sorge als darum besorgt, gänzlich bei sich selbst zu bleiben. Mit Bezug auf das Problem, was den Seinscharakter des Bewußtseins ausmacht, sind wir so weit gekommen, wie die Sorge um erkannte Erkenntnis es als solches zurechtlegt, wie es in den Reduktionen gezeigt wurde. – Es bleibt aber nicht dabei, daß diese Wissenschaft als isolierte Disciplin behandelt wird, sondern sie wird als Grunddisciplin aller philosophischen und damit zugleich aller möglichen Wissenschaft angesetzt. Die Sorge um erkannte Erkenntnis bildet nicht nur dies Feld als bestimmte Aufgabe aus, sondern verschreibt sich an es derart, daß die Alternative (ideale Gültigkeit – empirische Tatsächlichkeit) auf alle möglichen Wissenschaften ausgedehnt wird. Die so aufgesteigerte Wissenschaft übernimmt die führende Rolle der Aufklärung für alles Dasein jeglicher Art und nach den verschiedensten Zielen. Alle

unterstehen der Rechtsprechung der Vernunft, die sich so repräsentiert.

*

Ergänzung 14 (zu S. 107)

Dieser Grundtatbestand war schon stets maßgebend in der Vorlesung. Der Ansatz bei Aristoteles ist vom thematischen Sachgehalt der Vorlesung bestimmt. Diese Betrachtung ist darauf abgestellt, den Sachgehalt zu vergegenwärtigen, und so werden wir auch in den späteren Analysen stets zurückversetzt in die Geschichte. Die ganze Basis der Untersuchung liegt diesseits des Gegensatzes von systematischer und geschichtlicher Betrachtung. Die Explikationen werden sofort mißverstanden, wenn man sie zu frei schwebendem systematischem Zusammenhang aufreihen wollte. *Das Thema ist das faktische Dasein als solches, das als solches historisch ist.* Das Geschichtliche bestimmt den Seinscharakter des Thematischen. Das als Orientierung, wie solcher Rückgang zu bestimmter geschichtlicher Konkretion in den Sachen selbst motiviert ist. Wir haben nunmehr, sofern das faktische Erschließen der genannten Sorge in der Forschungsarbeit Descartes' sichtbar ist, auf diesen zurückzugehen.

*

Ergänzung 15 (zu S. 109)

Es ist 1. festzustellen, daß in der Arbeit Descartes' die Sorge um erkannte Erkenntnis lebendig ist. Erst dann ist die Möglichkeit gegeben, verständlich zu machen, wie diese Sorge das Bewußtsein als bestimmtes Sein erschließt. – 2. Dies Erschließen aus dem Sein der Sorge aufzuklären. Ad 1. ist zu zeigen, daß die

genannte Sorge bei Descartes lebendig ist. Dazu haben wir eine Quelle in der Abhandlung über die Methode: *Discours de la méthode*, 1637. Dann die vier ersten der *Meditationes*, besonders die vierte. I. Teil der *Principia philosophiae*; *Regulae ad directionem ingenii*. Zu ausführlicherer Betrachtung Descartes' kann ich nicht vorgehen.

Über die geschichtliche Betrachtung Descartes' von heute ist zu sagen, daß ein gewisser Umschwung in der Stellung zu Descartes sich vollzogen hat, so, daß man versucht, die Verwurzelung Descartes' sich näher zu bringen. Diese Art, Descartes ins Mittelalter zurückzuschieben, ist jedoch von verdächtigen apologetischen Interessen geleitet. Wenn man, wie schon seit langem üblich, das bekannte »Cogito ergo sum« schon bei Augustin nachweisen will, so ist das an sich nicht zu bestreiten. Jedoch besteht ein Unterschied zwischen dem, was Descartes damit anstrebte, und dem Zusammenhang, in dem es bei Augustin zu finden ist. Geschäftige Leute glaubten, damit Augustin einen besonderen Dienst zu leisten. So billig sind die Zusammenhänge nicht zu haben, daß man glauben dürfte, schon auf Grund gleichlautender Sätze schon eine Beziehung zu konstruieren. Auch die Arbeit über die Aufklärung des Zusammenhanges Descartes' mit der Scholastik wird vor allem von französischen Gelehrten getrieben. Jedoch fehlen ihnen die notwendigen hermeneutischen Mittel. Vor ihnen schon Freudenthal[1] über »Spinoza und die Scholastik« (Zellerfestschrift). Die französischen Gelehrten sind bis heute über äußerliche Registrierungen nicht hinausgekommen. Ein eigentliches Verständnis des Zusammenhangs Descartes' mit dem Mittelalter ist nicht gewonnen worden. Wir werden, abgesehen von der Frage des Wahren und Falschen, auf diese Zusammenhänge nicht mehr eingehen können. – Wo zeigt sich, daß bei Descartes

[1] J. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik. In: Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet. Leipzig 1887, S. 83-138.

die genannte Sorge die führende ist? In der »Abhandlung über die Methode« will Descartes nicht eine Methodenlehre geben, sondern er will nur erzählen über die praktische Handhabe seiner Methode, wie er zu seiner Methode in seinem Leben gekommen ist, welche Motive in ihm lebendig waren zu ihrer Ausbildung. Er bemerkt ausdrücklich, daß er diese Methode keinem anderen aufschwatzen will, sondern jedem freistellt, ebenso sich selbst die Methode der Erkenntnis zu sichern und auszubilden. Diese Abhandlung hat er publiziert 1637 mit drei anderen Abhandlungen. Die anderen sind dann nochmals erschienen als specimina philosophiae. Kurze Rechenschaft über den Inhalt der Abhandlung: Descartes erzählt, daß er von jeher Interesse für die Wissenschaft hatte. Bald sah er, wie die mathematische Wissenschaft eine besondere Strenge hatte hinsichtlich der Erkennbarkeit. Es gebe aber in der Philosophie keinen Satz, der nicht bestritten sei. Diese Orientierung brachte ihn dazu, das ganze Interesse für die Wissenschaft abzuschieben und sich im Leben umzutun. Aber immer wieder wurde in ihm der Wunsch nach Erkenntnis dessen, was unbezweifelbar ist, lebendig. Er macht sich schließlich, unter Preisgabe des Interesses für alle konkrete und – in seinem Sinne – zufällige Erkenntnis, daran, für die echte Erkenntnis Regeln des Verhaltens auszubilden; er macht sich zum Prinzip, einen Erkenntnisweg auszubilden, der absolut sicher ist; mag der Weg auch nicht weit führen, nur will er nicht auf ihm fallen. Schon hier ist zu sehen das Interesse an der Sicherung der Erkenntnis als solcher. Er bildet vier Grundregeln des erkennenden Verhaltens aus, regulae perceptionis: 1. Nur das ist, was erfaßt ist in einer clara et distincta perceptio. 2. Jede auftauchende Erkenntnisschwierigkeit ist in ihre Bestandteile aufzulösen. 3. Bei Erforschung der Wahrheit ist zu beginnen bei den einfachsten und am leichtesten zu erkennenden Gegenständen. 4. Im jeweiligen Umkreis der zu erkennenden Gegenstände ist Vollständigkeit der Betrachtung anzustreben. – In diesem spezifischen Interesse um die Ausbildung solcher formaler Regeln vor aller Freigabe

des Zugangs zu einem Seienden zeigt sich schon bei Descartes der Vorrang, den die Erkenntnisgültigkeit bei ihm hat. Unbezweifelbares, mag es sein, was es will, sofern ihm die Sorge einen bestimmten Seinsbereich vorzeichnet, führt ihn dann zu einem bestimmten Sein, das wirkliches Sein ist im Sinne der ersten Regel.

Descartes stand im Zusammenhang unserer Fragestellung nach dem Seinscharakter des thematischen Feldes der Disciplin, die sich heute Phänomenologie nennt. Wie kommt dies Feld zu seinem eigentümlichen Vorrang? Die Interpretation hat uns so geführt, daß sie abzielt auf Herausstellung der spezifischen Sorge, in der dies thematische Feld gehalten ist. Dies war die Sorge um erkannte Erkenntnis. Hier begegneten uns fundamentale Charaktere des Sorgens selbst. Das eigentliche Moment, woraus der Seinscharakter des thematischen Feldes ablesbar wird, ist in der bisherigen Betrachtung nicht herausgestellt worden und soll durchsichtig werden durch die Frage: In welcher Weise ist es die *spezifische* Sorge, für die Bewußtsein als thematisches Feld erschließbar ist? Inwiefern ist die Sorge um erkannte Erkenntnis die, die Bewußtsein als thematisches Feld ausbildet? Für diese Sorge ist zurückzugehen auf Descartes.

*

Ergänzung 16 (zu S. 128)

Von da aus gesehen ist Descartes in der Tat Begründer der neueren Philosophie, obzwar er traditionell begründet, im eigentlichen Sinne mittelalterlich und griechisch ist. – Bewußtsein beherrscht seinerseits heute das eigentliche Feld der Philosophie (Person, Seelisches, Leben etc.); auch da, wo man sich abkehrt von einer Bewußtseinsphilosophie und gegenüber der Immanenz des Bewußtseins die Transcendenz von Seiendem stellt, sieht man immer Transcendenz gegenüber Bewußtsein

und kommt also aus der ganzen Sphäre des Bewußtseins nicht heraus.

*

Ergänzung 17 (zu S. 135)

Siehe IV. Meditatio. In dieser wird gezeigt, daß das, was klar und deutlich erfaßt ist, wahr ist. Hier ein bestimmter Begriff von Wahr, der orientiert ist am *esse* perceptum. Zugleich wird auseinandergesetzt, worin das Sein von Falsch besteht. Die Auseinandersetzung darüber – esse verum gleich perceptum esse – ist wichtig, um das Vorausgegangene zu befestigen und das Nachfolgende zu verstehen (Synopsis, p. 5). In der IV. Meditatio handelt es sich darum, vom Boden des gewissen Seins der res cogitans am Leitfaden des Kriteriums der clara et distincta perceptio, das selbst absolut durch Rückführung auf Gott begründet ist, den Weg zu machen zur Erkenntnis dessen, was extra mentem liegt, der res extensa, d. h. der Natur als Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaften.

*

Ergänzung 18 (zu S. 145)

Für uns besagt das, daß Descartes im Sein der res cogitans ein doppeltes Sein sieht: 1. als repraesentans und 2. als repraesentatum. De facto fließt ihm aber beides in eins zusammen in den Ideen. Deshalb cogitatio sowohl gebraucht für cogitatum als für cogitare. Deshalb hat auch von vornherein für ihn diese Übertragung keine Schwierigkeit, weil das esse im Sinne der realitas objectiva (Vorgestellt*sein* eines Vorgestellten) beschlossen ist im Vorstellen eines Vorgestellten. Letzteres ist ein geringerer Grad

von Sein, aber kein *Nichts*. Descartes sagt, in der clara et distincta perceptio sind absolut evident gegeben 1. die cogitationes und 2. die ideae. – Dies ist der Ursprung der Bestimmung Husserls, daß im Umkreis des Bewußtseins (als Bereich gefaßt) evident gegeben sind: 1. *Akte*, das Noetische, die Noesis, und 2. das in den Akten selbst Gemeinte, die Noemata; sie sind die ideae im Sinne Descartes'. Das Noetische sind die cogitationes qua operationes mentis.

*

Ergänzung 19 (zu S. 147)

Wir haben nun zu fragen: 1. Wie expliziert Descartes die Konstitution des error? 2. Worin liegt im spezifischen Sein des error das Seinsmoment, das es zu einer privatio macht? 3. Aus welchen ontologischen Perspektiven interpretiert Descartes das falsum und den error? Wir müssen also im Verfolg der Interpretation nach diesen drei Punkten auf bestimmte Grundkategorien des Seins stoßen, und zwar solche, die mit den vorgenannten der res cogitans in irgendeinem Zusammenhang stehen. D. h. wir stoßen auf Restbestände der Aristotelischen Ontologie.

*

Ergänzung 20 (zu S. 151)

Bei diesen Sätzen, die hier so selbstverständlich hingesetzt scheinen, zeigt sich der ganze zeitgenössische Hintergrund, wie überhaupt diese ganze *IV. Meditation nicht die mindeste Originalität hat.* Die Zurückweisung der indifferentia ist ein Schlag gegen die *Jesuiten*, und die positive Bestimmung der libertas als propensio ist die Parteinahme für *Port-Royal* und die neue

Opposition der *Oratorianer*; Kardinal *Bérulle*, dessen Vertrauter, *Père Gibieuf*, schrieb eine Schrift: De libertate Dei et creaturae (1630). – Descartes' Meditationes erschienen 1641. Aus dem Briefwechsel geht hervor, daß Descartes vom Autor ein Exemplar der Schrift dediziert bekam und es selbst studierte. – Diese Stelle bei Descartes weist in den fundamentalen theologischen Fragezusammenhang des Verhältnisses von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit. Problemzusammenhang, der zurückgeht auf *Augustins* Auseinandersetzung mit *Pelagius*. *Luthers* theologische Hauptschrift De servo arbitrio (1525/26): Vom geknechteten Willen. Schon im Titel zeigt sich die Richtung *gegen* die Lehre vom eigentlichen Freisein des Handelns vor Gott. Diese Schrift war veranlaßt durch die des *Erasmus*: De libero arbitrio diatribe. Die Schrift *Luthers* hat bei der Entwicklung der Reformation eine große Rolle gespielt, *durch Calvin noch verschärft*. – Zur selben Zeit wurde von den Jesuiten systematisch die Gegenreformation ins Werk gesetzt. Sie betonten gegenüber der Herabminderung des menschlichen Willens die positiven Möglichkeiten der menschlichen libertas. Der erste bedeutende Vertreter ist der spanische Mönch *Fonseca*, dann der Cardinal *Bellarmin* [. . .]. 1588 wird von *Molina* der Zwiespalt, der aus der gratia Dei und dem liberum arbitrium entsteht, systematisch zusammengefaßt in der Schrift: De concordia gratiae et liberi arbitrii, von daher wird Molinismus genannt die Lehre von der essentia der libertas, die besteht in der indifferentia gleich scientia media, die der Gegenstand der eigentlichen Opposition der Oratorianer und später des Jansenismus geworden ist.

*

Ergänzung 21 (zu S. 157)

Es liegt also hier eine bestimmte Idee des Menschen zu Grunde und seiner Möglichkeit, nämlich zu ergreifen die clara et distincta perceptio und in ihr zu leben. Hier zeigt sich die Vorzeichnung auf die Sorge um erkannte Erkenntnis. *Die propensio ist nichts anderes als die Sorge um die clara et distincta perceptio.* –

Wie ist innerhalb dieses bestimmten Seins als des simul esse ein spezifisches Nichtsein möglich, eine privatio? Welches Seinsmoment dieses simul esse ist antastbar, ist defectus, und wie bestimmt sich dadurch das falsum? – So muß diese Explikation des error gesehen werden im Horizont des Verhältnisses von gratia und libertas, im Zusammenhang mit den ontologischen Bestimmungen, auf denen sie ruhen. Sie müssen zusammengehalten werden mit den ontologischen Bestimmungen, die wir schon bei der Bestimmung der idea hinsichtlich ihrer doppelten Realität aufgedeckt haben.

Wir sahen, auf welchem Hintergrund die Descartessche Lehre vom Freisein im Zusammenhang mit dem Urteilen steht. Dieser Hintergrund ist rein theologischer Art, bei Descartes jedoch in eigentümlicher Weise enttheologisiert und dadurch in die Anspruchssphäre der reinen Vernunftevidenz geschoben. Was zuvor festgelegt ist in der Dimension des Verstehens des Glaubensbewußtseins, ist hier säkularisiert. Solche säkularisierten Sätze sind heute noch überall in der Philosophie lebendig, und sobald man den Anspruch der Sätze nachsieht, sieht man, daß der Boden, auf dem allein sie Ausweisung haben, mit einer reinen Vernunfterkenntnis nichts zu tun hat.

*

Ergänzung 22 (zu S. 166)

Diese Frage der resolutio der conceptiones auf das ens schließt in sich eine weitere Überlegung, die gegründet ist in der weiteren Fassung des ens selbst. (Aristoteles, Metaphysik Γ).

*

Ergänzung 23 (zu S. 201)

Die Grunderfahrung, in der Descartes das Sein des Menschen bestimmt, ist: sum res cogitans. Sofern ich mich als dieses *Etwas* erfahre, und in eins damit erfahre: ich bin nicht Nichts (idea negativa), habe ich zugleich damit im Horizont meiner bestimmten Erfahrungen selbst die Idee eines Seins, das vollkommen ist, das ich aber nicht bin. Ich bin nicht Nichts, aber auch nicht Gott. – Es ist ein *völliges Mißverständnis* der Descartesschen Philosophie, wenn man die Interpretation so dirigiert, als wäre zunächst nichts gegeben als das cogito sum. In ihm sind nämlich der ganze Beweis vom Dasein Gottes und die Ontologie, auf der er ruht, mitgesetzt. Es ist ein Irrtum zu meinen, seine ganze Philosophie sei auf den nackten Satz vom Bewußtsein aufgebaut, der selbst gewissermaßen aus den Fingern gesogen ist. Aus dem gleichzeitigen Erfassen der Idee des ens summe perfectum und des nihil gewinne ich den Eindruck: ich bin ein Medium zwischen Gott und Nichts. Dies Sein selbst nun ist qua creatum ein bonum, und zwar bonum, sofern es Sein ist als cogitare. Das cogitare ist ein bestimmtes Sich-Vollziehen, es hat in sich eine inclinatio, die dirigiert ist auf ein bonum. Sofern es also darauf ankommt, das Sein des Menschen zu bestimmen, wird die Frage sein: Worin liegt die Seinsbestimmung, die die höchste Vollkommenheit des Menschen ausmacht, so daß diese Seinsbestimmung ihn in die

Nähe bringt zum Sein Gottes? Diese Seinsbestimmung drückt sich aus in der libertas.

*

Ergänzung 24 (zu S. 211)

Die einzelnen Schritte, wie Descartes sie zurückgeht, und wie er sie zugleich in den kontinuierlichen Zusammenhang der anfänglichen Tendenz der griechischen Philosophie (Plato) stellt, zeigt, wie in der Exposition der vierten Regel jeder Schritt geleitet ist von der Idee der scientia certa et evidens, und daß die formale Ausbildung der regula nichts anderes ist als die aus dem Sinn der mathesis universalis geschöpfte Erfassungsart möglicher Gegenstände, genauer die Regelung dieser Erfassungsart mit Bezug auf diese rein gegenständlichen Beziehungen selbst, die in sich nichts Materiales enthalten.

*

Ergänzung 25 (zu S. 246)

Die Frage ist nun, wie das Gefundene von Descartes determiniert wird; es ist jetzt zu sehen, was die Formeln besagen, im Hinblick auf die Frage: Ist das Gefundene eine res oder ein verum? Meditatio II (p. 21): cogitatio est, haec sola a me divelli nequit: das Denken *ist*; dies allein kann von meinem Sein nicht weggerissen werden. animadvertit [mens] fieri non posse quin ipsa interim existat (Synopsis, p. 2). Non possumus supponere nos nihil esse qui talia cogitamus (Principia philosophiae, § 7). (Principia § 49: non potest non existere qui cogitat.)

Aus den Formulierungen erhellt: 1. Das Gesuchte und Gefundene ist ein *Sachverhalt*. 2. Ein *Satz*, ein verum von ganz eigentümlicher Art.

Ad 1.: Fieri non posse . . . Das Gefundene muß ein Sachverhalt sein. Der Satz besagt die Unmöglichkeit des Zusammenbestehens meines Zweifelns und meines Nicht-Seins, positiv gesprochen die Notwendigkeit meines Seins, sofern ich zweifelnd bin. Er redet also von einem spezifischen Unmöglich-Sein als von einem Verhalt, wie wir sagen. Non posse supponere . . . wäre ein unmöglicher Bestand. Ein so charakterisiertes Unmöglich-Sein von etwas ist ein Sachverhalt.

Ad 2.: »Wenn – so« gleich Bedingung. Wenn ich denke, so bin ich. Ego etiam sum, si me fallam. Eigentümlicher Bedingungszusammenhang meines Seins und meines cogitare. Charakteristisch ist die eigentümliche Formel: Cogito ergo sum. Ist das ein Schluß? Aus der Lehre Descartes' heraus nicht zu entscheiden. – Was steht im Blick? In der Tat ist das ergo nicht der Ausdruck für einen Schluß; aber der Befund hat eine bestimmte Artikulation, eine Gliederung: der Befund ist nicht cogito, nicht esse, sondern cogitare ergo esse. *Mitgegeben-Sein des Seins mit dem Denken.* Dieser Bestand ist ein primärer. Das Gegebene ein fundamentum certum. Kein Schluß, sondern eine unmittelbare Explikation des Gegebenen. Schluß kann das Gefundene nicht sein, weil es für Descartes a priori sein muß, sofern er ja zu einem absolutum will, und jede deductio im Sinne eines Schlusses es schon voraussetzen müßte. Cogitare me esse gleich (Sach)Verhaltscharakter. Das ergo hat seinen bestimmten Sinn als Artikulation. Schließlich ist das Gefundene ein solches, in dem sich eine bestimmte Mehrheit von Gegebenen zeigt, so daß mit dem einen das andere besteht. Das eine also zeigt sich in einem bestimmten Mitgegebensein mit dem anderen. (Meditatio IV: ex hoc ipso . . . (p. 68), siehe oben). Dieses Folgen evidenter besagt hier nicht: im Sinne eines Schlusses, sondern: mit dem Suchen ist mitgegeben das me existere. Indirekt zeigt sich nun, daß ein Satz gesucht ist, noch viel deutlicher dadurch, daß nämlich die Kontrolle dafür, daß das Gefundene in der Tat dem Gesuchten entspricht, übertragen wird dem Satz des Widerspruchs: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso

tempore quo cogitat, non existere (Principia, § 7). Der Befund ist genommen im Hinblick auf diese Bedingung – durch den Satz vom Widerspruch. Die Leugnung des Seins widerstreitet dem Sein des Leugnens. Der Befund ist ein solcher, der durch die Widerspruchslosigkeit normiert wird. Der Befund ist ausgedrückt in einem Satz, das ist aber eine Sorge des Spruches, der φάσις. Das, was gesucht und gefunden ist, hat Satzcharakter. Das certum ist ein verum. Principia § 49: Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat: Dieser Satz steht an der Stelle, aus der er hier entnommen ist, in einem ganz charakteristischen Zusammenhang: Was überhaupt möglicher Gegenstand einer perceptio. Vel tanquam aeternae veritates. 1. Ex nihilo nihil fit. 2. Impossibile est idem simul esse et non esse (Ein Satz, der in dieser Fassung direkt falsch ist.). 3. Quod factum est, infectum esse nequit, kann nicht ungeschehen gemacht werden. 4. Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat. – Diese Sätze gehören unter die Veritates aeternae, sogenannte communes notiones oder axiomata. Und zu diesem Satz gehört also für Descartes der Befund dieser Zweifelsbetrachtung. Allgemeine Kenntnisse, allgemein deshalb, weil für ihre Erfassung keine bestimmte Gegenstandsart bezüglich ihrer Sachhaltigkeit relevant ist. So sehen Sie, daß in der Tat der Befund nicht eine res, sondern ein verum ist; und zwar gilt es absolut, allgemeingültig. *Dieser Tatbestand, daß also der Befund keine res, sondern ein verum ist, ist das eigentliche und letzte Fundament für unsere Diskussion* hinsichtlich der Frage: Wie ist der Seinscharakter der res cogitans selbst gesehen? Ist dieses Sein selbst zu Wort gekommen von ihm selbst her, oder ist diese res im vorhinein durch die Art des Suchens gefaßt als mögliches Bestandstück eines ganz bestimmten Sachverhalts, so daß diese res im vorhinein durch ihre Eignung, zugehörig zu sein zu einem Sachverhalt, überhaupt in den Blick kommt und dann mit aufgenommen wird in den Befund selbst?

*

Ergänzung 26 (zu S. 256)

Zu dieser Überzeugung ist neuerdings auch Husserl gekommen, was für seine Auffassung der Wahrheitslehre von grundstürzender Bedeutung sein wird, sofern er konsequent ist. Der Satz vom Widerspruch ist höchstens dann berechtigt, wenn er, wie bei Aristoteles, mit bestimmten Kautelen versehen ist.

*

Ergänzung 27 (zu S. 269)

So erst kann von einer Möglichkeit der Konstituierung neuer Wissenschaften gesprochen werden, sie setzt voraus das Fragen nach dem Sein des Seienden, Seinswelten zu sehen innerhalb der Grunderfahrungszusammenhänge des faktischen Lebens selbst.

*

Ergänzung 28 (zu S. 271)

Die Frage nach dem Sinn des Seins vor seiner Ausbildung zum Sachgebiet ist nur zu stellen, wenn ein Boden erreicht ist, der noch vor aller Aufteilung des Seienden in bestimmte Wissenschaften liegt.

*

Ergänzung 29 (zu S. 273)

Andererseits ist das Fundament der Evidenz doch wieder auf Grund der herrschenden Einstellungstendenz gefaßt im Anschluß an die Evidenz des theoretischen Erfassens. Die Evidenz ist die spezifische Erfassungs- und Bestimmungsevidenz, Evidenz also dieses gegenständlichen Erfassens und Bestimmens.

*

Ergänzung 30 (zu S. 290)

Dieses Phänomen der Unheimlichkeit ist die Bedingung der Möglichkeit, daß im Dasein so etwas liegt wie *Entdecktheit*. Die *Sichtigkeit* ist nur eine bestimmte Auslegung des *Da*, ist *nur ein bestimmtes Fertigwerden mit der Unheimlichkeit*.

Dieses Sein des Daseins, das unter dem Angriffe seiner eigenen Unheimlichkeit steht, macht es verständlich, daß die Sorge zum eigentlichen Sein des Seins in der Welt mit gehört.

Sorge – Aussein auf etwas, was begegnet in der Welt – ist nichts als der Ausdruck des Wegkommens aus der Unheimlichkeit. Besorgend aussein gleich auf der Flucht aus der Unheimlichkeit sein.

Dasein ist: Sein in einer Welt in der Weise des Sorgens: des Besorgens der Welt selbst. Das Besorgte, die Welt, begegnet also in den Grundcharakteren der Besorgbarkeit.

Aus diesem Grundphänomen der Unheimlichkeit muß auch expliziert werden das, was wir als *Sprache* bezeichnen. Sprache: eine spezifische Weise des Seins des Menschen, des Seins in der Welt. *Sprache* besagt, primär gesehen (interpretatorisch) als Sprechen in der Unheimlichkeit: sich aussprechen, *lautwerden in der Unheimlichkeit*. (Ein bekanntes Phänomen, daß man im Unheimlichen anfängt, laut zu reden.) Dieses Sich-Aussprechen ist kein Erzählen-Wollen einem anderen von etwas Beliebigem

– es besagt: ansprechen der besorgten *Welt in der Weise des Sich-Aussprechens des Daseins.* Das Dasein spricht sich gewissermaßen *aus sich heraus – von sich weg.* Alle *Urbedeutungen der Sprache* sind deshalb in ihrem Grundcharakter *hermeneutisch* – nicht Sachbedeutungen von einem »Ding«, sondern sie betreffen das Dasein selbst. Daher der primäre Ursprungscharakter der Personalpronomina »ich«, »du«.

Ich betone, daß vom Phänomen der *Verdrehung*, das strukturell der *Unheimlichkeit* mit zu Grunde liegt, erst die *Intentionalität* in den Boden, in den sie gehört, zurückgenommen werden kann. Wenn man sich ansieht, wie die Lehre von der Intentionalität aufgenommen wurde in der zeitgenössischen Philosophie, so zeigt sich dagegen ein Widerstand: zwar werden die Argumente immer nur aus den bestimmten erkenntnistheoretischen Standpunkten genommen, aber ein undeutliches Bewußtsein davon lag darin, daß man merkte, daß mit dem Gerichtetsein als der Grundstruktur des Bewußtseins eine viel zu ausdrückliche und überschärfte Charakterisierung des Seins in der Welt gegeben ist. Es kommt aber für die Phänomenologie darauf an, das Dasein in seiner Durchschnittlichkeit positiv in den Blick zu nehmen, was durch die Interpretation der Intentionalität als der Grundstruktur des Bewußtseins von vornherein unmöglich gemacht wurde, und dieser Ansatz hat dazu geführt, schließlich wieder die alte Problematik aufzunehmen, und innerhalb der phänomenologischen Forschung eine solche Diskussion zu ermöglichen wie die, ob Erkenntnistheorie innerhalb der phänomenologischen Forschung zu Recht bestehen zu lassen sei.

»Wie kommt Bewußtsein oder das ›Ich‹ hinüber zur Welt? Wie die Welt ins Bewußtsein? Wie kommen diese zwei zueinander?« Grundsätzlich schief gestellte Fragen bezüglich eines Phänomens, das man zuvor gar nicht angesehen hat. Befragt wird ja das Sein des Menschen: Sein *in* der Welt gehört zum Sein des Daseins. Die Frage, wie es zur Welt komme oder die Welt zu ihm, ist von vornherein mit Bezug auf das Dasein ohne jeden

Sinn. Was überhaupt aufgeklärt werden kann, ist: Wie kommt es, daß Dasein sich eine Wissenschaft ausbildet, die dieses Grundphänomen (Sein in der Welt) bis zu einer solchen Verdeckung führt, eine Position ausbildet, die Dasein in diesem verlorenen Sinne befragt?

Diese Frage wäre zu beantworten nicht im Sinne eines Sich-Ausdenkens, sondern im konkreten Blick auf die Daseinsgeschichte – auf die Geschichte der Erkenntnis und der Wissenschaft.

Bei der Kennzeichnung der *Sorge* als einer Grundweise des Seins in der Welt wurde gesagt: sie ist ein Aussein auf die Welt in der Weise des sie Besorgens. Das, was besorgt wird, wird also vorweg genommen: das Dasein überspringt sich in gewissem Sinne so, daß es etwas, *was noch nicht da ist*, was erst zu besorgen ist, im Blick und in der Sorge hält. Aus einem schon Da-sein heraus, einer bestimmten Sorge, wird etwas, was noch nicht da ist, angestrebt. *Erstreckung* des Daseins aus dem »schon« zum »noch nicht«, darin zeigt sich die eigentümliche Grundstruktur des Daseins als Sein in der Sorge. Diese *Zeitlichkeit* macht es, daß das Dasein selbst *geschichtlich* ist. (Das besagt nicht etwa die äußere Tatsache, daß jedes menschliche Dasein in der Geschichte steht: in dem Neben- und Nacheinander von allerlei Begebenheiten; auch nicht, daß es Geschichte hat, in dem Sinn: Bewußtsein von einem Gewesensein, sondern:) Das Dasein ist in der Zeit der Geschichte, sofern es selbst zeitlich ist.

Dasein ist zeitlich: hier ist Zeit kein Maß (etwa Geschichtszahlen, Daten), sondern *Dasein hat in sich selbst diese spezifische Erstreckung, diese Zeitlichkeit*, daß es aus dem *Vorweg* eines *Zukünftigen*, das in die Sorge gestellt ist, *mitbesorgt seine Vergangenheit* und damit sich *in die Gegenwart bringt.*

Vergangenheit – Gegenwart und Zukunft sind nicht gegeneinander geschobene Dimensionen, sondern bestimmen das Wie des Daseins einheitlich. – Wenn das so ist, und wenn alle Philosophie in irgendeinem Sinne das Dasein befragt, ausdrücklich oder nicht, so kann aus dem, wie eine Philosophie zur

Geschichte steht, abgelesen werden, wie weit sie das Dasein als solches sieht. Dies werden wir zum Leitfaden zu nehmen haben auch für eine radikale Besinnung auf die Möglichkeiten, wie sie in der heutigen philosophischen Lage gegeben sind, um Dasein selbst für die Forschung in den Blick zu bringen. – Es zeigen sich neben den Tendenzen der phänomenologischen Forschung und in gewissem Zusammenhang mit ihr die Forschungen *Diltheys*, die in einer Richtung sich bewegen, die ausdrücklich darauf gerichtet ist, die Lebendigkeit des Lebens zu sehen so, daß Geschichte mit in Betracht genommen wird. – Aber all das, was Dilthey unternimmt, ist noch in traditionellen Fragestellungen befangen und nur dem Instinkt nach darauf aus, das Dasein an ihm selbst aufzudecken. Aber gerade die Geschichte der Wissenschaft: die Fragen, die ihm durch die Tradition überliefert, ist er nicht los geworden, so daß der Instinkt vergraben wird unter der Tradition.

Wie Diltheys Verhältnis zur zeitgenössischen Geschichts-Philosophie war, wird zu ersehen sein aus den nächsten Publikationen. Interessante Ergänzung zu erwarten; Auseinandersetzungen mit Windelbands Rektoratsrede 1894 über »Geschichte und Naturwissenschaft«, die selbst von Diltheys »Einleitung« her bestimmt ist.

Hier zeigt sich, wie sehr Dilthey über die Aufgabe einer speziellen Psychologie im klaren ist – aber die ganze Frage orientiert am Problem der Geschichte, gesehen als Geschichtswissenschaft – (Geschichte Region für eine Wissenschaft). Diese Wissenschaft wieder abgegrenzt gegen Naturwissenschaft. – Gegenüber Windelband/Rickert ist Diltheys Geschichtsauffassung allerdings ein Fortschritt, sofern bei ihnen geschichtliche Erkenntnis nur noch befragt wird hinsichtlich ihrer Begrifflichkeit. Dilthey sieht: Psychologie ist nicht Naturwissenschaft und kann überhaupt nicht in eine Naturwissenschaft eingeordnet werden, wie Windelband und Rickert wollen. Psychologie als Grundwissenschaft der Geisteswissenschaften besagt Lehre vom Leben, vom Sein des Menschen

(Anthropologie) – sie ist die Grunddisziplin für die Geschichte. Darin Instinkt Diltheys: das Leben in seinem Sein zu sehen – einfach verlegt in die Tendenz der Grundlegung der Geisteswissenschaft durch eine neuartige Psychologie. Diese Tendenz selbst erfüllt und gesichert bei ihm durch eine konkrete Vertrautheit mit der Geistesgeschichte selbst. Systematisches Vorgehen lag nicht in den Möglichkeiten Diltheys. Grundmangel, daß er keine Kategorien, keine einheitlich präzise Fragestellung ausgebildet hat. Was er gesehen, hat er durch eine aesthetisch--künstlerische Darstellungsart wiederzugeben versucht. Obzwar er noch in seinen letzten Lebensjahren gesehen hat, daß all diesen Fragen durch Husserls »Logische Untersuchungen« zum ersten Mal ein wirklicher Boden vorbereitet, sah er nicht, daß hier neuartige . . .

*

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Der vorliegende Band 17 der Gesamtausgabe enthält den hier erstmals veröffentlichten Text der Vorlesung, die Heidegger als soeben auf den außerordentlichen Lehrstuhl für Philosophie an der Philips-Universität Marburg berufener ordentlicher Professor ad personam im Wintersemester 1923/24 vierstündig gehalten hat. Heideggers erste Marburger Vorlesung war im Vorlesungsverzeichnis unter dem Titel »Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie« angekündigt, tatsächlich wurde sie aber unter dem Titel »Einführung in die phänomenologische Forschung« gehalten, wie die Originalvorlage und alle Hörernachschriften einstimmig bezeugen.

Für die Herausgabe des Vorlesungstextes stand eine vermutlich bald nach Abschluß der Vorlesung angefertigte maschinenschriftliche Abschrift des Originalmanuskripts zur Verfügung, die teils mit Bleistift, teils mit Tinte von Heideggers Hand überarbeitet ist. Auf dem Umschlag hat Heidegger mit grüner Tinte notiert »1. Marburger Vorlesung W.S. 1923/4«. Das Titelblatt dieser Abschrift trägt die mit Rotstift vorgenommene Notiz Heideggers: »Einführung in die phänomenologische Forschung. WS 1923/24. Originalmanuskript *vernichtet*«. Als Heidegger in jener Zeit, in der er mit Unterstützung des Herausgebers seine Gesamtausgabe einrichtete, diesem unter anderen auch die Herausgabe seiner ersten Marburger Vorlesung übertrug, teilte er ihm gesprächsweise mit, daß Berufung und Übersiedlung von Freiburg nach Marburg ihn in zeitliche Bedrängnis versetzt hätten, so daß er die Vorlesung nur mit flüchtiger Hand habe niederschreiben können. Der flüchtige Charakter und die dadurch bedingte schwere Lesbarkeit der Handschrift hätten ihn veranlaßt, das Originalmanuskript maschinenschriftlich abschreiben zu lassen und hernach zu vernichten.

Außer der handschriftlich überarbeiteten Originalabschrift,

wie wir sie nennen werden, lagen für die Herausgabe je eine Vorlesungsnachschrift aus den Nachlässen von Helene Weiß und Herbert Marcuse vor. Die 514 handschriftliche Seiten umfassende Nachschrift »Weiß« vermerkt unter dem Vorlesungstitel »Abschrift Friedel Landshut«. Die Nachschrift der Vorlesungsstunden vom 15.-25. II. 1924 ist in einer anderen Handschrift geschrieben. Über der Nachschrift der letzten Vorlesungsstunde findet sich der Hinweis »Ende der letzten Stunde (26. II.), Nachschrift Elli Bondi«. Von dieser im ganzen gut leserlichen Nachschrift hatte Herr Dr. Hartmut Tietjen dankenswerterweise eine übersichtliche maschinenschriftliche Abschrift angefertigt, die den Umgang mit der Nachschrift während der editorischen Arbeiten sehr erleichterte. In der Zeit der Planung und Vorbereitung seiner Gesamtausgabe hatte Heidegger Herrn Prof. Dr. Ernst Tugendhat, den Neffen von Helene Weiß, gebeten, ihm Kopien aller Vorlesungsnachschriften aus dem Nachlaß seiner Tante zur Verfügung zu stellen. Diesem Wunsche hatte Herr Prof. Tugendhat freundlich entsprochen. Daraufhin hatte Heidegger den Verlag Klostermann beauftragt, die Vorlesungsnachschriften in einer Vervielfältigungsfirma kopieren und ihm zuschicken zu lassen. In Freiburg wurden diese Kopien chronologisch in Mappen eingeordnet und anschließend dem im Deutschen Literaturarchiv Marbach aufbewahrten Heidegger-Nachlaß eingegliedert.

Die zweite Vorlesungsnachschrift ist eine Kopie jenes maschinenschriftlichen Exemplars, das zu dem in der Stadt- und Universitätsbibliothek von Frankfurt am Main aufbewahrten Herbert-Marcuse-Archiv gehört (vgl. Thomas Regehly, Übersicht über die »Heideggeriana« im Herbert-Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main. In: Heidegger Studies vol. 7 (1991)). Da aber Herbert Marcuse erst 1928 zu Heidegger stieß, die Vorlesung also nicht selber gehört hat, geht diese Nachschrift auf einen anderen, nicht mit Sicherheit benennbaren Urheber zurück. Möglicherweise hat Herbert Marcuse auch diese Nachschrift wie manche andere von Walter

Bröcker erhalten. Doch der Text dieser Nachschrift ist unvollständig; er reicht nur vom 1. XI. 1923 bis zum 11. I. 1924 und umfaßt 81 maschinenbeschriebene Blätter.

Während der Editionsarbeiten erhielt der Herausgeber durch freundliche Vermittlung von Herrn Professor Dr. Gerhart Baumann (Freiburg) aus dem Nachlaß von Gerhard Nebel eine weitere Nachschrift zu dieser Vorlesung, die dieser selber als Hörer Heideggers angefertigt hatte. Hierbei handelt es sich um ein in deutsch-lateinisch gemischter Schrift beschriebenes schwarzes Wachstuchheft, das auf der Innenseite des vorderen Umschlags die Eintragung enthält: »Heidegger, Einführung in die phänomenologische Forschung. III.«. Es ist also das dritte von vermutlich insgesamt vier Heften. Dieses dritte Heft beginnt mit der Vorlesungsstunde des 8. Januar und endet mit der Vorlesungsstunde vom 15. Februar.

In der maschinenschriftlichen Originalabschrift sind die griechischen Worte handschriftlich mit Tinte, aber nicht von Heideggers Hand, nachgetragen. Die handschriftliche Überarbeitung besteht in stilistischer Überformung, schärferer Formulierung eines Gedankens, in gelegentlicher Streichung von Sätzen oder auch Einfügung neu formulierter Sätze. Im ganzen aber halten sich diese Überarbeitungen auf der Besinnungsebene der Vorlesung. Hier und da finden sich links von den rechtsseitigen maschinenschriftlichen Seiten, also auf der Rückseite der vorangehenden Textseite, Notizen, zumeist in Kurzschrift, deren Herkunft jedoch ungesichert ist, weshalb sie bei der Edition unberücksichtigt bleiben mußten. Daß diese Originalabschrift auch in anderen Händen gewesen ist, bezeugen mit Bleistift ausgeführte Anstreichungen und Lesespuren, die von denjenigen, die für Heidegger kennzeichnend sind, stark abweichen. Der Vorlesungstext ist in der Originalabschrift, nicht aber in den Nachschriften, in drei jeweils selbständig durchgezählte Teile gegliedert: der I. Teil umfaßt 103, der II. Teil 140 und der III. Teil 49 Seiten. Diese Großgliederung gibt das Gefüge des Vorlesungstextes wieder.

Alle drei Nachschriften sind mit den Datenangaben der gehaltenen Vorlesungsstunden versehen. Bei diesen Nachschriften handelt es sich durchweg um sorgfältig angefertigte Reinschriften, die den Verlauf der Vorlesungsstunden weitgehend gleichlautend nachzeichnen. Ihr Vergleich mit der Originalabschrift läßt auch erkennen, daß Heidegger sich vielfach vom handschriftlichen Text gelöst und diesen in mehr oder weniger abgewandelter, gelegentlich auch erweiterter Form vorgetragen hat.

Nach der Beschreibung der Vorlagen für die Edition soll nun die editorische Bearbeitung des Vorlesungstextes erläutert werden. Die hier edierte Vorlesung gibt den Text in der handschriftlichen Überarbeitung unter Beibehaltung der Streichungen wieder. Nur in einem Fall wurde die Streichung eines Satzes, der Heideggers Kritik an Spenglers Verständnis von Geschichte zum Inhalt hat, rückgängig gemacht, um diese kritische Stellungnahme nicht verlorengehen zu lassen. Eine vom Herausgeber angebrachte Fußnote gibt hierüber Auskunft.

Auch ohne genauen Vergleich von Originalabschrift und Nachschriften stößt der aufmerksame Leser auf zahlreiche sinnstörende Entzifferungsfehler des unbekannten Abschreibers. Da nur ein geringer Teil dieser Fehler von Heidegger im Zuge seiner unterschiedlich verteilten handschriftlichen Überarbeitung berichtigt wurde, ist davon auszugehen, daß er die Originalabschrift nicht wie die später von seinem Bruder Fritz ausgeführten Abschriften mit der Handschrift kollationiert hat. Deshalb mußte der Herausgeber sein besonderes Augenmerk auf die Berichtigung dieser sinnstörenden Abschreibefehler richten, um den Wort- und Textbestand zu sichern. Die beim bloßen Lesen vermuteten Entzifferungsfehler bestätigten sich in jedem Falle beim Vergleich mit den Nachschriften, insbesondere mit der einzig vollständigen Nachschrift »Weiß«. Originalabschrift und Nachschrift wurden mehrfach verglichen. Alle Worte, die sich als Falschlesungen erwiesen, wurden stillschweigend berichtigt. Bei der Entscheidung über die Entzif-

ferungsfehler wurde durchaus der Tatsache Rechnung getragen, daß Heidegger sich während des mündlichen Vortrags von seiner handschriftlichen Vorlage gelöst und eine Variante zu dem schriftlich Formulierten gewählt hat. Nicht solche Varianten, sondern nur die offensichtlich sinnwidrigen Abschreibefehler wurden berichtigt.

Eine weitere Falschlesung verbirgt sich vermutlich hinter dem Namen »Hegel« in der auf S. 22 von Heidegger in runde Klammern gesetzten Bemerkung, die sich nur in der Originalabschrift, aber in keiner der Nachschriften findet. So wie die Bemerkung mit dem Namen »Hegel« im Text dasteht, ergibt sie kaum einen Sinn. Es ist daher zu vermuten, daß in der Handschrift gar nicht »Hegel«, sondern entweder ein schwer lesbarer Schriftzug oder eine Abkürzung gestanden hat, die der Abschreiber als »Hegel« aufgelöst hat. Wenn sich Heideggers Bemerkung nicht auf das ihr vorangehende Wort »Hermeneutik«, sondern auf den ihr folgenden Satz des Aristoteles beziehen sollte, könnte es sich um Husserl und seine Lehre von der Nominalisierung handeln (vgl. Ideen I, § 119, S. 248).

Beim Vergleich von Nachschriften und Originalabschrift stellte sich heraus, wie selten den Nachschreibern ein Hörfehler unterlaufen war. Des öfteren mußten vom Herausgeber die zusammengehörigen Satzteile, die der Abschreiber – vermutlich veranlaßt durch den flüchtigen Charakter des Schriftbildes – wie selbständige Sätze behandelt hatte, wieder sinngemäß und in Orientierung an den Nachschriften miteinander zu vollständigen Sätzen verbunden werden. Gelegentlich wurde auch ein in der Originalabschrift und sicherlich schon in der Handschrift ausgefallenes Wort aus Gründen der besseren Lesbarkeit mit Hilfe der Nachschrift »Weiß« ergänzt. Von der durch Heidegger den Herausgebern eingeräumten Freiheit der sinngemäßen Textumstellung wurde nur ein einziges Mal Gebrauch gemacht. Es handelt sich dabei um jenen Absatz, in dem Heidegger einen knappen Überblick über den Gebrauch des Wortes »Phänomenologie« seit Lambert gibt. In der Originalabschrift steht dieser

Absatz mitten in den Ausführungen über das Sehen und sein Gesehenes bei Aristoteles. Um diesen Gedankenzug nicht zu unterbrechen, wurde dieser Absatz der Aristoteles-Interpretation unmittelbar vorangestellt und bildet jetzt den Beginn des ersten Kapitels des ersten Teiles der Vorlesung. Die Ausführungen in diesem Absatz wurden durch drei kleine Übernahmen aus der Nachschrift »Weiß« erweitert, die Heidegger nur im mündlichen Vortrag gesprochen hat. Diese drei Übernahmen lauten: »im ›Neuen Organon‹ von Lambert«, »in Verbindung mit analogen Bildungen, die damals beliebt waren, wie Dianoiologie, Alethiologie«, »aus mündlicher Mitteilung Husserls«.

Die längeren griechischen und lateinischen Zitate, die Heidegger aufgrund der genannten Umstände, unter denen er die Vorlesung niedergeschrieben hat, nicht in die Handschrift aufgenommen, sondern mündlich aus den Textausgaben vorgetragen hatte, mußten aus der Nachschrift »Weiß« nunmehr in den Vorlesungstext übertragen werden. Durch Vergleich von Originalabschrift und Nachschrift konnte die Stelle für die Einfügung der Zitate jeweils mit Sicherheit ausgemacht werden.

Die Heidegger eigentümlichen Schreibweisen wurden, soweit sie in der Originalabschrift erkennbar sind, beibehalten. Die Interpunktion mußte text- und sinngemäß berichtigt und vervollständigt werden.

Unter Beachtung der von Heidegger in seiner handschriftlichen Überarbeitung teilweise angezeigten Absätze wurde die gesamte Absatzgliederung sinngemäß, sachgerecht und dem geordneten Schriftbild zu Gunsten vorgenommen. Die Großgliederung des Vorlesungstextes in drei Teile bildete die Grundlage für die vom Herausgeber gestaltete Gesamtgliederung des Textes. Ebenso gehörte die Formulierung aller Überschriften zur editorischen Bearbeitung. Wie bei der Herausgabe aller Vorlesungen Heideggers kam es auch hier darauf an, die dem durchlaufend geschriebenen Vorlesungstext immanente Gliederung zu erkennen, sie in entsprechende Gliederungsabschnitte herauszuheben und die Überschriften mit Hilfe jener Schwer-

punktworte und Wortfügungen zu formulieren, die den Hauptgedanken des jeweiligen Gliederungsabschnittes benennen.

Die von Heidegger im Zuge seiner handschriftlichen Überarbeitung vorgenommene Unterstreichung einzelner Worte oder Satzteile wurde in die sonst vom Herausgeber ausgeführte Textauszeichnung durch Kursivschreibung übernommen. Insbesondere wurden jene Worte und Wortfügungen kursiv gesetzt, die in die Formulierung der Überschriften eingegangen sind, ferner die jeweils erstmals von Heidegger in den Gedankengang eingeführten Leitworte. Zur leichteren Übersicht wurden in der Regel auch alle Namen kursiv gesetzt, mit Ausnahme jeweils des Namens jenes Denkers, dem – wie die Überschriften wissen lassen – ein Kapitel oder ein Paragraph gewidmet ist.

Die spärlichen und durchweg verkürzt angegebenen Belegstellen und Literaturhinweise Heideggers im fortlaufenden Text wurden recherchiert, bibliographisch vervollständigt und dem Text als Fußnoten beigegeben. Sämtliche Fußnoten, die paragraphenweise gezählt werden, stammen vom Herausgeber. Für die Überprüfung der Zitate und der auf Titel bezogenen Hinweise wurden, soweit vorhanden, die Exemplare aus Heideggers Handbibliothek herangezogen. Zu diesen Exemplaren gehören von Aristoteles »De anima«, die »Metaphysik« und »Physik«, von Thomas v. Aquin »De veritate« und die »Summa theologica«, von Descartes die »Meditationes«, die »Regulae ad directionem ingenii« und die »Abhandlung über die Methode«, von Husserl »Philosophie als strenge Wissenschaft«, »Logische Untersuchungen« und »Ideen I«. Zu den für die Edition herangezogenen Ausgaben aus Heideggers Handbibliothek gehört auch Husserls durchschossenes und mit zahllosen Annotationen versehenes Handexemplar des II. Teiles der »Logischen Untersuchungen«, das dieser Heidegger geschenkt hat. In beiden Teilbänden findet sich jeweils gleichlautend folgende handschriftliche Eintragung Heideggers: »Geschenkt von Edm. Husserl anläßlich der Berufung nach Marburg/L. im Sommer

1923. (vom WS 1920/21 bis SS 1923 jeweils Privatseminare über die V. und VI. L.U. am Samstagvormittag) Martin Heidegger«. Die Ausgaben von »De veritate« und der »Summa theologica« gehören zu jener Gesamtausgabe der Werke des Thomas v. Aquin, die Heidegger einst Eugen Fink für die Bibliothek des Freiburger Seminars für Philosophie und Erziehungswissenschaft überlassen hatte. Descartes' »Meditationes de prima philosophia« und »Regulae ad directionem ingenii« werden von Heidegger nach den in seinen Handexemplaren am Rande in [ ] eingeschlossenen Seitenzahlen der Originalausgaben zitiert. Diese Seitenzahlen finden sich auch in den heute zugänglichen, von Artur Buchenau besorgten Textausgaben der Philosophischen Bibliothek des Felix Meiner Verlages. In den Fällen, in denen Handexemplare fehlten, wurden die 1923 zugänglichen Textausgaben herangezogen.

In den *Anhang* wurden 30 kürzere oder längere Textstücke aus den Nachschriften »Weiß« und »Marcuse« als Ergänzungen zum Vorlesungstext aufgenommen. Bei diesen Textstücken handelt es sich um solche Ausführungen Heideggers, in denen er seinen handschriftlichen Text im mündlichen Vortrag nach dieser oder jener Hinsicht wesentlich erweitert hat. Zur besseren Übersicht und Unterscheidung von den bibliographischen Fußnoten werden die auf eine Ergänzung im Anhang verweisenden Fußnoten mit einem Sternchen gekennzeichnet. Bei mehreren Ergänzungen innerhalb eines Paragraphen werden diese Fußnoten durch zwei oder drei Sternchen gezählt. Die Texte der Ergänzungen werden in der Gestalt, in der sie sich in den Nachschriften finden, also ohne besondere editorische Bearbeitung wiedergegeben. Bis auf die Ergänzungen 7, 8 und 10, die ihrer größeren Prägnanz wegen der Nachschrift »Marcuse« entnommen wurden, stammen alle übrigen aus der Nachschrift »Weiß«. Die Ergänzung 30, die den Schluß der Nachschrift »Weiß« bildet, bricht in der wiedergegebenen Gestalt ab.

*

Als »Einführung in die phänomenologische Forschung« zielt die Vorlesung darauf ab, unter Führung der den »Sachen selbst« verpflichteten Forschungstendenz der Phänomenologie auf dem Wege einer kritischen Untersuchung der Phänomenologie des Bewußtseins die phänomenologische Forschung ursprünglicher zu ergreifen: als Phänomenologie des Daseins. Der *erste Teil* der Vorlesung setzt deshalb ein mit einer Interpretation von φαινόμενον und λόγος bei Aristoteles, um darin deutlich werden zu lassen, daß die von Aristoteles ausgebildeten Grundbestände der philosophischen Forschung das Sein der Welt und das Leben als Sein in einer Welt sind. Demgegenüber wird die spätere Entwicklung in der Gewinnung der Tatbestände der Philosophie, insbesondere seit Descartes, geleitet von der Vorherrschaft einer an der Strenge der Mathematik orientierten Idee von Gewißheit und Evidenz, die von Heidegger im leitenden Vorblick auf das aufzuweisende Dasein als Sorge um erkannte Erkenntnis vor jeder Frage nach den Sachen selbst gefaßt wird. Statt von einer vorrangigen Aneignung der Sachen selbst ist die Wahl des Blickfeldes für die philosophischen Aufgaben geführt von einer unkritisch angesetzten Idee von Wissenschaft. Daß auch die Phänomenologie Husserls in dieser geschichtlichen Überlieferung steht, daß in ihr die Vorherrschaft der Sorge um erkannte Erkenntnis lebendig ist vor der Freigabe der Begegnismöglichkeit fundamentaler Sachbestände, daß somit die Sachen selbst nur insoweit zu Wort kommen, als sie der vorgefaßten Idee von Erkenntnis und Wissenschaft entsprechen, soll die Interpretation von Husserls Selbstauslegung der Phänomenologie in der 1911 erschienenen programmatischen Schrift »Philosophie als strenge Wissenschaft« nachweisen.

Die in Husserls Phänomenologie des Bewußtseins lebendige Sorge um erkannte Erkenntnis wird aber in ihrer geschichtlichen Herkunft nur durchsichtig durch den Rückgang auf die geschichtliche Konkretion dieser Sorge bei Descartes und deren Erschließen der res cogitans im *zweiten Teil* der Vorlesung. Weil die ausführliche Descartes-Interpretation unter der Leitung der

Frage nach dem Sinn der Wahrheit der Erkenntnis steht, nimmt die Interpretation der »Meditationes« ihren Ausgang von der vierten Meditation und spricht zugleich den »Regulae ad directionem ingenii« eine leitende Funktion für das Vorgehen Descartes' in den »Meditationes« zu. Insofern nun aber Descartes' Bestimmung des verum als certum unter Beibehaltung der scholastischen Ontologie erfolgt, wird auch ein geschichtlicher Rückgang auf »De veritate« und die »Summa theologica« des Thomas v. Aquin erforderlich.

Auf den hermeneutischen Einsichten des zweiten Teiles aufbauend wird im *dritten Teil* der Vorlesung gezeigt, wie durch Descartes' Sorge der Gewißheit die Frage nach dem genuinen Sein der res cogitans verstellt wird, wie Husserl durch die von Descartes abkünftige Sorge um erkannte Erkenntnis die phänomenologischen Befunde verunstaltet und darin das Dasein versäumt. Im ganzen ist die Vorlesung von der Einsicht geführt, daß die Erforschung der Ursprungsgeschichte der überlieferten Kategorien (phänomenologische Destruktion) eine Voraussetzung ist für das Sehen und Bestimmen des Daseins, daß aber erst in diesem Vorgehen der in der Maxime »Zu den Sachen selbst« sich aussprechenden Untersuchungstendenz der Phänomenologie entsprochen wird.

*

Dem Nachlaßverwalter, Herrn Dr. Hermann Heidegger, sage ich für die aufmerksame Begleitung aller Stufen der Editionsarbeit meinen aufrichtigen Dank.

Herrn Professor Dr. Gerhart Baumann (Freiburg) gilt mein großer Dank für die Übergabe einer Nachschrift zur ersten und einiger Nachschriften zu anderen Marburger Vorlesungen Heideggers, die dem Nachlaß des einstigen Hörers und späteren Schriftstellers Gerhard Nebel entstammen und nunmehr dem Heidegger-Nachlaß des Deutschen Literaturarchivs Marbach eingegliedert sind. Herr Professor Dr. Hans Hübner (Göttin-

gen) und Herr Professor Dr. Otto Pöggeler (Bochum) haben mir äußerst hilfreiche Auskünfte zuteil werden lassen, wofür ich ihnen meinen aufrichtigen Dank ausspreche.

Für das kundige Bibliographieren nicht leicht zugänglicher Buchtitel und das mühevolle Aufsuchen unbelegter Zitate danke ich Fräulein cand. phil. Paola-Ludovica Coriando besonders herzlich. Herr Dr. Hartmut Tietjen hatte das Kollationieren der handschriftlichen Teile der Vorlesung und zusammen mit Herrn cand. phil. Mark Michalski die Gesamtdurchsicht der Satzvorlage – je nach besonderen Hinsichten – übernommen; dafür danke ich ihnen sehr herzlich. Fräulein cand. phil. Paola-Ludovica Coriando und Herr cand. phil. Ivo De Gennaro haben mich kenntnisreich und mit großer Sorgfalt bei den Korrekturarbeiten unterstützt; für diese große Hilfe schulde ich ihnen sehr herzlichen Dank.

Freiburg i. Br., im März 1994 F.-W. v. Herrmann

Sorge um erkannte Erkenntnis wird aber in ihrer geschichtlichen Herkunft nur durchsichtig durch den Rückgang auf die geschichtliche Konkretion dieser Sorge bei *Descartes* und deren Erschließen der res cogitans im *zweiten Teil* der Vorlesung. Da aber Descartes' Bestimmung des verum als certum unter Beibehaltung der scholastischen Ontologie erfolgt, wird zugleich ein geschichtlicher Rückgang auf *Thomas v. Aquin* erforderlich. Auf den hermeneutischen Einsichten des zweiten Teiles aufbauend wird im *dritten Teil* gezeigt, wie durch Descartes' Sorge der Gewißheit die Frage nach dem genuinen Sein der res cogitans verstellt wird, wie Husserl durch die von Descartes abkünftige Sorge um erkannte Erkenntnis die „phänomenologischen Befunde" verunstaltet und darin das Dasein versäumt.

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN