

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 21

LOGIK

Die Frage nach der Wahrheit



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

LOGIK

DIE FRAGE NACH DER WAHRHEIT



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26
herausgegeben von Walter Biemel

© Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main · 1976
Satz und Druck: Limburger Vereinsdruckerei GmbH
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

INHALT

EINLEITUNG

§ 1. Der nächste Wortbegriff des Terminus Logik	1
§ 2. Erste Anzeige des Sachbegriffs »Logik«	5
§ 3. Philosophierende Logik und traditionelle Schullogik	12
§ 4. Möglichkeit und Sein von Wahrheit überhaupt. Skeptizismus	19
§ 5. Aufriß der Vorlesung. Literatur	26

A. VORBETRACHTUNG

<i>Die gegenwärtige Lage der philosophischen Logik. Psychologismus und Wahrheitsfrage</i>	<i>31</i>
§ 6. Bezeichnung und Begriff des Psychologismus	34
§ 7. Husserls Kritik des Psychologismus	43
§ 8. Die Voraussetzungen dieser Kritik: Ein bestimmter Wahrheitsbegriff als Leitidee	53
§ 9. Die Wurzeln dieser Voraussetzungen	62
§ 10. Antikritische Fragen. Notwendigkeit des Rückganges der Fragestellung nach dem Wesen der Wahrheit zu Aristoteles	89

B. ERSTES HAUPTSTÜCK

<i>Das Wahrheitsproblem im entscheidenden Anfang der philosophierenden Logik und die Wurzeln der traditionellen Logik</i>	<i>127</i>
§ 11. Der Ort der Wahrheit und der λόγος (Satz)	127
§ 12. Die Grundstruktur des λόγος und das Phänomen der Bedeutung	135
a) Die Als-Struktur des primären Verstehens: hermeneutisches »Als«	143
b) Die Modifikation der Als-Struktur beim Bestimmen: apophantisches »Als«	153
§ 13. Die Bedingungen der Möglichkeit des λόγος, falsch zu sein. Die Wahrheitsfrage	162

a) Vorbereitende Darstellung. <i>Metaphysik</i> Γ 7 und E 4 und <i>de interpretatione</i> 1	163
b) Wahrheit und Sein. Interpretation von <i>Metaphysik</i> Θ 10	170
c) Die drei Bedingungen der Möglichkeit des Falschseins der Aussage in ihrer Verklammerung	182
§ 14. Die Voraussetzung für die Aristotelische Deutung der Wahrheit als eigentlicher Bestimmung des Seins	191

C. ZWEITTES HAUPTSTÜCK

<i>Die radikalisierte Frage: Was ist Wahrheit? Wiederholung der Analyse der Falschheit auf ihre Temporalität</i>	197
§ 15. Die Idee der phänomenologischen Chronologie	197
§ 16. Die Bedingungen der Möglichkeit der Falschheit im Horizont der Daseinsanalyse	208
§ 17. Sorge als Sein des Daseins. Fürsorge und Besorgen, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit	220
§ 18. Die Temporalität der Sorge	234
§ 19. Vorbereitende Überlegungen zur Gewinnung eines ursprünglichen Zeitverständnisses. Rückgang zur Geschichte der philosophischen Interpretation des Zeitbegriffs	244
§ 20. Hegels Deutung der Zeit in der »Enzyklopädie«	251
§ 21. Der Einfluß von Aristoteles auf Hegels und Bergsons Interpretation der Zeit	263
§ 22. Vorblick auf die Bedeutung der Zeit in Kants »Kritik der reinen Vernunft«	269
§ 23. Interpretation der Zeit in der transzendentalen Ästhetik	272
a) Erläuterung der Begriffe Form und Anschauung	275
b) Die konstitutiven Momente der Ordnung	284
c) Form der Anschauung und formale Anschauung	294
d) Raum und Zeit als unendliche gegebene Größen; <i>quantum</i> und <i>quantitas</i> in der Kantischen Bedeutung	298
§ 24. Die Funktion der Zeit in der transzendentalen Logik. Kennzeichnung der Fragestellung	305
§ 25. Die Frage nach der Einheit der Natur	313
§ 26. Das ursprüngliche Apriori alles Verbindens — die transzendente Einheit der Apperzeption	322

§ 27. Zeit als die universale Form a priori aller Erscheinungen . . .	334
§ 28. Zeit als ursprüngliche reine Selbstaffektion	338
§ 29. Die Frage nach dem Zusammenhang von Zeit als ursprünglicher Selbstaffektion und Ich denke	344
§ 30. Interpretation der ersten Analogie der Erfahrung im Lichte der Zeitauslegung	347
§ 31. Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe	357
a) Versinnlichung von Erscheinungen	361
b) Versinnlichung von empirischen sinnlichen Begriffen	362
c) Versinnlichung von reinen sinnlichen Begriffen	365
d) Bild und Schema	366
e) Versinnlichung von reinen Verstandesbegriffen	375
§ 32. Die Zahl als Schema der Quantität	380
§ 33. Die Empfindung als Schema der Realität	387
§ 34. Die Beharrlichkeit als Schema der Substanz	391
§ 35. Die Zeitbestimmung des <i>synthesis speciosa</i>	397
§ 36. Die gewonnene Jetztstruktur: Weisungscharakter und Gegenwärtigen. Phänomenale Ausweisbarkeit und Grenze der Kantischen Zeitinterpretation	400
§ 37. Zeit als Existenzial des Daseins — Zeitlichkeit und Sorgestruktur. Die Aussage als Gegenwärtigen	409
<i>Nachwort des Herausgebers</i>	417

EINLEITUNG

§ 1. Der nächste Wortbegriff des Terminus Logik

Wir beginnen die Betrachtungen mit einer ersten Verständigung darüber, was der Ausdruck »Logik« dem nächsten Wortsinne nach besagt.

Ausdrücke wie Logik, Physik, Ethik leiten sich her aus den griechischen Bildungen λογική, φυσική, ἠθική – zu ergänzen ist jeweils ἐπιστήμη. Dieser Ausdruck bedeutet ungefähr das, was das deutsche Wort Wissenschaft besagt. Wissenschaft wie »Landschaft« – ein gewisses geschlossenes Ganzes einer Mannigfaltigkeit von Wissen, und zwar von begründeten, aus den zu erkennenden Sachen selbst geschöpften und einsichtig geschöpften Erkenntnissen.

ἐπιστήμη λογική ist die Wissenschaft vom λόγος – λέγειν, Wissenschaft vom Reden.

ἐπιστήμη φυσική ist Wissenschaft von der φύσις, der Natur, und zwar in dem ganz weiten Sinn von Welt, von Kosmos. φύσις umgreift den universalen Bereich dessen, was überhaupt vorhanden ist, die Welt: das Ganze – Gestirne, Erde, Pflanzen, Tiere, Menschen, Götter. Die »Physik« ist heute eine besondere Disziplin innerhalb der Wissenschaft von der Welt, die Wissenschaft von dem Materiellen, Leblosen der Welt und zwar im Unterschied etwa von der anorganischen Chemie, Wissenschaft von der Materie im Hinblick auf deren absolute Bewegungsgesetze. »Physik« als neuzeitliche Naturwissenschaft erschließt nur bestimmte Seinszusammenhänge des Seienden, das wir Welt nennen. ἐπιστήμη ἠθική: Wissenschaft vom ἦθος – dem Sichgehaben, Sichverhalten des Menschen zu anderen Menschen und ihm selbst: Wissenschaft vom Menschen. Dabei ist zu beachten, daß wir bereits schon im Bereich der zweitgenannten Wissenschaft von der Welt den Menschen genannt haben. Aber

hier ist der Mensch nicht mehr Thema im Sinne eines Dinges, das in der Welt vorkommt, so daß es ohne besondere Seinsauszeichnung ist vor Pflanzen und Tieren, sondern wie diese auch vorhanden, sondern jetzt ist der Mensch erfahren sofern er handelt an den anderen und an sich selbst. Jetzt, in der ἐπιστήμη ἡθική, ist er verstanden als ein Seiendes, das gleichsam sein eigenstes Sein in die Hand nimmt.

Diese drei ἐπιστήμαι machen die Philosophie, die Wissenschaft vom Seinsganzen als solchem in seiner Ganzheit, aus, im Sinne der Einteilung, wie sie die griechische Schulphilosophie festlegte. »Physik« und »Ethik« sind verständlich; was soll aber daneben noch eine Wissenschaft vom Reden? Die beiden ersten Diziplinen betreffen zwei ausgezeichnete, universale Bezirke des Seienden: die Welt und den Menschen; wie reiht sich daran eine Wissenschaft von einem so speziellen Tatbestand wie dem Reden? Warum kommt gerade das Reden in das Blickfeld einer universalen Besinnung? Das wird sofort verständlich, wenn wir das mit λόγος – Reden – Gemeinte ebenso natürlich und unvoreingenommen fassen wie die beiden ersten Seinsbezirke: Welt und Mensch.

Reden – nicht in dem engen und betonten Sinne von: eine Rede halten – sondern als Miteinanderreden – im und für das Miteinanderhandeln und -wirken; dieses Miteinanderreden ist Mit-einander-be-reden von Umständen, Gelegenheiten, Mitteln, Plänen, Aufgaben, Verhältnissen, Vorkommnissen, Schicksalen; also mit Bezug auf das Vorige: Miteinanderbereden von Welt- und Menschsein; dieses Miteinanderreden ist nicht ständig aktuell und doch ist Reden weiterhin da – im Nachreden und im Vorreden, Mit-sich-selbst-reden, ohne daß wir laut sprechen, sich selbst Rede stehen – Verantwortung. Das Reden in diesem weitgefaßten, natürlichen Sinn ist eine Verhaltensart des Menschen und zwar eine solche, daran sich gerade für die natürliche, vorwissenschaftliche Betrachtung der Unterschied des Menschen von anderem Lebenden in der Welt bekundet; das spezifische Menschsein fällt auf durch das Reden, wobei am

Reden selbst das Wesentliche ist, daß es erfahren wird als Reden von etwas – über etwas – zu anderen.

Das Reden zu anderen und zu sich selbst ist die *Verhaltung*, durch die der Mensch nicht nur auffällt als Mensch, sondern durch die er eigentlich alle seine Verhaltungen führt und leitet, d. h. im Bereden die Handlungsart und das zu Behandelnde aufklärt, sichtbar macht, bestimmt. Sofern das Gegeben und Sein des Menschen zunächst gerade durch das Reden auffällt, haben die Griechen früh schon in ihrer vorwissenschaftlichen Charakteristik den Menschen bestimmt als ζῶον λόγον ἔχον – das Lebende, das reden kann und in diesem Reden sein Sein mitbestimmt.

So zeigt sich: Reden ist keine beliebige und ausgefallene Tatsache, sondern eine ausgezeichnete und universale, eine *Verhaltung*, aufgrund derer der Mensch seinem Sein die *Führung* gibt – und eine *Verhaltung*, in der die Welt beredet wird. Reden ist so ein ausgezeichnetes universales Grundverhalten des Menschen zu seiner Welt und ihm selbst.

λόγος ist etwas, worin sich also ein Seinszusammenhang zwischen den vorgenannten zwei universalen Bezirken bekundet: Mensch (ἄνθρωπος) – Welt (κόσμος). Mit dem, was die drei Ausdrücke bezeichnen, haben wir eine, wenn auch rohe, so doch wesenhafte Gliederung des Seienden.

Entsprechend sind also die drei Disziplinen Physik – Ethik – Logik nicht einfach zusammengeraten, sondern sie betreffen in einer schon ganz wesenhaften Gliederung das All des Seienden. Sofern das Ganze des Seienden das Grundthema der Philosophie ist, zeigt sich in den drei Disziplinen eine Einteilung der Aufgaben der Philosophie, die als eine ganz natürliche festgehalten werden muß.

Solche Einteilungen sind in der Entwicklung der Wissenschaften meist später als die zunächst in diesen Richtungen vollzogenen ersten und grundlegenden Forschungen, desgleichen die Bezeichnung dieser Disziplinen, die meist erst mit dem Einteilen zusammen fixiert wird.

Nach Sextus Empiricus¹ (adv. mathematicos VII, § 16) soll zuerst Xenokrates² diese Scheidung ausdrücklich vollzogen haben; sie ist in der Stoa geläufig und geht dann in die Schulphilosophie über.

ἐντελέστερον δὲ . . . οἱ εἰπόντες τῆς φιλοσοφίας τὸ μὲν τι εἶναι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν. ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός, περὶ πολλῶν μὲν φυσικῶν, περὶ πολλῶν δὲ ἠθικῶν, οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθεὶς, ἠγρότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Σενοκράτη καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου, ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως.

»Vollständiger aber haben die Philosophie *die* eingeteilt, die sagen, ein Teil derselben betreffe die φύσις, der andere das ἦθος, der andere den λόγος; dahin – zu diesem Teilen hat der Möglichkeit nach zuerst Plato den Weg gezeigt, sofern er philosophierend vieles verhandelte über solches, was die Welt betrifft – vieles, was das Sein des Menschen angeht – und nicht wenig, was Bezug hat auf das »Reden«. Ausdrücklichst aber haben so eingeteilt die um Xenokrates und die Schüler des Aristoteles. Auch die Stoiker halten dann noch diese Einteilung fest.«³

Noch Kant beruft sich gern auf diese Dreiteilung. So in der Vorrede zur »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«: »Die alte griechische Philosophie teilte sich in drei Wissenschaften ab: die Physik, die Ethik und die Logik. Diese Einteilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Prinzip derselben hinzuzutun, um sich auf solche Art teils ihrer Vollständigkeit zu ver-

¹ Sextus Empiricus: πρὸς μαθηματικούς – zur Schule der Skeptiker – jüngere Skepsis um 200 nach Chr. Über Skepsis immer noch wertvoll: P. Natorp: Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, 1884.

² Xenokrates (396–314), ungefähr Zeitgenosse des Aristoteles, Nachfolger von Speusippos, dem ersten Leiter der Akademie nach Plato. Schulmäßige Inventarisierung und Systematisierung der platonischen Philosophie; lebendige Forschung in feste Gestalt und lehrbare Weisheit gebracht.

³ Vgl. Diogenes Laertios, III, 34: τῆς φιλοσοφίας ὁ λόγος πρότερον μὲν ἦν μονοειδῆς ὡς ὁ φυσικός, δεύτερον δὲ Σωκράτης προσέθηκε τὸν ἠθικόν, τρίτον δὲ Πλάτων τὸν διαλεκτικόν, καὶ ἐτελεσιούργησε τὴν φιλοσοφίαν.

sichern, teils die notwendigen Unterabteilungen richtig bestimmen zu können« (Akad.-Ausg. Bd. IV, S. 387).

Zu beachten: Kant betont die Sachangemessenheit der Einteilung, d. h. sie ist eine solche, die sich schließlich in jeder philosophischen Forschung mehr oder minder deutlich zum Vorschein bringt.

Wenn Kant zugleich sagt: man brauche »nur« das Prinzip hinzuzutun, dann ist zu bedenken, daß gerade diese Aufgabe eine fundamentale Angelegenheit der Philosophie in sich birgt, die bis heute nicht erfüllt, ja am Ende noch nicht einmal als Aufgabe und Frage durchsichtig gestellt ist.

Die vorläufige Klärung des Wortbegriffes »Logik« führte auf eine vorläufige Orientierung über eine Grundeinteilung der Disziplinen der Philosophie und vermittelte einen ersten Blick auf die Seinsgebiete, in Bezug auf welche diese Einteilung und das Ganze der Philosophie motiviert ist.

Nicht nur die Einteilung und Abhebung der Logik als Disziplin, auch die Wortbildung selbst – λογική – ist jünger als die bezeichnete Sache. ἡ λογική z. B. bei Cicero, Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.), Galenus (vgl. Prantl, »Geschichte der Logik im Abendland« I, 535 f); bei Aristoteles noch nicht – wohl λογικῶς. Die Klärung des Wortbegriffes gab schon einen Hinweis auf das Feld, das Thema der Logik ist – das Reden im weiteren Sinne; diesem Hinweis ist jetzt nachzugehen, so daß wir auf diesem Wege zum Wortbegriff einen vorläufigen Sachbegriff gewinnen.

§ 2. Erste Anzeige des Sachbegriffs »Logik«

Wenn wir einen lebendigeren Begriff der »Logik« gewinnen wollen, dann besagt das, daß wir eindringlicher nach dem fragen, wovon die Logik Wissenschaft ist – dabei lassen wir jetzt die Betrachtung der Logik als einer Disziplin unter anderen beiseite – Wissenschaft vom Reden, also von der Sprache. So

wäre die Sprachwissenschaft, Grammatik im weiteren Sinne, die eigentliche Wissenschaft vom *lóyos*. In der Tat hat sich auch die Logik bei den Griechen im Zusammenhang mit der Grammatik, der Besinnung auf das Sprechen, entwickelt. Genauer: beide Disziplinen waren zunächst ungeschieden, so sehr, daß die Griechen keine Bezeichnung für Sprache hatten. Das besagt aber hinsichtlich des ersten Stadiums der Erfassung des *lóyos*, daß Reden und Sprechen nicht auseinandergehalten wurden und die Bezeichnung für Rede die für Sprache in sich aufgehoben hat. Andererseits war zugleich die sprachliche Verlautbarung die nächste Art, in der die Rede in der Erfahrung zugänglich wurde. Die Rede wurde daher zunächst aufgefaßt im Hinblick auf Unterschiede der Wortgestalten und der Formen möglicher Wortzusammenhänge. Zugleich und ebenso primär wird aber *lóyos* auch verstanden als das Bereden *von* etwas, als Reden *über* etwas. Darin liegt: an der Rede wurde gesehen, daß ihre Grundleistung darin liegt, das, *wovon* sie Rede ist, das, *worüber* in ihr geredet wird, sichtbar zu machen – offenbar.

In diesem Offenbarmachen zeigt sich das Angesprochene; es wird vernehmbar, und das Vernommene wird im Bereden *bestimmt*. Dieses offenbarmachende Bestimmen des Erfahrenen und Vernommenen ist nichts anderes als was wir allgemein das Denken und Bedenken nennen.

Zusammenfassend ist zu sagen: die erste natürliche Erfahrung der Art des Miteinanderseins der Menschen erfaßt das Sprechen als redendes Offenbarmachen, als bestimmendes, regelndes Denken. Sprechen – Reden – Denken fallen in eins zusammen als die Seinsart des Menschen, in der er für sich und die anderen die Welt und das eigene Dasein offenbar macht, aufhellt, um in dieser Helle Sicht zu haben – als Einsicht in sich selbst, Aussicht auf und Umsicht über die Welt. Logik als Wissenschaft von der Rede untersucht das Reden in dem was es eigentlich ist, d. h. in diesem ihrem Offenbaren. Für die Logik ist die Rede Thema im Hinblick auf deren Grundsinn: Welt und menschliches Dasein, überhaupt Seiendes sehen zu lassen.

Wenn so etwas wie diese Grundart des Offenbarmachens zum menschlichen Dasein gehört und in diesem Sein ergriffen und angestrebt wird, dann liegt darin, daß zunächst und zumeist vieles der »Offenbarung«, des Aufdeckens und Sehenlassens, bedarf, d. h. daß die Welt und das Dasein des Menschen selbst zunächst und zumeist weithin unaufgedeckt ist.

Seiendes kann also aus seiner Unentdecktheit, d. h. Verborgenheit, herausgeholt, es kann entdeckt, d. h. unverborgten werden. Diese Aufgedecktheit, d. h. Unverborgtheit des Seienden bezeichnen wir als Wahrheit.

Logik durchforscht das Reden – das bestimmende Denken – sofern es entdeckt; im Thema steht für sie die Rede, und zwar im Hinblick auf Wahrheit.

Mit anderen Worten, nur sofern aufgeklärt ist, was Wahrheit besagt, sind wir in den Stand gesetzt, die Rede, den Logos eigentlich zu verstehen. Das Fundamentaltheema der Wissenschaft vom Logos ist die Wahrheit in dem ganz allgemeinen Sinne, daß gefragt wird: was ist Wahrheit überhaupt, ferner: was macht ihre Struktur und Verfassung aus, ferner: welche Möglichkeiten und Formen von Wahrheit gibt es, und letztlich: Worin gründet das, was wir eigentlich als Wahrheit bezeichnen?

Wenn wir die Logik als die Wissenschaft von der Wahrheit bestimmen, so könnte das mißverständlich sein, man könnte sagen, jede Wissenschaft handelt doch von der Wahrheit; Wahrheit ist doch das, was wissenschaftliche Erkenntnis sucht. Allein, hier verwirrt eine Vieldeutigkeit des Ausdrucks Wahrheit. Streng genommen handelt keine einzige Wissenschaft außer der Logik von der Wahrheit, sondern die Wissenschaften handeln immer nur vom Wahren, sie suchen das, was das Wahre ist, im Felde der Naturerkenntnis; oder außerhalb der Wissenschaften wird gefragt nach dem Wahren für das menschliche Handeln oder gefragt nach dem Wahren, das der Glaube gibt.

Die Logik aber fragt nicht nach dem Wahren in irgendeinem Sinne, sondern zuerst und eigentlich nach der Wahrheit des

Wahren, nach dem was jeweils Wahres zum Wahren macht und gerade zu diesem Wahren. Über Wahrheit der theoretisch wissenschaftlichen Erkenntnis oder über Wahrheit der praktischen Besinnung oder über die religiöse Wahrheit ist mit Sinn und Grund nur etwas auszumachen, wenn die Basis gewonnen ist, von der aus überhaupt verständlich wird, was Wahrheit besagt. Und erst von hier aus kann entschieden werden, welche Art von Wahrheit die ursprünglichste ist, ob die theoretisch wissenschaftliche Wahrheit das Ideal von Wahrheit ist oder die praktische Einsicht oder religiöser Glaube. Mit anderen Worten, es ist nicht ohne weiteres entschieden, welche Art des Wahren das Primäre und das Ursprüngliche ist. Es ist auch heute noch in der Philosophie diese Frage nicht entschieden. Wohl hat die Tradition der Philosophie und die philosophische Forschung in ihren Anfängen sich von vornherein orientiert an einer bestimmten Art des Erkennens, nämlich an der Wahrheit des theoretischen Erkennens – die Wahrheit des theoretischen Satzes, der Aussage, wurde das Musterbeispiel für alles Wahre überhaupt hinsichtlich seiner Wahrheit.

Eine bestimmte Form von Wahrheit wurde das Ideal, und sofern man sich auf den Sinn der praktischen Wahrheit oder der religiösen Wahrheit besann, vollzog sich diese Besinnung immer in der Gegeneinanderhaltung theoretisch wissenschaftlicher Erkenntnis und – wie man meinte – einer geringeren und weniger strengen Art des Erkennens, wie es etwa das praktische ist. In einer übertriebenen Form hat sich das Ideal der theoretischen Wahrheit durchgesetzt in der neuzeitlichen Philosophie, sofern nicht nur überhaupt die theoretische Wahrheit das Ideal der Wahrheit war, sondern der Wahrheitscharakter einer ganz bestimmten Form von theoretischer Erkenntnis, nämlich der mathematischen. Man sah in der mathematischen Erkenntnis die eigentliche und strengste Erkenntnis und die Herrschaft dieses Ideals ging so weit, daß man sogar bis vor kurzem noch versuchte, die Geschichtswissenschaft diesem Ideal mathematischer Erkenntnis anzugleichen. Auch da, wo dieses Ideal nicht

ausdrücklich ausgesprochen und als solches festgehalten ist, wirkt es heute durch den Einfluß der neuzeitlichen Philosophie noch sehr stark innerhalb der Fragestellung nach dem Wesen der Wahrheit.

Und so hat auch der Sinn von Wahrheit, orientiert am Aussagesatz, innerhalb der Bedeutungen des Ausdrucks Wahrheit den eigentlichen Vorzug. Um hier zunächst ganz äußerlich über die Vieldeutigkeit des Ausdrucks Wahrheit ins klare zu kommen, wollen wir rein in der Weise einer Aufzählung einige Bedeutungen durchsprechen, ohne jetzt schon auf die sachliche Explikation des Gemeinten einzugehen.

Wahrheit wird erstens als Charakter genommen von Aussagen, Aussagen über Seiendes; Wahrheit ist also eine Beschaffenheit von Sätzen, vermöge deren sie etwas, so wie es ist, aussagen.

Wahrheit aber faßt man nicht nur als Beschaffenheit von Sätzen und Aussagen, sondern als Wahrheit bezeichnet man die Aussagen selbst, wie wenn wir sagen: $2 \times 2 = 4$ ist eine Wahrheit, oder wenn wir sagen, es gibt viele Wahrheiten, d. h. viele Sätze und Aussagen, wenn wir von »ewigen Wahrheiten« oder »zeitlichen Wahrheiten«, »absoluten« oder »relativen« Wahrheiten sprechen. Hier ist Wahrheit nicht eine Beschaffenheit von Sätzen, sondern die Sätze selbst.

Drittens bedeutet Wahrheit soviel wie Erkenntnis einer Wahrheit, so wenn wir sagen »jemand kann die Wahrheit nicht ertragen«, d. h. er wehrt sich gegen das Erkennen der Wahrheit, verschließt sich gegen sie.

Viertens meinen wir mit dem Ausdruck »die Wahrheit« einen Inbegriff von wahren Sätzen über einen Tatbestand. Also wenn wir sagen »wir wollen die Wahrheit erfahren über den und den Vorfall«, das heißt die Gesamtheit von möglichen Aussagen, die gemacht werden müssen, wenn die Sache, so wie sie sich zgetragen hat, so wie sie gewissermaßen ist, zugänglich gemacht werden soll.

Und fünftens: Wahrheit in der Bedeutung das Wahre, und das besagt das Wahre im Sinne des Wirklichen, so wie es ist. Wenn wir sprechen vom »wahren Gold«, meinen wir echtes, wirkliches Gold, oder vom »wahren Gott«. Hier ist es zwar nicht eine Orientierung der Aussage am Seienden, über das sie aussagt, so daß die Aussage, wenn sie so sagt, wie es ist, wahr ist, sondern umgekehrt: eigentlich wird wahr genannt ein Seiendes, wenn es so ist, daß es seiner Idee entspricht; wenn etwas das ist, was es seiner Idee nach sein soll, dann ist es »wahres Gold« und nicht »unechtes«, Scheingold.

Wenn wir diese verschiedenen Bedeutungen von Wahrheit zusammenfassen, so kehrt mit ihnen immer wieder ein formales Strukturmoment wieder. Nämlich in den ersten vier auf der einen Seite die Aussage, die sagt, *so wie* das Seiende ist, in der fünften Bedeutung dagegen, vom Wahren im Sinne des Wirklichen, haben wir umgekehrt das Seiende, *so wie* es der Idee nach, d. h. wie das Wesen der Sache in der Vernunft, im $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ oder auch im $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ vernommen wird; »echtes« Gold ist dasjenige, das der Idee von Gold entspricht. In beiden Formen hat also Wahrheit die formale Struktur des *So-wie*, bzw. *Wie-so*.

Diese ganz formale Struktur des *So-wie* bezeichnen wir als Entsprechung oder mit dem lateinischen Terminus *adaequatio*. Bei dieser vorläufigen Bestimmung der formalen Struktur des Wahren wollen wir es zunächst bewenden lassen, später werden wir uns eindringlicher damit zu beschäftigen haben, woher diese merkwürdige Struktur des *So-wie* überhaupt kommt und wie sie als solche möglich ist, d. h. worin so etwas wie Wahrheit überhaupt ruht.

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich: der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ – das Reden – wurde von der anhebenden philosophischen Besinnung zunächst genommen in der Gestalt der ausgesprochenen Rede und innerhalb dieser wieder in der scheinbar einfachsten Form der Aussage, welche »Sage« und Rede sich sprachlich gestaltet im Satz als Aussage-Satz, z. B. »der Himmel ist blau«.

Diese Form der Rede drängt sich für die logische Reflexion um so mehr auf, als sie offenbar die Grundform aller theoretisch wissenschaftlichen Rede darstellt. Alle endgültige Forschung läuft in der Fassung ihrer Ergebnisse hinaus auf Sätze, und zwar vor allem sofern sie Aussage ist über die Welt. Die denkend-bestimmende Aussage über Welt, formuliert im einfachen »Satz«, wurde so zur einfachen, allgemeinsten und zugleich ursprünglichsten Form von Rede. An dieser Art von Rede als Aussagesatz orientiert sich nun auch zunächst grundsätzlich die Bestimmung der Wahrheit, d. h. dieses aussagende Entdecken von Seiendem ist wahr. Demnach wurde die Wahrheit des theoretisch wissenschaftlichen Erkennens zur Grund- und Urform von Wahrheit überhaupt. Die Erkenntniswahrheit erhielt einen universalen Vorrang; soweit dann andere Ausprägungen von Wahrheit in das Blickfeld der Reflexion traten, wurden sie an der Erkenntniswahrheit gemessen, als Ableitungen und Modifikationen dieser verstanden.

Daß aber gerade die Wahrheit des theoretischen Erkennens und gar die der Aussage die Grundform der Wahrheit überhaupt sei, ist gar nicht einsichtig. An dieser Idee von Wahrheit orientiert sich nicht nur die erste Bestimmung der Philosophie und die nachfolgende Tradition in der Logik, sondern auch, weil sie in gewisser Weise am nächsten liegt, der Sprachgebrauch. Die Logik orientiert sich also in ihren entscheidenden Anfängen an dieser Wahrheit des theoretisch vernehmenden und denkenden Bestimmens, und seitdem blieb bis heute diese Orientierung der Logik und Philosophie grundsätzlich bestehen.

Es wird sich zeigen, daß dieser Vorrang der theoretischen Wahrheit innerhalb der Forschung der Logik nicht zufällig ist, aber ebenso wird einsichtig zu machen sein, daß eine radikalere Fragestellung und Fassung der Aufgabe der Logik diesen naiven Ausgang der Logik notwendig revidieren und erschüttern muß. Mit anderen Worten, es ist ganz und gar nicht ausgemacht, welches Wahre – das theoretische oder praktische – das ursprüngliche und eigentliche ist; vielmehr ist die Frage nach

dem ursprünglich und eigentlich Wahren, d. h. nach dem primären Sein von Wahrheit, die fundamentalste Angelegenheit der Logik, allerdings nur dann, wenn sie forschend-wissenschaftliche ~ philosophierende Logik sein will.

§ 3. Philosophierende Logik und traditionelle Schullogik

Aber gibt es denn eine andere Logik als eine philosophische, wo Logik doch ihrem Sinn nach Disziplin der Philosophie ist? – In der Tat! Denn *die* Logik, die gemeinhin im Unterricht an den Universitäten heute und früher vorgetragen wird und wurde, ist eine Logik, die alle Philosophie, d. h. alles Fragen und Untersuchen hinter sich gelassen hat. Diese sogenannte »Schullogik« ist weder Philosophie noch gar eine Einzelwissenschaft; sie ist eine durch Brauch und inoffizielle Regelungen und Wünsche am Leben erhaltene Bequemlichkeit und ein Scheingebilde zugleich.

Eine Bequemlichkeit für den Dozenten – sofern es dabei nichts zu tun gibt als einen festen und durchgewalkten Bestand von Sätzen, Formeln und Regeln und Definitionen wieder weiterzuerzählen; die Unterschiede im Vortrag dieser Logik beschränken sich auf solche der äußeren Disposition, des Grades der Ausführlichkeit, der Wahl der Beispiele. Bei dieser Art »Logik« kommt der Logiker nie in Gefahr, mit sich selbst bezahlen zu müssen – eine Notwendigkeit, der jedes Philosophieren verhaftet ist.

Ein Scheingebilde für den Hörer: sofern er ein Semester hindurch mit Dingen hingehalten wird, deren Nutzen sehr fragwürdig ist; die aber in jedem Falle einfacher, geschlossener, schneller und billiger in einem beliebigen Compendium über Logik nachgelesen werden können.

Diese Art Schullogik kann sich auf eine lange Tradition im Unterrichtsbetrieb berufen, die weit über das Mittelalter zu-

rückreicht bis in die Zeit, in der die Logik als Disziplin sich fixiert, wie oben ausgeführt wurde.

Aber auch älteste Tradition vermag sich kein Recht zu verschaffen, wenn sie schon in ihrem Beginn ein Verfallsprodukt ist, wenn sie als Verfall beginnt.

In der Tat kommt die traditionelle Schullogik aus einem Stadium der Philosophie her, in dem diese ihren produktiven Charakter schon verloren hatte; daß zwischendurch die Logik auch von den späteren produktiven Philosophen bewahrt wurde, ändert grundsätzlich nichts. Die traditionelle Schullogik ist der veräußerlichte, entwurzelte und dabei verhärtete Gehalt eines ursprünglichen philosophischen Fragens, wie es in Plato und Aristoteles lebendig war, eines Fragens, das durch die schulmäßige Verhärtung völlig erstickt wurde.

Das Wiedererzählen des rationierten Bestandes dieser Schullogik ist wirklichem Philosophieren ein Greuel und der Universität als der Stätte des Fragens und Suchens unwürdig.

Wenn wir uns daher für eine philosophierende Logik entschieden haben und das Collegium logicum in der traditionellen Form ablehnen, so ist das weder voreilige Verwerfung der Tradition noch überhebliche Verachtung eines gründlichen Lernens und der Aneignung des Schulfachs auch noch an der Universität – im Gegenteil: Wir sollen uns gerade in den Stand setzen, die echte Tradition aus dem Schutt der unechten zu heben, das Produktive und Lebendige, das in der Schullogik verschüttet liegt, wirklich anzueignen; aber nur wenn wir selbst philosophierend die Logik betreiben, bringen wir uns in direkte Auseinandersetzung mit der früheren philosophierenden Logik. Dabei wird sich ergeben, daß z. B. die Logik des Aristoteles, genauer, seine auf diesen Forschungsumkreis bezogene Arbeit etwas ganz und gar anderes ist als die Schullogik, die sich gern auf ihn beruft.

Kant sagt in seiner Vorlesung über Logik (Akad. Ausg. Bd. XIX, S. 20): »Die jetzige Logik schreibt sich her von Aristoteles' Analytik. Dieser Philosoph kann als der Vater der Logik angese-

hen werden. Er trug sie als Organon vor und teilte sie in Analytik und Dialektik. Seine Lehrart ist sehr scholastisch und geht auf die Entwicklung der allgemeinsten Begriffe, die der Logik zum Grunde liegen, wovon man indessen keinen Nutzen hat, weil fast alles auf bloße Subtilitäten hinausläuft, außer daß man die Benennungen verschiedener Verstandeshandlungen daraus gezogen. Übrigens hat die Logik von Aristoteles' Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht. « Vgl. dazu »Kritik der reinen Vernunft«, Vorrede B VIII: »Daß die Logik diesen sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, läßt sich daraus ersehen, daß sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen. Merkwürdig ist noch an ihr, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können, also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint.« Kant wußte noch nichts von Hegel und dessen kommender Logik, mit der er der einzige und ebenbürtige Sohn des Vaters der Logik geworden ist und bleiben wird. Das heißt: philosophisch verstanden wird die durch Aristoteles grundgelegte und in Hegel vollendete philosophische Logik nicht gefördert durch weitere Sohn- und Enkelchaft, um philosophisch weiterzukommen bedarf es eines neuen Geschlechtes. Wann dieses anbricht ist unbestimmt – wir Heutigen sind es gewiß nicht; sondern die Positivität der Wenigen, die heute verstehen, um was es geht, liegt in der Übergangsarbeit. D. h. die Produktivität der Vergangenheit wieder lebendig zu machen – in eine Zukunft hinein, die wir ahnen, der wir aber nicht gewachsen sind. Um so dringlicher ist es, daß wir uns durchsetzen mit Fragen und frei werden von Verhärtung und Bindung.

Aber ist es denn wirklich nur Kult der Tradition und Hangen am Brauch, was die Pflege der traditionellen Schullogik begünstigt? Liegt in ihr nicht doch ein wesentlicher Nutzen? Dem Hauptmotiv, das für ihre Erhaltung und Pflege geltend gemacht wird, wollen wir nicht ausweichen. Man meint und sagt es und glaubt es in einer selbstverständlichen Übereinkunft:

durch das Studium der Schullogik sei das Denken zu lernen, bzw. es sei eine höhere Schulung und Schärfe im Denken zu erreichen. Und so etwas sei gerade am Beginn des wissenschaftlichen Studiums anzustreben.

Hier liegt ein grundsätzliches Mißverständnis vor. Denken und gar wissenschaftliches Denken ist nur zu lernen im Umgang mit den Sachen. Es wäre der größte Mißverstand zu meinen, der Mangel der methodisch begrifflichen Durcharbeitung einer Wissenschaft und der lehrenden Mitteilung derselben könnte ersetzt werden durch ein Collegium logicum.

Die Sachlichkeit wissenschaftlichen Fragens und die Präzision begrifflichen Bestimmens wächst aus der zunehmenden Vertrautheit mit dem Sachgebiet der jeweiligen Wissenschaft. Und solche Vertrautheit wiederum ist nur da positiv möglich, wo der Einzelne im Kern seines Daseins – aus innerer Wahl und durchgreifendem Kampf oder unbegreiflicher innerer Berufung ein Grundverhältnis zu diesen Sachen gewonnen hat.

Das gilt nicht nur vom theoretisch wissenschaftlichen Denken, sondern ebenso im Felde des praktischen Unternehmens, der politischen Herrschaft. Schullogik vermag hier nicht nur nichts auszurichten, sie verführt sogar, wenn sie zum bloßen Drill und blind Gelehrten geworden ist, höchstens zu sachfremdem leeren Argumentieren, zur Rabulistik.

Umgekehrt – das Verständnis dessen, was die Schullogik vorbringt, setzt ein sehr weitgehend durchgebildetes philosophisches Denken voraus und gerade dann, wenn diese Logik scheinbar primitiv und eingänglich vorgesetzt wird, statt in die lebendigen Ursprünge dieser festgewordenen Formeln und Theoreme zurückzugehen.

Das Denken zu lernen durch die traditionelle Schullogik ist eine verfehlte Erwartung. Wohl besteht dagegen die Möglichkeit, die wissenschaftliche Arbeit, das akademische Studium, d. h. die ganze Existenzform, die es in sich birgt, durchsichtig zu machen. Aber nur auf dem Wege einer philosophierenden

Logik, d. h. zugleich nur im lebendigen Wirkungszusammenhang mit konkreter Ausübung einer bestimmten Wissenschaft.

Durchsichtigkeit wissenschaftlichen Verhaltens und Lebens besagt: das verstehende Verhältnis zu dem Ganzen einer Wissenschaft, ihren Grundstücken und deren Zusammenhängen. Diese mögen jetzt nur auf dem Wege einer Aufzählung kenntlich gemacht sein:

1. Das Sachfeld einer Wissenschaft.
 2. Die Welt, überhaupt das Seiende, aus dem das Sachfeld gehoben ist.
 3. Die Grundart dieser Hebung.
 4. Der Bezug zur Welt, in der das Sachfeld der Wissenschaft verwurzelt ist.
 5. Der führende Hinblick, in dem das Sachfeld befragt wird.
 6. Die Art der zu gewinnenden apodiktisch-assertorischen Einsicht.
 7. Die zugehörigen Weisen der begrifflichen Ausformung (exakte Begriffe der Physik haben eine andere Struktur als morphologische Begriffe der Botanik oder historische Begriffe der Philologie).
 8. Der Modus der beweisenden Mitteilung.
 9. Der Sinn der Gültigkeit der Verbindlichkeit der in den einzelnen Wissenschaften gewonnenen »Sätze«.
- Alle diese Stücke modifizieren sich je nach den verschiedenen Wissenschaften und Wissenschaftsgruppen.
- Durchsichtigkeit der Forschung ist noch nicht erreicht, wenn man einfach vom Vorkommen dieser Grundstücke in einer Wissenschaft Kenntnis hat, sondern erst dann, wenn diese Stücke gleichsam in der wissenschaftlichen Arbeit bei konkreten Gelegenheiten einem zuspringen, so daß jetzt die Schritte der untersuchenden und aneignenden Arbeit Licht und Führung erhalten, bzw. fraglich und unsicher werden.
- Eine Wissenschaft entwickelt sich nicht dadurch, daß irgendein Gelehrter in einem bestimmten Fall etwas Neues findet, sondern der Ruck, in dem eine Wissenschaft vorwärts kommt,

liegt jeweils in der Revision der Grundbegriffe, d. h. in der von da einsetzenden Umlegung der bisher vorhandenen Sätze und Begriffsbestände auf neue Fundamente. Die Umwälzung in der heutigen Physik durch Einstein hat sich auf diesem Wege vollzogen. Nicht etwa, daß er über Grundbegriffe der Physik anfang zu philosophieren, sondern daß er an bestimmten konkreten Problemen den darin beschlossenen Grundbegriffen und ihrer Fassung nachging und sah, daß, wenn überhaupt das Ziel der Physik soll festgehalten werden können, dann eine Revision der Begriffe notwendig sei. Eine analoge Umwälzung, heute längst nicht so durchsichtig, ist in den historischen Wissenschaften die Leistung Diltheys, die Umlegung der Geschichtsforschung auf das, was man heute Geistesgeschichte nennt. Daß in diesem Felde die Umlegung schwieriger, die Verführungen und der Dilettantismus leichter, zeigt sich darin, daß man diese Leistung bis heute noch nicht begriffen hat, wenigstens nicht in der konkreten Arbeit.

Die aufgezählten Stücke, aus deren Verständnis die Durchsichtigkeit wissenschaftlichen Lebens erwächst, werden dabei nicht einfach zusammengefügt, sondern verstanden aus dem primären Vorverständnis des jeweiligen Wissenschaftsganzen. Die Grundstruktur dieses Ganzen ist die mögliche »Wahrheit«, in der sich ein Forschen bewegt, m. a. W. die konstitutiven Stücke selbst sind nur notwendige Strukturmomente der theoretischen Wahrheit, verstehbar also und zuzueignen aus dem Vorverständnis von theoretischer Wahrheit und schließlich Wahrheit überhaupt. Das besagt: Durchsichtigkeit wissenschaftlicher Forschung ist nur möglich auf dem Wege der philosophierenden Logik¹. Was die Schullogik im Hinblick auf die Forderung – denken zu lernen – bieten soll, das leistet sie nicht. Was andererseits im Grunde mit der Forderung gemeint wird – Durchsichtigkeit der wissenschaftlichen Forschung – dem vermag nur eine philosophierende Logik zu genügen. Freilich –

¹ Nicht mit Wissenschaftstheorie verwechseln.

das zuletzt Gesagte ist aus der Idee gesprochen. Ob die folgende »Logik« so etwas konkret leistet, davon ein Versprechen geben zu wollen, das wäre nicht nur Anmaßung, sondern Mißverständnis der Philosophie. Über diese mag nur Weniges gesagt sein. Statt einer weitläufigen Erörterung über das Wesen der Philosophie sei nur auf eines hingewiesen, was zum Philosophieren gehört: daß der Philosoph sich die Möglichkeit des Irrtums zumutet. Dieser Mut zum Irrtum besagt nicht nur, Mut ihn zu ertragen, sondern weit mehr: Mut ihn einzugestehen, d. h. dieser Mut ist der zur inneren Freigabe des eigenen Selbst im Hören- und Lernen-können, der Mut zur positiven Auseinandersetzung.

Nicht nur im Felde der wissenschaftlichen Forschung, in jeder möglichen Art menschlicher Existenz ist der Einzelne immer nur das, was er sich zumutet, bzw. zumuten kann.

Die Zurückweisung der überlieferten Schullogik ist mit einer wahren Schätzung der Tradition sehr wohl vereinbar. Diese Schätzung der Tradition liegt nicht im blindzähen Haften am Gewesenen als solchem, im eigensinnig versteiften Nur-weitergeben des Überlieferten als solchem; sondern wahre Schätzung der Tradition hat ihren Grund in der Geschichtlichkeit des Daseins selbst, d. h. in der ursprünglichen Treue des Daseins zu ihm selbst. Treue: Das Herankommen an das und Behalten dessen, was als ergriffene und erkämpfte Angelegenheit die Existenz in Atem hält.

Im Umkreis der Aufgaben der philosophierenden Logik ist die zentrale Angelegenheit, wie später noch einsichtiger werden wird als bisher, die Frage: Was ist Wahrheit? Diese Frage soll wirklich gefragt werden; im suchenden Durchgang durch sie besteht philosophierende Logik. Nur so gewinnen wir die Möglichkeit, die vorangegangenen Versuche solchen Fragens nach der Wahrheit aus der Wurzel zu verstehen. Von da aus aber auch allein ist der Prozeß zu begreifen, in dem diese Frage verebbte und im Schulbetrieb vertrocknete. Die gekennzeichnete Zurückweisung der traditionellen Schullogik ist sonach nichts

anderes als die Tendenz zur philosophischen Aneignung des in ihr beschlossenen echten philosophischen Gehalts.

§ 4. Möglichkeit und Sein von Wahrheit überhaupt Skeptizismus

Wenn wir der philosophierenden Logik als ihre Grundaufgabe zuweisen das wirkliche Fragen der Frage: Was ist Wahrheit?, so scheint auch diese Fassung des Problems nur eine vorläufige zu sein und die Logik doch noch nicht auf die echte Tendenz zur Ursprünglichkeit gebracht.

Denn – die allererste Frage wird doch sein müssen, ob es überhaupt Sinn hat, ihr nachzufragen. Ob nicht die Idee von Wahrheit selbst ein Phantom ist? Ob Wahrheit überhaupt »ist«, d. h. ob etwas ist, das Seiendes so »gibt« wie es ist. Und, so könnte noch weiter gefragt werden: ob überhaupt Seiendes ist? Und wir stünden dann bei einer Kette von Fragen, die die antike Skepsis schon stellte.

Gorgias (Sextus Empiricus adv. math. VII, 65): ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἓν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας.

»In seiner Schrift über das Nichtsein oder über die Natur spricht Gorgias der Reihe nach drei Hauptthesen durch. Die erste, daß nichts ist, die zweite, daß, wenn etwas ist, es für den Menschen unfaßbar sei, und drittens, daß, wenn es faßbar wäre, es doch nicht aussagbar und nicht verständlich zu machen ist den anderen.«

Vor der Frage nach dem, was Wahrheit sei, die, ob überhaupt! Vor dem Aufriß dessen, was – der Nachweis, daß sie ist. Demgegenüber ist in formaler Argumentation zu sagen, in der Diskussion und Fixierung der Frage, ob Wahrheit überhaupt sei, liegt doch schon notwendig ein Verständnis von ihr; man

muß in gewisser Weise doch wissen, was das ist, dessen Sein oder Nichtsein entschieden werden soll.

Also auch wenn sich ergeben sollte, daß es keine Wahrheit gibt und daß sie nicht erfaßbar und mitteilbar sei, muß aufgeklärt sein, was unter Wahrheit zu verstehen ist.

Ja, gerade dann, wenn diese These als Grundsatz festgehalten werden sollte, müßte ihr Gehalt, also auch das mit Wahrheit Gemeinte, die Durchsichtigkeit eines Prinzips haben. Darin liegt jedoch: Die Erörterung, was Wahrheit sei, geht der, ob es sie gibt und der ihrer möglichen Erfaßbarkeit und Mitteilbarkeit voran.

Bezüglich der Frage selbst aber, ob es Wahrheit gibt, wird man sagen wollen: die bejahende Antwort ist selbstverständlich. Denn schon wenn wir erörtern, was Wahrheit sei, setzen wir voraus, daß es möglich sei, wahre Aussagen über das Wesen der Wahrheit zu machen. In der Tendenz zu erörtern liegt die Aussicht und Vormeinung, etwas ins Reine zu bringen.

Grundsätzlich ist also die Frage, ob es überhaupt Wahrheit gibt, darin schon mitentschieden. Und – sagt man – sie ist auch sogar da schon im bejahenden Sinn entschieden, wo geleugnet wird, daß es Wahrheit gebe; denn diese Leugnung beansprucht sich als wahre Aussage über das Nichtsein von Wahrheit. Die Leugnung des Bestandes von Wahrheit behauptet ihr eigenes Wahrsein und damit den Bestand. Die Position solcher Leugnung, die man als Skeptizismus zu bezeichnen pflegt, widerspricht sich selbst, ist also unmöglich.

So ergibt sich:

a) die scheinbar primäre Frage, ob Wahrheit überhaupt sei, ist gar nicht die erste;

b) ja sie ist überhaupt kein Gegenstand sinnvoller Erörterung, weil eine solche die Möglichkeit von Wahrheit immer schon voraussetzt. Man kann sich höchstens die Notwendigkeit dieser Voraussetzung ausdrücklich einsichtig machen – und diese Aufgabe ist gleichsam das Prolegomenon für alle Logik.

Hinter diese Grundvoraussetzung, daß es Wahrheit überhaupt gibt, kann erkennendes Fragen gar nicht mehr zurückfragen. Die Besinnung steht hier an einer Grenze.

An dieser Grenze der Betrachtung und Diskussion erledigt sich gleichsam die Sicherung des Bestandes von Wahrheit von selbst. Die Gefährdung dieses Bestandes durch den Skeptizismus wird unschädlich gemacht, sofern man nur zu bedenken gibt, daß der Skeptiker sich selbst widerlegt und sich so aufhebt, d. h. als Gegenrichtung zum Verschwinden bringt.

Mit dem Skeptizismus ist aber auch jeder Relativismus widerlegt, d. h. die Behauptung, es gäbe keine schlechthin gültige Wahrheit. Denn auch diese Behauptung, es gäbe nur relative Wahrheit, widerspricht sich selbst, wenn sie sich ernst nimmt. Sagt sie doch, es ist schlechthin, daß es nur relative Wahrheit gibt. Also gibt es zum mindesten *eine* absolute Wahrheit. Die These selbst ist damit erschüttert, die Position unmöglich. So bleibt es dabei: Die Frage, was ist Wahrheit, ist die Grundfrage, 1. weil auch die Frage, ob Wahrheit ist, den Begriff Wahrheit schon voraussetzt, und 2. weil zugleich diese Frage im vorhinein sich erledigt hat.

Der zuletzt genannte Grund ist aber am Ende nicht stichhaltig, sofern gerade innerhalb der Fragestellung der philosophierenden Logik bezweifelt werden muß, ob das Problem des Skeptizismus in der gekennzeichneten billigen Art aus der Welt zu schaffen ist, ob es überhaupt Sinn hat, den Skeptizismus zu widerlegen, ob der Skeptizismus auf eine so einfache Formel gebracht werden kann.

Vielleicht ist dieser Skeptizismus nur die Konstruktion des Gegners, der ihn widerlegen möchte, um sich auf dem Wege der Widerlegung selbst zu sichern.

Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß dieser Skeptizismus im gleichen wie die Widerlegung seiner einen ganz bestimmten Wahrheitsbegriff voraussetzen, daß dieser ganz und gar nicht der ursprüngliche ist, daß mithin diese Wiederlegung gar keine

radikale Besinnung ist und nur der Schein einer selbstverständlichen Voraussetzung, nur das Trugbild einer Grenze.

Die Frage – Was ist Wahrheit? – ist allerdings die Grundfrage, nicht so, daß sie das Skeptizismusproblem für zuvor schon selbsterledigt hält, sondern so, daß dieses ihr wesentlich zugehört als der Fragenkomplex nach der Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit überhaupt. Dann aber wird ein Mehrfaches zu erörtern sein:

1. Der Nachweis, daß diese scheinbare Fundamentalüberlegung – als Widerlegung des Skeptizismus – sich noch gar nicht in den wirklichen und echten Voraussetzungen bewegt und bewegen kann, weil die Wahrheit, in der über Sein und Nichtsein argumentiert wird, als Satz Wahrheit vorausgesetzt ist und zwar auf beiden Seiten, der des Skeptizismus wie der des Widerlegenden. Dieser verrät das gerade besonders deutlich – er widerlegt und beruft sich zuletzt auch auf die Widerspruchslosigkeit als Kriterium – wo Widerspruch ist und gar solcher Selbstwiderspruch wie in der Behauptung des Skeptizismus, da kann nicht Wahrheit sein. Widerspruch und Widerspruchslosigkeit als Kriterium hat aber nur da Sinn, wo dieses Kriterium orientiert ist auf Spruch und Gegensatz, d. h. auf λόγος im Sinne der Aussage, im Sinne des Satzes. Die Argumentation im Skeptizismus und seiner Widerlegung bewegt sich um die Gültigkeit und Nichtgültigkeit von Sätzen, d. h. sie diskutiert die Möglichkeit des Seins der Wahrheit im Sinne von Wahrheit als Geltung von Sätzen. Die Widerlegung zentriert schließlich darin, daß gesagt wird: In jeder wahren Aussage wird das Sein der Wahrheit mitbehauptet. Dabei läßt es die Widerlegung bewenden. Sie geht nicht einmal so weit, zum mindesten zu zeigen, warum denn das so sein muß, daß in jeder wahren Aussage das Sein der Wahrheit mitbehauptet wird, worin das gründet. Sie nimmt das als selbstverständlich an und sofern sie darauf keine Antwort gibt, ja nicht einmal die Frage stellt, ist diese scheinbare Fundamentalüberlegung, die auf letzte Voraussetzungen führen will, keine solche.

2. In dieser scheinbaren Fundamentalüberlegung liegt eine Berufung auf den Satz vom Widerspruch als Kriterium; also Berufung auf Begründung und Begründbarkeit. Was besagt Begründung – wo hat der Anspruch auf Begründung seinen Ursprung? Worin liegt die Möglichkeit von Begründung überhaupt? Ursprung des Warum? Und des Darum! Und worin gründet die Notwendigkeit von Unbegründbarkeit?

3. Der Satz vom Widerspruch und der Satz der Identität werden als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt, ohne Frage, ob mit diesen Sätzen etwas Letztes vorliegt; nicht als ob diese Sätze auf einfachere Sätze rückleitbar wären – wohl aber muß gefragt werden, ob nicht der »Satz« vom Widerspruch nur ein bestimmter »Ausdruck« ist für ein ursprüngliches Grundverhältnis, das primär nicht in der Dimension des Spruches und des Satzes liegt; daß mithin die Berufung auf diesen Satz, auch abgesehen, daß sie in die Dimension des theoretischen Aussagens führt, als solche wiederum nicht auf die wirklichen Voraussetzungen von Wahrheit überhaupt stößt.¹

4. In der Argumentation des Skeptizismus und seiner Widerlegung geht es darum, ob Wahrheit ist oder nicht, ob es sie gibt oder nicht. Unbefragt bleibt hierbei, was hier Sein der Wahrheit besagen kann, was es denn heißt, dieses »es gibt«. Es gibt Automobile, Neger, Abelsche Funktionen, Bachsche Fugen: »gibt« es so auch Wahrheiten oder anders – wie denn?

5. Die Kennzeichnung des Skeptizismus und seiner Widerlegung beansprucht, sich in den letzten Voraussetzungen aller Philosophie zu bewegen, ohne doch zu fragen nach Sinn und Notwendigkeit und Möglichkeit von Voraussetzung überhaupt. Wo gibt es überhaupt und muß es geben so etwas wie Voraussetzung? Worin gründet die Notwendigkeit, Voraussetzungen zu machen? Lauter Selbstverständlichkeiten und ebenso viele Rätsel. Philosophieren heißt aber gerade von Grund aus ständig

¹ Aristoteles' Satz des Widerspruchs ist auch ein Seinsverhältnis und Seinsgesetz; ungeklärt bis heute.

aufgeregt werden durch und unmittelbar empfindlich sein für die totale Rätselhaftigkeit des dem gesunden Verstande Fraglosen und Selbstverständlichen. Dazu muß man freilich dieser unmittelbaren Selbstverständlichkeit nachgehen und für dieses Nachgehen die rechte Direktion haben und das entscheidende Licht, mit dem man sich zurechtfinden soll.

Mit diesen aufgereihten Fragen ist deutlich zu machen, daß die scheinbare Fundamentalüberlegung nur der Schein einer solchen ist. Es wird später in der untersuchenden Wiederaufnahme dieser Fragen an ihrem sachlichen Ort zu zeigen sein, wie sie mit der Frage: Was ist Wahrheit? aufs innigste verklammert sind. Daraus wird deutlich, daß die Frage nach dem Wesen der Wahrheit in Dimensionen führt, die von vornherein verschlossen bleiben, wenn die Grundauffassung von Wahrheit orientiert ist an Wahrheit als Satzgültigkeit.

Die besagte Diskussion des Skeptizismus und Relativismus ist so wenig eine grundlegende Vorbetrachtung der philosophierenden Logik, daß sie vielmehr nur das Anzeichen dafür ist, daß die Grundfrage der Logik die Dimension des philosophischen Fragens noch nicht erreicht hat.

Heute aber gilt gerade diese Diskussion als die Vorbereitung für die Grundlegung der Logik – es sind die Prolegomena zur reinen (philosophischen) Logik, und zwar nicht in den Bezirken der Schullogik, sondern eben da, wo in der Gegenwart allein noch lebendiges Fragen in der Logik zu finden ist – in den »Logischen Untersuchungen« von E. Husserl, die, 1900/01 erschienen, die Logik der Gegenwart erstmals wieder aufgerüttelt und ihr produktive Möglichkeiten vorgegeben haben, die freilich spärlich genug ergriffen sind. Der I. Band dieser »Logischen Untersuchungen« trägt den Untertitel »Prolegomena zur reinen Logik«, d. h. er enthält das, was vor aller Logik zuvor ins Reine gebracht sein muß.

Es ist im Prinzip eine Widerlegung des Psychologismus als Skeptizismus und Relativismus im Zusammenhang der positiven Exposition der Idee der reinen Logik. Wenn die Fragen

bezüglich des Skeptizismus und besonders seiner Widerlegung zurecht bestehen, dann heißt das: daß auch die heutige philosophische Logik sich nicht auf die wirklichen Fundamente gebracht hat, ja nicht einmal in ihrem Fragen sich auf diese zubewegt, sondern sich auf einer vermutlichen Selbstverständlichkeit aufbaut: der Wahrheit im Sinne der Satz Wahrheit, der Wahrheit im Sinne der Geltung von Aussagen.

So wird deutlich aus dem über die Durchsichtigkeit und über den Skeptizismus Gesagten, daß die Frage, was ist Wahrheit, uns in fundamentale Überlegungen hineintreiben wird.

Weil aber die Vorlesung zugleich einführenden Charakter tragen soll, beginnt sie nicht direkt mit der Verhandlung der Frage: Was ist Wahrheit?, sondern wir verständigen uns in einem ersten Hauptstück der Vorlesung allererst über den entscheidenden geschichtlichen Anfang des Wahrheitsproblems innerhalb der abendländischen Philosophie, in der wir selbst stehen. Und zwar halten wir uns dabei an die eigentlichen Dokumente des Anfangs der philosophischen Logik und lassen uns gleichsam von deren Begründer, von Aristoteles selbst, ein *Collegium logicum* lesen, frei von den Übermalungen und Verhärtungen einer schlechten Tradition.

Damit sollen vorbereitende Anhalte herausgearbeitet sein für die Ausarbeitung der radikalisierenden Frage: Was ist Wahrheit? als dem zweiten Hauptstück der Vorlesung.

Beiden Hauptstücken schicken wir eine Vorbetrachtung voraus, in der wir über die Fragestellung orientieren, die durch Husserls »Logische Untersuchungen« und die Phänomenologie in die gegenwärtige Logik gebracht wurde. Von hier ausgehend leiten wir dann die Frage zurück in die entscheidenden Anfänge.

§ 5. *Aufriß der Vorlesung.*¹ *Literatur*

Damit ist der Bauplan der Vorlesung vorgezeichnet.

- A. *Vorbetrachtung.* Die gegenwärtige Lage der philosophischen Logik. Psychologismus und Wahrheitsfrage.
- B. *Erstes Hauptstück.* Das Wahrheitsproblem im entscheidenden Anfang der philosophischen Logik und der Wurzelboden der traditionellen Logik (orientiert an Aristoteles).
1. Die Theorie von Aussage, Satz, Urteil (Aristoteles: de interpretatione).
 - a) Die Grundstruktur des λόγος und das Phänomen der Bedeutung.
 - b) Das Phänomen der »Kopula«.
 - c) Die Verneinung.
 - d) Die Grundsätze der Identität und des Widerspruchs.
 2. Die Lehre von der Definition – ὁρισμός (λόγος) und vom Wesen τί (Aristoteles: *analytika posteriora*, B), Wassein – Dasein – »Begründung« (Warum) – Sein – »das Apriori« – das Problem der »Voraussetzung«.
- C. *Zweites Hauptstück.* Die radikalisierte Frage: Was ist Wahrheit?
1. Die Fundamente von Wahrheit überhaupt.
 2. Die eigentliche und ursprüngliche Form der Wahrheit.
 3. Die hierin gründenden Möglichkeiten der Wahrheit – uneigentliches und nichtursprüngliches Wesen der Wahrheit.
 4. Philosophische Wahrheit und wissenschaftliche Wahrheit.

¹ Der Plan der Vorlesung wurde im Laufe der Ausarbeitung abgeändert (s. Nachwort d. Hrsg. u. Inhaltsverzeichnis)

Für die Behandlung des I. Hauptstücks ist Aristoteles zugrundegelegt. Die Interpretation wird sich zwar an den Text halten, sie soll aber hier nicht ausführlich durchverfolgt werden; es handelt sich jetzt allein um das Sachverständnis selbst. Ich gebe daher gleich die Übersetzung der zu behandelnden Stücke.

Das Wichtigste aus der Literatur der Logik bis zurück in die Mitte des 19. Jh.: J. St. Mill: »System der deduktiven und induktiven Logik«. Untertitel: Eine Darlegung der Grundsätze, der Beweislehre und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. 1843. Diese Logik Mills hat im 19. Jh. in Deutschland sehr stark gewirkt, vor allem aber sofern sie zur Opposition herausforderte; gewirkt besonders auf Dilthey, der gegen das, was im 6. Buch dieser Logik über die Geisteswissenschaften ausgemacht wird, heftig opponierte und dagegensetzte seine eigene Position der Theorie der Geisteswissenschaften. Mill macht nämlich gemäß seiner ganzen philosophischen Tendenz sich zur Aufgabe, in gewissem Sinne die Geisteswissenschaften als eine Art Naturwissenschaften zu interpretieren. Ferner hat diese Logik gewirkt auf Brentano, den Lehrer Husserls. Auch Husserl selbst hat von Mill positiv und negativ viel gelernt. Ein weiteres wichtiges Werk der Logik: Sigwart, »Logik«, 2 Bde, 1873 ff., in 5. Aufl. erschienen, herausgegeben von Heinr. Meier. Der 1. Bd. behandelt traditionell die Lehre von Urteil, Begriff und Schluß, der 2. Bd. die Methodenlehre. Sigwart stellt sich vor als Aufgabe, die Logik in engeren Zusammenhang mit der Aufgabe der Wissenschaften zu bringen. Er hat, vor allem im 2. Bd., spezifisch wissenschaftstheoretische Tendenzen verfolgt. Diese Logik hat vor allem gewirkt auf eine der heutigen philosophischen Schulen, die Schule der sogen. Wertphilosophie: Windelband und Rickert. Gleich wichtig, vielleicht noch wesentlicher und relevanter, die »Logik« von Lotze, erschienen 1874 als 1. Teil seines Systems der Philosophie. Drei Bücher: Vom Denken, Vom Untersuchen und Vom Erkennen. Das philosophisch wichtigste Buch ist das dritte, dieses Buch hat wiederum auf die moderne Logik, die man gern als die Logik der

Geltung, Geltungslogik oder Wertlogik bezeichnet, sehr stark gewirkt, also auf Windelband und Rickert, zugleich aber auch in wesentlichen Stücken auf Husserl, vor allem die eigentümliche Interpretation der Platonischen Idee im 3. Buch der Logik, wo er zu zeigen versucht, daß die Platonische Idee nicht sinnliches Ding ist, sondern, wie der Ausdruck lautet, »gilt«. Bereits als junger Dozent 1843 hatte er eine Logik geschrieben, temperamentvoller, nach meiner Meinung philosophisch durchdringender. Die große Logik neu herausgegeben von Misch, Philosophische Bibliothek Meiner. Misch hat eine wertvolle Einleitung zu dieser Logik geschrieben, die sowohl über Lotze wie über die ganze Entwicklung der Logik in gewissen Grenzen sehr gut orientiert. Zuletzt ein Werk, das meistens vergessen ist, aber doch philosophisch ein hohes Niveau hat, die sogen. erkenntnistheoretische »Logik« von Schuppe, 1878. Aus der neuesten Literatur erwähne ich noch die »Logik« von Pfänder. Diese Logik ist wesentlich beeinflußt von Husserl. Sie ist phänomenologisch gearbeitet, aber so, daß dabei ganz und sehr streng der Rahmen der traditionellen Logik festgehalten wird, es ist, wie ich sagen möchte, eine phänomenologisch gesäuberte traditionelle Logik. Sehr durchsichtig, klar geschrieben und für den Anfänger zur Orientierung ausgezeichnet. Erschienen 1920 separat und im 4. Bd. des »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung«.

Wesentlich beeinflußt von den »Logischen Untersuchungen« ist einmal Rickert, der den Einfluß widerwillig zum erstenmal bekundete in dem Aufsatz: »Zwei Wege der Erkenntnistheorie«, Kantstudien 1909, wichtig für seine weitere Entwicklung geworden. Was Rickert hier Neues bietet über seine frühere Position hinaus, hat er wesentlich den Forschungen Husserls zu verdanken. Innerhalb derselben Schule hat Husserl auf Lask sehr stark gewirkt, Schüler von Rickert, 1915 in Galizien gefallen. Veröffentlichte 1911 ein Buch über »Logik der Philosophie«, wo entscheidende Ergebnisse Husserls über das Problem der Kategorienerfassung und der kategorialen Anschauung auf-

genommen sind; 1912 »Lehre vom Urteil«. Ferner wesentlich von der Phänomenologie beeinflusst Driesch in seiner sog. »Ordnungslehre«. Weiter will ich auf die Auswirkung der »Logischen Untersuchungen« hier nicht eingehen, sondern nur ganz kurz die Genesis dieses Werkes kennzeichnen.

A. VORBETRACHTUNG

Die gegenwärtige Lage der philosophischen Logik. Psychologismus und Wahrheitsfrage

Die »Logischen Untersuchungen« sind hervorgewachsen aus Bemühungen um die philosophische Klärung der reinen Mathematik. Husserl, der ursprünglich Mathematiker war, wurde zu grundsätzlichen Überlegungen über die Grundbegriffe und Grundgesetze der Mathematik geführt, und sah bald, wie er sagte, daß die Logik unserer Zeit an die aktuelle Wissenschaft nicht heranreiche, daß also die grundsätzlichen Mittel der logischen Besinnung zurückbleiben hinter den Grundbegriffen der Wissenschaften, hier im besonderen der Mathematik. Es entstand ihm die Frage nach der spezifischen Begrifflichkeit, spezifischen Beweisart, dem Sinn von Erkenntnis und Wahrheit in der mathematischen Erkenntnis. Schließlich Überlegung nach dem allgemeinen Wesen der Mathematik, die sich dadurch um so mehr komplizierte, als durch die Ausbildung der reinen Mannigfaltigkeitslehre durch Cantor sich zeigte, daß das Quantitative gar nicht das eigentliche Mathematische ausmacht, sondern das Formale und die Gesetzlichkeit des Formalen. So konzentrierte sich die Überlegung überhaupt auf die Frage nach dem Sinn von Wahrheit, im besonderen nach dem Sinn von formaler Wahrheit. Diese philosophischen Überlegungen versuchte Husserl in den Anfängen, um die 90er Jahre herum, mit den Mitteln der damaligen traditionellen Philosophie zu bewältigen, also vorwiegend in sog. psychologischer Überlegung. Er versuchte durch psychologische Analyse des mathematischen Denkens hinter die spezifische Struktur der mathematischen Gegenständlichkeit zu kommen. Aber bald zeigte sich ihm die prinzipielle Schwierigkeit, die darauf hinauslief, zu fragen: Wie ist es überhaupt möglich, durch psychologische Erwägung, d. h. durch tatsachenwissenschaftliche Erörterungen

Grundsätzliches über eine Wissenschaft auszumachen, die ganz und gar nicht Tatsachenerkenntnis ist? Die Auseinandersetzung mit diesen Grundfragen führte schließlich zu der Erkenntnis, daß die Psychologie ganz und gar nicht die Eignung hat, als die Wissenschaft zu dienen, mit Hilfe deren solche Fragen wie die nach der Struktur der Mathematik und der mathematischen Gegenstände erörtert werden können. Sowohl die sachliche Beschäftigung mit den leitenden Fragen hinsichtlich der Mathematik und Logik im weitesten Sinne wie zugleich die methodische Überlegung über die Möglichkeiten einer wissenschaftlichen Lösung dieser Frage führten schließlich zur Ausbildung einer neuen Forschungsart, die Husserl dann als *Phänomenologie* bezeichnete. Dieser Ausdruck Phänomenologie ist von Husserl nicht erfunden, sondern ist älter, in der Zeit der Aufklärung entstanden, auch Kant gebraucht ihn ab und zu, und der Ausdruck ist bekanntgeworden durch das Hegelsche Werk »Phänomenologie des Geistes«. Gewöhnlich sagt man, daß die heutige Phänomenologie mit der Hegelschen nichts zu tun hat. So einfach liegen die Dinge nicht. Die heutige Phänomenologie hat, mit gewissen Kautelen gesprochen, sehr viel mit Hegel zu tun, nicht mit der Phänomenologie, sondern mit dem, was Hegel als Logik bezeichnete. Diese ist mit gewissen Vorbehalten mit der heutigen phänomenologischen Forschung zu identifizieren.

Über die Phänomenologie selbst will ich hier nicht sprechen, nur kurz klarmachen, was damit gemeint. Gemeint ist nicht, wie viele Anhänger der Phänomenologie sie auffassen, eine besondere Richtung der Philosophie, das Wesentliche ist auch nicht, daß eine sog. Schule existiert, sondern das Entscheidende ist das Prinzip der Arbeit, das als das phänomenologische bezeichnet wird. Dieses Prinzip ist im ganzen gesehen keine Neuigkeit, sondern eine von den vielen Selbstverständlichkeiten in der Philosophie, nämlich das Prinzip, daß man die Gegenstände der Philosophie, so wie sie sich selbst zeigen, befragt und bearbeitet. Die Tendenz also, zu den Sachen selbst vorzudringen,

sie freizulegen gegenüber den Vormeinungen, den traditionellen Überdeckungen und voreiligen von Vorurteilen belasteten Fragen. Das ist die eigentliche Tendenz der Phänomenologie: zu den Sachen selbst. Und Phänomen bezeichnet nichts anderes als einen spezifischen Gegenstand philosophischer Forschung, sofern er in der Tendenz in den Griff genommen ist, ihn an ihm selbst zu erfassen. Der Titel Phänomen bedeutet also gewissermaßen immer eine Aufgabe; negativ: die Sicherung gegen Vormeinungen und Vorurteile, positiv: eine Aufgabe in dem Sinn, daß die Analyse der sog. Phänomene sich selbst darüber klar werden muß, welche Vormeinungen sie an die Gegenstände der Philosophie heranbringt; denn man kann schließlich zeigen, daß es ohne diese Vormeinung gar nicht geht und daß deshalb die Kritik der wesentlichen Vormeinungen ein wesentliches Stück der philosophischen Forschung darstellt. Darüber wollen wir jetzt nicht methodologisch lange Erörterungen anstellen, sondern wir werden im ganzen Verlauf dieser Vorlesung phänomenologisch vorgehen. Wenn ich also den Ausdruck Phänomen gebrauche, so ist er verstanden in dem gesagten Sinn und wir reden dann vom Phänomen der Wahrheit, Phänomen des Satzes, Phänomen der Rede, Phänomen der Zeit u. dgl.

Durch Husserls »Logische Untersuchungen« erhält die Logik der Gegenwart einen Stoß, durch den sie – relativ gesprochen – wieder mehr in die Dimension philosophischen Fragens gedrängt wurde. Dagegen dispensierte man sich von der Anregung der eigentlichen positiven Tendenzen, die freilich auch nicht leicht zu fassen waren, weil noch mit vielen Unklarheiten belastet; auch heute noch stehen wir im Prozeß der Selbstklärung, die nur im Verein mit der konkreten Arbeit erfolgen kann und solange diese, solange ist jene nicht abgeschlossen. Freilich war es nicht so sehr die positive Arbeit dieses Werkes, die wirkte, sondern seine kritische Arbeit, die im I. Band niedergelegt ist – »Prolegomena zur reinen Logik« –; diese kritische Arbeit war dem damaligen Verständnis der Probleme

leichter zugänglich, sofern sie als Kritik Bezug nahm auf die herrschenden Fragestellungen der Logik; sie werden in dem Buch Husserls kritisch als Psychologismus bezeichnet.

§ 6. *Bezeichnung und Begriff des Psychologismus*

Ein -ismus bedeutet immer die Betonung von berechtigtem oder unberechtigtem Vorrang – Pflege, Schutz vor etwas. Im Psychologismus ist also ausgedrückt ein Vorrang der Psychologie, und zwar im Hinblick auf die Logik und ihre Aufgabe.

Wie kann es überhaupt zu einer Vorrangstellung der Psychologie in der Logik kommen? Wie treten diese beiden Disziplinen zueinander in Beziehung? Logik handelt vom Logos, der Aussage; Psychologie von der Seele.

Wenn wir uns an die Dreiteilung der philosophischen Disziplinen erinnern, von der wir in der ersten Stunde ausgegangen sind: Logik, Physik, Ethik, dann ist hier die Psychologie nicht zu finden. Man könnte meinen, daß die Alten noch keine Psychologie hatten; gewiß, sie hatten sie nicht im Sinn einer eigenen Disziplin, aber die Psychologie gehört einmal in die Physik als die Lehre von der Welt, von der Natur im weitesten Sinne, nämlich Psychologie im Sinne der Antike: die Wissenschaft von der lebenden Natur. Psychologie im alten griechischen Sinne besagt ungefähr das, was wir heute als Biologie bezeichnen, Biologie wörtlich genommen: die Wissenschaft vom Leben. Genauer müßten wir sagen Zoologie, sofern nämlich das Leben, wie es die antike Psychologie betrachtet, die Bedeutung der ζωή hat. ζωή im Aristotelischen Sinne: das vegetative und animalische Sein; ζωή, Leben im heutigen Sinne des Biologischen. Während βίος bei den Griechen heißt, wenn wir ganz extrem interpretieren, so viel wie menschliche Existenz oder personales Sein, wie es z. B. im Ausdruck Biographie sich zeigt. βίος bezeichnet im Griechischen, in der Aristotelischen Ethik z. B., eine Möglichkeit der Existenz; βίος θεωρητικός:

Existenz des wissenschaftlichen Menschen. So sind gerade diese beiden Ausdrücke verkehrt. Biologie würde heißen die Wissenschaft von der Existenz des Menschen oder deren Grundlagen, also die Frage nach den Grundlagen der Ethik. Als Wissenschaft vom βίος gehört die Psychologie in die Ethik, als die von der ζωή in die Physik. Sie wurde in der Tat in der antiken Philosophie in der Doppelung bearbeitet, ohne klare Scheidung. Diese Unklarheit besteht bis heute fort. Wenn wir ehrlich sind, kann heute kein Mensch sagen, was Psychologie ist; Begriff und Aufgabe dieser Disziplin ist vollkommen zweideutig. Diese Unklarheit geht zurück bis auf die Ansätze und Fragestellungen der antiken Philosophie. Diese Zweideutigkeit im Begriff der Psychologie, einmal Naturwissenschaft vom Leben und dann zugleich die Wissenschaft von der Existenz des Menschen, vom Psychischen im engeren Sinne, diese Zweideutigkeit hat sich dadurch gesteigert, daß die Naturwissenschaft vom Leben sich weiter ausgebildet hat, und auch das Studium des Lebens im Sinne der Existenz sich vertiefte. Und so versucht man entweder, beide Wissenschaften zusammenzubringen, oder der einen vor der andern einen Vorzug zu geben. Wenn man heute z. B. von einer doppelten Psychologie spricht, von einer Psychologie, die einmal die Kausalzusammenhänge des Psychischen studiert, so denkt man an eine Naturwissenschaft und bezeichnet das auch als Wissenschaft, die das Psychische aus Kausalgesetzen erklärt: erklärende Psychologie; zugleich weiß man, daß man das seelische Leben, die sogen. Erlebnisse, nicht wie Naturdinge unter das Naturgesetz bringen kann, sondern daß man sie verstehen kann, die Zusammenhänge der Erlebnisse als Zusammenhänge der Motive, daß das Psychische also ein verständiger Zusammenhang ist. Also Kausalzusammenhänge: erklärende Psychologie; Motivationszusammenhänge: verstehende Psychologie. Und wenn man fragt, was das Ganze dieser Psychologie sei, was beide zusammennimmt, nicht im Sinne einer Summierung sondern der Ganzheit, die zugrunde liegt – keine Antwort, ja nicht einmal die Frage eigentlich gestellt. Aber das Problem

der Psychologie ist noch komplizierter, sofern im Verlauf der neuzeitlichen Entwicklung das Studium des Seelischen sich konzentrierte auf die bewußten psychischen Vorgänge d. h. auf das Bewußtsein, auf die Erlebnisse im engeren Sinne, so daß die Psychologie seit Descartes wesentlich Wissenschaft vom Bewußtsein wurde; und daß diese Wissenschaft vom Bewußtsein wiederum in der Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie der naturwissenschaftlichen Methodik verfiel, so daß auch der Gegenstandszusammenhang, den wir als verständlichen bezeichnen, im Sinne eines Naturzusammenhanges gedeutet wurde, so daß also in einer andern Hinsicht von einem zweiten Einbruch der naturwissenschaftlichen Methode in die Erforschung des Psychischen gesprochen werden muß. Heute hat sich nun die Aufgabe der Psychologie, sofern man hier überhaupt noch eine einheitliche und in sich klare Disziplin umgrenzen kann, gänzlich chaotisch gestaltet, sofern Ethnologie, Erforschung geschichtlicher Lebensmöglichkeiten der Primitiven, sofern Anthropologie, ferner die sogen. Parapsychologie, Wissenschaft von okkulten Phänomenen, Psychopathologie, Wissenschaft vom krankhaften Seelenleben, sich in die Psychologie eindringen, so daß man nicht mehr sagen kann, was die Psychologie ist – nichts und alles. Wobei natürlich mit dieser Charakteristik gar nichts gesagt ist über die konkrete einzelne Arbeit der Forscher in bestimmten Bezirken, die immer in gewissen Grenzen sachliche Resultate zutage fördert. Wir sprechen hier rein von der philosophischen Idee der Psychologie und ihren Fundamenten.

Diese eigentümlich chaotische Entwicklung der Psychologie heute ist ja nur Zeichen für den Prozeß der inneren Selbstauflösung der heutigen Existenz. Das Substantielle gewissermaßen der heutigen Existenz ist einzig das Geschäft der Zerfaserung der eigenen Seele, und am Ende wird diese Zerfaserung am Ekel an sich selbst zugrunde gehen. Wenn wir also im Folgenden von Psychologie sprechen, müssen wir uns ganz klar sein, daß wir im Grunde nicht wissen, was das ist. Trotzdem genügt für die Zwecke und im Umkreis dessen, was hier

zu verhandeln ist, der Begriff, wie ihn Husserl, ebenfalls traditionell, zugrunde legt.

Wir haben gefragt, wie kommen Logik und Psychologie überhaupt in Zusammenhang, so daß die Psychologie innerhalb der Logik eine besondere Rolle spielen kann?

Der Zusammenhang beider wird sofort einsichtig, wenn wir uns an die traditionelle Fassung des Begriffs Logik halten. Danach ist die Logik die Lehre vom Denken und zwar vom *richtigen* Denken, genauer die Lehre, die richtiges Denken lehrt, also »Vernunftlehre« – Technik oder besser Technologie des richtigen Denkens. Dies Denken aber ist richtig, wenn es den Regeln folgt, denen es unterstellt ist. Sie ist also als diese Kunstlehre die Wissenschaft vom Denken und seinen Regeln, von dem wie gedacht werden soll (auch Kant gibt diese Bestimmung), von den Normen des richtigen Denkens: Normative Disziplin.

Richtigkeit des Denkens besteht in seiner Entsprechung an die Regeln; die Regeln sind die Formulierungen – »Formeln« – der dem Denken zugehörigen Gesetze, in Sätze gefaßte Gesetze. Die Logik handelt also vom Denken im Hinblick auf die es bestimmenden Gesetze.

So wird notwendig die Gesetzlichkeit des Denkens das Grundthema der Logik und – vollständiger gesprochen – das Denken selbst, in dem was es ist und was es in Anmessung an seine Gesetzlichkeit sein soll.

Die Gesetzlichkeit ist das Thema. Woher sind die Gesetze zu gewinnen? Soll die Bestimmung der Gesetze sachgemäß sein, dann müssen die Gesetze aus dem Denken selbst gehoben werden. Und zwar nicht aus irgend einem beliebigen, konstruierten Denken, sondern sie sind zu entnehmen aus dem faktischen Denkvollzug und -verlauf, d. h. die Gesetze sind in der Lebendigkeit der Denkvorgänge selbst aufzusuchen. Das lebendige Denken – das ist nichts anderes als das seelische Geschehen des Denkverlaufes; das seelische Geschehen, die psychische Wirklichkeit ist es, die die Gesetze hergeben muß. Die psychische Wirklichkeit aber ist das Thema der Psychologie. Also gehört

die Grundaufgabe der Logik, die Gewinnung der Denkgesetze und die Charakteristik des Denkens selbst, das doch ein psychischer Vorgang ist, in den Aufgabenbezirk der Psychologie. Die Psychologie ist die Fundamentaldisziplin der Logik.

So sagt J. Stuart Mill: »Die Logik ist nicht eine von der Psychologie gesonderte und mit ihr koordinierte Wissenschaft. Sofern sie überhaupt Wissenschaft ist, ist sie ein Teil oder Zweig der Psychologie, sich von ihr einerseits unterscheidend wie der Teil vom Ganzen und andererseits wie die Kunst von der Wissenschaft. Ihre theoretischen Grundlagen verdankt sie sämtlich der Psychologie, und sie schließt so viel von dieser Wissenschaft ein, als nötig ist, die Regeln dieser Kunst zu begründen.« (J. St. Mill, »Eine Prüfung der Philosophie S. W. Hamiltons«. Vgl. Husserl, »Log. Untersuchungen«. 1. Bd., »Prolegomena zur reinen Logik«, 5. Kap. S. 78 ff.)

Und Th. Lipps: »Eben daß die Logik eine Sonderdisziplin der Psychologie ist, unterscheidet beide genügend deutlich voneinander.« (Lipps, »Grundzüge der Logik«, 1893 § 3. Vgl. Husserl, ebd. S. 52: »Die Logik ist eine psychologische Disziplin, so gewiß das Erkennen nur in der Psyche vorkommt und das Denken, das sich in ihm vollendet, ein psychisches Geschehen ist.«).

Bedenkt man zugleich, daß im 19. Jahrhundert die exakte wissenschaftliche Methode der neuzeitlichen Naturwissenschaften auf die Psychologie übertragen wurde und diese sich so erst – nach ihrer Meinung – zum Range einer exakten Wissenschaft heraufarbeitete, dann liegt darin, daß mit dieser Psychologie allererst *die* exakte und strenge Wissenschaft gefunden war, die in der exakten Erforschung des Denkens und seiner Gesetze auch die exakte und strenge Grundlage der Logik beschaffen mußte.

Die Einbeziehung der Logik in die Psychologie ist nach dieser Überlegung eine offenbare Selbstverständlichkeit, die Argumentation, die für diesen Zusammenhang spricht, so lückenlos, daß kaum ein Einwand erhoben werden kann. Und so hat diese

Auffassung des Sinns der Logik und der Aufgabe der Psychologie für sie weitgehende Zustimmung erfahren.

Als die Kunstlehre vom richtigen Denken wird die Logik es in erster Linie absehen auf die Sicherung der Richtigkeit, auf die Gemäßheit an die Regeln und Gesetze. Daher ist die Regelmäßigkeit des Denkverlaufs das Grundthema, die Gesetzlichkeit des Denkens, die von jeher in Grundgesetzen des Denkens sich formulierte. Sollen diese Gesetze alles wissenschaftliche Denken regulieren, dann dürfen sie selbst nicht auf unsicherem Grunde ruhen, sondern müssen mit dem höchst erreichbaren Grade wissenschaftlicher Gewißheit begründet, erwiesen sein, nicht konstruiert, sondern aus den Tatsachen des Denkens selbst gewonnen und in ihrer universalen Geltung nachgewiesen sein.

Der Psychologismus zeigt seine charakteristische Fragestellung gerade in der Behandlungsart und Interpretation der Grundsätze des Denkens. Zur Illustration wählen wir die Deutung des Satzes vom Widerspruch und die Art der Begründung seines Gesetzescharakters, in einer allgemeinen Fassung, ohne auf die spezifischen Strukturgehalte und volle Bestimmtheit seines eigentlichen Sinnes einzugehen: »derselbe Satz kann nicht zugleich wahr und falsch sein«.

J. Stuart Mill (»System d. dedukt. und indukt. Logik«. Buch II, Kap. VII, § 5): »Ich erkenne in ihm [principium contradictionis] vielmehr, wie in anderen Axiomen, eine unserer frühesten und naheliegendsten Verallgemeinerungen aus der Erfahrung. Ihre ursprüngliche Grundlage finde ich darin, daß Glaube und Unglaube zwei verschiedene Geisteszustände sind, die einander ausschließen. Dies erkennen wir aus der einfachsten Beobachtung unseres eigenen Geistes. Und richten wir unsere Beobachtung nach außen, so finden wir auch hier, daß Licht und Dunkel, Schall und Stille, Bewegung und Ruhe, Gleichheit und Ungleichheit, Vorgehen und Nachfolgen, Aufeinanderfolge und Gleichzeitigkeit, kurz jedes positive Phänomen und seine Verneinung (negative) unterschiedene Phänomene sind, im Verhältnis eines zugespitzten Gegensatzes, und die eine

immer dort abwesend, wo die andere anwesend ist. Ich betrachte das fragliche Axiom als eine Verallgemeinerung aus all diesen Tatsachen. « (J. St. Mill, »Gesammelte Werke« 1884 Bd. 2, 326.)

Der Satz des Widerspruchs ist eine Verallgemeinerung von Tatsachen und zwar von physischen und psychischen. Physische Unverträglichkeiten – Tatsachen, die nicht zusammen bestehen können – Inkonsistenz – (vgl. Leibniz' »intra« – das »simul«) – ebenso auch Tatsachen der psychischen Welt, d. h. Zustände des Glaubens und Unglaubens, d. h. des Fürwahrhaltens und Fürunwahrhaltens; diese beiden Akte sind miteinander unverträglich. Bejahung und Verneinung desselben Satzes versagen sich gegenseitig ein psychisches Zusammenvorhandensein.

Das Axiom sagt nur dieselbe Grundtatsache aus – in allgemeiner Form, sofern sie von Sätzen spricht, die sich auf Physisches und Psychisches beziehen können.

Sigwart (»Logik« I, § 45, n. 5 Anm.) stimmt dieser Ableitung des Satzes des Widerspruchs grundsätzlich zu. Er bezeichnet das Prinzip des Widerspruchs selbst als ein Naturgesetz, das sagt, »daß es unmöglich ist, mit Bewußtsein in irgend einem Moment zu sagen A ist b und A ist nicht b«. Weil es ein Naturgesetz ist, kann es zugleich im Absehen auf die praktische Regelung des Denkens als ein Normalgesetz gefaßt werden, d. h. es wird »angewendet auf den gesamten Umkreis constanter Begriffe«. (»Logik«, 1921⁴, S. 401)

Es wirkt nicht nur, sondern ist als gesetzliche Forderung vorgelegt als Norm des denkenden Verhaltens.

Die Gültigkeit des Prinzips ruht »auf dem unmittelbaren Bewußtsein, daß wir immer dasselbe tun und tun werden wenn wir verneinen, so gewiß wir dieselben sind«. ¹ (a.a.O., S. 402)

Die Gesetzlichkeit des Denkens und damit seine Gültigkeit wird also auf die Gleichförmigkeit des Bestandes unserer Natur

¹ Gültigkeit zurückgeführt auf die Konstanz unseres Verhaltens und Seins; wir sind ständig so veranlagt, daß wir nicht anders können.

und Art zu denken zurückgeführt. Sigwart § 1 S. 8: »Leugnet man dagegen die Möglichkeit, etwas zu erkennen wie es an sich ist, ist das Seiende nur einer der Gedanken, die wir produzieren, [Sigwart glaubt, hier die Kantische Position zu referieren], so gilt doch das, daß wir eben denjenigen Vorstellungen die Objektivität beilegen, die wir mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit produzieren, und daß, sobald wir etwas als seiend setzen, wir eben damit behaupten, daß alle andern, wenn auch nur hypothetisch angenommenen, denkenden Wesen von derselben Natur wie wir es mit derselben Notwendigkeit produzieren müssen« (ebd.). Also auch angenommen, daß wir, roh gesprochen, die Außenwelt nicht erkennen wie sie ist, sondern daß wir nur unsere Vorstellungen regeln und ordnen können, so ist eben die Notwendigkeit, mit der wir gewisse Vorstellungen miteinander verbinden, das Kriterium für die objektive Gültigkeit dessen, was wir mit diesen Vorstellungen denken; und wir machen die Voraussetzung, daß die anderen Wesen so organisiert sind wie wir, daß sie denken müssen, was wir denken. Also so ist gemeinsame Erkenntnis der objektiven Welt möglich, trotzdem wir aus unserem Bewußtsein nicht hinauskommen. Sigwart sagt zugleich an dieser Stelle, daß dieses notwendige und allgemein gültige Denken nichts anderes ist als der Begriff dessen, was wir als das Wesen der Wahrheit bezeichnen. Wahrheit: nichts anderes als Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Verbindungs- und Verknüpfungsbeziehung, welche Notwendigkeit letztlich geregelt ist durch den Grundsatz vom Widerspruch, der fundiert ist in seiner Geltung in unserer psychischen Natur.

Lipps sagt (»Die Aufgabe der Erkenntnistheorie«. *Philosoph. Monatshefte* XVI (1880) S. 530f. – zit. bei Husserl I, 55): »... die Regeln, nach denen man verfahren muß, um richtig zu denken, sind nichts anderes als Regeln, nach denen man verfahren muß, um so zu denken, wie es die Eigenart des Denkes, seine besondere Gesetzmäßigkeit, verlangt, kürzer ausgedrückt, sie sind identisch mit den Naturgesetzen des Denkens selbst. Die Logik ist Physik des Denkens oder sie ist überhaupt nichts.«

Diese Zurückführung der Denkgesetze und damit der Gültigkeit der Sätze und damit der Wahrheit selbst auf die Naturverfassung des seelischen Verlaufs kann nun zugleich so verstanden werden, daß die seelische Organisation die spezifische des Menschen ist. Die Natur des Menschen hat diese Organisation; die Denkgesetze haben materiale anthropologische Notwendigkeit – der Psychologismus ist jetzt im engeren Sinne *Anthropologismus*.

In einem extremen aber konsequenten Sinne hat diese entartete Form des Psychologismus B. Erdmann vertreten in seiner »Logik« (vgl. Husserl I, 137). »Mit überwiegender Majorität ist seit Aristoteles behauptet worden, daß die Notwendigkeit dieser (logischen) Grundsätze eine unbedingte, ihre Geltung also eine ewige sei . . .«² »Der entscheidende Beweisgrund dafür wird in der Denkmöglichkeit der widersprechenden Urteile gesucht. Indessen folgt aus ihr allein doch nur, daß jene Grundsätze das Wesen unseres Vorstellens und Denkens wiedergeben. Denn lassen sie dieses erkennen, so können ihre kontradiktorischen Urteile nicht vollziehbar sein, weil sie eben die Bedingungen aufzuheben suchen, an die wir in allem unseren Vorstellen und Denken, also auch in unserem Urteilen, gebunden sind.« (ebd.) Demnach ist die Gültigkeit der Denkgesetze nur relativ auf unsere menschliche Organisation. Von einer Unbedingtheit der Geltung derselben kann mit Sinn nicht gesprochen werden.

»Unbedingt wäre die so begründete Notwendigkeit der formalen Grundsätze . . . nur dann, wenn unsere Erkenntnis derselben verbürgte, daß das Wesen des Denkens, das wir in uns finden, und durch sie ausdrücken, ein unveränderliches, oder gar das einzig mögliche Wesen des Denkens wäre, daß jene Bedingungen *unseres* Denkens zugleich die Bedingungen *jedes* möglichen Denkens wären. Wir wissen jedoch nur von *unserem* Denken. Ein von dem unseren verschiedenes, also auch ein Denken überhaupt als Gattung zu solchen verschiedenen Arten

* Erdmann, Logik, § 60 Nr. 369, S. 375.

des Denkens zu konstruieren, sind wir nicht imstande. Worte, die ein solches zu beschreiben scheinen, haben keinen von uns vollziehbaren Sinn, der dem Anspruch genüge, den dieser Schein erwecken soll. Denn jeder Versuch, das, was sie beschreiben, herzustellen, ist an die Bedingungen unseres Vorstellens und Denkens gebunden, bewegt sich in ihrem Kreise.« (Erdmann bei Husserl, op. cit. I, 143 f.).

Die Denknöwendigkeit der logischen Grundsätze ist keine »absolute«, sondern nur »hypothetische«; sie gelten, »vorausgesetzt daß unser Denken dasselbe bleibt« (ib., 147).

Die Unveränderlichkeit unserer Seele und ihrer Grundverfassung – als absolut bleibende – können wir nicht deduzieren. Wir bleiben an dieses Faktum und damit an die Zufälligkeit und Bedingtheit des Faktischen gebunden. Die Möglichkeit eines Wechsels unserer Organisation ist nicht ausgeschlossen, so daß die Menschen nach einem Jahrtausend vielleicht denken müssen: $2 \times 2 = 5$. Oder auch jetzt schon haben anders organisierte Lebewesen auf anderen Planeten die psychische Organisation, die ohne diese Grundsätze auskommt und in der Regelung durch andere denkt.

§ 7. Husserls Kritik des Psychologismus

Die Kritik will eine grundsätzliche sein, d. h. sie will die der Kritik unterworfenen Position in ihren Prinzipien treffen. Wir können diese Kritik in zwei Hinsichten uns näher bringen:

a) als Aufweis des im Kern der Position des Psychologismus liegenden Widersinns;

b) als Nachweis grundsätzlicher Verfehlungen dieser Position in ihrer Selbstbegründung.

ad a) Präliminarien der Kritik: Der Aufweis des im Kern der Position liegenden Widersinns hat zum Ziel die Enthüllung des Psychologismus als eines skeptischen Relativismus. Dazu ist notwendig die Fixierung eines streng formalen Begriffs des Skep-

tizismus. Hierzu muß vom Positiven ausgegangen werden – der Idee einer Theorie. Eine »Theorie« im Sinne Husserls ist nicht etwa ein System von Annahmen, bedingungsweise angesetzten Sätzen zur möglichen Erklärung eines Tatsachenzusammenhanges, sondern Theorie mehr im Sinne der griechischen *θεωρία*: die Einheit eines in sich geschlossenen Begründungszusammenhanges wahrer Sätze, zunächst eine Deduktion, z. B. mathematische Theorie. Für jede Theorie, d. h. für eine Theorie überhaupt gibt es Bedingungen der Möglichkeiten einer vernünftigen Rechtfertigung derselben; z. B. ist eine solche Bedingung das Prinzip der Identität, im Sinne der durchgängigen selbigen Geltung der Axiome der Theorie im Fortgang der begründeten deduktiven Schritte.

Ferner die notwendige Geltung solcher Axiome überhaupt. Wenn nun eine bestimmte Theorie und Wissenschaft gegen diese Bedingungen einer Theorie überhaupt verstößt, dann verstößt sie selbst gegen das, was sie möglich machen soll. Die bestimmte Theorie streitet wider den Sinn, den sie als Theorie überhaupt haben soll. Sie verliert jeden vernünftigen – Husserl sagt: »konsistenten« Sinn.

Gehört es aber nun gar ausdrücklich zum theoretischen Aussagegehalt einer Theorie, die Bedingungen der Möglichkeit einer Theorie überhaupt zu leugnen, dann ist sie im Kern absolut widersinnig, total inkonsistent. Dann liegt in ihr – mit dieser Inkonsistenz des Sinns – die Preisgabe aller Vernünftigkeit, die Dahingabe jedweder Möglichkeit eines gerechtfertigten Behauptens und Begründens. Das Auszeichnende jeder skeptischen Theorie liegt darin, daß sie ihrem Theoriegehalt nach selbst sagt: Die Bedingungen der Möglichkeit einer Theorie überhaupt sind überhaupt falsch. (Vgl. »Log. Unters.« I, 112)

Zur Bestimmung des Relativismus ist zu sagen: Alle Wahrheit gilt nur in Bezug auf das zufällig urteilende Subjekt. Dieses urteilende Subjekt kann verstanden werden als das individuelle Subjekt, das hier und jetzt urteilt – oder aber als Spezies, nicht dieser und jener Mensch, sondern der Mensch als solcher,

z. B. gegenüber Engeln. Der spezifische Relativismus, der also die Gültigkeit der Erkenntnis relativiert auf die Spezies Mensch, wird auch als Anthropologismus bezeichnet.

Nach dieser Klärung der in der Kritik verwendeten Grundbegriffe zu dieser selbst. Der Anthropologismus als spezifischer Relativismus behauptet: Wahr ist, was jeweils entsprechend der psychischen Veranlagung der betreffenden Spezies und deren Denkgesetzen als wahr zu gelten hat. Darin liegt: Was für eine Spezies wahr sein kann, dieser selbe Satz kann für eine andere Spezies falsch sein. Aber derselbe Satz kann nicht beides – wahr und falsch sein. Das ist widersinnig. Ebenso widersinnig die Rede von einer Wahrheit für den oder jenen.

»Was wahr ist, ist absolut, ist ›an sich‹ wahr; die Wahrheit ist identisch Eine, ob sie Menschen oder Unmenschen, Engel oder Götter urteilend erfassen. Von der Wahrheit in dieser idealen Einheit gegenüber der realen Mannigfaltigkeit von Rassen, Individuen und Erlebnissen sprechen die logischen Gesetze und sprechen wir alle, wenn wir nicht etwa relativistisch verwirrt sind.« (117 f.)

Husserl variiert dieses selbe Argument noch in mehrfacher Hinsicht. Obzwar diese Argumentation auf den in der Theorie des Psychologismus gelegenen Selbstwiderspruch – formal – die prinzipiellste ist, hat doch erst die zweite Reihe der Argumente eine bestimmte Durchschlagskraft.

ad b) Der Nachweis grundsätzlicher Verfehlungen.

Um auch hier den Kern der Sache vorwegzunehmen: Der Psychologismus versucht logische Prinzipien aus Tatsachen zu beweisen, oder in Orientierung an Leibniz gesprochen, den Husserl ausdrücklich im Auge hat (I, 219): *verités de raison* – Vernunftwahrheiten, Wahrheiten aus Begriffen, durch *verités de fait* – Tatsachenwahrheiten zu stützen.

a) Diese merkwürdige Beiweisart ist zu illustrieren an der Behandlung der logischen Grundsätze; vgl. J. St. Mill, Grundsatz des Widerspruchs. Er ist Verallgemeinerung von Tatsachen und als diese Verallgemeinerung bleibt er auf Tatsachen be-

zogen – jetzt nicht nur eingeschränkt auf physische Tatsachen, sondern der Anwendungsbereich auf psychische erweitert – psychische Zustände: der Grundsatz: von zwei entgegengesetzten Sätzen können nicht beide zusammen wahr sein.

Dieses Nicht-wahr-sein-können ist gefaßt als ein Zustandsverhältnis von Akten, als Unmöglichkeit des Nebeneinanderbestehens. Husserl weist nun nach, daß in dieser Interpretation der Widerspruchssatz, wonach er die Unmöglichkeit der Koexistenz von Zuständen aussagen soll, eine gänzliche Verkehrung seines Sinnes ist. Nicht um das Vorkommen und Zusammenvorkommenkönnen der Urteilsfällungen, als psychischer Vorkommnisse, handelt es sich, sondern um das Nicht-zusammen-bestehenkönnen der in den Urteilen vermeinten Sachverhalte.¹

Also um eine objektive gesetzliche Unvereinbarkeit der geltenden Sätze, nicht um ein subjektives psychisches Unvermögen. Der Grundsatz betrifft seiner schlichten Aussagebedeutung nach eine Unmöglichkeit des Zusammengeltens des je in den Sätzen gemeinten Sinnes. A ist b – A ist nicht b – die Unvereinbarkeit des gemeinten »b-sein des A« mit dem »nicht b-sein des A« sagt zunächst gar nichts über psychische Vorkommnisse und Zustände und deren Koexistenz. Der geurteilte Sachverhalt – der Sinn des Urteils $2 \times 2 = 4$ ist nichts Psychisches, das mit Empfindungen und Stimmungen und dergl. zusammen im Strome des psychischen Geschehens abläuft, entsteht, eine Zeitlang dauert, vergeht. Dieser Urteilsgehalt, der Satzgehalt oder kurz der Satz ist das, was gilt, die Wahrheit als solche. Psychisch ist allenfalls der Akt des Vollziehens des Urteils, der Aussage. Der geurteilte Urteilssinn, das genannte Wahre, ist kein reales Vorkommnis, sondern nicht real, wie man sagt: *ideales Sein, Geltung*.

Der Grundfehler des Psychologismus liegt demnach darin: daß er den Satz vom Widerspruch auslegt als eine Aussage über

¹ Nicht um ein Zusammenvorhandensein psychischer Zustände, Koexistenz, sondern um Kon-sistenz!

reale psychische Vorkommnisse und blind ist gegenüber dem eigentlichen Sinn dieses Satzes, daß er etwas aussagt über ideales Sein, das Zusammen- und Nichtzusammengeltenkönnen von Wahrheiten. Weil der Grundsatz ideale Beziehungen von Wahrheiten meint, und nicht reale Verhältnisse von Tatsachen und Vorkommnissen der Natur, weder der physischen noch der psychischen, deshalb kann er nie und nimmer ein Naturgesetz sein, ein Gesetz realen Seins.

β) Entsprechend der Verkennung des fundamentalen Unterschieds zwischen realem Sein der Urteilsfällung und idealer Geltung des geurteilten Gehaltes ist das Mißverständnis bezüglich der jeweils zugehörigen Gesetzlichkeit: der Gesetzescharakter des Satzes vom Widerspruch ist keine Realgesetzlichkeit, die Notwendigkeit nicht die des realen Zwanges, sondern eine Idealgesetzlichkeit und die Notwendigkeit die der normierenden Regelung.

Das Gesetz sagt nichts über die reale, kausale Abhängigkeit der Denkakte voneinander (Wundt). Der Grundsatz sagt nichts über das gesetzliche Sein zeitlich individueller psychischer Vorkommnisse und ihren Ablauf im Psychischen – kein Tatsachengesetz – sondern über den an sich und ewig gültigen Bestand von Wahrheiten und die ewig bestehende Unvereinbarkeit ihres Zusammenwahrseins, mögen sie aktuell vollzogen sein oder nicht. Die Gesetze regeln nicht nur nicht psychische Vorkommnisse, sie setzen auch solche gar nicht voraus.

γ) Weil Naturgesetze ihrem Sinn nach auf Tatsachen bezogen sind, können sie ihre Begründung auch nur aus diesen erhalten, d. h. durch Beobachtung und Überschau über Tatsachen – durch Induktion. Alle diese Gesetze, auch die allgemeinsten wie z. B. das Gravitationsgesetz, sind hinsichtlich ihrer Geltung grundsätzlich nur wahrscheinlich, mag diese Wahrscheinlichkeit auch eine solche von höchster Dignität sein.

Sie haben als Realgesetze den Charakter des *vermutlich*; sie werden die Einschränkung nicht los, die ständig und wesenhaft mit ihnen geht, die lautet: soweit bisher beobachtet ist, sofern

nicht weitere Erfahrung dem vermutlichen Gesetz zuwiderläuft. Die Grundsätze des Denkens sind nun unbedingte Gesetze, einsichtig durch »Ideation«, oder »aus reinen Begriffen«, sie stehen nicht unter der einschränkenden Bedingung des »Wenn«. Der Grundsatz des Widerspruchs gilt an sich und ist in seiner Geltung unabhängig davon, wieviele und welche Menschen ihn anerkennen oder vollziehen. Sein Sinn besagt nicht: Entgegengesetzte Sätze sind geltungsmäßig unvereinbar, wenn alle psychischen Individuen nach diesem Gesetz denken, sondern umgekehrt: Soll das Denken ein gesetzliches sein, dann muß es sich dieser Regel unterstellen, welche Regel ihr Fundament hat in dem absoluten Bestand der Unvereinbarkeit einander widersprechender Sätze und Satzsinne. Die Geltung des Grundsatzes vom Widerspruch wird nicht tangiert und kann nicht tangiert werden durch die psychische Organisation des Menschen, weil dieser Grundsatz selbst nichts von dieser Organisation in sich schließt. Was sich ändern könnte, sind die psychische Möglichkeit des Erfassens und die Grade der Ursprünglichkeit des Verstehens – und diese ändern sich faktisch auch.

δ) So wird schließlich deutlich, daß auch die Art der Gewißheit, in der Realgesetze der Psychologie und Idealgesetze von Sinn- und Satzgehalten erfaßt und zugeeignet werden, je verschieden ist. Die Idealgesetze bzw. deren Erfassung haben den Charakter der apodiktischen Einsicht: schlechthin unbezweifelbar; die Gewißheit der Erkenntnis der Realgesetze ist die assertorische, sie gibt nur ein faktisches, vermutliches So-und-nicht-anders-sein; die apodiktische ein einsichtiges, schlechthiniges Nicht-anders-sein-können.

Damit aber springt die grundsätzliche Verfehlung in die Augen, von der der Psychologismus lebt. Er versucht mit Hilfe von Erkenntnissen tatsächlicher Vorkommnisse im Psychischen, d. h. im zeitlich veränderlichen Realen, etwas auszumachen über ideales Sein und Verhältnisse geltender Sätze. Alle Erkenntnis von Tatsachen und von Realem hat nur den Gewißheitscharakter der Wahrscheinlichkeit. Die Grundgesetze des Denkens aber

gelten ihrem eigensten Sinn und Anspruch nach nicht für diesen und jenen Fall und gleichsam auf Zeit, sondern unbedingt und absolut. Wahrscheinliche Tatsachenerkenntnis vermag also nichts zu entscheiden über unbedingte Geltungszusammenhänge. Im gleichen ist die Gewißheit der Tatsachenerkenntnis, die assertorische, unzureichend für die Einsicht, die absolut gültigen Sätzen zugehört, die der apoktischen Gewißheit.

Grundgesetze des Denkens, die keine Tatsachen meinen, können weder durch Tatsachen *bestätigt* noch durch Tatsachen *widerlegt* werden. Der Psychologismus bewegt sich bei seiner ganzen Erörterung gar nicht in dem Felde, in dem allein das entschieden wird, was zum Thema zu machen er beansprucht.

Die einzige Konsequenz bei Erdmann, dem extremen Anthropologen: Wenn schon die Psychologie als die Instanz der Entscheidung über Charakter und Geltung der Grundgesetze des Denkens angesetzt ist, dann sind diese selbst nur Tatsachenregelungen; d. h. hier wird der Charakter der zu untersuchenden Sachen bestimmt nach der Art der auf sie bezogenen Wissenschaften – statt umgekehrt. Dieses Verfahren ist denn auch nur möglich auf Kosten einer totalen Mißdeutung der Grundsätze des Denkens. Diese sind keine Gesetze als Regelungen des Ablaufs der psychischen Vorgänge, sondern sind Grundsätze über »Sätze«. »Sätze« aber sind das, was in einem Urteil geurteilt ist, die geurteilten Sachverhalte: b-sein des A, nicht-b-sein des A. Die Unvereinbarkeit ist die der Sätze, nicht eine Unmöglichkeit des Denkens, sondern des Gedachten als solchen. Ein Geisteskranker z. B. kann sehr wohl beide Sätze vollziehen, in einem Bewußtsein vereinigen.

Der Sinn des Satzes vom Widerspruch ist gar nicht auf einen psychischen Geschehniszusammenhang bezogen, d. h. seine Geltung ist völlig unabhängig von einer möglichen Änderung der psychischen Naturanlage des Menschen.

Der Psychologismus wurde nur möglich auf Grund der Herrschaft einer naturalistischen Einstellung gegenüber Vernunft und Geist: Geistiges – Sinn – ist nur zugänglich als psychische

Realität. Damit aber steckt schon in der leitenden Vormeinung von dem, wovon vermutlich gehandelt werden sollte, vom Gedachten als solchen, eine Verkehrung (statt seiner das Denken als reales Psychisches). Diese Verkehrung des Sinnes des Themas der Logik ist der Herd der Widersinnigkeiten.

Die Herrschaft des Naturalismus aber, daß alles als Naturrealität erfahren und daraufhin interpretiert wird, hat ihre Wurzel in einer Blindheit für das Nichtreale: den Satzgehalt als solchen – Sinn – das *ideale* Sein.

Die Grundverfehlung des Psychologismus liegt letztlich in der Verkennung des Unterschieds einer Grundverschiedenheit im Sein des Seienden. Darin wird aber offenbar, daß die Auffassung des Psychologismus als der Grundwissenschaft der Logik (als die ihrem Thema angemessene Logik) steht und fällt mit der rechten Erkenntnis dieses Seinsunterschiedes, daß die Logik also auf einem ontologischen Grund aufgebaut ist, sofern man sie überhaupt von hier aus bestimmt.

Was für ein Seiendes wird hinsichtlich seines Seins in der Logik Thema? Im Hinblick auf die frühere Bestimmung der Logik ist das Thema: die Wahrheit. Was für Sein ist das Wahrsein von etwas, und wie ist Wahrsein selbst aus der Idee des Seins überhaupt zu verstehen?

Nur soviel – die Besprechung des Psychologismus und die Kritik desselben macht deutlich, daß im Hintergrund fundamentale Begriffe und Unterscheidungen aus dem Felde der grundsätzlichen und universalen Frage nach dem Sinn des Seins stehen.

Reales Sein des Psychischen und ideales Sein der geurteilten Sätze – mehr noch: zeitliches Geschehen von Realem und überzeitliches Bestehen des Idealen.

Wir begreifen heute kaum noch, wie eine solche fundamentale Verwechslung möglich war und wie man des Glaubens sein konnte, durch psychologische Studien des Denkens etwas über die logische Struktur des Gedachten als solchen, der »Gedanken«, ausmachen zu können. Aber Tatsache ist, daß nur wenige sich

von dieser Verwechslung freihalten konnten, bzw. daß meist umgekehrt beides ineinander gemischt war und so zugleich der angegriffene Psychologismus immer wieder die Möglichkeit hatte, sich darauf zu berufen, daß er die absolute Geltung der Denkgesetze nicht leugne, wobei er sie im natürlichen Sinne verstand – während in der tatsächlichen wissenschaftlichen Fragehaltung die Einstellung auf das Psychische sich vordrängte. Relativ frei von dieser Meinung blieb einzig die Marburger Schule und Schuppe, in seiner »Erkenntnistheoretischen Logik«. Die Marburger Schule hat auf dem Wege einer bestimmten Kantinterpretation sich gegen den Einbruch der Psychologie in die Lehre vom Bewußtsein gesichert, und Natorp konnte deshalb in einer Kritik der »Logischen Untersuchungen« Husserls, Kantstudien 1901, mit einem gewissen Recht sagen, daß sie, die Marburger, nicht allzuviel hätten lernen können von dieser Kritik des Psychologismus. Das ist in der Tat richtig. Aber andererseits hat erst diese Kritik, die gewissermaßen den Widersinn bis ins letzte verfolgte und herausstellte und durchsichtig machte, freie Bahn geschaffen; wobei allerdings zu sagen ist, daß die Gegenposition, die Marburger Schule, auch nicht alles ins reine gebracht hat, daß die Frage nach dem Bewußtsein im Unterschied vom sogen. Psychischen doch innerhalb der Position der Schule höchst fragwürdig geblieben ist, was schon damit zusammenhängt, daß man in der Kantinterpretation nie ins klare kam, wieweit bei Kant selbst eine bestimmte Psychologie oder gar Anthropologie das wesentliche Fundament seiner Vernunftskritik ausmacht. H. Cohen, Begründer der Marburger Schule, sagt in seiner »Logik«, es sei zwar eine große Gefahr für die Logik, diese Nachbarschaft der Psychologie, aber er meint, daß das Aufkommen der sogen. Phänomenologie, die er etwas boshaft als eine neue Scholastik bezeichnet, noch die Gefahr vergrößere, statt sie zu beseitigen. Das ist richtig, durch die phänomenologische Kritik des Psychologismus wird in der Tat die Gefahr vergrößert, nämlich die Philosophie wird auf die Frage gedrängt, was es denn nun eigentlich für eine Bewandt-

nis hat mit diesem Psychischen, ob dieser Urteilsvollzug, der Vollzug des Urteils, der Aussage, ob man das einfach als etwas Reales, Psychisches abtun kann gegenüber einem sogen. idealen Sinn, oder ob nicht am Ende eine ganz andersartige Seinsdimension sich vordrängt, die allerdings sehr gefährlich werden kann, wenn man sie einmal in den Blick bekommen hat und sie als fundamental herausstellt. So können wir also sagen, so durchsichtig zunächst auf den ersten Anhieb diese Kritik des Psychologismus ist am Leitfaden der Unterscheidung von realem und idealem Sein, so schwierig sind nun die positiven Fragen, die sich in dieser Unterscheidung neu vordrängen, Fragen, die nicht erst im 19. oder im 20. Jh. auftauchen, sondern Fragen, die schon die griechische Philosophie beschäftigten, vor allem Plato. Dieser Unterschied ist nichts anderes als der Platonische Unterschied zwischen dem sinnlichen Sein, dem αἰσθητόν, und dem Sein, wie es durch Vernunft zugänglich wird, durch den νοῦς, das νοητόν. Die Fragestellung heute wiederholt die nach der Teilhabe des Realen am Idealen, der μέθεξις, und es ist fraglich, ob man überhaupt auf dem Wege dieser Problemstellung bezüglich der Phänomene des Denkens und des Gedachten und des weiteren der Wahrheit ins reine kommen kann oder nicht.

Ich deutete schon an, daß der Psychologismus als Theorie nicht auf die Logik beschränkt geblieben ist, sondern auch in der Ethik und Ästhetik eine Rolle gespielt hat, insofern man versuchte, auch die Probleme der Ethik und Ästhetik von der Psychologie her zu fassen und zu verstehen. Die Kritik Husserls war wesentlich auf den Psychologismus der Logik orientiert, wenn auch beiläufig seine Kritik die grundsätzliche Fragestellung der Ethik streift. In diesem Zusammenhang zeigt Husserl dann, daß jede Ethik, sofern sie den Anspruch macht, eine Normwissenschaft zu sein – entsprechend der Logik als Normwissenschaft des richtigen Denkens eine des richtigen Handelns – eine theoretische Disziplin voraussetzt, und daß diese theoretische Disziplin als die Fundamentaldisziplin der Normwissenschaft nicht die Psychologie sein könne; sondern analog

wie die Logik vom reinen Gehalt der Sätze handle, so müsse die Ethik vom reinen Gehalt der Normen, d. h. von den Werten handeln. Mit anderen Worten, die Kritik Husserls am Psychologismus hat zugleich die Bahn freigemacht für die Wertethik. Scheler hat diese Fragestellung aufgenommen und im Felde der Ethik, der praktischen Philosophie, als eine Wertethik ausgebaut.

Das Wesentliche des Psychologismus beruht also, so kann man sagen, in einer Verwechslung des realen psychischen Seins mit dem idealen Sein der Gesetze. Wenn ich sage: eine Verwechslung, so darf man das nicht in diesem äußerlichen Sinne nehmen, als hätte der Psychologismus gewissermaßen zwei vorhandene Dinge miteinander verwechselt, wie rot und blau. So ist selbstverständlich diese Theorie nicht entstanden, sondern diese Verwechslung, wenn man überhaupt so sagen kann, gründet darin, daß die Philosophie damals in großem Ausmaß gewissermaßen abgesperrt war gegenüber verschiedenen Bezirken des Seins – blind gegen sie, abgesperrt und eingesperrt auf einen bestimmten Umkreis von Sein, das der realen Natur des Physischen und Psychischen, welches man für das einzige hielt. Diese Verwechslung ist zu verstehen aus dem Schicksal der Philosophie gegen Ende des 19. Jh., und jede Philosophie und auch die Wissenschaften haben ihre Schicksale und es wäre kleinlich und bürgerlich gedacht, wenn man meinen wollte, man könne sich aus diesen Bedingungen des Fragens und Sehens herausstellen.

*§ 8. Die Voraussetzungen dieser Kritik:
Ein bestimmter Wahrheitsbegriff als Leitidee*

Jede echte Kritik muß aus dem Positiven her sprechen. Im vorliegenden Fall besagt das: Die Verfehlung des Psychologismus konnte nur aufgewiesen und als Widersinnigkeit erwiesen werden, sofern Husserl schon im vorhinein festen Fuß gefaßt

hatte in der Grundscheidung des Seins als Realem und Idealem. Der Inhalt der ganzen Kritik ist im Grunde nichts anderes als die strenge und schroffe Durchsetzung dieses Unterschiedes mit Rücksicht auf das Denken. Denken als Denkgeschehen und Denken als Gedachtes, als »Gedanke«.

Die Gesetzlichkeit des Denkens, die in der Logik Thema sein soll, ist nicht die des Denkgeschehens, sondern des Gedachten; die Rechtmäßigkeit und Richtigkeit – die Wahrheit des Denkens, die in Anmessung an die Gesetze entspringt, ist gleichfalls ein Charakter des Gedachten. Damit haben wir eine allgemeine Anweisung für das Verständnis des Begriffes von Wahrheit, wie er der Kritik des Psychologismus zugrunde liegt und wie er sich dann von den »Logischen Untersuchungen« an ausdrücklich durchgesetzt hat (Geltung).

Wahrheit ist also nicht etwa eine reale Eigenschaft eines psychischen Geschehens, etwa wie Müdigkeit oder Hemmung, sondern eine Auszeichnung des »Denkinhaltes«. Wahr ist primär nicht das Setzen und Setzungszusammenhänge, sondern das Gesetzte als solches – der Satz. Im Satz an sich ist Wahrheit beheimatet; der Satz selbst – als solcher – wird gerade als Wahrheit eine Wahrheit an sich genannt. $2 \times 2 = 4$.

Wahr ist also hiernach, um auf den λόγος zu exemplifizieren: nicht das λέγειν – das Reden und Bereden, sondern das λεγόμενον – das Gesagte als solches, das jeweils und je selbige Sagbare und Gesetzte, das λεκτόν.

οἱ μὲν ἐν τῷ σημαινομένῳ, τουτέστιν ἄσωμάτῳ λεκτῷ, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος ὑποτίθενται, οἱ δ' ἐν τῇ φωνῇ, οἱ δ' ἐν τῷ κινήματι τῆς διανοίας. (Sextus Empiricus, adv. math. VIII, 69). – Wahrheit also ein Charakter des idealen Seins.

Den Unterschied des Realen und Idealen und seine Charakteristik gilt es nun zu verdeutlichen, und weiterhin muß bestimmt werden, wie dieser Unterschied für die Fassung des Wahrheitsbegriffes relevant wird. Zu diesem Zweck gehen wir aus von einer Aussage, einem Satz: Die Tafel ist schwarz. Diese Aussage kann roh als eine Folge von Setzungen charakterisiert

werden. Setzung der Tafel – als Setzung dessen, worüber geurteilt wird. Heraussetzung des Schwarz aus dem vorgegebenen Gegenstand (Tafel) und Heraussetzung (*διαίρεσις*) zugleich im Sinne und in der Abzweckung einer bestimmten Zusetzung zum Subjekt. Was in dieser Folge von Setzungen artikuliert – gegliedert – gemeint ist, kann als das Geurteilte als solches bezeichnet werden: das Geurteilte – der Satzgehalt – der Satz: das Schwarzsein der Tafel. Diesen Satzgehalt kann jeder von Ihnen, also verschiedene Individuen bei verschiedenen Umständen, zu verschiedenen Zeiten, in verschiedener Deutlichkeit, bei verschiedener Stimmung, in verschiedenen Satz- und Urteilszusammenhängen ausagen. Geurteilt ist in dieser unendlichen Reihe von Fällen immer derselbe Satz, gemeint immer ein identischer Satzgehalt. Also ein Satz ist ein Selbiges, das sich in seiner Selbigkeit durchhält gegenüber der Mannigfaltigkeit der real vorkommenden Urteilssetzungen, deren realen Umständen und Eigenschaften. Und dieses wechselnde psychische Geschehen ist gegenüber dem bleibenden Satzgehalt nicht nur faktisch verschieden, sondern grundsätzlich beliebig. Selbigkeit und Beständigkeit des Satzes – gegenüber Unterschiedenheit und Wechsel der Setzungen, oder: zeitlicher Ablauf des psychischen Geschehens im Urteilsvollzug auf der einen Seite, auf der anderen der unzeitliche Bestand des idealen Sinnes dessen, was geurteilt wird. Diesen Zusammenhang kennen wir aber auch aus anderen Gegenstandsbezirken. So sprechen wir von Farbe gegenüber einer wechselnden Mannigfaltigkeit von Farben und wieder von Rot gegenüber dieser oder jener Rüte, eine unabhsehbare Fülle von konkreten Rotnuancen, jede derselben hat diese Bestimmtheit Rot.

Oder das Dreieck, vorfindlich in einer Reihe von verschiedenen gezeichneten, gemalten, vorgestellten, phantasierten Dreiecken. So haben wir also die Idee Dreieck als das Selbige, ebenso die Idee Farbe – wiederum ein Selbiges sich durchhaltend in einer Mannigfaltigkeit seiner vereinzeltten Darstellungen.

Dieser Zusammenhang und Unterschied von Selbigkeit – Unterschied – Bestand – Wechsel – wurde von Plato erstmals im Ganzen verstanden. Das Selbige – Bleibende ist das, was in jedem Dreieck, jeder Farbe vorfindlich, sichtbar wird, das, was darin immer schon da ist; es ist das, was gleichsam sagt, wie der betreffende Gegenstand aussieht. Dreieck, Farbe, Haus, – dieses Aussehen, das eigentliche Gesicht, das je die Sache macht, und was sie ist, bezeichnen die Griechen mit εἶδος – ἰδέα. ἰδέα bezeichnet primär das Gesichtete, das Gesehene und ist seinem Sinne nach das an einer Sache, was sie zu dem macht, was sie ist. Warum nun gerade das, was eine Sache zu dem macht, was sie ist, als Idee bezeichnet wird, ist zunächst gar nicht selbstverständlich und einsichtig. Wenn das, was eine Sache zu dem macht, was sie ist, ihr bleibendes Wesen, von den Griechen als Idee charakterisiert wird, so wird es verstanden aus der Erfassungsart. Was das Ding zu dem macht, was es ist, ist das Bleibende, ist das, was in jeder Vereinzelung gewissermaßen herausgesehen wird. Das Sehen in einem ganz weiten Sinn, nämlich in der Bedeutung »etwas an ihm selbst erfassen«, war für die Griechen die höchste Erfassungsart von Seiendem überhaupt. Und in dieser Erfassungsart des Sehens wird das zugänglich, was eine Sache macht zu dem, was sie ist. Sofern dieser Sachgehalt oder dieses Sachwesen durch das Sehen zugänglich wird, wird es als Idee bezeichnet. Also der Ausdruck Idee ist keine sachhaltige Bestimmung dessen, was damit gemeint ist, sondern eine Bestimmung aus der Erfassungsart des Gemeinten; und diese Bestimmung erwächst daraus, daß für die Griechen Sehen, Anschauung, θεωρία, intuitus, Intuition, die primäre Erfassungsart war, wie denn Aristoteles auch sagt (Anfang der »Metaphysik«, 980 a 20), daß das Sehen eigentlich das ist, was von den Menschen angestrebt wird im Felde des Erkennens. Die Wurzel dieses Vorranges des Sehens als die fundamentale Erfassungsart von Seiendem überhaupt liegt letztlich in der Neugier. Auch bei Kant noch, und überhaupt in der ganzen abendländischen Philosophie bis heute und heute erst recht wieder

hat die Anschauung, Intuition, diesen merkwürdigen Vorrang der Seinserfassung.

Also dieses eine Selbige an der Mannigfaltigkeit der Dinge wird als Idee bezeichnet und dementsprechend sagt man nun, das Sein dieses Was, dieses Selbigen ist das Idee-sein oder ideales Sein. Ideales Sein ist jetzt verständlich als das Sein dessen, was einen Gegenstand macht zu dem, was er ist, als das Sein des Selbigen, das besteht unveränderlich gegenüber der Variation seiner konkreten Realisierung. Und daher gibt auch Plato für dieses Selbige, was er als Idee bezeichnet, die Charakteristiken: erstens diese Ideen, diese εἶδη sind αἰδία, sind ewig, gegenüber dem Wechsel unveränderlich immer dieselben; und dann die Erläuterung dazu: ἀγένητα καὶ ἀνώλεθρα, d. h. das mit Idee Bezeichnete ist ungeworden und unvergänglich und unzerstörbar, es ist dem Wechsel enthoben. Der Unterschied des realen und des idealen Seins geht auf diesen ontologischen Grundunterschied der griechischen Philosophie, auf Plato zurück. Man kann nun auch diese beiden Seinsbezirke des Beständigen, Selbigen, Idealen und des Wechselnden, Realen noch genauer charakterisieren im Hinblick auf die Erfassungsart. Nämlich das Bleibende an den sinnlichen Gegenständen ist dasjenige, was durch die Vernunft, durch den νοῦς erfassbar wird, d. h. die Ideen oder die Idee ist das νοητόν, während das wechselnde und mannigfaltige Reale in der Sinnlichkeit zugänglich wird, d. h. in der αἴσθησις, demnach heißt das Reale das αἰσθητόν. Auch hier ist wieder ideales und reales Sein charakterisiert aus der bestimmten Zugangsart dazu, nicht aus dem Sein und seiner Seinsart selbst. Und diese Unterscheidung wiederum hat sich durchgehalten bis heute und sie spielt vor allem in der Kantischen Philosophie eine große Rolle. So heißt z. B. eine Schrift von Kant, seine sogen. Dissertation vom Jahre 1770, die die eigentliche Vorstufe zu seiner »Kritik der reinen Vernunft« darstellt, »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis«. Dem νοητόν entspricht das *intelligibile*, dem αἰσθητόν das *sensible*. Kant spricht von einer intelligiblen und

sensiblen Welt, und so spricht man heute von einem sinnlichen und unsinnlichen Sein und meint dabei diesen Unterschied des Realen und Idealen. Dieser Unterschied ist auch heute noch vollständig in der Herrschaft und regelt alle Fragestellungen, nicht nur die erkenntnistheoretischen, sondern auch die ontologischen.

In der Widerlegung des Psychologismus und positiv in der Fundierung der Logik gibt ein fundamentaler ontologischer Unterschied die eigentliche Orientierung ab. Das Ideale, wenn wir zusammenfassen, ist das Immerseiende, das Ideale ist ferner das Bleibende gegenüber dem Wechsel seiner Gestalten, also gegenüber dem, wie es sich jeweils zeigt, wie es zum Vorschein kommt, d. h. wie es erscheint, und das Ideale ist zugleich das Allgemeine gegenüber der Vielheit seiner Besonderungen. Die Idee Dreieck ist das Allgemeine, das sich besonders in jedem bestimmten Dreieck. Dieser Begriff des Idealen, und zwar in dieser dreifachen Bedeutung des *Selbigen*, *Bleibenden* und *Allgemeinen*, ist der Leitfaden für die Husserlsche Kritik des Psychologismus, zugleich ist dieser Begriff der Leitfaden für die Bestimmung des Seins der Wahrheit als eines idealen Seins. Und demnach sagt Husserl: Wie die Selbigkeit des Dreiecks, genauer die Idee Dreieck sich durchhält gegenüber den realen Darstellungen von Dreiecken, so die Selbigkeit des geurteilten Satzes gegenüber der realen Mannigfaltigkeit seiner Setzungen. Der geurteilte Satz d. h. der wahre Satz ist eine Wahrheit; was in idealen Fällen jeder einzelne Satz aussagt, ist eine Wahrheit. L. U. I, 187: »Jede Wahrheit ist eine ideale Einheit zu einer der Möglichkeit nach unendlichen und unbegrenzten Mannigfaltigkeit richtiger Aussagen derselben Form und Materie.« »Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist« (190). Das Erlebtwerden des Satzgehaltes im Urteilen ist jeweils die Realisierung des Idealen, entsprechend wie die Idee Tisch in einer Mannigfaltigkeit von hergestellten Tischen sich zeigt. Diese Interpretation sowohl des Urteilsgehaltes als eines idealen Seins wie seine Beziehung zu den Urteilsakten als seinen Realisierungen ist merkwürdig, wie wir nachher sehen:

in einer Hinsicht grundverkehrt und von Husserl selbst stillschweigend schon unmittelbar nach seinen »Logischen Untersuchungen« aufgegeben. Trotzdem hält er die Bestimmung der Wahrheit als eines idealen Seins fest. Es wird sich zeigen, daß in dem Begriff des Idealen, der für ihn leitend war, eine Vieldeutigkeit liegt, der er zum Opfer gefallen ist. Diese Unterscheidung zwischen Wahrheit als gültigem Sinn und Urteil als deren Realisierung wird nun nicht nur in Anspruch genommen für einzelne Wahrheiten und Sätze, sondern dieser Unterschied wird auch durchgeführt im Hinblick auf Wahrheitszusammenhänge und auf ein Ganzes von Sätzen, das als Wissenschaft bezeichnet wird. »Wissenschaft ist zunächst eine anthropologische Einheit, nämlich die Einheit von Denkakten, Denkdispositionen, nebst gewissen zugehörigen äußeren Veranstaltungen« (227 f.). Wissenschaft ist hier gefaßt als ein reales Psychisches, nämlich Denkakte und Denkdispositionen im ganzen, als anthropologische Einheit: Wissenschaft realisiert in bestimmten Individuen und deren Denkvorgängen, real vorhanden im Menschen, im Gelehrten. Nicht nur psychisch ist die Wissenschaft vorhanden, sondern auch physisch in der Gestalt von Schriftwerken, Instituten u. dgl. So ist Wissenschaft zunächst einmal eine reale physisch-psychische Einheit. Und Husserl sagt nun (228): »Was alles diese Einheit als anthropologische und speziell, was sie als psychologische bestimmt, ist hier nicht unser Interesse.« Dieses geht nicht auf den realen Zusammenhang sondern auf das – nun ganz platonisch gesprochen –, »was Wissenschaft zur Wissenschaft macht«, d. h. auf die Idee, auf den idealen Zusammenhang, der den Denkakten erst eine »einheitliche gegenständliche Beziehung und in dieser Einheitlichkeit auch eine ideale Geltung verschafft« (a.a.O.). Die Einheit der Satzgehalte, die Einheit der Sätze selbst ist das, was eine Wissenschaft zur Wissenschaft macht, der gegenüber nun diese anthropologische physisch-psychische Einheit nur eine zufällige Realisierung darstellt.

»Der Mannigfaltigkeit von individuell einzelnen Erkenntnisakten *desselben* Inhalts entspricht die *eine* Wahrheit, eben als dieser ideal identische Inhalt. In gleicher Weise entspricht der Mannigfaltigkeit von individuellen Erkenntniskomplexionen, in deren jeder *dieselbe* Theorie – jetzt oder ein anderes Mal, in diesen oder jenen Subjekten – zur Erkenntnis kommt, eben diese Theorie als der ideal identische Inhalt. Sie ist dann *nicht aus Akten*, sondern aus rein *idealen* Elementen, *aus Wahrheiten*, aufgebaut . . .« (240).

So realisiert sich also auch Wissenschaft als idealer Satzzusammenhang in einer Vielheit von Individuen und Veranstaltungen. Im Zusammenhang der Wahrheiten kommt der Zusammenhang der Sachen, der sich in jenem auswirkt, zur »objektiven Geltung« (228). Die ideal seienden, d. h. geltenden Satzgehalte bringen als solche zugleich die Sachen zur objektiven Geltung. Das ideale Sein des Satzes – die Wahrheit – gilt und als geltende ist sie gültig, von den Sachen, die sie meint.

Das ideale Sein der Wahrheit wird gegenüber der realen Wirklichkeit der Dinge als Gelten bezeichnet. Die Wahrheiten selbst sind Geltungen, und man spricht daher von der nicht-psychologischen Logik als *Geltungslogik*.

Positiv ist also die Kritik Husserls am idealen Gehalt der Sätze, am Sinn, der gilt, an Geltung orientiert. Im nächsten Paragraphen sind die Wurzeln dieser positiven Orientierung und der Bestimmung der Wahrheit als *Geltung* herauszustellen.

Jetzt ist nur erst völlig klarzumachen, wie das ideale Sein, die Idee im platonischen Sinn, die positive Orientierung ausmacht, – so weitgehend und fast kritiklos, daß Husserl dabei zu einem fundamentalen Irrtum verleitet wurde, den er bald selbst durchschaute und aufgab.

Wir haben schon von ihm gehandelt, ohne ihn als solchen zu kennzeichnen (vgl. Bd. II, Lehre von den Bedeutungen!).

Urteilsgehalt ist das Ideale gegenüber den Urteilshaltungen – das Ideale, die Idee, d. h. das Allgemeine, das durch Abstrak-

tion – Ideation am exemplarischen Fall als sein Was herausgesehen wird; der Tisch da, hier – Tisch überhaupt.

So Husserl (I, 229 f.): Wahrheit – »vereinzelt im Erlebnis des evidenten Urteils. Reflektieren wir auf diese Vereinzeltung und vollziehen wir ideierende Abstraktion, so wird statt jenes Gegenständlichen [d. h. des psychischen Urteilsvollzugs] die Wahrheit selbst zum erfaßten Gegenstande. Wir erfassen hierbei die Wahrheit als das ideale Korrelat des flüchtigen subjektiven Erkenntnisaktes, als die *eine*, gegenüber der unbeschränkten Mannigfaltigkeit möglicher Erkenntnisakte und erkennender Individuen« – also gegenüber den Realisierungen. Dazu ist zu sagen: der Urteilsgehalt ist zwar nichts Reales und insofern ideal; aber er ist nicht ideal im Sinne der Idee, als wäre der Urteilsgehalt das Allgemeine, das $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, die Gattung zu den Urteilsakten.

Die Gattung – Farbe – spezifiziert sich nur zu Arten und Besonderem, zu diesen und jenen Farben. Das »Allgemeine« als Urteilsgehalt – Sinn – spezifiziert sich nur zu diesem und jenem Sinn, aber nie zu Akten. Das Allgemeine – die Idee zum Realen der Akte ist höchstens das allgemeine Wesen von Akt überhaupt, aber nie Aktgehalt. Zu sagen: der Urteilsgehalt ist das $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ zu den Akten (zu möglichen Urteilen), ist genau so widersinnig wie wenn man sagen wollte: Tisch überhaupt ist das Wesen und die Gattung von »Teekannen«.

Urteilsgehalt, überhaupt Idee kann noch so weitgehend spezifiziert werden: ich komme nie zu Akten. Dieses merkwürdige Versehen war nur möglich, weil Husserl, gleichsam fasziniert vom Idealen und der Idee, diese – in dem doppelten Sinn als Satzgültigkeit und als Bestand des allgemeinen Wesens – in eins zusammenfaßte und schlechthin vom Idealen sprach gegenüber dem Realen. Das Versehen zeigt nur, worauf eigens in der Kritik des Psychologismus abgesehen wird: Durchsetzung des Idealen gegenüber dem Realen.

Diese Verwechslung selbst, die hier vorliegt auf Grund der Doppeldeutigkeit der Idee als nichtsinnlichem Sein und als All-

gemeinem, Gattung, diese Verwechslung ist schon vorgebildet im Grunde dort, von woher Husserl, in gewissen Grenzen jedenfalls, eine wesentliche Orientierung genommen hat, nämlich in Lotzes Lehre von der Ideenwelt und seiner Interpretation der Platonischen Ideenlehre im 3. Buch seiner »Logik«. Aus diesem Zusammenhang aber stammt zugleich der Ausdruck und die Art der Interpretation des idealen Seins als Geltung. Der Ausdruck Geltung und auch das damit Gemeinte ist durch die Lotzesche Logik für die Gegenwart zur Herrschaft gelangt. Allerdings hat erst nach Husserls Kritik des Psychologismus und Herausarbeitung des idealen Seins der Geltungsbegriff an Klarheit gewonnen und wurde auch in die Windelband-Rickert-schen Werttheorie aufgenommen, so daß man die heutige Logik überhaupt als sogen. Geltungslogik bezeichnen kann.

§ 9. Die Wurzeln dieser Voraussetzungen

Wenn wir bei dieser Überlegung in einen historischen Zusammenhang hineinkommen, so leitet hier nicht die Absicht, historische Abhängigkeiten dieser Kritik nachzuweisen, sondern immer wieder das spezifisch sachliche Interesse an der Frage: *Wie wird im Psychologismus sowohl wie in seiner Kritik Wahrheit gefaßt?* Wir wissen jetzt: Wahrheit gleich wahrer Satz gleich Geltung. Wir fragen also: Was ist mit »Gelten« gemeint, von welchen Voraussetzungen her ist der Begriff »Geltung« gewonnen? Das Ideale kann man dann nicht als ein Seiendes bezeichnen, wenn man den Terminus Sein in einer verengten Bedeutung gebraucht, so daß er für ein ganz bestimmtes Seiendes vorbehalten bleibt; wenn also Sein und Seiendes nur das bezeichnet, was reales Sein ist, das sinnliche Sein, dann kann man nicht sagen, daß das Ideale *sei*. Lotze, der den Geltungsbegriff in die Logik eingeführt hat, gebraucht den Ausdruck Sein in dieser verengten Bedeutung, wonach Sein besagt soviel wie Wirklichkeit der Dinge, Sein gleich »Realität« (Vorhanden-

heit). Wenn also Sein Realität besagt, dann kann es nicht Idealität bedeuten, d. h. man kann dann nicht sagen, daß die Ideen seien. Daß im 19. Jh. bei der Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Forschung gerade die Dingwelt, die Naturdinge, für das eigentlich Seiende gehalten wurde, ist nicht verwunderlich. Wohl aber ist merkwürdig, daß auch die Philosophie und sogar Lotze, der eigentlich zeitlebens gegen die Vorherrschaft des Naturalismus gekämpft und die eigentliche Vorarbeit für dessen Überwindung getan hat, daß auch er dem Naturalismus seinen Tribut zahlen muß, sofern er die Bedeutung des ehrwürdigen Terminus *Sein* in dieser Einschränkung, gleich *reales Sein*, *Realität* gebraucht. Wenn es nun überhaupt so etwas »gibt« wie Ideen, Ideen also in irgendeinem Sinne Wirklichkeit haben, in der Sprache Lotzes gesprochen, dann entsteht das Problem: welche Art von Wirklichkeit (denn Sein können wir im Sinne Lotzes nicht sagen) ist den Ideen zuzuweisen? Um also jede Verwirrung im Folgenden zu vermeiden: Lotze gebraucht den Terminus *Sein* gleich *Vorhandenheit*, also für sinnliches Seiendes, materielles Seiendes im weitesten Sinne. Ich betonte schon, daß diese heute übliche Ausdrucksweise: sinnliches Seiendes, keine Charakteristik des Seins ist, sondern nur Bestimmung der Erfassung desselben; ich gebrauche ihn hier nur als Zugeständnis, er ist als ontologischer Terminus eigentlich widersinnig. Frage: Wie muß die Wirklichkeit der Idee bezeichnet und charakterisiert werden? Lotze gebraucht Wirklichkeit in einer ganz weiten Bedeutung, so daß *Sein* eine bestimmte Form von Wirklichkeit ist, und es entsteht die Frage: Welche Wirklichkeit hat gegenüber dem realen *Sein* das der Ideen? Wirklichkeit ist also der formal-allgemeine Begriff, davon *Sein* eine bestimmte Formalisierung. In unserer Terminologie aber, und das sage ich, um nicht zu verwirren, gebrauchen wir gerade umgekehrt *Sein* im Anschluß an die echte Tradition der Philosophie der Griechen in dem weiten Sinne, so daß *Sein* besagt sowohl Realität wie Idealität oder mögliche andere Weisen des Seins, und Wirklichkeit umgekehrt gebrauchen wir für

Realität. Ich selbst habe in einer früheren Untersuchung über die Ontologie des Mittelalters mich an die Lotzesche Unterscheidung angeschlossen, für Sein also den Ausdruck Wirklichkeit gebraucht, halte das heute nicht mehr für richtig. Es entsteht die Frage, welche Wirklichkeit (im Sinne Lotzes gesprochen) ist den Ideen zuzuweisen? Antwort: Die Wirklichkeitsform der Ideen ist das Gelten. Das Ideale gilt, das Reale ist. Lotze fragt: Welche Wirklichkeit haben Ideen? Wir würden fragen: Welches Sein haben die Ideen? Lotze stellt diese Frage nach der Art der Wirklichkeit der Ideen oder des Idealen in einen Zusammenhang, den wir uns zuvor klarmachen müssen, um die ganze Art der Fragestellung und ihrer Lösung richtig zu fassen.

Lotze stellt sich diese Aufgabe in seiner »Logik«, III. Buch, Kap. 2.: Die Ideenwelt.¹ Für das Verständnis der Art seiner Interpretation des Seins der Ideen, des »idealen Seins« und damit der Platonischen Lehre ist es wichtig, den Zusammenhang im Auge zu behalten, der ihn zur Diskussion der »Ideenwelt« und ihrer Wirklichkeitsart und Form führt. Nichts anderes als die Frage: Worin Wahrheit überhaupt des Erkennens bestehe; genauer: Wie Wahrheit und Wahrsein zu bestimmen sei. Und so geht denn dem Kap. 2, darin diese Frage aufgerollt wird, ein erstes voran unter dem Titel Skeptizismus.

Im ersten Kapitel sucht Lotze zu zeigen, die Auffassung der Wahrheit – wonach sie »die Übereinstimmung unserer Erkenntnisbilder mit dem Verhalten der Sachen« (490) ist – sei ein Vorurteil. (vgl. Kap. 3)

Gegenstand unserer Untersuchung sind nicht die Sachen und Dinge selbst, sondern »nie etwas anderes als der Zusammenhang unserer Vorstellungen unter einander« (491); »die mannigfaltigen Vorstellungen in uns also, woher sie auch gekommen sein mögen, bilden das einzige unmittelbar Gegebene, von dem unsere Erkenntnis beginnen kann« (493).

¹ Lotze, Logik, 3 Bücher. Vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen, Hrsg. Georg Misch, 1912. Neudruck d. 2. Aufl. v. 1880.

»Wir haben uns überzeugt, daß das veränderliche Ganze unserer Vorstellungen der einzige uns gegebene Stoff unserer Arbeit ist; daß Wahrheit und ihre Erkenntnis nur in allgemeinen Gesetzen des Zusammenhanges besteht, die sich an einer bestimmten Mehrheit von Vorstellungen ausnahmslos so oft bestätigt finden, als diese Vorstellungen wiederholt in unserem Bewußtsein auftreten« (498). Und so schließt Lotze dieses Kapitel: »Lassen wir gänzlich den Gegensatz unserer Vorstellungswelt zu einer Welt der Dinge beiseite; sehen wir allein jene als Stoff unserer Arbeit an; suchen wir zu ermitteln, wo innerhalb derselben die ursprünglichen festen Punkte der Gewißheit liegen . . .« (503 f.).

Die Position ist klar – es ist die Descartes'. Zunächst und einzig gewiß gegeben ist die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen in uns, im Bewußtsein. Darüber kann ich nie herausspringen – Erkenntnis soll es aber geben, d. h. Erfassen der Wahrheit. Was kann Wahrheit gemäß dieser einzig möglichen Position selbst einzig besagen? Nicht Übereinstimmung der Vorstellungen mit Dingen, denn – so lautet das oft auch heute noch wiederholte Argument – wie soll ich meine Vorstellungen in mir messen an den Dingen draußen, wie sie damit in Übereinstimmung bringen? Die Dinge sind mir ja doch nur immer als Vorstellungen gegeben, also messe ich Vorstellungen an Vorstellungen.²

Wahrheit vielmehr, das kündigt sich hier schon an, ist das Ausnahmslose, was nie fehlt und anders ist, der Zusammenhang der Vorstellungen und dessen Gesetzlichkeit, d. h. das, was bleibend sich durchhält in dem veränderlichen Ganzen des Vorstellungsmäßigen, die ursprünglichen festen Punkte. Der formale Vorbegriff von Wahrheit: das Wahre, das Bleibende, das Feste. Wahrheit – Bleiben – Immersein.

Damit tritt heraus, was im vorhinein unter Wahrheit verstanden ist: das Wahre ist das Bleibende im Wechsel der Vor-

² Rickerts Argument in seinem »Gegenstand der Erkenntnis«: Vorstellen, d. h. überhaupt kein Erkennen.

stellungen. In der fließenden Mannigfaltigkeit der psychischen Erregungen, der Empfindungen, vollziehen wir eine erste Formung der Eindrücke – durch Benennung. Es ist die Verwandlung eines Eindruckes: dieses »rot«, jetzt empfunden (eine Vorstellung) als »rot« benannt – ist etwas Herausgehobenes und damit etwas Gegenständliches, was jetzt nicht Zustand unseres Leidens (Affektion) ist, sondern etwas Genanntes – der Inhalt Rot, »der an sich selbst ist was er ist und bedeutet was er bedeutet, und der dies zu sein und zu bedeuten fortfährt, gleichviel ob unser Bewußtsein sich auf ihn richtet oder nicht« (15). Die Affektion wird zu einem selbständigen Inhalt objektiviert – dieser vergegenständlichte Gegenstand ist kein Ding, aber etwas, das wir meinen mit Röte, Schwärze, Süßigkeit, Säure. Dabei sehen wir: daß Schwarzes weiß wird, Rotes gelb, Süßes sauer; aber nie wird Schwärze zu Weiße, Süßigkeit zu Säure. Diese Inhalte bleiben sich ewig gleich. Und von diesen Inhalten her und im Hinblick auf sie benennen wir die Dinge als rote, schwarze und dgl. Die Sinnendinge fließen und wechseln ständig; »was sie sind« (508), sind sie nur im Hinblick auf diese Inhalte (Röte – Schwärze und dgl.). Diese sind die bestimmenden Begriffe, die wir von ihnen aussagen – Prädikate, mit denen wir sie »als das und das« bestimmen.

Es wurde schon angedeutet: der formale Vorbegriff von Wahrheit ist Bleiben – Feststehen. Und so sagt denn Lotze: Diese Inhalte (die Gattungsbestimmungen der Sinnesqualitäten) bilden »den ersten würdigen und festen Gegenstand einer unwandelbaren Erkenntnis« (ebd.), »deren Wahrheit von der skeptischen Frage nach ihrer Übereinstimmung mit einem ihr jenseitigen Wesen von Dingen gänzlich unabhängig ist« (ebd.), also in der Sphäre des Bewußtseins gesehen – etwas, das »ewig sich selbst gleich und beständig« ist. (Descartes' *ideae*!) Etwas ist hier »als beharrender Gegenstand innerer Anschauung verfestigt« (509). Demnach: Das wechselnde Ganze ist doch nicht »ohne eine hindurchgehende Wahrheit« (508). Diese Inhalte sind nichts anderes als was Plato als Ideen bezeichnete (d. h.

bleibender Bestand, *ἀεί ὄν*), der »erste wahre Gegenstand sicherer Erkenntnis« (509).

Lotze bezeichnet Platos Ideenlehre als »den ersten und sehr eigentümlichen Versuch, diejenige Wahrheit zu verwerten, die unserer Vorstellungswelt innerhalb ihrer selbst und noch abgesehen von ihrer Übereinstimmung mit einem vorausgesetzten jenseitigen Wesen von Dingen angehört« (506 f.). Lotze impu- tiert Plato die Meinung, er sei wie Descartes zunächst ausge- gangen von unserem Bewußtsein und seinen Vorstellungen und habe darin das an sich Bleibende, qualitative Inhalte, als das Sein der Idee gefunden. Die Frage, ob Lotze Plato hier wirklich interpretiert und den Sinn der Platonischen Ideenlehre getrof- fen hat, ist hier nicht zu erörtern. Von Interesse für uns, in welchem Sinn hier Wahrheit gefaßt ist. Die Schwierigkeiten beginnen aber jetzt erst mit der Frage: Wie steht es nun mit diesen beständigen und selbigen Inhalten: Schwärze, Süßigkeit, Säure u. dgl., die gegenüber ihren Vereinzlungen immer da sind? Sind denn Farbe als solche und Ton als solcher noch etwas, wenn sie von niemand gehört und von niemand gesehen wer- den? Hat es überhaupt Sinn, zu reden von einer Farbe an sich? Lotze stellt bezüglich dieser Schwierigkeit eine doppelte Frage. Er fragt erstens: Sind diese Inhalte überhaupt etwas oder nichts? Und zweitens: Muß ihnen nicht doch irgendein Prädikat von Sein und Wirklichkeit zukommen?

Zur ersten Frage: Nichts, sagt Lotze, können sie keineswegs sein, denn sie, diese Inhalte, meinen wir doch, wenn wir z. B. sagen: Farbe überhaupt ist von Ton überhaupt verschieden, dabei mache ich doch eine sinnvolle Aussage über etwas, nicht etwa über nichts. Wir meinen also etwas, wenn wir sie unter- scheiden. Etwas sind sie, aber ist dieses Etwas-sein denn ein Sein? Und so kommt es zur zweiten Frage: Was soll es besagen, ein Ton *ist*, wenn er von niemand gehört wird, ein Schwarz *ist*, wenn es von niemand gesehen wird?

Lotze bemerkt: »Von Dingen meinen wir noch, unklar genug zu wissen, worin ihr Sein auch dann noch besteht, wenn sie für

Niemandes Erkenntnis Gegenstände, sondern rein für sich sind« (510). Hier aber bei diesen Inhalten kann doch keine Rede mehr sein von Sein. Andererseits aber haben wir *gehört*; wir unterscheiden sie doch, diese Inhalte. So liegt also in der Antwort auf die erste Frage, daß in der Tat diese Inhalte etwas sind und nicht nichts, wie Lotze sagt: »ein gewisses Element von Bejahung« (ebd.).

Wenn ich Farbe überhaupt von Ton überhaupt unterscheide und sage, es *sind* verschiedene Sinnesqualitäten, dann bejahe ich etwas; ich habe etwas gegeben, zu dem ich ja sage. Diesen Inhalten kommt ein gewisses Element von Bejahung zu, sie sind nicht Nichts und doch auch nicht Seiende, nämlich im Sinne Lotzes real. Wie ist also die Wirklichkeit dieser Etwas, die nicht Nichts sind, zu fassen? Irgendeine Auskunft muß doch darüber gegeben werden. Lotze versucht Klarheit zu schaffen und eine Antwort zu finden durch den Übergang in eine prinzipielle Betrachtung. Ihr Sinn ist entscheidend für die Genesis des Begriffs *Geltung*, denn im Horizont dieser prinzipiellen Überlegung wird er gewonnen.

Lotze sagte oben schon, die Inhalte sind nicht Nichts und formulierte so: sie haben ein gewisses Element von Bejahung, genauer gesagt von Bejahtheit, wie es an einer anderen Stelle heißt (511). Er versteht unter Bejahung nicht etwa das Bejahen sondern das Bejahte, entsprechend wie er den Ausdruck Position nicht gebraucht im Sinne des Setzens, sondern des Gesetzens als solchen; wie wir auch sagen, eine Rechnung ist nicht der Vollzug des Rechnens sondern das Gerechnete, wie es niedergeschrieben ist. Lotze gebraucht diese allgemeinen Ausdrücke und Begriffe in offenbarem Anschluß an die Position von Herbart, mit dem er sich in seiner ersten »Metaphysik« eingehend auseinandergesetzt hat. Lotze sagt: »Es gibt allerdings einen sehr allgemeinen Begriff von Bejahtheit oder Position« (ebd.). Für diesen Begriff von Bejahtheit haben unsere Sprachen keinen rechten Ausdruck, und Lotze sagt, schon in dem Ausdruck Position liege ein ganz ungehöriger Nebenbegriff von einer

Handlung, durch deren Ausführung jede zu bezeichnende Bejahtheit erzeugt wird. Was mit dem Ausdruck Bejahtheit und Position also gemeint sein will, ist nicht bezogen auf ein Erzeugtsein, und deshalb ist der Ausdruck Bejahtheit angemessener als Position, weil in Bejahung mehr zum Ausdruck kommt, daß ich etwas, wie Lotze sagt, anerkenne, was schon da ist, während der Ausdruck Position mehr sagt, daß ich etwas von mir aus erst herstelle. Bejahung ist Anerkennung von etwas, was schon in irgendeinem Sinne ist, Wirklichkeit hat. Lotze sagt also, für dieses allgemeine Phänomen Bejahtheit haben wir keinen rechten Ausdruck in unserer Sprache und in dieser Verlegenheit hält man sich viel besser an einen gewöhnlichen Begriff; und er bezeichnet nun Bejahtheit überhaupt, wobei gänzlich dahingestellt bleibt, was Bejahtheit ist, mit dem Ausdruck Wirklichkeit. Also in dem allgemeinen formalen Terminus Wirklichkeit liegt noch gar nicht, was bejaht ist, ob ein Reales oder Ideales oder irgend etwas anderes Wirkliches, sondern nur Bejahtheit überhaupt. Und nun sagt Lotze: Die Wirklichkeit oder Bejahtheit, oder er sagt dann auch schlechthin Wirklichkeit oder Bejahung, kann sich nun in verschiedenen Formen gliedern, und zwar sagt er: »Wirklich nennen wir ein Ding, welches *ist*, im Gegensatz zu einem andern, welches *nicht* ist; wirklich auch ein Ereignis, welches *geschieht* . . ., im Gegensatz zu einem andern, das nicht geschieht; wirklich ein Verhältnis, welches *besteht*, im Gegensatze zu dem, welches nicht besteht; endlich wirklich wahr nennen wir einen Satz, welcher *gilt*, im Gegensatz zu dem, dessen Geltung noch fraglich ist« (ebd.). Also hier sind verschiedene Gegenstände als wirklich angesprochen, und Wirklichkeit besagt einmal Sein der Dinge, zweitens Geschehen der Ereignisse, drittens Bestehen von Verhältnissen und viertens Geltung von Sätzen. *Sein*, *Geschehen*, *Bestehen* und *Gelten* sind die vier Formen des Wirklichseins, der Wirklichkeit überhaupt; und diese vier Formen von Wirklichkeit oder Bejahtheit sind nach Lotze aufeinander nicht zurückführbar und auseinander auch nicht abzuleiten. Lotze gibt

mit diesen vier Formen die möglichen Grundformen von Sein, und innerhalb dieser vier Grundformen von Sein, Bejahtheit oder Wirklichkeit steht nun das Gelten, und zwar ist Geltung hier gewissermaßen abgelesen von der Wirklichkeitsart des Satzes, das ist im Auge zu behalten. Ein Satz, sagt Lotze, hat seine Wirklichkeit darin, daß er gilt. Und zwar Satz verstanden, insofern er an sich genommen ist, abgesehen von allen Anwendungen, die er erfahren kann.

Diese Scheidung der Wirklichkeitsformen verwendet nun Lotze zur Interpretation des Sinns der Platonischen Ideenlehre; er sucht zu zeigen: Plato wollte mit seiner Lehre von den Ideen und ihrem Sein nichts anderes lehren als die »Geltung von Wahrheiten« (513). Geltung ist die Wirklichkeitsform, die Plato im Grunde meinte, wenn er vom Sein der Idee sprach; nur mußte er – nach Lotze – vom Sein sprechen, weil die Griechen keinen Ausdruck hatten für Gelten und die damit gemeinte Wirklichkeitsweise. Lotze steht dabei ganz unter dem Banne seines verengten Seinsbegriffes (Sein gleich Wirklichkeit der Sinnendinge), wenn er es für unvereinbar findet mit der Bewunderung des platonischen Tiefsinnes – ihm »die widersinnige Meinung zuzutrauen, die Ideen hätten ein Sein« (ebd.). Lotze sucht im einzelnen zu zeigen: Die Ideen haben auch nach der Meinung Platos »die Wirklichkeit der Geltung« (514). Denn was wir von den wahren Sätzen aussagen müssen – ihre Selbigkeit und Ewigkeit bzw. Überzeitlichkeit – diese Bestimmungen kommen dem zu, was Plato Ideen nennt. Der »Inhalt einer Wahrheit« (515) im Satz wird von uns »anerkannt« (ebd.), d. h. nicht erst gemacht, die Wahrheit »galt« schon und wird gelten, ob sie gedacht wird oder nicht. Sie ist in ihrer Wirklichkeit unabhängig vom Geiste, darin sie gedacht wird. So auch die Idee, als »sich selbst gleiche Gestalt«, die in den verschiedenen Erscheinungen als dieselbe erkannt wird (514). Die Idee ist, was sie ist, unabhängig von den Dingen, darin sie erscheinen kann und unabhängig von Geistern, die ihr die Wirklich-

keit eines Seelenzustandes geben können. »So denken wir alle von der Wahrheit« (515).

Plato gebraucht den Ausdruck ὄντως ὄν, wenn er den Unterschied einer »wirklich geltenden Wahrheit von einer angeblichen« (514) unterscheiden will.³

Dadurch daß Plato die Idee als οὐσία bezeichnete, hat er jedoch – nach Lotze – dem Mißverständnis eine Tür geöffnet. Denn οὐσία bedeutet ja ὑπόστασις, Vorhandensein für sich seiender Dinge, Substanz. Ideen sind aber doch keine Dinge. Und so hat Plato mit οὐσία verdeckt, was er meinte. Allein Lotze spricht auch hier unter der Voraussetzung, daß οὐσία Substanz heißt und gar ὑπόστασις, was erst eine spätgriechische Umbiegung des Ausdrucks ist, die den Sinn des Terminus ganz und gar nicht trifft. οὐσία bedeutet nicht Substanz – Ding – Reales in Lotzes Sinn »Seiendes«; οὐσία ist das Anwesende bzw. die Anwesenheit, das immer Vorhandene; also der Terminus ist im höchsten Grade dem angemessen, was Plato meinte. Plato wird nur widersinnig bei seinen Auslegern, denen sich Lotze auch dann anschließt, wenn er sie zu widerlegen glaubt.

Aber Lotze muß in gewissem Sinne seine eigene Interpretation der Platonischen Ideenlehre selbst zurücknehmen. Gelten: die Wirklichkeitsform von Sätzen; aber die Ideen, gesteht er selbst zu, sind doch keine Sätze, sondern allenfalls Begriffe. Lotze muß selbst sagen: »nur mit halber Deutlichkeit läßt sich dieser Ausdruck auf einzelne Begriffe übertragen«. (vgl. 521) Und er gesteht zu, daß Plato in seiner Ideenlehre nur »sparsam« von Sätzen gehandelt hat; »aber daß eben sie, in dieser Gestalt als Sätze, die wesentlichsten Bestandteile der idealen Welt sein müßten, hat sich Plato doch nicht aufgedrängt« (521). Damit ist aber gesagt, daß Plato nicht nur nicht den Ausdruck

³ ὄντως ὄν: was seinsmäßig ist, im Sinne von Sein ist; »ist« wie nur etwas sein kann, das ist – eigentlich seiend; seiend so, daß es dem Sein und der Möglichkeit von Sein voll genügt.

Dieses eigentliche Sein weist nach der Interpretation Lotzes Plato der Wahrheit zu.

Gelten, sondern auch nicht das von Lotze damit Gemeinte seinerseits meint, wenn er die Ideen nicht als Sätze, sondern vorwiegend als »Begriffe« faßte, von denen man erst eigentlich sagen kann: sie gelten. Freilich ist auch dieses Zugeständnis wieder grundschief; Lotze arbeitet mit dem Unterschied von *Urteil* und *Begriff*, den Plato in dieser Form noch gar nicht kannte. Bei Beachtung dieser fehlenden Scheidung hatte Lotze also eine Stütze für seine Interpretation finden können – nur scheinbar, denn er übersieht das Wesentliche am λόγος, das δηλοῦν – das er immer hat, ob Urteil oder Begriff. Dieser Unterschied ist für Plato nicht wesentlich, sondern der λόγος, sofern er überhaupt etwas offenbar macht (λόγος als δηλοῦν), d. h. sehen läßt, und das im λόγος Gesichtete ist die Idee.

Man macht gerade bei positiven Interpretationen der griechischen Philosophen und vor allem der alten Heroen des philosophischen Denkens immer wieder die Erfahrung, daß vieles zwar schulmeisterlich gesehen unklar ist, daß man aber umgekehrt schon sehr weit sein muß, um diese Unklarheit wirklich als solche zu verstehen und in ihren positiven Möglichkeiten auszudeuten, statt sie durch scheinbar fortgeschrittene Klarheiten und Unterschiede zu banalisieren und in ihrem positiven Gehalt zu verderben. Man unterschätzt immer wieder die Notwendigkeit und die Schwierigkeit der positiven Bereitschaft, die man besitzen muß, um der Gefahr zu entgehen, sich an der Vergangenheit zu vergreifen. Und es muß einen selbst nachdenklich machen, wenn man bemerkt, wie ein so vornehmer, sachlicher Denker wie Lotze dieser Gefahr nicht entging.

Aber hier ist weder Lotzes Plato-Auffassung Thema, noch gar die Kritik derselben Aufgabe. Was mit dem Nachweis bezweckt wird, ist anderes: ein Verständnis der Genesis des Geltungsbegriffs und der Lehre vom idealen Sein der Wahrheit, d. h. die Frage: Was ist über Wahrheit ausgemacht, wenn gesagt wird, das Sein der Sätze ist Geltung und Geltung ist die Wirklichkeitsform, die Plato den Ideen zuschrieb – ideales Sein? Mit der Antwort auf diese Frage gewinnen wir Auskunft über die

Wurzeln (eine Hauptwurzel) der Kritik des Psychologismus – anders gewendet: Wir gewinnen Einsicht in die Grundorientierung des Geltungsbegriffes bei der Frage: Was ist Wahrheit?

Zunächst sehen wir jetzt bezüglich des früher über die Kritik des Psychologismus Gesagten aus der Lotzeschen Interpretation der Ideenlehre, wie eigentlich Husserl zu seinem gekennzeichneten Irrtum kommen konnte. Lotze sagt: Wahrheit als wahrer Satz gilt, Gelten aber ist die Wirklichkeitsform der Idee, Ideen aber haben zugleich den Charakter des Allgemeinen gegenüber den sinnlichen Besonderungen. Sätze also, die gelten, demnach Ideen sind, sind zugleich das Ideale im Sinne des Allgemeinen für die Vereinzelungen der Sätze, nämlich die Setzungen. So beruht also der Irrtum Husserls, auf einen Schluß gebracht, einfach darin, daß er so vorging: *Idee gleich Geltung gleich Satz*. Das ist die erste These. Der Untersatz: *Idee gleich Allgemeines gleich Gestalt gleich Gattung*. Schluß: *Satz gleich Allgemeines, identisch mit Idee*, und daraus: *Satz gleich Gattung zu den Setzungen*. Aber von diesem Irrtum Husserls abgesehen fragen wir nun: Ist in der Tat mit der Kennzeichnung der Wahrheit als Geltung für die Aufklärung des Wesens von Wahrheit etwas erreicht? Geltung, das ist festzuhalten, wird von Lotze in Anspruch genommen als die Form der Wirklichkeit des wahren Satzes. Und wir müssen dabei fest im Auge behalten, wie Lotze vorgeht an der Stelle, wo er die vier verschiedenen Wirklichkeitsformen ableitet. Er sagt hier (511): »Wirklich nennen wir ein Ding, welches *ist*. Wirklich auch ein Ereignis, welches *geschieht*. Wirklich ein Verhältnis, welches *besteht*. Und wirklich wahr nennen wir einen Satz, welcher *gilt*.« Hier sagt er nicht einfach, wie in den vorgenannten Fällen, wirklich ist ein Satz, welcher gilt, sondern wirklich *wahr*. Hier wird also Wirklichkeit in Anspruch genommen als eine Zusatzbestimmung der Wahrheit, d. h. es wird, wenn diese Wirklichkeit des wahren Satzes mit Geltung identifiziert wird, die Geltung im Grunde gefaßt als die Bejahtheit einer Wahrheit, es wird also zum wahren Satz eine Zusatzbestimmung

gegeben, aber gar nichts gesagt über die Wahrheit, die das Wahre zum Wahren macht. Also der Ausdruck Geltung zeigt schon in der Art, wie er gewonnen wird innerhalb der Unterscheidungen der Wirklichkeitsformen, daß hier gar nichts über die Wahrheit als solche ausgemacht wird, sondern etwas gesagt wird über das, was wahr ist, nämlich über die mögliche Form seiner Wirklichkeit. Wenn aber einfach und unklar gesagt wird, Wahrheit heißt Gelten, so liegt darin eine verführerische Zweideutigkeit, der die moderne Logik, die Geltungslogik, durchweg zum Opfer gefallen ist. Man sagt mit Berufung auf Lotze, Wahrsein gleich Gelten, also Wahrheit gleich Gelten. Die Zweideutigkeit beruht aber in dem Ausdruck Wahrsein. Wahrsein heißt in der Ableitung bei Lotze soviel wie Sein des Wahren, nämlich des wahren Satzes. Man faßt aber zugleich zweideutig Wahrsein in dem Sinne von: das was Wahrheit sei, Wesen von Wahrheit. *Wahrsein* im Sinne des *Wirklichseins wahrer Sätze* und *Wahrsein* im Sinne des *Wesens von Wahrheit* wird hier identifiziert, und weil das erste als Geltung definiert wird, sagt man zugleich, das Wesen der Wahrheit ist Geltung.

Lotze gibt gar keine Antwort darauf, was Wahrheit selbst sei, sondern er sagt nur, wie wahre Sätze wirklich sind, und er gewinnt diese Wirklichkeitsform des Geltens in der Unterscheidung gegen Dinge, Ereignisse, Verhältnisse. In diese Mannigfaltigkeit von Wirklichkeiten werden auch die Sätze eingeordnet. Wir diskutieren hier weiter gar nicht, ob diese Einteilung selbst in: Dinge die sind, Ereignisse die geschehen, Verhältnisse die bestehen und Sätze die gelten, wirklich zutrifft. Sie ist sehr fraglich, weil Sätze schon Verhältnisse sind, und die Dinge, die angeblich sind, ihr eigentliches Sein meist darin haben, daß an ihnen und mit ihnen selbst sich etwas ereignet; sodaß diese Unterschiede, die Lotze anführt, sich alle kreuzen. Schon diese Unterschiede der Wirklichkeitsformen, unter denen Geltung selbst vorkommt, sind nicht klar geschieden. Vor allem aber ist nicht klar gemacht, warum überhaupt die Idee von Wirklichkeit am Leitfaden von Bejahung gewonnen werden kann und gewonnen

werden muß, warum gerade das Korrelat von Bejahung d. h. die Bejahtheit das ist, was wir Wirklichkeit nennen, warum also gerade Sein im weitesten Sinne oder, in der Terminologie Lotzes, warum Wirklichkeit mit Rücksicht auf die Bejahung interpretiert werden muß. Das ist eine pure Behauptung von Lotze, die er hier unbewiesen einführt und damit seine Deduktion der verschiedenen Wirklichkeitsformen auf einen unbestimmten Grund stellt.

Lotze könnte meinen, etwas Neues beigebracht zu haben zur Aufklärung des Idealen und seiner Wirklichkeit, weil er sich mit der ganzen Tradition in grundsätzlicher Unklarheit über die Frage nach dem Sein bewegte. Bejahtheit bleibt Bejahtheit, ob reales Sein oder ideales auf seine Wirklichkeit hin befragt wird; sinnlich, unsinnlich, »ideal« ist kein Charakter von Sein. Bejahtheit des Unsinnlichen sagt nichts über den Modus der Bejahtheit als solcher.

Wenn wir betonen, daß weder die Genesis und Möglichkeit dieser Modi der Wirklichkeit (Sein, Geschehen, Bestehen, Geltung) aufgeklärt, noch gar der Rechtsgrund des Leitfadens überhaupt (Bejahtheit) nachgewiesen sei, dann möchte Lotze darauf antworten, das sei ein unmögliches Verlangen. Er sagt nämlich: »Und endlich, was dieses Gelten heiße, muß man nicht wieder mit der Voraussetzung fragen, als ließe sich das, was damit verständlich gemeint ist, noch von etwas anderem ableiten« (512) (also etwa im Sinne einer zunehmenden Abschwächung der Wirklichkeitsform vom Sein zum Gelten). »So wenig jemand sagen kann, wie es gemacht wird, daß Etwas ist oder Etwas geschieht, ebensowenig läßt sich angeben, wie es gemacht wird, daß eine Wahrheit gelte; man muß auch diesen Begriff als einen durchaus nur auf sich beruhenden Grundbegriff ansehen, von dem Jeder wissen kann, was er mit ihm meint, den wir aber nicht durch Konstruktion aus Bestandteilen erzeugen könnten, welche ihn selbst nicht bereits enthielten.« (513)

Lotze sagt hier: Geltung ein nicht weiter auflösbarer Grundbegriff, etwas ist damit verständlich gemeint. Zugleich aber be-

tont er (519): »Und endlich muß ich hinzufügen, daß nun auch wir, wenn wir die den Ideen und Gesetzen zukommende Wirklichkeit als *Geltung* von der Wirklichkeit der Dinge als dem Sein unterscheiden, zunächst bloß durch die Gunst unserer Sprache gegenüber den Griechen z. B. eine bequeme Bezeichnung gefunden haben, die uns vor Verwechslung warnen kann. Die Sache aber, die wir durch den Namen der Geltung bezeichnen, hat dadurch nichts von der Wunderbarkeit verloren«, also mehr eine bequeme Bezeichnung, die Sache selbst wunderbar.

Das möchte aber, wenn Verwunderung (sc. über das Selbstverständliche) mit einem Antrieb zum philosophischen Fragen ausmacht, nur der Anlaß sein, wirklich zu fragen und nicht davon sich abhalten zu lassen durch ein Vorurteil. Denn Lotze steht auch hier unter einem verbreiteten, heute nicht minder herrschenden Vorurteil: solche angeblichen Grundbegriffe müßte man einfach hinnehmen und stehen lassen, und gar wenn es sich um den allgemeinsten Begriff handle wie »Sein« – Wirklichkeit.

Ob – wie Lotze meint – eine Aufklärung des Sinnes von Sein darin zu bestehen habe, daß man anzugeben wisse, wie Sein gemacht wird, ist höchst fraglich. Darin liegt das Vorurteil: Sein sei überhaupt so etwas wie ein Herstellbares, ein Ding, d. h. ein Seiendes, desgleichen das angebliche »Gelten«. Das Hergestelltwerden kann freilich nicht angegeben werden, weil danach zu fragen sinnlos ist. Aber folgt daraus, daß Sein nicht behandelt werden kann wie Seiendes, auch schon, daß eine philosophische Interpretation unmöglich sei? Ganz und gar nicht, sondern es ist nur gesagt, daß Phänomene der Philosophie keine Dinge sind wie Tische und Häuser.

Die Meinung Lotzes über die vermeintliche Unaufklärbarkeit der sog. Grundbegriffe ist die der Tradition. Man sagt gemeinlich: Sein ist nicht definierbar; also weil die Definition anzugeben hat, was etwas sei, kann man nicht fragen: was ist das Sein? Was ist es mit der Definition? Sie gibt an, woraus ein Ding besteht, woher es kommt, seine Bestandteile – homo:

animal rationale. Definition sagt etwas über das Hergestelltsein eines Seienden. Definition ist also Bestimmungsart von Seiendem und besonders von Dingen. (Aufgabe des 2. Teils des I. Hauptstücks der »Analytica posteriora« B ist es, dies – das $\tau\acute{\iota}$ – genauer zu zeigen).

Verhandelt man also über Definierbarkeit oder Undefinierbarkeit von Sein und dergl., dann versteht man es schon als ein Seiendes; die ganze Diskussion ist von Anfang an widersinnig. Die Aussage – Sein ist undefinierbar – kann einen echten Sinn haben, den man nie verstanden hat; nämlich den: es verlangt, weil es vom Seienden grundverschieden ist, einen anderen Ausgangsort als die Definition. Die Aussage enthält eine Aufgabe und Aufforderung zu radikalem Fragen, aber nicht Beruhigung bei einem angeblich Selbstverständlichen.

Argumentiert man in der üblichen Weise – Sein ist undefinierbar – also läßt man es dabei bewenden, etwas Selbstverständliches, aber ganz Verworrenes zu meinen (Pascall!), dann ist das nach dem Ausgeführten so sinnvoll wie folgende Argumentation: Auf einem Fahrrad kann man nicht Klavier spielen, also ist ein Fahrrad ein unbrauchbarer Gebrauchsgegenstand; als ob alle Gebrauchsgegenstände die Eignung haben müßten, daß man darauf Klavier spiele – als ob alles, wovon gehandelt wird, definierbar sein müßte.

So unzureichend die Provenienz von Sein – Wirklichkeit – Geltung bestimmt ist, sachlich ist damit doch der Leitfaden von Lotze gegeben, daß er Gelten faßt als das, was Plato mit dem Sein der Ideen meinte.

Mag Lotzes besondere Interpretation zutreffen oder nicht, es ergibt sich daraus: Geltung = Wirklichkeit (Sein) wahrer Sätze ist verstanden als die Seinsart, die die Griechen als eigentliches Sein bezeichneten und was dem Sinne nach (hier nicht zu zeigen) soviel besagt wie Anwesenheit und Vorhandenheit der $\rho\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ im weitesten Sinne. Wahrheiten »sind« so wie Dinge – Ereignisse – Verhältnisse vorhanden; ob Sätze nun hörbar oder

schmeckbar oder betastbar sind oder nicht, das Wesentliche ist (nach unserer Interpretation) das Vorhandensein.

Gelten hat den Seinsinn von ständiger Anwesenheit von etwas und wird von Lotze als Bestimmung der Seinsart wahrer Sätze in Anspruch genommen. Sätze = Wahrheiten. Den Wahrheiten wird also das Sein zugewiesen, das die Griechen von der Welt aussagten und das sie, sofern sie die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt am Seienden als Welt orientierten, als das einzige und eigentliche Sein verstanden. Damit aber sind erst die eigentlichen Wurzeln freigelegt, aus denen Fragestellung und Antwort der Kritik des Psychologismus ihre bestimmenden Kräfte holen. Wahrheit und Sinn des Wahren, das qua Satz ist, dieses Wahre ist mit dem Sein als Gelten geradezu identisch gesetzt.

Dabei aber ist weder der Sinn dieses Seins diskutiert noch Provenienz und Grenze – noch gar die Wahrheitsfrage selbst gestellt, oder gezeigt, warum gerade Sätze die eigentliche Konkretisierung von Wahrheit sind und sein müssen.

Was ist demnach, um auf die leitende Frage zurückzukommen, mit der Interpretation der Wahrheit als Geltung gewonnen für die eigentliche Frage nach dem Wesen der Wahrheit? – Nichts. Im Gegenteil: die Geltungslogik beginnt mit einer Selbsttäuschung, wenn sie meint, mit der Identifizierung von Wahrheit und Geltung ein klares und begründetes Fundament zu haben. Mit dieser These ist allenfalls geantwortet auf die Frage nach der Seinsart von Gebilden, die in gewisser, abgeleiteter Weise wahr sein können und als wahre ein Sein haben können, das als Geltung angesprochen werden darf; freilich bedarf es dazu weiterer und anders orientierter Interpretation (vgl. später), um zu zeigen, wie so etwas möglich ist und inwiefern Wahrheit in gewisser Weise die Seinsart von $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \delta\upsilon\tau\alpha$ haben kann.

Nicht gezeigt in der Geltungslogik ist:

1. was Wahrheit ist;
2. daß Sätze die ursprüngliche und eigentliche Konkretion

von Wahrheit sind, so daß hiernach deren Sein primär bestimmt werden könnte;

3. warum diese Sätze ein Sein haben können vom Sein der Vorhandenheit;

4. daß gar dieser Sinn von Sein der einzige und primäre sei;

5. noch weniger, warum Sein diesen Sinn haben muß;

6. und gar nicht warum am Ende die Frage nach der Wahrheit sich mit der Frage nach dem Sein verkoppelt.

Diese Fragen, die wir hier gestellt haben, sind keine formal-leeren kritischen Fragen, die wir gewissermaßen nur so ins Blaue hinein an die Geltungslogik und die moderne Logik und vielleicht eine ganze Tradition stellen, sondern es sind konkrete Fragen, die wir im Verlauf dieser Vorlesung selbst stellen müssen, so daß wir darauf eine vorzeichnende Antwort gewinnen.

Aber gerade ob dieses Anschlusses an die große Tradition der antiken Philosophie ist Geltung gleichsam für die Logik heute zum Zauberwort geworden; nicht nur für die Logik, man spricht ebenso von ethischer und ästhetischer Geltung (alogischer Geltung) – ganz parallel den Ansprüchen des Psychologismus, alle Verhaltungen: theoretische, praktische, künstlerische, gegenständliche Verhaltungen in ihrer Gesetzlichkeit, Norm, Bestimmtheit zu erweisen. Im Grunde aber ist dieses Zauberwort »Geltung« ein Knäuel von Verwirrungen, Ratlosigkeit und Dogmatismus.

Warum aber übt »Geltung« diesen Zauber? Weil die Vieldeutigkeit des Ausdrucks noch größer ist als bisher gezeigt wurde und weil diese erlaubt, je nach dem Zusammenhang, dem Ausdruck eine weitere Verwendung zu geben. Nicht weil das damit Gemeinte eindeutig als universales Phänomen gesichert und in seinen universalen Bezügen aufgedeckt wäre, sondern weil die Unklarheit des Ausdrucks und des damit Gemeinten eine solche unkontrollierte weite Verwendung erlaubt. Die Weite des Gebrauchs liegt nicht in der geklärten, prinzipiellen Funktion des Gemeinten, sondern in der verdeckten Vieldeutigkeit des Ausdrucks.

Um die wesentlich anderen Bedeutungen, die »Geltung« in eins mit den Erstgenannten noch hat, sichtbar zu machen, müssen wir wieder auf Lotze zurückkommen. Bei der Skizzierung von Lotzes Behandlung der Ideenlehre wurde gezeigt, wie er den traditionellen Wahrheitsbegriff ablehnt und die Ausgangsposition im fließenden Vorstellungsganzen und im Bewußtsein der Vorstellungen nimmt, in dem, was nach seiner Formulierung der »inneren Anschauung« zugänglich ist. Und als das Wahre ergab sich dabei: das Bleibende und Feste, das für diese innere Anschauung Erfäßbare. Was so bleibt, ist Geltendes – ausnahmslos, wiederkehrend, ohne Zufälle, d. h. notwendig. Dieses Bleibende ist zunächst nur im Bewußtsein, seinem Sachgehalt nach aber sind es Bestimmtheiten und gesetzliche Zusammengehörigkeiten von dem, was wir naiv die Dinge draußen nennen; in diesem Wahren, Beständigen haben wir im Bewußtsein etwas gegeben, das von der Außenwelt etwas aussagt, ohne daß es daran gemessen werden müßte oder könnte. Das Geltende im Sinne des Beständigen und Notwendigen erhält jetzt zugleich den Sinn von etwas, das als geltend gültig ist von dem Seienden, das unabhängig vom Bewußtsein existiert, das wir aber nicht in den Vorstellungen erreichen.

Geltung als bleibender Inhalt ist jetzt zugleich Gültigkeit von vorhandenen Objekten, d. h. objektive Gültigkeit: Objektivität.⁴

Geltung im zweiten Sinne gilt nicht auf Grund einer Messung an den Dingen, sondern auf Grund und als fester, unwandelbarer, gesetzlicher Bestand des Bewußtseins. So ist ein zweiter Sinn von Geltung: »gelten von« als objektive Gültigkeit.⁵

Sofern nun also etwas gilt im ersten Sinne und deshalb gültig ist vom Seienden selbst (gilt im zweiten Sinne), insofern ist diese

⁴ vgl. Lotze 556: was gilt – als »sachlich gültig«; »reale Geltung«; »objektive Geltung« 557 Allgemeinbegriff: »Geltung von Seiendem« 561. 569!!

⁵ Eine metaphysische Voraussetzung der Harmonie; hier die Umstülpung des Wahrheitsproblems – verum auf dem Grunde des certum und dabei »kritisch«.

Wahrheit zugleich geltend für alle Erkennenden. Jetzt besagt Gelten weder Wirklichkeit des wahren Satzes noch Gelten von dem Seienden, sondern geltend für die Erkennenden. Gelten ist jetzt Gültigkeit nicht als Objektivität, sondern als Allgemeingültigkeit, genauer, Gelten hier als Verbindlichkeit. So verschlingen sich im Ausdruck *Gelten* drei grundverschiedene Sinne: Wirklichkeit des wahren Satzes – Beziehung auf das ausgesagte und im Aussagen vermeinte Seiende – und Verbindlichkeit für Erkennende. 1. Wahrheit in ihrer Wirklichkeit; 2. diese Wahrheit bezogen auf die Objekte; 3. Wahrheit bezogen auf erfassende Subjekte. Alles heißt Geltung, und der Ausdruck bald in dieser, bald in jener Bedeutung, bald in zweien von ihnen oder (immer u. a.) in allen dreien gemeint.

Das Geltende, das zugleich gültig ist, gibt als Aussage Auskunft über etwas Notwendiges und aus ihm selbst Bestehendes, das wir anerkennen und begreifen; nicht in das Belieben gestellt, sondern darin gefordert ein für jeden verbindliches Ja.

Und dabei ist nun ein Wesentliches zu beachten, wofür jetzt das relevant wird, was ausführlich von Lotzes Fragestellung berichtet wurde. Das primäre Gelten ist die Wirklichkeit von Inhalten und Sätzen »im Bewußtsein«. Und auf diesem gründet die Objektivität und in beiden die Verbindlichkeit. Der Satz gilt nicht etwa, weil er gültig ist an Objekten – Geltung im ersten Sinne ist nicht fundiert in der Geltung qua Objektivität. Diese Forderung im Sinne einer Messung als Übereinstimmung ja ausgeschlossen; man kann nicht sagen: also doch Wahrheit als Übereinstimmung; sondern umgekehrt: weil der Satz gilt, ist er gültig, weil etwas im Bewußtsein Festes, deshalb stimmt er überein! obwohl das eine ungemäße Formulierung. Und warum gilt er? Weil er als Festes, Bleibendes ist, das als solches bejaht werden muß, etwas, das wir anerkennen sollen.

Also wohl zu beachten: Geltung bleibt primär, gemäß der früher gezeigten »Ableitung«, auf *Bejahung* bezogen.⁶

⁶ Bejahung – assensus – Zustimmung; iudicium im bestimmten Sinne: Anerkennung.

Die weiteren Bedeutungen des Ausdrucks *Geltung* bekräftigen nur, was schon grundsätzlich gesagt wurde, daß das Phänomen der Wahrheit hier gar nicht befragt wird; nicht etwa jetzt erst die Wahrheitsfrage aufgerollt, sondern man hält sie schon für grundsätzlich beantwortet in der primären Funktion: *Geltung* = *Wahrsein*. *Geltung* als *Objektivität* und *Geltung* als *Allverbindlichkeit* führen demnach noch weiter weg von einer zentralen Frage nach dem Wesen der Wahrheit, sofern sie sich auf dem ersten *Geltungsbegriff* aufbauen.

Die Wahrheitsfrage wird demnach unter der Herrschaft des *Geltungsbegriffs* mehr und mehr in sekundäre Bezirke und Probleme gedrängt, zuletzt in die an sich nicht belanglose Frage nach der Art des Verhältnisses von Wahrheit zu der möglichen Stellungnahme der sie erkennenden »Subjekte«. Die Veräußerlichung geht zuweilen hierbei jedoch so weit, daß man den ersten Sinn von *Geltung* vergißt und sogar Wahrheit identifiziert mit *Allverbindlichkeit*. Wahr ist, was für alle gilt, d. h. was alle anzuerkennen haben.

Die »Entdeckung« der *Geltung*, die viel gepriesen wird, ist nur der Schein einer echten Frage nach dem Wesen der Wahrheit. Aber, um das Letzte zu sagen: die äußerste Station des Verfalls der Frage nach der Wahrheit ist noch nicht erreicht.

Man glaubte, über Lotze hinausgehen zu müssen: man vermeinte, ihn zu radikalieren und erst den letzten Sinn seiner *Geltungslehre* zu gewinnen und damit die wahre Philosophie – in folgender Überlegung:

Gelten ist als *Wirklichkeitsform* auf *Bejahung* überhaupt bezogen; bei *Geltung* werden wahre Sätze bejaht, d. h. sie werden anerkannt. Sieht man näher zu, was in der *Anerkennung* anerkannt wird, so ist das nicht die *Geltung*, sondern ein *Wert*; d. h. was der wahre Satz bejaht, die Wahrheit als solche ist ein *Wert*. *Anerkennen* von wahren Sätzen ist *Urteilen*; *Urteilen* aber die *Grundform* des *Erkennens*; im *Erkennen* wird ein *Wert* anerkannt, also richtet sich *Erkennen* auf einen *Wert*, der Gegenstand der Erkenntnis ist ein *Wert*. Den Weg von Lotzes

Geltungstheorie bis zu dieser Erkenntnistheorie haben Windelband und Rickert gemacht. Auch das theoretische Verhalten, nicht nur das praktische und ästhetische, ist ein Verhalten zu Werten; und demnach ist zumeist das, wozu Bewußtsein sich verhält, je ein Wert; sofern nun das menschliche Verhalten in diesen verschiedenen Bezirken konkret charakterisiert werden kann als Kultur, sind die Werte Kulturwerte. Die Philosophie muß demnach Wertphilosophie sein, als solche ist sie Kulturphilosophie – ihre Aufgabe ist ein System der Werte. Deshalb hat auch die Zeitschrift, die aus diesem Kreis entstanden ist, der »Logos«, den Untertitel »Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur«.

Das ist ganz roh und grob aber im eigentlichen Sinn gefaßt der Sinn der Wertphilosophie, wie er sich im Anschluß an Lotze ausgebildet hat. Lotzes Lehre wurde von dieser Werttheorie gemäß der damals herrschenden Richtung der Philosophie in Zusammenhang gebracht mit der Kantischen Philosophie⁸ und man entdeckt dabei, daß Kant drei Kritiken geschrieben hat: »Kritik der reinen Vernunft« (also vom theoretischen Verhalten), »Kritik der praktischen Vernunft« (vom praktischen, sittlichen Verhalten), »Kritik der Urteilskraft« (vom ästhetischen Verhalten). Die drei Kritiken Kants sind zugeschnitten auf die drei Werte des Wahren, Guten und Schönen. Und diese drei Werte sind denn auch die Grundwerte.

Nun hat sich Kant auch mit der Religion beschäftigt, aber nicht so, daß man diese Behandlung den »Kritiken« gleichstellen könnte; die Religion muß aber auch untergebracht werden im System – und man hat zu diesem Zweck den Wert des Heiligen erfunden. Das Heilige ist zwar nach Windelband kein selbständiger Wert – so etwas zu sagen um 1900 und vor dem Kriege wäre gewagt. Da nun aber die Welt seit dem Kriege sehr religiös geworden ist und sogar Weltkongresse veranstaltet werden, entsprechend der internationalen Vereinigung der Chemiker oder

⁸ Vgl. Windelband, Präludien, Straßburg 1883

der Meteorologen, kann man schon riskieren zu sagen, die Religion sei auch ein Wert, ja sogar hierbei bleibt man nicht stehen, sondern – die Einsichten werden vermutlich noch tiefer – Gott ist ein Wert und selbst der höchste Wert. Dieser Satz ist freilich eine Blasphemie, die dadurch nicht herabgemindert wird, daß sie Theologen als letzte Weisheit vortragen. Das alles wäre komisch, wäre es nicht tief traurig, weil es zeigt, daß man nicht mehr aus den Sachen philosophiert, sondern aus den Büchern seiner Kollegen. Was wissenschaftlich von Belang ist bei all dem, ist nur das Verständnis des Weges dieser Philosophie und Theologie; die Einsicht in die Herkunft der radikalsten Verdrehung.

Diesen Weg der Veräußerlichung von Lotzes Geltungslehre zur Wertphilosophie sind gegangen Windelband und Rickert; die Hauptstationen, und auch Belege dafür, seien kurz genannt.

Die wichtigste Abhandlung für den Zusammenhang der Wertphilosophie mit Lotze ist Windelbands »Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil«, Straßburger Abh. z. Philosophie, 1884, Ed. Zeller zum 70. Geburtstag. Windelband zeigt dort im Anschluß an Brentanos Urteilslehre (der aber dort im Grunde nicht der Bedeutung entsprechend, die er für Windelband hat, genannt wird), wonach Urteilen Anerkennen ist, den Zusammenhang mit Lotzes Lehre von der Geltung. Diese Idee, daß anerkannt werden Werte, hat nun Rickert grundsätzlich gefaßt in »Der Gegenstand der Erkenntnis«, 1892 (Freiburger Habilitationsschrift). Rickert erweitert gemäß der damalig herrschenden Meinung, daß Urteilen die eigentliche Grundform des Erkennens sei, die Windelbandsche These: Urteilen ist Anerkennen von Werten, Urteilen ist Erkennen, Wahrheit ist ein Wert. Rickert hat von den grundsätzlichen Thesen bis heute nichts zurückgenommen, nur sind heute seine Ideen weniger durchsichtig, weil er zugleich die Phänomenologie und wesentliche Anregungen seines Schülers Lask in seine Erkenntnistheorie aufgenommen hat. Als Beleg einige Sätze aus Rickert: »Jede Erkenntnis beginnt mit Urteilen,

schreitet im Urteilen fort und kann nur im Urteilen bestehen.«
»Erkennen ist Bejahen oder Verneinen. Wir wollen versuchen, die Konsequenzen hieraus kennenzulernen.« (1. Aufl., 55 f.)

Urteilen ist ein psychischer Vorgang und er gehört zu denjenigen Vorgängen, in denen wir uns nicht etwa teilnahmslos betrachtend verhalten, sondern im Urteilen – Bejahung und Verneinung (oder Billigen und Mißbilligen, Anerkennen und Verwerfen: für Rickert alles dasselbe) – »nehmen wir an unserem Bewußtseinsinhalt als einem für uns wertvollen Anteil« (56).

»Weil nun, was für das Urteil gilt, auch für das Erkennen gelten muß, so ergibt sich aus der Verwandtschaft, die das Urteil mit dem Wollen und Fühlen hat, daß es sich beim reinen theoretischen Erkennen um eine Stellungnahme zu einem Wert handelt. Nur Werten gegenüber hat das alternative Verhalten des Billigen oder Mißbilligen einen Sinn.« (57) »Bei jedem Urteil weiß ich in dem Augenblick, in dem ich urteile, daß ich etwas anerkenne, was zeitlos gilt.« »Die Evidenz ist also psychologisch betrachtet ein Lustgefühl, verbunden mit der Eigentümlichkeit, daß sie einem Urteil eine zeitlose Gültigkeit verleiht und damit einen Wert gibt, wie er durch kein Lustgefühl sonst hervorgebracht wird. Der Wert ist, weil zeitlos, unabhängig von jedem Bewußtseinsinhalt.« (61). Also weil zeitlich unabhängig bestehend, d. h. weil Geltung, deshalb ist der Wert der Gegenstand jeder Erkenntnis.

Kritik erübrigt sich, ist unfruchtbar – nur der Zusammenhang mit Lotze und die Interpretation seiner Ideen interessiert. So belanglos an sich, so hat diese Wertphilosophie doch in dem vergangenen Jahrhundert vor allem zwischen 1880 und 1900 eine gewisse Funktion gehabt: der Kampf gegen den Rationalismus und die Vorherrschaft der Naturwissenschaft im philosophischen Denken. Freilich war in dieser Zeit schon längst Dilthey mit ganz anderen Einsichten am Werke; aber bedrängt von den Sachen und getrieben von einem wahrhaften Forschen und geleitet von einer vornehmen Vorsicht, mußte er es sich – im Grunde zeitlebens – versagen, seine Untersuchungen in beque-

men Sätzen und Systemen zum Handgebrauch auf den Markt zu bringen. Und von Dilthey ist dann auch die andere Arbeitsrichtung dieser Wertphilosophie, also die Beschäftigung mit den Geisteswissenschaften wesentlich beeinflusst, die bekannte Unterscheidung von generalisierender und individualisierender Begriffsbildung, von Natur- und Geisteswissenschaften geht in dieser Form auf Dilthey zurück, nur daß sie jetzt mit dem Wertbegriff in Zusammenhang gebracht wird.

Der Nachweis der Vieldeutigkeit des Geltungsbegriffes war die Veranlassung zu zeigen, wie aus ihr die heutige Wertphilosophie entspringen konnte. Für uns ist aber wichtig der umgekehrte Zusammenhang nach rückwärts mit den Traditionen der großen Philosophie: Geltung im ersten Sinne gefaßt, im Sinne des Seins der Idee, der Zusammenhang mit der griechischen Ontologie. Sofern Geltung gefaßt wird zugleich als Objektivität und Gültigkeit, kommt die Lotzesche Geltungslehre in Zusammenhang mit Kant, und sofern Gültigkeit gefaßt wird zugleich als Gewißheit im Sinne apodiktischer Gewißheit und allgemeiner Gültigkeit und diese ganze Fragestellung von Objektivität und Gültigkeit orientiert ist an der Lehre von der Immanenz des Bewußtseins, daß man zunächst nur die Bewußtseinsinhalte als solche gegeben habe, führt diese Lehre mit Kant zugleich zurück auf Descartes. Im Hintergrund dieser ganzen Geltungstheorie in ihrer Vieldeutigkeit steht also die griechische Philosophie, Descartes' *cogito ergo sum* und der in eine bestimmte Richtung interpretierte Kant. Damit sind erst die Ursprünge der Geltungslogik freigelegt.

Bei dieser Betrachtung der Wurzeln der Voraussetzung der Kritik des Psychologismus habe ich mich beschränkt auf den Zusammenhang mit Lotze. Ebenso wichtig aber wie diese Linie zu Lotze ist die zu Bolzano, österreichischer Philosoph zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts, der 1837 seine vierbändige »Wissenschaftslehre« veröffentlichte. Dort ist in ganz extremer Form die Lehre von den Sätzen an sich und den Wahrheiten an sich ausgesprochen, frei von jeder Art Psychologismus. Auf diesen im

Verlauf des 19. Jhs. ganz vergessenen Logiker wurde in den 90er Jahren innerhalb der Schule von Brentano hingewiesen durch Twardowski, der 1896 eine Abhandlung veröffentlichte »Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen«, die für die heutige Logik sehr wichtig geworden ist. Im Zusammenhang dieser kleinen Schrift wird zum erstenmal auf Bolzano hingewiesen; aber er wurde erst beachtet dadurch, daß Husserl, »Logische Untersuchungen«, 1. Bd., besonderes Interesse für ihn geweckt und ihn nach meiner Überzeugung doch philosophisch überschätzt hat.⁹

Bolzano selbst ist wesentlich durch Leibniz bestimmt; desgleichen Husserl, und zwar direkt, nicht nur auf dem Umweg über Bolzano. Die Zusammenhänge mit Leibniz, über die sich Husserl selbst ausspricht (»Logische Untersuchungen« I, 219 ff.), betreffen weniger die Lehre von den Wahrheiten an sich als ein anderes wesentliches Stück der heutigen Philosophie.

Damit sind die Wurzeln gezeigt des Unterschieds von realem und idealem Sein im Denken – der Lehre vom wahren Satz als Geltung; mit einem Blick auf die Auswirkung der Lehre von der Geltung auf die Ausbildung der Wertphilosophie – nicht nur das, schon wesentliche Fragen der Kritik sind gestellt hinsichtlich der Genesis des Geltungsbegriffs. Damit haben wir aber schon gewisse Fragen der Kritik vorweggenommen, die nach der Disposition dem § 10 vorbehalten waren. Doch das sieht nur so aus; denn dazu sind wir – nämlich zu einer Kritik der Kritik des Psychologismus – also zur grundsätzlichen Stellungnahme zu diesem – noch gar nicht vorbereitet. Und deshalb nicht, weil wir uns die Kritik Husserls am Psychologismus noch gar nicht in

⁹ Weil durch dieses neue Interesse an Bolzano, geweckt durch Husserl, zugleich die Beschäftigung mit ihm wach wurde, die Werke aber sehr schwer zugänglich waren, begann 1914 ein Neudruck der »Wissenschaftslehre«, von der zwei Bände erschienen, die wichtigsten. Es ist aber ein vollkommenes Mißverständnis des eigentlichen Sinnes der »Logischen Untersuchungen« von Husserl, wenn man, wie das bei Rickert und sonst in der heutigen Logik üblich ist, einfach sagt, was Husserl in den »Logischen Untersuchungen« gibt, ist eine Verbesserung von Bolzano.

ihrem positiven Kern klargelegt haben. Wir haben vielmehr – mit Absicht – den Psychologismus und dessen Kritik durch Husserl nur in der Form und dem Ausmaß geschildert, wie sie Husserl im I. Band seiner »Logischen Untersuchungen« vorgelegt hat und wie ihn die Zeitgenossen damals und heute noch verstehen, in der Form also, wie sich diese Kritik positiv z. B. in der Geltungs- und Wertlogik ausgebildet hat; aber beileibe nicht in der Richtung auf den Kern und in dem Sinn, wie Husserl diese kritischen Äußerungen verstanden wissen wollte. Husserls Kritik des Psychologismus ist – was sie dem Sinn nach auch sein muß, soll sie positiv werden und nicht einfach Versehen feststellen und nachweisen – Kritik der Psychologie, eine Kritik der Psychologie in der Weise, daß an Stelle der Funktion und der Rolle, die sich die Psychologie zutraute, eine neue Art der Forschung eingeführt wird: *Phänomenologie*. Darin, daß die Kritik des Psychologismus eigentlich ist Kritik der Psychologie, zeigt sich, daß damit die Aufgabe, deren Lösung der Psychologismus beansprucht, als eine rechtmäßige zugestanden und bejaht wird, nur mit dem Unterschied, daß jetzt gezeigt wird, daß die Psychologie in ihrem damaligen und heutigen Zustand nicht die Eignung hat, diese Fragen zu lösen, ja sie nur überhaupt sinnvoll zu stellen.

Man hat diesen Sinn der Kritik der Psychologie damals und heute noch nicht verstanden. Man hat in der Entgegensetzung des idealen Seins zum realen das Einzige und Wesentliche gesehen, so sehr, daß man fast durchgängig angesichts des gleich nach dem 1. Bande erschienenen 2. Bandes, der den ersten um mehr als das Vierfache an Umfang und positivem Gehalt übertrifft und der die Phänomenologie bringt, sagen konnte, Husserl treibt ja hier nun doch wieder Psychologie; oder wie Sigwart am Schluß der Einleitung zur 3. Auflage sagt (1904): »Wenn Husserl den Psychologismus bekämpft, so macht er sich selbst dieser Ketzerei schuldig.« So werden wir zu Husserls Kritik am Psychologismus überhaupt erst dann Stellung nehmen können, wenn diese selbst in ihrem eigentlichen Sinn verstanden ist.

§ 10. Antikritische Fragen.
*Notwendigkeit des Rückganges der Fragestellung
nach dem Wesen der Wahrheit zu Aristoteles*

Wir fragen ein Dreifaches:

1. Welches ist der Kern der Kritik des Psychologismus und warum muß diese Kritik des Psychologismus eine Kritik der Psychologie sein?
2. Was gibt diese Kritik des Psychologismus Positives im Hinblick auf die Frage der Fassung und Interpretation des Phänomens Wahrheit?
3. In welchem Zusammenhang steht diese Interpretation der Wahrheit zu der erstcharakterisierten, der Satz Wahrheit (Geltung), und genügen beide Fassungen der Forderung einer radikalen Freilegung und Interpretation des Phänomens?

1. Warum muß die Kritik des Psychologismus Kritik der Psychologie sein? Die Scheidung von realem psychischem Sein des Denkens und idealem Gehalt des Gedachten ist so einleuchtend, daß man glauben könnte, diese Scheidung müsse nur konsequent durchgehalten werden, um jeden verwirrenden Einfluß der Psychologie (die von dem psychisch Realen handelt) zu unterbinden, andererseits um ein eindeutig abgegrenztes Gebiet für die Logik zu haben. Dieser Meinung ist die übliche Geltungslogik und besonders die Wertphilosophie Rickerts; am deutlichsten zeigt das Rickerts Begriff der Psychologie, wonach die Psychologie ganz analog gefaßt wird wie die Mechanik; Psychologie hat es mit dem realen Sein zu tun und ist deshalb reine Naturwissenschaft, Logik auf der anderen Seite mit dem idealen Sein der Geltung (»Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung«). So hat man zwar eine scheinbar unantastbare Scheidung von zwei Disziplinen, die eine vom Sein des Denkens und die andere vom Gelten; was könnte plausibler sein – und doch dispensiert man sich auf diese Weise von einem Verständnis der Sachen und ihrer Untersuchung. Denn am

Ende ist das Denken des Gedachten etwas ebenso Wirkliches wie das reale Denken auf der einen Seite und dann getrennt das Ideale als Gedachtes = Geltendes auf der anderen; und am Ende ist das konkrete Denken des Gedachten die lebendigste Wirklichkeit, in der Denken und Gedachtes »sind«. Wie steht es nun mit diesem Denken des Gedachten, d. h. dem Denken, das wirklich »real« Denken *ist*, sofern es etwas denkt? In diesem Denken des Gedachten ist doch, orientiert an der vorigen Scheidung, eine »Beziehung« zwischen realem Denken und idealem Gedachten wirklich, sofern es so etwas gibt wie wirkliches, lebendiges Denken. Und das Denken, wenn es wirkliches Denken ist, ist offenbar nicht gedankenlos oder besser gesagt gedankenfrei, denn auch das sogenannte gedankenlose Denken ist immer noch Denken von etwas, nur vielleicht nicht diszipliniert und methodisch an der Sache orientiert. In jener Scheidung aber ist das Denken etwas psychologisch Reales, und daneben oder darüber oder dahinter oder man weiß nicht wie – das Ideale; wenn es das Gedachte und Begriffene ist, muß es doch mit vorhanden sein! Welcher Art ist die Beziehung des Idealen zum Realen? Grenzen sie aneinander wie Land und Meer als zwei Bezirke von Seiendem – ein psychisch Reales und dann angeklebt oder, wie Rickert zu sagen pflegt, daran »haftend« das Ideale? Hat jemand im Ernst so etwas gesehen und gefunden?

Ist die Beziehung des Idealen zum Realen eine reale? Wie wird dann das Gelten gewissermaßen zum Sein im Sinne Lotzes – ganz gegen die These von Lotze, daß beide absolut aufeinander unreduzibel seien? Oder wird umgekehrt vielleicht das Denken des Gedachten als Reales zum Idealen? Auch das wird nicht möglich sein, sofern man den totalen Unterschied und die Unauswechselbarkeit beider festhält, und doch ist »zwischen beiden« gerade ein reales Denken als Denken des Gedachten – ein Realsein des Idealen! Das Zeitlose ist aber doch, das ist der Tenor der ganzen bisher charakterisierten Kritik des Psychologismus, von Zeitlichem himmelweit verschieden.

Was ist mit dieser »Wechselbeziehung«? (Eine leere Bestimmung!)¹ Ist hier nicht eine Kluft, dafür man eine Brücke bauen muß? Taucht hier nicht in neuer Form eine alte Frage auf, die der Teilhabe des Realen (Sinnlichen) am Idealen (Unsinnlichen)? Das Denken des Gedachten *ist* doch, und was ist das für ein Sein? Das Sein dieser seienden Einheit des Realen-Idealen? Läßt man sich durch die einleuchtende Scheidung von Realem und Idealem nicht verblüffen, hält man vor allem fest, daß das lebendige Denken das Denken des Gedachten ist und daß nur deswegen ihm nachgefragt wird und nach Regeln gesucht wird, so zeigt sich, daß sich hinter der scheinbar so einleuchtenden Scheidung von Realem und Idealem eine Schwierigkeit versteckt, ja daß in ihr der Kern des Problems liegt. Am Ende trägt diese Scheidung nicht nur nichts zu seiner Lösung bei, sondern ist geradezu die verkehrteste Formulierung des Problems, mit der die Diskussion zur Aussichtslosigkeit verurteilt wird. Aber heute gilt das als das zentrale Problem, wie man nämlich eine Brücke schlagen kann über diese Kluft. So sagt Spranger: »Wir alle – Rickert, die Phänomenologen, die an Dilthey anknüpfende Richtung – treffen uns in dem großen Ringen [stellen Sie sich vor: das große Ringen] um das Zeitlose im Historischen, um das Reich des Sinnes und seinen geschichtlichen Ausdruck in einer gewordenen konkreten Kultur, um eine Theorie der Werte, die über das bloß Subjektive hinausführt zum Objektiven und Geltenden.« (»Logos«, XII, 1923. Festschrift für Rickert. Über Rickerts System, S. 198.) Das stimmt bis auf das eine, daß Dilthey wohl mit Entsetzen diese Verwandtschaft abgelehnt haben würde.

Man könnte fast sentimental werden ob dieses Tiefsinns. Aber vielleicht ist es an der Zeit, einmal bedenklich zu reden darüber, daß diese Frage seit mehr als zwei Jahrtausenden nicht

¹ Vgl. extrem R. Hönlingswald, »Die Grundlagen der Denkpsychologie«, 1925, S. 39 f. »Die psychische Grundfunktion zeitlich-zeitloser Bestimmtheit. Wie der »Gedanke« erlebbar sei, wie er in dem Erlebtwerden sich muß zeitlich realisieren können, genau so »wird« der Sinn zum Wort.«

von der Stelle gekommen ist; zu bedenken, ob es überhaupt eine wirkliche Frage ist, oder ob es schon in der Wurzel mit ihr nicht recht bestellt ist bzw. mit unserem Verständnis derselben; ob Plato wirklich so etwas gemeint hat? Vielleicht ist die scheinbar tiefsinnige Frage nach der Überbrückung der Kluft zwischen Realem und Idealem, Sinnlichem und Unsinnlichem, Zeitlichem und Zeitlosem, Historischem und Überhistorischem ein Schildbürgerunternehmen, wobei gar nicht erst gefragt werden soll, ob ich nun diese »Gegensatzpaare« Reales – Ideales, Sinnliches – Unsinnliches, Seiendes – Geltendes, Geschichtliches – Übergeschichtliches, Zeitliches – Überzeitliches so spielend und glatt denke, wie es in solchen Aufzählungen den Anschein hat. Die Schildbürgerei zieht doch nur daraus den Schein einer Berechtigung, daß man sich zuvor diese beiden Bezirke konstruiert und dann eine Kluft dazu: und jetzt wird noch die Brücke gesucht. Man nehme die Kluft und ziehe die Brücke; das ist ungefähr so schlau, wie die übliche Anweisung, man nehme ein Loch und mache darum Stahl, um ein Kanonenrohr herzustellen. Und vielleicht liegt auch in dieser nichtssagenden Problemstellung der Grund, daß der verständige Psychologismus noch nie zugegeben hat, er sei widerlegt, weil er sich mit Recht darauf berufen kann, daß mit dieser fast chemisch anmutenden Zerfällung des lebendigen Denkens und Erkennens nichts Wesentliches gewonnen sei, gerade für das Verständnis des Wirklichsten, des lebendigen Denkens selbst, des Lebens als Erkennen.

Und ich sage sogar: daß in dieser dem Psychologismus gegenüber sich so philosophisch dünkenden Position, die allen Naturalismus überwunden zu haben glaubt, ein noch viel gröberer und grundsätzlicherer, freilich auch noch schwerer zu fassender Naturalismus steckt. Denn im Grunde ist man doch in die Sachlage gestellt, die zwei getrennten Reihen, Felder, Sphären, Regionen, Seiendes – Geltendes, Sinnliches – Unsinnliches, Reales – Ideales, Geschichtliches – Übergeschichtliches, in eins zusammen zu sehen. Man hat ja nicht ein ursprüngliches Sein, daraus diese als Möglichkeiten und als ihm zugehörig verständlich würden,

und fragt auch nicht darnach, sondern man prunkt mit der fundamentalen Einzigartigkeit dieser Scheidung und sieht sich also gezwungen, zu überbrücken oder beide zusammenzuknüpfen, damit sie aneinander haften können und daraus ein Ganzes werde. Aber so primitiv atomistisch und mechanistisch stellt sich die heutige Physik nicht einmal den Bau der Atome vor, bei denen als materiellen Seienden solche Zusammenstückung allenfalls noch einen Sinn hat, obzwar selbst nicht einmal da! Aber offenbar ist solches aneinanderhaftendes Nebeneinander sinnwidrig bei Seiendem, das ganz und gar nicht den Charakter materieller Dinglichkeit hat, wie Psychisches und Ideales.

Die Frage nach dem Seienden, das nicht etwa eine Kluft zwischen diesen beiden Reichen überbrückt, sondern, wenn sie überhaupt so gefaßt werden dürfte, nach dem Seienden, das diese beiden Seinsweisen und zwar in ihrer ursprünglichen Einigkeit möglich macht, diese Frage hat Husserl so nicht gestellt; sondern im Rahmen des Psychologismus und selbst in jener Weise aus ihm herkommend, fragt er nach dem, was das Psychische zu dem macht, daß aus ihm so etwas wie Bezug von Realem und Idealem verständlich wird. Er behält also auch vorweg die Unterscheidung bei und fragt aber dann doch nach der Grundstruktur des Psychischen, also im besonderen dessen, was wir Vorstellen, Urteilen, Anerkennen, Stellungnehmen, Setzen, Einsicht, Denken nennen. Sind das einfach sog. Vorgänge und Geschehnisse in uns wie Blutkreislauf und Funktion der Magensäfte, nur mit dem Unterschied, daß sie nicht direkt chemisch und physikalisch behandelbar, sondern unsinnlich sind? Oder hat das, was man mit Denken, Urteilen usw. meint, dieses »Psychische« als Psychisches eine eigene Seinsart und Struktur? Die Frage war zu stellen nach der Struktur des einen der beiden Gebiete, um an ihm die μέθεξις zu verstehen. Noch genauer gesprochen: Husserl brauchte nicht eigentlich erst zu fragen, sondern er hatte schon die Direktive für die Grundcharakterstücke des Psychischen von seinem Lehrer Franz v. Brentano.²

² Vgl. Heideggers Vorlesung SS 1925: Geschichte des Zeitbegriffs.

Brentano hat diese Grundbestimmungen des Psychischen aus-einandergelegt in seiner »Psychologie vom empirischen Standpunkt«, von der allerdings nur ein erster Band erschienen ist.³ Diese »Psychologie vom empirischen Standpunkt« ist eingeteilt in zwei Bücher, erstes Buch: Psychologie als Wissenschaft, zweites Buch: Von den psychischen Phänomenen im allgemeinen, und dies ist der eigentliche Kern der Untersuchungen Brentanos. Es kommt ihm hier darauf an, das Psychische in dem zu bestimmen, was es eigentlich ist, um zugleich dann von dieser Bestimmung des Psychischen weiterzugehen zu den verschiedenen Weisen, in denen psychisches Sein sich verhalten kann. Die Grundbestimmung nun des Psychischen ist die *Intentionalität*. Intentionalität, ganz roh gefaßt: das Sichrichten-auf-etwas. Alle psychischen Verhaltungen also sind als psychische dadurch bestimmt, daß sie sich auf etwas richten. Auf etwas richten nun in ganz verschiedener Weise: vorstellend, urteilend, stellungnehmend, wollend – wie man die üblichen Scheidungen der sogen. psychischen Vermögen faßt. Die psychischen Phänomene unterscheiden sich nach Brentano nach der Weise, wie ihnen, wie er sagt, etwas gegenständlich ist; im Vorstellen ist das Vorgestellte in einer anderen Weise gegenständlich als das Gewollte im Wollen. Und die Unterschiede dieser Weise des Gegenständlichseins oder auch, wie Brentano sagt, der intentionalen Inexistenz des Gegenstandes, diese verschiedenen Weisen bilden den Leitfaden für eine erste Klassifizierung des Psychischen. Brentano unterscheidet drei Weisen des psychischen Verhaltens oder der Intentionalität: *Vorstellen* – das bloße Da-haben von etwas, *Urteilen* im Sinne des Anerkennens und Verwerfens, nämlich des Vorgestellten, drittens die Phänomene des *Interessenehmens* an etwas, welche Phänomene Brentano auch zusammenfaßt unter dem Titel des Verhaltens von Liebe und Haß. Und er fügt dieser Grundscheidung zugleich eine funda-

³ Neuauflage Philos. Bibliothek Meiner. Die Einleitung allerdings, die dieser Ausgabe vorgesetzt ist, die taugt in der Tat nichts.

mentale Bestimmung bei, mit der er einen Strukturzusammenhang dieses intentionalen Verhaltens faßt: »Jedes psychische Phänomen ist entweder selbst Vorstellen oder ist in Vorstellungen fundiert.« Damit ist gesagt, daß jedes urteilende Verhalten und alles Interessenehmen an etwas nur dadurch möglich ist, daß etwas Vorgestelltes, woran Interesse genommen, wozu im Urteilen Stellung genommen wird, mitvorgegeben ist. Damit bekommen Vorstellungen im Sinne des Vorstellens von etwas eine ausgezeichnete Bedeutung. Soviel über Brentano; es mag hinreichen zur Orientierung über das, was Husserl nun seinen »Logischen Untersuchungen« zugrunde legt.

Mit der Intentionalität ist eine Struktur des Psychischen betont, auf die man schon früh, im Mittelalter und schon bei den Griechen aufmerksam geworden ist, ohne diese Struktur jedoch in diesem scharfen Sinne zu fassen, wie er bei Brentano vorliegt. Aber auch damit ist freilich nur erst, wie sich zeigt, eine Struktur des Psychischen betont, noch längst nicht in ihrem eigentlichen Sinne verstanden. Daß zwar diese Betonung der Intentionalität bei Brentano etwas Wesentliches ist, andererseits doch ebenso wesentliche Mängel zeigt, das hat Husserl kritisch nachgewiesen in seinen »Logischen Untersuchungen«, sowohl in der 5. Untersuchung wie vor allem in einer Beilage am Schluß des ganzen Werkes, die handelt von der äußeren und inneren Wahrnehmung und von den physischen und psychischen Phänomenen.

Husserl hatte also von Brentano schon eine Direktion für die Bestimmung des Denkens, sofern Denken etwas Psychisches ist. Denken ist Denken des Gedachten, weil eben Denken als Psychisches notwendig schon die Struktur des Sichrichtens-auf-etwas hat. Denken ist als Psychisches schon von vornherein in dem, was es ist, *auf* etwas bezogen. Es ist nicht zuerst nur Reales gleichsam drinnen im Bewußtsein, das dann sich nachträglich durch irgendwelche Mechanismen auf etwas draußen bezieht. Man muß sich vor dem üblichen Mißverständnis hüten; auch diejenigen, die von der Intentionalität reden,

haben sie meistens nicht verstanden, als sei damit gemeint: das Psychische ist zunächst real im Bewußtsein drin, und dann ist irgendwie eine Zeigevorrichtung am Psychischen angebracht, mit Hilfe derer es hinauszeigt in die Außenwelt; sondern das Psychische ist vielmehr erst und nur als dieses Sichrichten selbst – als dieses ist es »real«.

Die Aufgabe war nun, im Horizont dieser Struktur des Psychischen das Denken selbst zu verstehen und in eins damit sein Gedachtes in seinem Gedachtsein. Diese Aufgabe ergab aber von selbst die weitere: im konkreten untersuchenden Verfolg der spezifisch logischen Verhaltungen, Nennen, Benennen, Vorstellen, Meinen, Anschauen, Urteilen, die Intentionalität nicht nur zu bewahren und aufzuzeigen, sondern ihren Sinn erst eigentlich zu fassen und damit erst das Feld des Psychischen in seiner Grundverfassung zu sichern. Mit dieser Aufgabe als der phänomenologischen wurde aber nichts anderes angestrebt als den Boden zu sichern, auf dem eine Logik als phänomenologische wirklich als Forschung Schritte machen und aus den Sachen selbst sich orientieren konnte.

Dieser Aufgabe der vorgängigen Bestimmung der Struktur des Sachenfeldes, das untersucht werden soll, muß allererst Genüge getan sein, damit das, was der Psychologismus im Grunde will, soll möglich werden. Also Kritik des Psychologismus muß Kritik der Psychologie sein. Kritik der Psychologie aber, wie sich jetzt zeigt, nicht als Berichtigung ihrer Resultate oder Verbesserung ihrer Methoden, durch Erfindung neuer Apparate oder Erweiterung des Gebietes und des Untersuchungsfeldes, etwa daß man die Psychologie der Jugendlichen jetzt heranzieht; Psychologie der Jugendlichen ist von größter Wichtigkeit, vielleicht später einmal auch die Psychologie der Greise, all das sind berechnete und mögliche Aufgaben, aber nicht die, an denen sich die eigentliche Bewegung der Forschung abspielt. Denn eine noch so große Häufung psychologischer Erkenntnisse führt nie zu einer grundsätzlichen Klärung, wenn nicht schon im vorhinein grundsätzlich danach gefragt ist. Diese Summie-

rung von Erkenntnissen kann ins Endlose gehen, sie wird nie zur Beantwortung der Frage, was denn das Psychische sei, und diese Frage ist die konkrete und wesentliche der Wissenschaft selbst. Freilich geht der Weg der Wissenschaft, jeder, meist so, daß sie zunächst in einem naiven Anlauf sich auf ein umgrenztes Gebiet gleichsam stürzt und dort erste Feststellungen von relativer Geltung macht, aber dann bedarf sie des philosophischen Vordringens, des grundsätzlichen Klärens des Feldes, um dessen Untersuchung es sich handelt, und dann erst ist die Wissenschaft eigentlich in ihren Gang gebracht – und sie bleibt im Gang nur dann, wenn eine solche Wissenschaft immer wieder es versteht, die philosophische Bewegung zu machen, d. h. nach ihrem Feld erneut zu fragen und die Grundbegriffe zu revidieren. Man hat die Kritik des Psychologismus und die Husserls im besondern vollständig mißverstanden, wenn man eine Animosität gegen Experimentalpsychologie herausgelesen hat. Diese Untersuchungen haben ihr Recht und ihre Aufgaben, haben aber mit Philosophie nichts zu tun, so wenig und so viel wie die Physik. Es bedurfte also der grundsätzlichen Besinnung auf das thematische Feld der Psychologie.

Husserl hat einmal vor Jahren in seiner Freiburger Antrittsrede – als Nachfolger Rickerts 1916 – die Aufgaben der Philosophen mit der des Galilei in der Naturwissenschaft verglichen. Der Laie verstand diese Darlegungen natürlich nur in dem Sinne: Husserl vergleicht sich mit Galilei und möchte sich als großer Mann präsentieren. Nun, eitel sind wir Gelehrten ja alle mehr oder minder und die Philosophen ganz besonders; auch die wirklichen machen oft diesen Anschein, weil sie gerade nicht reden von den Verzweiflungen, von denen sie gejagt werden. Aber sich mit Galilei zu vergleichen, war gewiß nicht der Sinn dieser Rede, die freilich, wie vieles andere, nicht gedruckt ist. Die Absicht war zu zeigen, daß Galilei nur dadurch Begründer der modernen Naturwissenschaft wurde, daß er als Physiker Philosoph war; experimentiert mit der Natur hat man schon vor ihm; gesehen, daß Bewegung ihre Grundbestimmung

ist, hat schon Aristoteles, den Galilei emsig studierte; gerechnet und gezählt hat man auch schon vor Galilei; an all dem konnte es nicht liegen, sondern daran, daß gefragt wird: Als was ist der physische Vorgang selbst zu bestimmen, damit eine ihm adäquate wissenschaftliche Erkenntnis soll möglich sein?

Der Vergleich der Philosophie mit der Galileischen Aufgabe besagt: Es muß bezüglich dessen, was wir Psychisches, Bewußtsein nennen und worüber wir schon viel experimentell rechnen und zählen, gefragt werden, was es denn sei, was Psychisches zu Psychischem macht und welche Bestimmungsart dieses Psychische verlange, damit eine angemessene Erkenntnis soll möglich sein.

Auf die Kritik des Psychologismus angewendet besagt das: der Psychologismus ist nicht deshalb zurückzuweisen, weil die Psychologie irgendwo eindringen will, wo sie nicht am Platze ist, sondern weil er die Anwendung einer Psychologie ist, die ihr Thema nicht versteht; nicht weil Psychologismus Übertretung von etwas ist, sondern Übertretung von etwas, was nicht *Psychologie* ist, und weil er als solcher verworren ist.

Aus dieser Einsicht heraus und wesentlich nur von ihr geleitet hat Husserl anfangs sogar selbst seine phänomenologischen Untersuchungen betitelt als solche der beschreibenden Psychologie, wo »beschreibend« nicht sagen sollte: erzählend gegenüber experimentell, also ohne Apparate gegenüber der mit Apparaten (Schreibtisch-Psychologie und Laboratoriumspsychologie), sondern »beschreibend« meint hier den Rückgang vor beide zur Aufweisung des Sachgebiets als solchem und seiner Struktur.

Grundcharakter des Psychischen ist die Intentionalität – damit ist gesagt, daß das Psychische in sich selbst so etwas wie eine Beziehung ist des Realen zum Idealen, wenn wir diese Formulierung einmal zulassen wollen. Diese Frage ist selbst nicht verhandelt; nur zuweilen taucht sie auf. Das Interesse liegt zunächst in der konkreten Untersuchung der intentionalen Struktur selbst. Damit dürfte deutlich geworden sein, welches der

eigentliche und einzige Sinn der Kritik des Psychologismus ist, und warum eine solche Kritik notwendig Kritik der Psychologie sein muß.

2. Was gibt die phänomenologische Untersuchung des Psychologismus als solchem Positives im Hinblick auf die Frage der Fassung und Interpretation des Wahrheitsphänomens?

Es soll in diesem Zusammenhang nicht entwickelt werden, was Phänomenologie ist, in welchen Forschungen sie zuerst hervortrat und welche wesentlichen Entdeckungen ihr zu verdanken sind. Sondern wir beschränken uns von Anfang auf die Frage: Was wird im Verfolg der phänomenologischen Fragestellung über das Phänomen der Wahrheit ausgemacht? In welchem Zusammenhang taucht es jetzt auf? Bei der Antwort auf diese Frage wird es zugleich möglich sein, die Intentionalität näher zu charakterisieren.

Bisher begegneten wir der Wahrheit als einer Bestimmung – »Beschaffenheit« des Satzes. Der wahre Satz, der Satz, dem Wahrheit zukommt, gilt; er ist eine Wahrheit. Diese Charakteristik gehört in das Feld des Geltenden, des idealen Seins. Jetzt ist aber vielmehr nach dem Zusammenhang des Realen und Idealen die Frage; genauer: nach dem Phänomen, in dem ein solcher Zusammenhang möglich sein soll. Bei den früheren Betrachtungen war Wahrheit auf Satz, Aussage orientiert, auf λόγος in einer bestimmten verengten Bedeutung; künftig kurz: »λόγος-Wahrheit«. Wir beachten – ihr selbst in dem, was sie ist, wird nicht nachgefragt, aber gewissermaßen ihr Ort ist bestimmt – das Phänomen Satz, darin sie eigentlich beheimatet sein soll.

Die Untersuchung zielt jetzt nicht primär auf den ausgesprochenen Satz und seinen Sinn – das Gedachte und Erkannte als solches, sondern auf das Denken des Gedachten, das Erkennen des Seienden. Und das, nicht in dem Zusammenhang und auf dem Wege wie bei Lotze, ausgehend von dem »im Bewußtsein« als Beständig-fest-gegebenen, übergehend zur Frage nach objektiver Gültigkeit, sondern von Geltung und Ungeltung ganz

abgesehen zielt die Betrachtung darauf, zu bestimmen, *was Erkennen überhaupt sei.*

Erkennen als phänomenologisches Verhalten ist – das gehört zu seiner Wesensdefinition – intentional. Die Frage ist: Worauf richtet sich Erkennen und welchen Charakter hat dieses Sichrichten-auf – als erkennendes? Die erste Frage: Worauf richtet sich Erkennen? Worauf – mit der Antwort wollen wir jetzt nicht eingrenzen die Gegenstände, die erkennbar sind; also nicht erzählen, daß sich Erkennen richtet auf Häuser, Straßen, Kinderwagen, Menschen, Himmel, geometrische Verhältnisse; sondern wodurch all das charakterisiert ist, sofern es ein Worauf des Erkennens ist und soll sein können, ist gefragt; nach dem Worauf des Erkennens als solchem – der Woraufheit – zur Fixierung dessen, was gemeint ist, sei die Wortbildung gestattet. Um zu antworten, und aus dem Phänomen selbst her, folgen wir dem Zuge eines konkreten Erkennens, wie es uns als alltägliches bekannt ist oder naheliegt. Dem Zuge meines Herumschauens und Hinschauens folgend, finde ich dann, naiv geredet: es richtet sich auf Hörer, Fenster, Wände, Tafel. Diese selbst meint das erkennende Sichrichten und gar nicht meint dieses Erkennen so etwas wie Bewußtseinsinhalte, und schon gar nicht nehme ich, wenn ich auf die Wand dort sehe, teil an einem mir wertvollen Bewußtseinsinhalte; ebensowenig erfasse ich Empfindungen, etwa gar rote und gelbe Empfindungen, sondern die graue Wand selbst, und ebensowenig beziehe ich mich auf Begriffe. Und noch weniger sehe ich so etwas wie ein Bild in meinem Bewußtsein, ein Bild von der Wand, das ich dann auch auf die Wand selbst beziehe, um auf diesem Wege mich aus meinem Bewußtsein herauszustehlen, in das ich doch angeblich eingesperrt bin. Sondern die Wand selbst meint das Hinsehen – das scheint keine sonderlich tiefe Einsicht zu sein; ist es auch nicht, aber sie wird entscheidend angesichts der verwirrenden Konstruktionen der Erkenntnistheorie. Diese springt, mit einer Theorie bewaffnet, gleichsam blind auf das Phänomen der Erkenntnis und erklärt es – statt die Theorie zu Hause zu lassen

und erst einmal nachzusehen, was denn das ist, was der »Erklärung« zugrunde gelegt werden soll. Im Hinblick auf umlaufende Theorien ist die erste primitive Feststellung und vor allem deren Festhaltung allerdings entscheidend: Das Worauf: das Seiende selbst. Auch der Unvoreingenommene, wenn er in philosophischer Diskussion gefragt wird, was er sehe – ist geneigt zu glauben, er müßte nun etwas Gelehrtes sagen und antwortet dann, da bekanntlich zuerst nur Vorstellungen intentional gegeben sind, nicht etwa, er sehe die Wand, sondern: eine »Vorstellung«. Nicht etwa nur Unvermögen ist es, das Schlicht-gesehene als das zu nehmen als welches es gesehen ist, sondern ein durch herrschende Vorurteile genährtes Nicht-sagen-wollen dessen, was gesehen ist.

Wenn ich jetzt – zu Ihnen sprechend über Erkennen – jemanden bitte, die Tafel auszuwischen, so rede ich von der Tafel hinter mir; jetzt sehe ich sie nicht, ich nehme sie nicht wahr; man pflegt zu sagen: ich habe nur eine Vorstellung von der Tafel. Was heißt das? Etwa: daß ich jetzt auf die Vorstellung der Tafel gerichtet bin und bitte, die Vorstellung möchte ausgewischt werden. Offenbar nicht! Auch in diesem »eine Vorstellung haben« meine ich die Tafel selbst – sie hinter mir, in diesem Hörsaal; wenn ich mich umdrehe, sehe ich sie leibhaftig. Im ersten Fall des Redens von ihr meine ich sie auch selbst, aber sie ist nicht leibhaftig gesehen.

Ich habe eine Vorstellung oder nur eine Vorstellung von der Tafel, das besagt nicht etwa, daß ich die Vorstellung meine, sondern ich meine zwar die Tafel selbst, aber jetzt im bloßen Modus des Nur-Vorstellens. Und es entsteht die Frage, welches ist der Unterschied dieses Nur-Vorstellens der Tafel hinter mir und des Wahrnehmens der Wand vor mir. Man könnte zunächst sagen, die Tafel, von der ich jetzt spreche, ist zwar selbst gemeint, die Tafel selbst, aber sie ist mir unbestimmt gegeben, unbestimmt: sofern ich im Moment jetzt nicht angeben könnte die Größenverhältnisse der Tafel, das Verhältnis von Höhe und Breite, auch nicht den Rahmen, wie er aussieht, oder ob sie

überhaupt einen hat. Also das Gemeinte bei dem Nur-vorstellen ist seinem Inhalt nach unbestimmt, während das leibhaftig Gegebene bestimmt ist oder jedenfalls im Vollzug dieser Wahrnehmung des leibhaft Gegebenen bestimmt werden kann. Dieser Unterschied besteht zwar, aber er ist kein wesentlicher Unterschied, der Vorstellen und Wahrnehmen phänomenologisch unterschiede in Bezug auf ihre Intentionalität. Das wird sofort deutlich, wenn wir uns den Fall vergegenwärtigen, daß es sehr wohl möglich ist, daß ich eine ganz bestimmte Vorstellung von der Tafel habe, so bestimmt, daß ich sie jetzt, wie man sagt, aus dem Gedächtnis ganz genau beschreiben könnte. Während andererseits z. B. die Wand leibhaft gegeben sein kann und trotzdem unbestimmt, oder wenn ich auf die Tafel selbst exemplifiziere: wenn ich die Tafel selbst nun sehe im Schreiben, ist sie mir leibhaft gegeben, ich spüre sogar den Druck, den Widerstand der Tafel, trotzdem ist sie mir nicht bestimmt gegeben, sofern ich sie nicht in ihrem ganzen Ausmaß sehe sondern nur einen bestimmten Ausschnitt. Der Unterschied des Grades, des Gehaltes ist kein wesentlicher Unterschied, der Vorstellen von Wahrnehmen unterscheiden würde. Bestimmtheit und Deutlichkeit des gemeinten Sachgehaltes entscheidet also nicht, sondern einzig der Charakter, daß, ob bestimmt oder unbestimmt, bei der Wahrnehmung das gemeinte Seiende selbst leibhaftig da ist, während bei der Vorstellung es zwar selbst gemeint aber nicht leibhaftig ist. Nun, das ist zwar erst nur eine vorläufige Beschreibung, wir wollen auch hier jetzt ihr weiter nicht nachgehen, sondern nur ungefähr diesen Unterschied uns vor Augen halten, um daran etwas Wesentliches zu verstehen. Wir haben also zwei Fälle, Vorstellen der Tafel, Sehen der Wand, Vorstellung und Wahrnehmung. In beiden ist, das muß festgehalten werden, das Seiende selbst gemeint, und wir werden streng genommen die Wahrnehmung, in der wir das Seiende nicht nur selbst sondern, wie man sagt, leibhaft, originär haben, als das eigentliche Erkennen bezeichnen. Und Erkennen ist demnach das erfassende Haben des Seienden selbst

in seiner Leibhaftigkeit. Dieses erfassende Haben des Seienden selbst in seiner Leibhaftigkeit bezeichnet man in der Phänomenologie als *Anschauung*, das ist die phänomenologische Definition der Anschauung. Und Anschauung ist nicht nur auf solche Erfassungsweisen beschränkt, bei denen es sich im engeren Sinne um ein Sehen handelt, ein Sehen mit den Augen, sondern auch das Hören eines Musikstückes, wenn es selbst gehört wird, wird als Anschauung phänomenologisch charakterisiert, sofern das Erfassen das Erfassen des Seienden selbst ist in seiner Leibhaftigkeit. Und so sagen wir auch, wenn wir urteilen: $2 \times 2 = 4$, und dabei diesen Satz nach seinen einzelnen Setzungen ausdrücklich so vollziehen, daß wir das Gesagte selbst an ihm selbst verstehen: zwei mal zwei ist vier, daß dann diese Aussage eine anschauliche, eine anschauende, nämlich das Gemeinte selbst sich vergegenwärtigende sei. Das Gemeinte ist zwar hier kein sinnlich Wahrnehmbares, mit dem Auge zu sehen oder dem Ohre zu hören, trotzdem ist es selbst in dem, was es ist, zu erfassen und für das Verstehen zu haben. Der Begriff der Anschauung ist hier in ganz weitem Sinne zu nehmen, in dem Sinne, der trotz seiner Weite fest definiert ist. Anschauung ist überall da, wo das in diesem Verhalten Gemeinte leibhaftig anwesend ist. Wahrnehmung ist nur ein Modus der Anschauung und zwar der, für den Sinnlichkeit konstitutiv ist.

Warum ist Anschauung in dem definierten Sinn als unmittelbares Haben des leibhaften Vorhandenen eigentlich Erkenntnis? Weil Anschauung die Sache selbst gibt und als solches Geben einzig und eigentlich die Eignung hat für Ausweisung und Bewährung von Meinungen, Kenntnissen, von Gesagtem, von Sätzen. Warum gibt es und muß es geben so etwas wie Ausweisung?

Unser Erkennen und Wissen, zunächst und ständig auf die Welt orientiert, lebt in und schöpft aus der »sinnlichen Erfahrung«. Obzwar das Erkennen so ständig in gewissen Grenzen auf seine nächste Umwelt bezogen bleibt, haben wir dabei doch die Dinge zumeist nicht »leibhaftig« – in dem definierten Sinne

– gegenwärtig, selbst dann nicht, gerade dann nicht, wenn wir mit ihnen zu tun haben; denn in dem Moment, wo ich auf der Tafel schreibe, wenn ich im natürlichen Zuge aus dem Sprechen heraus etwas auf die Tafel schreibe, spüre ich zwar den Widerstand der Tafel, die Tafel ist mir leibhaftig gegeben, trotzdem ist sie nicht im strengen Sinne in diesem Verhalten leibhaftig da, sondern ich bin beim Sinn und Wort, das ich schreibe. Man kann allerdings umgekehrt, ich erwähne das nur zwischendurch und ohne darauf weiter einzugehen, sagen, daß die Tafel in einem (anderen) Sinne sehr wohl leibhaftig da ist, und zwar gerade dann, wenn ich sie gar nicht sehe, sondern wenn ich hier stehe, während der Vorlesung aber zuweilen auf ihr schreibe. Die Tafel ist nämlich dann in einem eigentlichen Sinne leibhaftig da, in ihrer eigensten Wirklichkeit, die sie je haben kann, sofern sie in dem gebraucht wird, was sie ist. In dieser Weise ist sie im eigentlichen Sinne erschlossen, während sie für einen wildfremden Menschen, der hereinkommt und sie sieht, trotzdem nicht in dem da ist, was sie ist. Ich erwähne diesen Unterschied, um darauf hinzudeuten, daß der Begriff des Leibhaftigen orientiert ist auf das theoretische Erfassen und Erkennen, von dem wir hier in diesem Zusammenhang allein sprechen. Nicht nur die nächste Umwelt ist uns zumeist nicht leibhaft direkt ausdrücklich gegeben, noch weniger die Welt, die über den nächsten Umkreis hinaus liegt. Von der haben wir ein Wissen, von der haben wir Kenntnisse. Wir können darüber reden, anderen etwas mitteilen in Erzählung und Unterweisung; aber das nur bis zu einer gewissen Grenze. Diese Grenze ist nicht etwa die Schranke des Gedächtnisses, das nicht alles befaßt und behält, sondern dieses Kennen und Wissen von und Redenkönnen über hat in sich selbst eine Schranke, auch wenn darin gedächtnismäßig alles Erfahrene aufbehalten geblieben ist. Die Grenze der Kenntnis und Rede kommt dann an den Tag, wenn sie sich *als* »Kenntnis von« und »Rede über« ausweisen soll, als das, was sie zu sein beansprucht, ihrem Kenntnis- und Redesein nach, wenn sie sich ausweisen soll, in dem was

sie ist, und nicht einfach genommen wird als das, wofür sie für andere zufällig gelten kann, als maßgebende Meinung, Urteil und Spruch einer Autorität, Diktum eines Fachmanns.

Obzwar also Kenntnis und Rede etwas mitteilt oder ohne Mitteilung meint, so ist sie doch eigentlich, was sie ist, nur daraus, worin sie ihre Rechtmäßigkeit ausweist und zeigt, daß sie mit Recht sagt, was sie sagt. Mit Recht – wenn sie *so* sagt, *wie* die Sache sich verhält. Sofern aber die Sache, wovon ich Kenntnis habe und worüber ich rede, nicht notwendig und ständig unmittelbar anwesend ist, bzw. ich selbst nicht bei der Sache selbst bin, bedarf unsere Kenntnis und Rede in weitem Ausmaß letztlich immer der Ausweisung – positiv: sie wird, obzwar streng genommen jeweils noch ausweisungsbedürftig, doch zumeist auf Treu und Glauben »schrittweise« vorgebracht und weitergegeben und angenommen. Ausweisung verlangt also, daß die Sache selbst anwesend wird und die Kenntnis von ihr und die Rede über sie vor sie selbst gebracht wird. Die Kenntnis von und die Rede über muß gleichsam dem, wovon und worüber sie »Offenbarung« im definierten weiteren Sinne (λόγος) zu sein beansprucht, ihre Karte zeigen, von der Sache selbst sich kontrollieren lassen.

Die Sache selbst aber gibt die Anschauung. Zumeist ist nun Kenntnis und Rede über, die nicht aus der nächsten Anwesenheit stammt, in weiten Strecken unbestimmt oder »einseitig«, oder vielfach so, daß zwar die Sache selbst gemeint ist, aber in völlig leerer Weise. Solchem unbestimmten bzw. leeren Vorstellen gegenüber gibt die Anschauung den vollen Bestand der Bestimmtheiten der Sache, bzw. die Möglichkeit, diese zu haben. Anschauung gibt die Fülle, im Unterschied zur Leere des bloßen Vorstellens und überhaupt nur Meinens; sie ist die Erfüllung der Leere des Vorstellens im Sinne der Auffüllung. Aber wir hörten schon, daß hierin kein wesenhafter Unterschied zwischen beiden (Vorstellen und Anschauen) besteht, sondern in der Weise der intentionalen Beziehung und Funktion. Der Ausdruck »Erfüllung« hat demnach noch einen anderen und

primären Sinn, mit dem er sich verkoppelt. Anschauung ist erfüllend nicht nur einfach als Fülle gebend, sondern erfüllend als die Erwartung einlösend, die im leeren Vorstellen in gewisser Weise liegen kann. Ich meine etwas in meiner Rede und meine es in dem Sinn: es kann sich jederzeit bestätigen lassen durch konkrete Anschauung der besprochenen Sachen und Sachverhalte; z. B. in der Vorlesung selbst im Zeigen der Sache. Erfüllung besagt jetzt einlösende Bestätigung und bedeutet einen intentionalen Charakter, der in wesentlichem Bezug steht zu dem des Leervorstellens.

Es gibt nun in den Anschauungen selbst verschiedene Weisen und Grade und Stufen der Erfüllung und zwar in dem doppelten Sinne von Erfüllung, als *Fülle* geben: das Volle; und als *Fülle geben*: als Bewähren.

Auf das Phänomen der Ausweisung stoßen wir also, wenn wir beachten, daß das Leervorstellen weite Strecken unseres Erkennens und Redens durchherrscht, daß auch nicht zugeeignete Erkenntnis als Wissen behalten wird, dieses Wissen aber in den Modus des Leermeinens übergeht; und dies Leervorstellen ist in sich selbst erfüllungsbedürftig und hat ausdrücklich die Tendenz zur Ausweisung, aber das nicht in unbestimmter Weise, sondern der Wissensgehalt hat in sich die Direktion auf das Feld, das angeschaut Erfüllung gibt.

Was besagt nun Ausweisung? Folgendes: Das im Leervorstellen Gemeinte wird so, wie es gemeint ist, vor das selbst gebracht, das es meint. Aber wozu das? Wir legten doch alles Gewicht darauf, zu sehen, daß im Leervorstellen auch das Seiende selbst gemeint ist; gewiß! Aber im Modus der Leere. Dieser Modus modifiziert sich angesichts der leibhaftigen Anwesenheit des Seienden selbst. Das Leervorstellen erhält seine Ausweisung von der durch die Anschauung gegebenen und von ihm selbst als dieselbe vermeinte Sache. Das Leervorstellen weist sich an der Sache aus in der Weise, daß es sich – sein Gemeintes – identifiziert mit der Sache – als sie selbst und dieselbe.

Diese Leere sucht jetzt ihr Vorgestelltes als dasselbe, was die Sache ist, die in der Anschauung anwesend wird.

Im Ausweisen werden Leervorgestelltes und Angeschautes zur Deckung gebracht. Diese bildliche Rede muß aber recht verstanden werden: aus der Struktur der Phänomene, um die es sich handelt. Dieses Zur-Deckung-kommen des Leervorgestellten und Angeschauten ist eine intentionale Angelegenheit, nicht ein psychischer Vorgang dergestalt, daß gleichsam zwei Plättchen – Vorstellen und Anschauen – sich übereinanderschieben und decken, und daß dazu hinterher in der Reflexion festgestellt wird: Deckung ist eingetreten, was dann als Zeichen der Ausgewiesenheit der Leervorstellung angesehen werden darf. Sondern diese Ausweisung vollzieht sich intentional – als Sich-richten-auf; d. h. dieses intentionale Leervorstellen in der Tendenz zur Erfüllung lebt selbst in der Identifizierung, ist sie selbst als sich identifizierend; die Ausweisung geht nicht einfach vor sich, sondern als intentionale weiß die sich ausweisende Leervorstellung um sich selbst, daß sie sich ausweist. Im Vollzug der Identifizierung als intentionaler, als dieser Vollzug hat er Einblick in die Ausweisung selbst: daß sie seine Ausweisung ist. Ausweisung ist nichts, was der Leervorstellung angeheftet wird, sondern ein Modus ihres Vollzugs selbst.

Wenn ich in der Anschauung einer Sache als ausweisender Anschauung lebe, dann verliert sich das Anschauen nicht in der Sache und ihrem Sachgehalt, sondern dieser wird als leibhaftig anwesender ausdrücklich als erfüllender, als sich identifizierender angeschaut. Darin liegt aber, daß das Erkennen nicht nur in der Sache lebt, sondern bei sich selbst, sofern es im Vollzug der Identifizierung weiß, wie es mit ihm bestellt ist hinsichtlich seiner Rechtmäßigkeit. Seine Rechtmäßigkeit aber ist Ausweisbarkeit bzw. Ausgewiesenheit an der Sache. Die Identifizierung, die Ausweisung ist eine intentionale Angelegenheit; sie vollzieht sich und hat damit ohne eigene Reflexion eine Aufklärung über sich selbst. Wird dieses im intentionalen Vollzug der Identifizierung selbst liegende Moment des unreflektierten Eigenver-

ständnisses von ihm selbst besonders gefaßt, dann ist es als das anzusprechen, was man Evidenz nennt.

Evidenz ist der sich als solcher selbst verstehende Akt der Identifizierung; das Sich-verstehen ist mit dem Akt selbst gegeben, weil der intentionale Sinn des Aktes etwas Selbiges als Selbiges meint und damit mit seinem Meinen eo ipso sich selbst erhellt.

Das Wesentliche dieser scheinbar primitiven, aber phänomenologisch außerordentlich wichtigen Analyse besagt: Evidenz ist kein Akt, der die Ausweisung selbst begleitet und zu ihr hinzukommt, sondern ist ihr Vollzug selbst, bzw. ein ausgezeichneter Modus.

Sofern sich aber in der Ausweisung die Rechtmäßigkeit zeigt, bedeutet das von der Evidenz Gesagte zugleich: Die Rechtmäßigkeit des Erkennens wird nicht nachträglich festgestellt, etwa in einer neuen Erkenntnis des Inhalts, daß die erste Erkenntnis, die sich zunächst auszuweisen hatte, rechtmäßig sei, sondern sie wird in dem und durch den intentionalen Vollzug der Identifizierung selbst und für diesen Akt sichtbar. Faßt man die phänomenologische Sachlage nicht so, d. h. sieht man die phänomenologische Struktur nicht, dann wird man unweigerlich einer sinnlosen Konsequenz ausgeliefert. Nämlich: Besteht die Rechtmäßigkeit eines Erkennens erst dann, wenn es selbst in einer zweiten Erkenntnis erkannt sei, dann bedarf diese Erkenntnis wieder der Nachweisung ihrer Rechtmäßigkeit – u.s.f. in infinitum; und die erste, die eigentliche Sachkenntnis käme nie zur Rechtfertigung, weil immer zuvor ins Unendliche notwendig wäre: die Erkenntnis der Rechtmäßigkeit der Erkenntnis selbst in ihrer Rechtmäßigkeit zu erkennen, und dieses Erkennen wiederum . . .

Die Rechtmäßigkeit einer Kenntnis oder einer Rede ist ihre Ausweisbarkeit bzw. Ausgewiesenheit. (Ausgewiesenheit ist die in der Ausweisung gesichtete Selbigkeit des Gemeinten und Angeschauten.) Als die, die sich jederzeit ihr Recht geben lassen kann aus der Anschauung der von ihr gemeinten Sache, ist sie

wahr. Wahrheit ist die Selbigkeit des Gemeinten und Angeschauten.

Wahrheit ist Selbigkeit (Identität) offenbar nicht überhaupt, denn nicht jede Identität ist schon Wahrheit. Wahrheit aber wird hier im Hinblick auf Identität interpretiert, und zwar Identität des Gemeinten und Angeschauten.

Damit ist jetzt Wahrheit selbst bestimmt. Formal ist zu sagen: Identität ist eine Relation; Wahrheit als Identität ist Relation zwischen Gemeintem und Angeschautem. Wahrheit ist also – vgl. oben – die bestimmte Relation (Identität) eines bestimmten So-Wie (so gemeint wie angeschaut).

Wahrsein besagt jetzt: Identisch-sein dieser beiden Relationsglieder. Jetzt bedeutet Wahrsein nicht: Wirklichkeit und Seinsart der Wahrheit, sondern: was Wahrheit selbst sei: die gekennzeichnete Identität.

Ob das freilich die letzte Antwort ist, bleibt dahingestellt. Es ist die Bestimmung der Wahrheit, nach der wir suchen, d. h. die Auslegung, die sich Husserl ergibt in der Erforschung des Erkennens als intentionalem Verhalten, genauer: des Erkennens als Anschauung.⁴

3. Der Zusammenhang zwischen Satz Wahrheit und Anschauungswahrheit. Notwendigkeit eines Rückganges zu Aristoteles.

Wir halten fest, daß jetzt die Wahrheit bestimmt ist nicht primär in Bezug auf den Satz, sondern in Bezug auf das Er-

⁴ Innere Konsequenz des Begriffs der Anschauung und Verständnis der Wahrheit in Rücksicht auf sie, daß nicht erst »Vorstellungsverbindungen« – Urteile (nach Kant: Vorstellung einer Vorstellung – Logik) wahr sind. Wahrheit nicht erst, wo eine Mannigfaltigkeit von Anschauungen und deren Verknüpfungen, sondern eine isolierte Anschauung selbst – in ihrem Gemeinten ausweisbar oder nicht. »Die strenge Adäquation kann eben nicht-beziehende Intentionen, so gut wie beziehende, mit ihren vollkommenen Erfüllungen in eins setzen; es brauchen, um speziell das Gebiet der Ausdrücke herauszuheben, nicht gerade Urteile als Aussageintentionen oder Aussageerfüllungen in Frage zu kommen, auch nominale [einstrahlige-Idee] Akte können in eine Adäquation treten« (VI. Logische Untersuchung, 125).

kennen als Anschauung. Wir fixierten die erste Bestimmung der Wahrheit als Geltung, wobei sie die Wirklichkeit eines wahren Satzes charakterisiert, als die *λόγος*-Wahrheit, d. h. als Wahrheit der Rede, sofern man sie als Aussage nimmt. Jetzt haben wir nicht nur eine Aussage über die Wirklichkeit des Wahren sondern über die Struktur der Wahrheit selbst, als Identität, und zwar ist diese Bestimmung der Wahrheit als Identität wesentlich gewonnen in der Orientierung auf das Erkennen, und zwar Erkennen dabei gefaßt als Anschauung, Anschauung in dem ganz weiten Sinne, der dann zusammenfällt mit dem griechischen *νοεῖν*, das auch geradezu oft als *αἴσθησις* gefaßt wird. Wenn wir also diese zweite Bestimmung der Wahrheit auch auf einen griechischen Terminus orientieren, so sehen wir, daß dieser zweite und eigentliche Wahrheitsbegriff jetzt die Wahrheit des *νοῦς*, die Anschauungswahrheit oder die *νοῦς*-Wahrheit ausmacht. Ich deutete schon an, daß ich diese etwas komische Zusammenstellung des Griechischen und Deutschen deshalb nehme, um damit anzudeuten, wie diese beiden Fragen nach der Wahrheit orientiert sind auf zwei Grundansätze in der antiken Philosophie, unter deren Tradition wir heute stehen: *λόγος* und *νοῦς*.

Die Frage erhebt sich: Wie verhält sich jene zu dieser? Was ist mit der phänomenologischen Unterscheidung der intentionalen Strukturen des Erkennens und der daraus erwachsenden Bestimmung der Wahrheit als Identität für das Verständnis der zuvor besprochenen Wahrheitscharakteristik (Satzwahrheit) gewonnen?

Satz hat die Beschaffenheit Wahrheit; er ist wahr, »eine Wahrheit«. Warum ist der Satz gleichsam Sitz der Wahrheit, warum kann er so etwas wie der Ort (oder gar der primäre und einzige echte) der Wahrheit sein? Kann das deutlich gemacht werden aus dem, was jetzt von der Wahrheit selbst gesagt wurde?

Der Satz, als einfache Aussage genommen: »diese Tafel ist schwarz« – gibt der Anschauung Ausdruck. Damit ist gemeint,

nicht sprachlicher Ausdruck als Verlautbarung, sondern daß das Satzgefüge als solches, ob es gesprochen ist oder nicht, aus einem Wort oder mehreren Wörtern besteht; das Satzgefüge als solches gliedert den einfachen Bestand des Angeschauten, der schwarzen Tafel. Der Satz also hat zu seinem Gehalt das Angeschaute als Gegliedertes, und als dieses Gegliederte ist es in eine neue Dimension des »Verständnisses« gehoben. Das ist nicht weiter zu verfolgen. Vielmehr ein anderes: der Satz, der dem Angeschauten – es gliedernd – Ausdruck gibt, kann ausgesprochen und als dieser weitergesprochen werden, und zwar so, daß er zwar seinem Gehalt nach auf das selbe Seiende sich bezieht, aber im Aussagen dieses doch nicht leibhaft gegeben ist.

Die Anschauung ist gleichsam unter ihm weggezogen, er meint zwar noch dasselbe; er ist wahr, sofern er in dem, was er in der Weise des Leervorstellens, Hersagens meint, ausweisbar ist am Gemeinten selbst, sofern dieses im Anschauen leibhaft da ist. Der Satz ist jetzt nichts anderes als ein Leervorgestelltes – Gesagtes; der Satzgehalt ein Leer-gemeintes. Das heißt aber: der Satz als Gemeintes ist Glied der Relation, die als Wahrheit definiert wurde; Relat der Relation – Identität. Glied dieser bestimmten Identitätsrelation – und zwar: er ist *das* Glied, das ausweisbar ist, das Glied, dem Ausweisbarkeit zukommt.

Der Satz also ist wahr, weil er Relationsglied der Relation Wahrheit ist; mit dem Bestehen dieser Relation, Identität des Angeschauten und Gemeinten, besteht eo ipso mit das Relat in dem Sinne, daß nun das Gemeinte selbst als wahr bezeichnet werden kann. Jetzt haben wir die umgekehrte Sachlage wie bei Lotze. Dort ging die Betrachtung aus vom Satz und es wurde gesagt: Der Satz gilt, ist wahr, und weil der Satz gilt, deshalb ist er objektiv gültig von der Sache. Jetzt: Weil der Satz ausweisbar ist an der Sache, d. h. als Relat zugehört der bestehenden Relation Identität, deshalb besteht er, deshalb gilt er. Geltung im Sinne des Wahrseins des Satzes wird jetzt zurückgeführt auf die eigentliche Wahrheit im Sinne der Identität. Daraus ergibt sich: Die Satz Wahrheit im Sinne von Geltung ist ein abgeleitetes

Phänomen, ein abgeleitetes Phänomen, das fundiert ist in der Anschauungswahrheit. Weil Wahrheit im Sinne der Identität *besteht*, deshalb *gilt* der Satz. Wenn wir hier von Bestehen reden, dann meinen wir diesen Ausdruck ganz im Sinne Lotzes, denn Lotze sagt ja: »Wirklich nennen wir Verhältnisse, die bestehen.« Also Verhältnisse haben die Seinsart des Bestehens, nach Lotze, Wahrheit aber ist ein Verhältnis der Identität des Angeschauten und Gemeinten. Identität als Wahrheit besteht, und weil sie besteht, gilt ihr eines Relationsglied, das ausweisbar ist und ausgewiesen werden soll.

Die Frage entsteht nun, was hier »Bestehen« heißen soll, das Bestehen der Identität als solcher, d. h. des Verhältnisses von Gemeintem und Angeschautem oder, wie wir auch früher schon formulierten, des *So-Wie*. Wie steht es mit diesem Bestehen? Jedenfalls ist bei der Wahrheit als Identität die Rede von einem Verhalt, und zwar einem Verhalt, der nicht besteht zwischen der Sache und ihren Bestimmungen, also kein Verhältnis, das besteht zwischen der Tafel und dem Schwarz; dieses Verhältnis gehört zum Sachgehalt des Gemeinten selbst und zum Sachgehalt des Angeschauten. Hier dagegen ein Verhältnis des gemeinten Satzgehaltes zum Angeschauten – also ein Doppeltes: Im Satz als solchem ist der sogen. Satzverhalt, in dem die Sache nach ihrem Sachverhalt gemeint ist, und ebenso ist im Angeschauten der Sachverhalt selbst anwesend. Weiterhin haben wir aber in der Identität, die als Wahrheit gefaßt wird, auch ein Verhältnis, nämlich einen Verhalt des Gemeinten zum Angeschauten, wir bezeichnen ihn als Wahrverhalt, weil hier das Verhältnis ein ausgezeichnetes, das der Wahrheit ist. Husserl bezeichnet nun allerdings auch dieses Verhältnis zwischen Gemeintem und Angeschautem als Sachverhalt und rückt es also nach seiner Struktur in dieselbe Linie wie den Sachverhalt S ist P , die Tafel ist schwarz, das Verhältnis von schwarz und Tafel, mit dem Unterschied, daß bei diesem Sachverhalt die Glieder der Relation Ding und Dingbestimmung sind, dagegen dort das Gemeinte als solches und das Angeschaute als solches. Sofern

man diesen Wahrverhalt im weitesten Sinne faßt, hat er dieselbe Seinsart wie der Satz, nämlich die ideale, so daß man diese Identität als ideales Sein faßt. Wir sind auf einem merkwürdigen Wege zur Ausgangsposition zurückgekommen. Der Satz als Glied der Relation ist fundiert in der Anschauungswahrheit der Identität, andererseits Identität selbst als Sachverhalt hat die Seinsart eines Satzes oder Satzverhaltes: ideales Sein. Dabei bleibt die Betrachtung innerhalb der Phänomenologie stehen. Wir wollen uns diesen Zusammenhang zwischen Sachverhalt und Wahrverhalt gegenwärtig halten für spätere positivere Analysen dieser Zusammenhänge.

Die Frage kann jetzt entstehen: Warum ist Satz Wahrheit mit Anschauungswahrheit in der besonderen Weise verkoppelt, und warum führt diese selbst wieder zur Satz Wahrheit, zur ersten zwar nicht, aber doch grundsätzlich zu einer solchen? Besteht zwischen beiden Bestimmungen der Wahrheit am Ende noch ein fundamentalerer Zusammenhang als der oben aufgezeigte, bzw. der Fundierung der Satz Wahrheit in der Anschauungswahrheit? Aus diesem Nachweis geht jedenfalls hervor, daß diese – die Anschauungswahrheit – einen Vorrang hat; und wenn ein fundamentalerer Zusammenhang besteht, dann ist hinter beide zurückzufragen: Wie ist zunächst der Vorrang der Anschauungswahrheit zu verstehen? Weil Wahrheit Bestimmung der Erkenntnis ist, so primär, daß man sagen kann, wahre Erkenntnis sei eine Tautologie, sofern Erkenntnis nur Erkenntnis ist als wahre. (Falsche Erkenntnis: wie hölzernes Eisen; wenn ich etwas falsch erfasse, erkenne ich nicht.) Erkenntnis aber wurde als Anschauung bestimmt; nicht jedes Erkennen ist ein Anschauen, aber Anschauen ist eigentliches Erkennen, darauf jedes andere abzweckt und das es als Idee im Sinne des Ideals hat.

Mit der charakteristisch weiten und grundsätzlichen Fassung der Anschauung – das Geben und Haben eines Seienden in seiner Leibhaftigkeit – eine Fassung, die auf kein bestimmtes Sachgebiet und kein bestimmtes Vermögen eingeschränkt ist,

sondern den intentionalen Sinn der Anschauung formuliert – mit dieser erstmalig radikalen Fassung des Anschauungsbegriffs hat Husserl die große Tradition der abendländischen Philosophie zu Ende gedacht.

Das muß in kurzen Hinweisen gezeigt werden, damit heraustritt, wie das scheinbar Selbstverständliche, daß Wahrheit auf Erkennen qua Anschauen zugeschnitten ist, seine bestimmten, aber ursprünglichen Motive hat, und daß wir demnach mit der Diskussion der Anschauungswahrheit und der mit ihr zusammenhängenden Probleme auf eine zentrale Frage der Philosophie, der ganzen philosophischen Tradition überhaupt kommen.

Um die Tragweite der grundsätzlichen Fassung des Anschauungsbegriffs bei Husserl selbst zunächst zu belegen, sei seine Formulierung des Prinzips aller Prinzipien erwähnt (nämlich für Erkenntnis überhaupt und Forschung). Husserl sagt (»Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«, 1913, § 24, S. 43): »Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ›Intuition‹ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irremachen.« Also der Ursprung aller Forschung überhaupt und aller Erkenntnis ist die Anschauung als die primäre Rechtsquelle. Im Hinblick auf sie wird das Prinzip aller Prinzipien für die Forschung formuliert. Husserl sagt in derselben Untersuchung S. 282: »Die erste Grundform des Vernunftbewußtseins ist das originär gebende ›Sehen‹, d. h. die Sache leibhaft gebende Anschauung«. Sehen ist hier in Anführungsstriche gesetzt, weil der Ausdruck in grundsätzlich weitem Sinne gefaßt nicht auf das Sehen mit den Augen beschränkt ist.

Und Kants »Kritik der reinen Vernunft« – besser, sein ganzes Philosophieren – ist nur dann verständlich, wenn man gesehen hat und festhält, daß für ihn eigentliche Erkenntnis Anschau-

ung ist. Kant formuliert die Idee der Anschauung (intuitus) in gewisser Hinsicht noch extremer, mit welcher Formulierung erst der Zusammenhang mit den Griechen an den Tag kommt.

In dem berühmten Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772 (Akad.-Ausg. X, 123 ff.), darin er das Problem der »Kritik der reinen Vernunft« – besser: seiner ganzen Philosophie – fixiert, stellt er die Frage: »auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?« ». . . *Vorstellen*: d. i. einen Gegenstand haben« (ebd.). Und Kant führt in diesem Zusammenhang aus: dieses Vorstellen – Gegenstand haben – ist verständlich, »wenn das, was in uns Vorstellung heißt, in Ansehung des obiects activ wäre, d. i. wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde, wie man sich die Göttliche Erkenntnisse als die Urbilder der Sachen vorstellt, so würde auch die Conformitaet derselben mit den obiecten verstanden werden können«. ⁶ Der intellectus divinus also ist die höchste Art von Vorstellen, des Habens von Gegenständen; er wird nicht erst vor diese als leiblich vorhandene gebracht, sondern bewegt sich vor sie, so zwar, daß er sie allererst her-stellt. Daher nennt Kant diesen intellectus den intellectus archetypus (ebd.) oder intuitus originarius (Kr. d. r. V., B 72) (vgl. Husserls Terminus originäre Anschauung), die ursprüngliche Anschauung, die dem Angeschauten im Anschauen und durch dieses allererst den Ursprung gibt, ἀρχή – d. h. das Angeschaute in das Vorhandensein bringt; der Intellekt, der nicht dem Seienden suchend nachstellt, sondern es als Intellekt erst eigentlich herstellt, nämlich überhaupt erst möglich macht, als Möglichkeiten macht, da erst, sofern die Dinge das sind, sie allenfalls wirklich werden können. Gott aber ist substantia infinita. Der intellectus divinus ist der eines unend-

⁶ Die Conformität: Thomas charakterisiert die Wahrheit immer als conformitas und gerade in diesem selben Zusammenhang wie Kant (Erkenntnis Gottes).

lichen Wesens. Das erkennende Wesen qua menschliches Subjekt ist qua geschaffenes dagegen endlich.⁷

In dieser Vorbestimmung, die nur beiläufig in dem zuweilen wiederkehrenden »für uns Menschen wenigstens« auftaucht, in dieser Vorbestimmung der Endlichkeit der Vernunft ist überhaupt die Problematik Kants verklammert; und man versteht nichts, wenn man diese Vorbestimmung nicht in ihrer zentralen Auswirkung festhält. Als endliches Wesen – *substantia finita (creata)* – hat es die vorhandene Welt nicht hergestellt, sondern ist selbst mit anderem hergestellt und unter anderem in die Welt hineingestellt. Welt Dinge, sofern sie Bezug zum Intellekt haben, kommt ihnen ontologisch nur der zum unendlichen Wesen zu; sie haben sich nicht vor den Intellekt gebracht, sondern umgekehrt; und wenn sie nunmehr sind, können sie – materielle und geistige Substanz – voreinander gebracht werden, nicht dadurch, daß sie sich schaffen, herstellen, sondern als hergestellte können sie lediglich aufeinander wirken, und das müssen sie, soll überhaupt ein *commercium* unter ihnen sein. Dieses Wirken, sofern es eine vorstellende Substanz betrifft, ist ein Melden; dieses Melden aber muß, da es im Sinn der Seinsart der materiellen Substanzen vorgeht, notwendig bezogen sein auf ein Vermögen, das solche Meldung entgegennehmen kann, auf eine Rezeptivität, eine Weise, sich den Gegenstand geben zu lassen, wobei der Gegenstand ein materielles Ding ist. Diese Weise des Gebenlassens (Anschauung) ist die Sinnlichkeit; das Grundstück der Sinnlichkeit, darin die Möglichkeit des *commercium* gründet, damit sie in die Nähe zum anderen überhaupt kommt, ist die Empfindung. Empfindungen sind nach Kant die Vorstellungen (die Weise des Habens von Gegenständen), »die durch die Gegenwart einer Sache gewirkt werden« (Refl. II, 315). Interpretierend müssen wir

⁷ Bei den Neukantianern ist das Subjekt weder Mensch noch Gott; man weiß nicht wer; und wenn man fragt, was dieses Bewußtsein überhaupt sei, in dem sich die Welt konstituiert, antwortet Rickert: »ein Begriff«.

umgekehrt sagen: im Empfinden ist die Sinnlichkeit, die Anschauung offen für die Gegenwart der Sachen.

Zum Erkennen gehört notwendig, daß die Sachen selbst irgendwie überhaupt anwesend sind, ihre Anwesenheit melden; d. h. Erkennen ist notwendig Anschauung; und Erkennen des endlichen Subjekts ist daher notwendig in Sinnlichkeit fundiert, mit der es überhaupt allererst »weltoffen« sein kann.

Das endliche Wesen (der Mensch) muß, soll es überhaupt erkennen, einen intuitus haben; aber als endliches ist ihm der intuitus originarius versagt, ihm kommt nur zu ein intuitus derivativus. Für einen vornehmen Kantianer, der sich nur mit Geltungen und Kategorien abgibt, sind das greuliche Dinge, und eine solche Kantinterpretation am Ende noch grauenhafter. Aber Kant war kein Kantianer. Und wenn man jetzt anfängt, bei Kant die Metaphysik zu entdecken, so ist das wertvoll als Beitrag zu einer objektiven Bestandsaufnahme dessen, was bei Kant vorliegt gegenüber der Einseitigkeit der Kantianer; aber philosophisch Relevantes ist damit noch nicht gewonnen; denn man hat jetzt zwei Kant und je nach Schätzung der Metaphysik und der Erkenntnistheorie wird man ihn so oder so nehmen – und die andere Seite als unangenehme Zugabe empfinden. Es wird aber notwendig werden, nicht nur beide Seiten von außen zusammenzurücken, sondern zu fragen, warum diese scheinbare Doppelung besteht, worin die Notwendigkeit liegt und damit die fundamentalen Grenzen seiner Philosophie.⁸

Anschauung bleibt so sehr als Sinn und Kern der Erkenntnis festgehalten, daß auch das Denken nur von da seinen Funk-

⁸ Kant spricht (Kr. d. r. V., B 51) von der »Sinnlichkeit unserer Anschauung« als »derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigentümlich ist«; keine produktive, sondern gebenlassende, »sinnliche Anschauungsart« – »die darum sinnlich heißt, weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, soviel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist« (Kr. d. r. V., B 72).

tionssinn erhält, d. h. nur den hat eines Mittels, das Erkennen vor die Sachen selbst zu bringen. Beleg hierfür ist der erste Satz, mit dem die eigentliche Untersuchung der »Kr. d. r. V.« beginnt: »Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung.« (§ 1, B 33).

Am schärfsten wohl und am entscheidendsten für Kant hat diesen Erkenntnisbegriff Leibniz formuliert, und ich erwähne Leibniz deshalb, weil er nicht nur auf dem Umwege über Kant sondern direkt für Husserl von entscheidender Bedeutung geworden ist. Wir haben Leibniz früher schon genannt im Zusammenhang der Charakteristik von Husserls Kritik des Psychologismus, dort, wo es darauf ankam zu zeigen, daß in dieser Kritik die Geltung der Wahrheiten an sich behauptet wird, bei Bolzano, der direkt in Anlehnung an Leibniz spricht. Charakteristische Abhandlung von Leibniz »De cognitione, veritate, et ideis«, Über Erkenntnis, Wahrheit und Ideen, 1684 (Leibniz-Ausgabe von Gerhardt, Bd. 4, S. 422/26). Vier Bestimmungen der Erkenntnis: Die cognitio ist clara, distincta, adaequata und intuitiva. Leibniz betont, wenn eine Erkenntnis ist simul adaequata et intuitiva, dann ist sie perfectissima. Die intuitive Erkenntnis also ist die vollkommenste. Um diese Charaktere der Erkenntnis, wie sie Leibniz faßt, kurz zu formulieren, erwähne ich seine Bestimmungen nur im rohen, ohne auf besondere Interpretation hier einzugehen.

Klar ist eine Erkenntnis nach Leibniz, wenn ich das zu Erkennende so habe, cum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim, wenn ich die Sache, das Gemeinte so habe, daß ich von ihm selbst her das Gemeinte erkennen kann, d. h. wenn ich etwas Gemeintes mir so vergegenwärtige, daß ich es identifizieren kann an der Sache. Also die Möglichkeit der Wiedererkenntnis oder Identifizierbarkeit mit der Sache selbst ist der Charakter des Klaren, dann ist eine Erkenntnis klar. Und es

kommt darauf an, wenn ich eine Erkenntnis als klare ausweisen will, daß ich sie *duco in rem praesentem*, sie führe auf die gegenwärtige Sache, mit anderen Worten, daß ich die Sache selbst, die ich meine, mir gegenwärtig mache.

Distinkt, deutlich, wie wir sagen, ist eine Erkenntnis, wenn ich von ihr, kurz gesagt, eine Nominaldefinition habe, nach Leibniz: eine *definitio nominalis*; und darunter versteht Leibniz die *enumeratio notarum sufficientium*, die Aufzählung der Bestimmtheiten der Sache, die sie hinreichend von einer anderen unterscheiden, als diese Sache bestimmen, also Aufzählbarkeit der hinreichenden Merkmale. Und Leibniz sagt nun, es gibt auch eine *distinkte*, eine deutliche Erkenntnis von solchem, was *indefinibel* ist, wovon es keine Nominaldefinition gibt, nämlich von Begriffen, die *notiones primitivae* sind, von einem einfachen Begriff gibt es auch eine deutliche Erkenntnis, nämlich der einfache Begriff ist *nota sui ipsius*, er ist das Kennzeichen seiner selbst, er stellt sich selbst einfach dar, er ist nicht *reduzibel* auf andere Bestimmtheiten, *caret requisitis*, er entbehrt der Bestimmung durch ein anderes, er ist durch sich selbst gegeben.

Adaequat charakterisiert Leibniz: *cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, adaequat* ist eine Erkenntnis, wenn alles das, was bezüglich einer Sache deutlich erkannt ist, nun in seiner Gesamtheit ebenfalls deutlich erfaßt ist, wenn also das Ganze der deutlichen Merkmale als Ganzes deutlich ist. Oder: *cum analysis ad finem usque producta habetur*, wenn die Auflösung der Bestimmtheit einer Sache bis ans Ende durchgeführt ist, so daß die ganze Struktur der Sache gewissermaßen in einem Schlage deutlich ist. Er fügt allerdings hinzu: *cuius (nämlich cognitionis) exemplum perfectum nescio an homines dare possint*, ich weiß nicht, ob menschliche Erkenntnis überhaupt einen solchen Fall einer *adaequaten* Erkenntnis geben kann; hier die Andeutung, daß offenbar diese Erkenntnis schon das Vermögen des Menschen übersteigt. Und er sagt, die menschliche Erkenntnis ist zumeist eine *cognitio caeca*, eine blinde, keine *visio* – nicht sehend aber

doch meinend, oder aber symbolica, d. i. nichts anderes als was wir mit dem Leervorstellen charakterisiert haben; ich meine etwas, ohne die gemeinte Sache selbst als deutliche oder gar adäquate selbst zu haben.

Zuletzt: et certe cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare, da meist ein Begriff sehr zusammengesetzt ist, ist es unmöglich, in dieser adäquaten Weise zugleich die Bestimmtheit im Ganzen zu erfassen. Ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco intuitivam, wo jedoch das angeht, oder mindestens soweit das angeht, nenne ich eine solche Erkenntnis, also eine adäquat mit einem Schlage gegebene, intuitiv. Sie müssen bedenken, daß die erstgenannten Bestimmungen immer aufgehoben werden und mitgenommen werden in die letzte Klasse der intuitiven Erkenntnis. Wenn ich eine solche Erkenntnis haben kann, in der der Gegenstand selbst da ist, d. h. an der Sache sich identifiziert, und die Ganzheit der Bestimmungen herausgearbeitet, gegenwärtig und so gefaßt ist, dann ist die Erkenntnis *intuitiv*. Wiederum ist Anschauung, leibhaftiges Haben der Sache selbst, eigentliche Erkenntnis. Ich bemerke dazu, daß Husserl selbst auch in bezug auf diese Leibnizschen Bestimmungen, unter wesentlichem Einfluß derselben in den »Ideen« die Idee dieser Erkenntnis herausgearbeitet und bestimmt hat, vor allem im Zusammenhang der verschiedenen Grundarten der Evidenz. Andererseits hat Leibniz diese Idee der *cognitio clara, distincta, adaequata und intuitiva* formuliert im Anhalt an Descartes. Was Leibniz hier gibt ist nur eine schärfere Bestimmung des Cartesianischen Kriteriums aller Erkenntnis, das ja heißt: *clara et distincta perceptio*.

Perceptio heißt bei Descartes soviel wie Wahrnehmung im Sinne des *animadvertere, comprehendere*, Erfassen der Sache selbst. Descartes unterscheidet wieder zwei *actiones intellectus*, zwei verschiedene Verhaltensweisen unseres Erkennens, *intuitus* und *deductio*, Anschauung und Ableitung. Die Anschauung selbst, sagt er, ist gewisser als die Ableitung, weil sie einfacher

ist, weil sie die Sache nicht nur indirekt hat auf dem Wege der einzelnen Schritte des Beweises, sondern bei der Sache selbst ist. Für die Intuition charakteristisch ist die *evidentia praesens*. In ihr selbst, in der Intuition ist die Sache selbst gesehen und zugleich mitgesehen und mitgewußt das Sehen der Sache selbst: die eigentümliche Selbstgewißheit, die die Intuition hat, und welche ja Husserl in seinem Prinzip aller Prinzipien formuliert. Und diese Descartes'sche Fassung des Erkenntnisbegriffs wiederum, auf die ich nicht weiter eingehe, geht zurück auf die *Scholastik*. Ich muß dies aus andern Zusammenhängen heraus erwähnen, damit Sie sehen, daß diese Idee: *Erkenntnis ist eigentlich Anschauung*, noch eine viel größere Tragweite hat als bei Kant herauskommt.

Die Auffassung, daß Erkenntnis Anschauung oder Anschauen ist, findet sich im Mittelalter nicht nur im Zusammenhang der philosophischen oder theologischen Spekulation, die man als mystische bezeichnet, sondern gerade auch bei den Denkern, die wesentlich aristotelisch die Probleme fassen, d. h. das Hauptgewicht auf die Argumentation und den indirekten syllogistischen Beweis legen, cartesianisch gesprochen, auf die Deduktion. Gerade hier, bei einem Denker wie Thomas von Aquino zeigt sich der Vorrang der Anschauung, und zwar ist Anschauung hier nicht nur das höchste und eigentliche Verhalten innerhalb des Erkennens, sondern die Anschauung ist die höchste mögliche Seinsart des Menschen selbst, weil in ihr nämlich der Anschauende, sofern er eigentlich anschaut, beim höchsten und eigentlichen Seienden ist, nämlich bei Gott. Gott ist das *ens perfectissimum*, das vollkommenste Seiende, und sofern Gott angeschaut wird, ist diese Anschauung Gottes die höchste Seinsart des Menschen selbst, die er hier nicht auf Erden, sondern nur in der Seligkeit hat, d. h. die Bestimmung der *beatitudo*, der Seligkeit wird durch die Anschauung gegeben. Und warum ist Anschauung, reine *visio Dei*, reines Anschauen und pures Gegenwärtighaben Gottes die höchste Seinsart, die der Mensch überhaupt haben kann? Deshalb, weil das Verhalten des An-

schauens nicht mehr über sich hinausweist und in sich selbst erfüllt ist, während dagegen das zweite Grundvermögen des Menschen als eines vernünftigen Wesens, das Wollen, als Wollen von etwas gerade seinem Sinne nach noch unerfüllt ist, als Wollen ist es gerade noch auf etwas gerichtet, was es noch nicht hat und noch nicht ist, während dagegen im Anschauen des Seienden selbst, nämlich Gottes, die volle Erfüllung gegeben wird.

Nur kurz einen Beleg aus Thomas, beliebig herausgegriffen, diese Belege ließen sich ohne weiteres häufen. »Summa Theologica« III qu. 3 a. 5 c: Si quidem beatitudo in hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. »Wenn also die Seligkeit des Menschen so etwas ist wie Handlung, dann ist notwendig, daß sie die beste Handlung des Menschen ist«. Optima autem operatio hominis est, quae est optimae potentiae respectu optimi objecti. »Die beste Handlung aber des Menschen ist diejenige, welche das Handeln des besten und höchsten Vermögens ist im Bezug auf das beste und höchste Objekt.« Also die optima operatio ist damit bestimmt, daß sie operatio der optima potentia und gerichtet ist auf das optimum objectum. Optimum autem divinum. Das höchste Vermögen aber des Menschen ist das Erkennen (das ist ganz griechisch), cuius objectum optimum est bonum divinum, »dessen höchster Gegenstand ist das göttliche Gut«. Quod quidem non est objectum practici intellectus, sed speculativi. »Und dieses bonum divinum ist nicht Gegenstand der praktischen Überlegung, sondern der spekulativen.« Speculativus intellectus wird in der Scholastik auch gebraucht für theoretice, d. h. es ist das griechische θεωρεῖν. Unde in tali operatione, »in einer solchen Handlung« des theoretischen Intellekts, d. h. des rein anschauenden in bezug auf das bonum divinum, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo, »in der reinen Anschauung, Kontemplation des Göttlichen besteht eigentlich die Seligkeit«, d. h. die höchste Seinsart, die der Mensch überhaupt als Mensch hat. Dieses intelligere also, das das höchste Vermögen ist, wird bestimmt: intelligere nihil aliud est quam praesentia quocumque modo, »die Gegen-

wart des Erkennbaren in bezug auf das Erkennen«. Diese Fassung des Erkenntnisbegriffs ist hier gewonnen im Anschluß an Augustinus, der auch zitiert wird an dieser Stelle, »De utilitate credendi«, cap. 11. Es ergibt sich hieraus, daß Erkennen wiederum Anschauung der gegenwärtigen und anwesenden Sache ist, und mit diesem Anschauungsbegriff und Erkenntnisbegriff, durch den sowohl Augustinus wie das Mittelalter bestimmt ist, sind wir schon beim Begriff des Erkennens, wie ihn die Griechen gefaßt haben.

Das eigentliche Erkennen ist das θεωρεῖν, das reine, schauende Verhalten zum Seienden selbst. Und das höchste Erkennen ist für die Griechen dasjenige, das sich auf das eigentlich Seiende bezieht. Sie sehen, ich wiederhole einfach hier, wo ich die Auffassung der Griechen bestimme, das, was Thomas sagte, nur daß für Thomas das objectum optimum für den Intellekt eben Deus ist, wie er durch die Offenbarung der Bibel faßbar wurde, während für Aristoteles das Immerseiende, der Himmel und der νοῦς, das eigentliche Objekt des Erkennens ist, ein Objekt, das mit dem Gott des Thomas nicht das mindeste zu tun hat.

Sie sehen die Bedeutung, die der Anschauungsbegriff für die Interpretation des Erkennens hat. Es wird Ihnen vielleicht bei dieser Charakteristik aufgefallen sein, daß ich einen unterschlagen habe, der vielleicht wesentlich ist, nämlich Hegel.

Hegels Logik und Dialektik scheint diese Idee des Erkennens zu durchbrechen – scheint nur, sie durchbricht sie so wenig, daß sie gerade nichts anderes ist als der erzwungene intuitus originarius, die Anschauung des Denkens selbst und seiner Selbstanschauung, νοῦσις νοήσεως. Dialektik ist die eigentliche und radikale *spekulative* Philosophie (vgl. Thomas und Aristoteles).

Schon bei einer rohen Vergegenwärtigung dieser Zusammenhänge ist nicht verwunderlich, daß Wahrheit aus dem Anschauen und rücksichtlich desselben interpretiert wurde und wird. Aus dieser großen Tradition her wird auch klar, warum Wahrheit als Anschauungswahrheit und Satzwahrheit für etwas Selbstverständliches gehalten wird und daß demnach diese besagte Be-

stimmung der Wahrheit gleichsam immer schon vor dem traditionellen Wahrheitsproblem liegt.⁹ Die Aufgabe der philosophierenden Logik im charakterisierten Sinne ist es aber zu fragen, ob in der Tat diese undiskutierte Vorbestimmung der Wahrheit etwas Letztes und in sich Gegründetes ist oder nicht, ob sie am Ende nicht ein Vorurteil ist, obzwar ein notwendiges, und warum sie ein notwendiges ist; welches gegenüber dieser Vorbestimmung der Wahrheit die radikalere Frage nach ihr sein muß – und welche Untersuchungen für ihre Beantwortung notwendig werden. Diese Vorbestimmung gilt nicht als Fundament, sondern als Ausgang für ein Fragen, das dieses Fundament untergräbt.

Bezüglich der Bestimmungsart der Wahrheit, wie sie aufgezeigt und als in der Tradition verwurzelt aufgezeigt wurde, fragen wir nach dem »Warum«? Warum ist Wahrheit Anschauungswahrheit, warum ist Anschauung die Grundart des Erkennens, und warum muß die so verstandene Wahrheit als Selbigkeit (Identität) gefaßt werden? Warum ist diese Wahrheit Wahrheit des Satzes, und warum ist die Wirklichkeit dieser Satz Wahrheit vom Charakter des Seins, das Plato den Ideen zugeschrieben hat?

Kurz: Warum ist Wahrheit Selbigkeit – warum ist das Sein des Wahren das zeitlose Gelten?

Diese Fragen stellen wir nicht beliebig gegenüber einer Behandlung des Wahrheitsproblems in der vorausgegangenen Philosophie, sondern wir fragen nach den sachlichen Wurzeln dieser Interpretation der Wahrheit und ihrer Wirklichkeit im Rückgang auf den geschichtlichen Ursprung, d. h. wir bemühen uns geschichtlich, nicht aus irgendwelchem antiquarischen Interesse, um zu wissen, was Aristoteles meinte, was seine Ansicht über die Wahrheit war, sondern die geschichtlich gefragte Frage soll uns zu uns selbst, in unsere Geschichte zwingen.

⁹ Vgl. das früher Gesagte (S. 23 ff.) – die heutige Logik baue sich auf einer vermeintlichen Selbstverständlichkeit auf.

Sofern wir – um uns selbst ins Fragen zu bringen – kritisch zurückfragen, kann die Aufgabe auch so deutlich gemacht werden: Bei einer radikalen Kritik aus dem Ganzen und auf das Ganze muß der Gegner wirklich mit seinem Entscheidenden zu Wort gebracht werden. Das Merkwürdige ist aber, daß das Philosophieren sich allemal erst seine großen und produktiven Gegner erwecken und erwerben muß, um in der Auseinandersetzung mit ihnen erst zu wachsen und die einfache Linie der elementaren Sachen festzuhalten, elementar in dem Doppelsinne des Einfachen und Eruptiv-Elementarischen zugleich.

Die Fragen sind elementar in ihrem geschichtlichen Ursprung: einfach – nicht nur ob der Unbeholfenheit und wegen eines Noch-nicht-übersehens, sondern einfach, weil sich das Untersuchen nicht in Außenwerken bewegt.

Nochmals die zwei Fragen:

1. Warum ist Wahrheit als Identität interpretiert?
2. Warum ist das Sein des Wahren Gelten?

Diese Fragen sind elementar zu stellen, und deshalb suchen wir dort Hilfe, wo sie aus der Not elementar geworden sind. Damit kommen wir zum ersten Hauptstück unserer Betrachtung.

B. ERSTES HAUPTSTÜCK

Das Wahrheitsproblem im entscheidenden Anfang der philosophierenden Logik und die Wurzeln der traditionellen Logik

Vorbemerkung

Wenn wir jetzt mit Rücksicht auf Texte des Aristoteles diese Fragen erörtern, so besagt das nicht, daß wir eine vollständige Interpretation derselben anstreben. Diese Interpretation setzen wir als geschehen voraus und orientieren uns lediglich – von unseren leitenden Fragen her – an einzelnen Thesen des Aristoteles. Die Tendenz der Betrachtung zielt auf ein ursprüngliches Verständnis des Wahrheitsproblems und eines radikalen Weges seiner Lösung, in dem die vorangegangene Behandlungsart erst zu ihrem Recht kommt und in ihrem positiven Gehalt frei wird.

Die konkrete Betrachtung der heutigen Bestimmungen der Wahrheit setzt ein mit der Charakteristik der Satz Wahrheit. Nicht zufällig und willkürlich, sondern deshalb, weil nach der überlieferten Meinung der Satz bzw. das Urteil der eigentliche Ort der Wahrheit sei. Welche Bewandnis hat es damit?

Wir handeln also im § 11 über den Ort der Wahrheit und den Satz (*λόγος*). Aus diesen vorläufigen Erörterungen ergibt sich die Notwendigkeit, die Grundstruktur des *λόγος* zu erörtern und im Zusammenhang damit das Phänomen der Bedeutung näher zu bringen.

§ 11. *Der Ort der Wahrheit und der λόγος (Satz)*

Die These: Der eigentliche Ort der Wahrheit ist der Satz, das Urteil, muß insofern bildlich verstanden werden, als der Ort eine Bestimmung des Raumes und der *λόγος* selbst nicht räum-

lich ausgedehnt ist. Gemeint ist mit der Wendung: Das, wohin Wahrheit ursprünglich und eigentlich gehört, was Wahrheit als solche möglich macht, ist der Satz. Wenn diese These ausgesprochen und aller Erörterung der Wahrheit diskussionslos zugrundegelegt wird, geht mit ihr meist eine zweite zusammen, des Inhalts: Diese These vom Satz als dem Ort der Wahrheit hat zum erstenmal Aristoteles ausgesprochen. Und meist knüpft sich an diese zweite These noch die dritte an: Aristoteles hat auch zum erstenmal den Begriff der Wahrheit bestimmt – als Übereinstimmung des Denkens mit dem Seienden. Sofern aber dieser Wahrheitsbegriff der kritischen Besinnung nicht standhält, ist, so sagt diese These meist, Aristoteles der Urheber dieses naiven Wahrheitsbegriffs.¹

In anderer Reihenfolge haben wir dann die drei Thesen: 1. Der Ort der Wahrheit ist der Satz. 2. Wahrheit ist Übereinstimmung des Denkens mit dem Seienden. 3. Diese beiden Aussagen haben Aristoteles zum Urheber. Diese drei heute und seit langem geläufigen Thesen sind drei Vorurteile.

Weder hat Aristoteles die beiden erstgenannten Thesen ausgesprochen, noch lehrt er faktisch oder indirekt das, was sie behaupten. Der Urheber dieser Thesen (1 und 2) ist er nur insofern, als diese durch eine auf unzureichende Interpretation gründende Berufung auf Aristoteles in Umlauf gekommen sind, die heute ungeschmälert die Auffassung der Probleme bestimmt.

Was sagt Aristoteles über die *Wahrheit* und ihr Verhältnis zum λόγος qua Satz?

Zunächst ist grundsätzlich festzuhalten, daß Aristoteles nirgends »die Wahrheit« als solche bestimmt durch Rückgang auf den Satz; sondern, wenn er überhaupt λόγος (Satz) und Wahrheit in Zusammenhang bringt, dann so, daß er den Satz durch

¹ »Begriff Wahrheit« hat seinen »eigentlichen Herrschaftsbereich« in den Urteilen – er ist der »ursprüngliche«, Wahrheit der Wahrnehmung und Vorstellung – der »übertragene« und »veränderte« Begriff von Wahrheit. H. Maier, »Die Syllogistik des Aristoteles« I, 1896, S. 13 f.

Wahrheit, genauer, durch Wahr-sein-können bestimmt. Aber selbst diese Fassung ist noch unzureichend. Der Aussagesatz wird von Aristoteles als das Reden bestimmt, das wahr oder falsch sein kann. ἔστι δε λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, . . . ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει.²

»Jedes Reden weist zwar auf etwas hin (bedeutet überhaupt etwas) – aufweisend, sehenlassend dagegen ist nicht jedes Reden, sondern nur das, darin das Wahrsein oder Falschsein vorkommt« (als die Weise des Redens).

Grundsätzlich wird hieraus klar: Wahrsein ist hier das unterscheidende Merkmal für eine bestimmte Art der Rede, die ausagende. Der Satz ist definiert mit Rücksicht auf Wahrheit und nicht etwa umgekehrt, Wahrheit kommt vom Satz her. Und wenn Aristoteles die Aussage als eine Sonderart des Redens heraushebt mit Rücksicht auf Wahrheit, so muß das recht verstanden werden: nämlich mit Rücksicht auf Wahr- oder Falschsein-können. Wahrheit auf der einen Seite und Wahrsein oder Falschsein auf der anderen – sind ganz verschiedene Phänomene.

Zum Satz gehört nach Aristoteles dieses Entweder – Oder von Wahr – Falsch. Der Satz ist also gerade nach Aristoteles ganz und gar nicht das, was sein muß, damit Wahrheit sein könne, was sie ist. Und wenn ein Satz wahr ist, ist er das, als etwas, das auch falsch sein kann.

Freilich, was dieses Entweder – Oder eigentlich besagt, und warum gerade der Satz von ihm her charakterisiert werden kann, ist damit noch nicht ausgemacht. Noch nicht einmal das, was am Satz es macht, daß er in dieser Alternative stehen muß, ist damit herausgestellt.

Die Rede als Aussage ist aus dem Hinblick auf die genannte Alternative unterschieden und gegen andere Weisen der Rede

² de interpretatione 4, 17 a 1–3.

³ Enuntiativa vero non omnis (oratio), sed in qua verum et falsum inest. Boetius: Comm. in Arist. lib. II. c. 4, p. 95 ed. Bes. 324; »in der es Wahrheit oder Irrtum gibt« (Rolfes S. 4). Das ἀποφαίνεσθαι betont »Poetik« 6, 1450.

abgegrenzt; gegen welche? Aristoteles deutet das kurz an, indem er den zitierten Satz fortführt: οὐκ ἐν ἅπασιν δὲ ὑπάρχει, οἷον ἢ εὐχὴ λόγος μὲν, ἀλλ' οὐτ' ἀληθῆς οὔτε ψευδῆς. (17 a 4) »Aber nicht in allen Weisen der Rede ist das Wahr- und Falschsein vorhanden; so ist z. B. das Bitten ein Reden, aber weder wahr noch falsch.« Aristoteles sieht hier eine reiche Mannigfaltigkeit von anderen Weisen der Rede, ohne sie zu nennen, dahin gehören das Wünschen, Befehlen, Fragen. Aristoteles bemerkt nur, die angemessene Disziplin für die Untersuchung derselben sind ζητορικὴ ἢ ποιητικὴ – *Rhetorik* oder *Poetik*.⁴ Reden wie: »Reich mir bitte die Schere!« oder »Raus aus der Wiese!« oder »War heute noch Sturm?« – sind keine Aussagen, weil weder wahr noch falsch. Diese Scheidung des Aristoteles innerhalb den Mannigfaltigkeit der Reden ist nicht immer festgehalten, sondern heftig bestritten worden; z. B. von Bolzano⁵ und in gewisser Weise auch von Husserl, so daß also auch in den genannten Wunsch-, Befehls- und Fragesätzen ein Aussagecharakter liegen soll.

Die Frage ist bis heute strittig – und die klare Lösung derselben ist doch, wie man leicht sieht, eine Grundvoraussetzung

⁴ ὁ δὲ ἀποφαντικός τῆς νῦν θεωρίας (17 a 6). Der aussagende λόγος ist aber Gegenstand, Thema der jetzt durchzuführenden Betrachtung.

⁵ Vgl. »Wissenschaftslehre« Bd. 1, § 22, S. 87 ff. Er sagt: »So behauptet selbst schon Aristoteles, de interpretatione Kap. 4, eine Bitte, εὐχή, sei kein Satz, weil sie weder wahr noch falsch sei. Meiner Ansicht nach sind auch bloße Fragen, Wünsche, Bitten u. dgl., selbst bloße Ausrufungen nach dem Sinne, den sie durch den Zusammenhang erhalten für wirkliche, wengleich zuweilen sehr unbestimmt ausgedrückte Sätze zu erklären. Eine Frage z. B. wie: In welchem Verhältnisse steht der Durchmesser eines Kreises zu seinem Umfang? sagt freilich über das, worüber sie fragt, nichts aus. Darum sagt sie aber gleichwohl noch etwas aus, unser Verlangen nämlich, über den Gegenstand, wonach wir fragen, eine Belehrung zu erhalten. Sie kann eben deshalb auch beides, wahr oder falsch sein. Das letztere ist sie, wenn jenes Verlangen durch sie unrichtig angegeben wird, z. B. wenn derjenige, der die obige Frage aufgeworfen hätte, im Grunde nicht dieses Verhältnis selbst zu erfahren wünschte, in welchem Falle er nämlich die Frage ganz anders hätte abfassen sollen . . .«

aller wissenschaftlichen Grammatik.⁶ Wir verfolgen hier die Frage nicht weiter als Kontroversfrage, sondern sehen zu, ob wir nicht im Verlauf der Diskussion des Wahrheitsphänomens auf einen Boden kommen, von dem aus das fragliche Problem des Ausdruckes der objektivierenden und der nichtobjektivierenden Akte nicht so sehr zu lösen als allererst recht zu stellen sein wird. Wir machen uns lediglich den von Aristoteles fixierten Unterschied noch klarer. Was heißt das: in der εὐχή – in einem Bitten ist nicht vorhanden dies Wahr- oder Falsch-sein? Wenn ich sage: Gib mir bitte die Schere auf dem Tisch! – dabei aber die Schere gar nicht dort liegt, so stimmt doch, was ich sage, gar nicht überein mit dem Seienden; die Rede ist objektiv falsch. Ich täusche mich und rede in einer Täuschung. Die Rede sagt etwas Falsches, aber ist die Bitte falsch? Offenbar nicht! Ist sie wahr? Auch nicht! Warum weder das eine noch das andere? Das wird ohne Umschweife deutlich, wenn wir die beiden bisher angeführten Sätze, in denen Aristoteles das Reden als Satz-Aussagen abgrenzt, wirklich übersetzen, d. h. aus einer Interpretation heraus in unserer Sprache ausdrücken. Wir übersetzen 17 a 1 ff. Aussage ist, d. h. »aufweisend sehen lassend nur das Reden, darin das Wahrsein oder Falschsein vorkommt«. Diese Übersetzung entspricht nicht dem Grade der Verständlichkeit, den der griechische Satz für den Griechen hatte, und zwar wegen der Unbestimmtheit der Ausdrücke Wahrsein und Falschsein. Recht verstanden und im strengen Sinne wörtlich heißt der Ausdruck, der im Griechischen für Wahrsein steht – ἀληθεύειν – soviel wie ent-decken, im Sinne von enthüllen, die Verborgenheit von etwas wegnehmen; der angemessene Terminus ist ent-decken, und zwar nicht in dem betonten Sinn, etwas zum erstenmal ans Licht bringen, sondern überhaupt etwas, das noch verhüllt ist oder wieder verhüllt wurde, enthüllen, wieder enthüllen, so, was verdeckt war bislang oder wieder verdeckt wurde, entdecken. Der Gegenbegriff ψεύδεσθαι

⁶ Optative, Imperative z. B. sind begrifflich gar nicht zu fassen gegenüber dem Indikativ, wenn diese Frage nicht geklärt ist.

heißt dann auch nicht Falschsein; so übersetzt, kommt der Sinn des Satzes gar nicht an den Tag, sondern er besagt: täuschen, z. B. einen anderen täuschen; ihm vor das, was er meint zu sehen zu bekommen, etwas anderes stellen, was so aussieht wie . . . Täuschende Rede also stellt im Reden vor das Gemeinte etwas anderes, das etwas anderes ist als das Erwartete und Gemeinte. Reden kann also ebenso wie entdecken, so verstellen, nämlich das, worüber die Rede ist. Um auch im sprachlichen Ausdruck den Gegenbegriff zu »entdecken« zu markieren, übersetzen wir ψεύδῃσθαι mit »verdecken«, – das mit um so mehr Recht, als nicht jede Rede, die falsch ist, von einem falschen Menschen, d. h. einem unwahrhaftigen, der es auf Täuschung abgesehen hat, gesprochen sein muß. Trotzdem kann andererseits wieder gesagt werden: Jede gesprochene falsche Aussage ist, ob sie gleich ohne täuschende Absicht gesprochen sein mag, objektiv täuschend, verstellend, denn qua Aussage über hat sie eo ipso den Anschein, etwas darüber zu sagen, wo sie doch nur täuscht, verdeckt.

Wir verstehen jetzt sachgemäßer und übersetzen: »aufweisend sehen lassend (Aussage) ist nur das Reden, darin das Entdecken oder Verdecken vorkommt.« An der Stelle unseres Ausdruckes vorkommen steht griechisch: ὑπάρχειν – vorhanden sein. Es bedeutet aber hier nicht, was es öfters bedeuten kann, »vorkommen« im weitesten Sinne des »es gibt etwas«, als wollte Aristoteles sagen: Aufweisend ist nur das Reden, wo es gerade so etwas gibt wie Entdecken und Verdecken, als könnte Verdecken und Entdecken in der Aussage zuweilen vorkommen, zuweilen nicht, sondern ὑπάρχειν hat hier den prägnanten Sinn des philosophischen Begriffs, wie er von Aristoteles gebraucht wird, nämlich ὑπάρχειν besagt »das im vorhinein Vorhandensein«, »das zum Grunde liegen für etwas, so daß durch dieses im vorhinein Vorhandene alles andere getragen wird«. Boetius übersetzt deshalb auch ganz richtig das griechische ὑπάρχειν mit in-esse, darin-sein, zum Wesen der Rede selbst gehörig.

Demnach müssen wir übersetzen: »aufweisend sehen lassend (Aussage) ist nur das Reden, darin das Entdecken oder Verdecken die eigentliche Redeabsicht trägt und bestimmt«.

Nun wird die zweite Stelle deutlich und damit der von Aristoteles fixierte Unterschied verständlich: »Aber nicht alle Weisen des Redens halten sich primär in der Tendenz des Entdeckens und Verdeckens; so ist zwar das Bitten ein Reden, aber bittend entdeckt die Rede weder noch verdeckt sie.« Bitten hat nicht den Sinn des Entdeckens und Verdeckens.

Also Entdecken und Verdecken sind es, die den λόγος als aufweisend sehen lassenden bestimmen. Vom Entdecken und Verdecken her wird der Satz als Aussage bestimmt. Das Wesen des Satzes ist das ἀποφαίνεσθαι – sehen lassen ein Seiendes, ἀπό: von ihm selbst her. Der Redesinn der Aussage ist dieses Sehenlassen (δηλοῦν). Der λόγος ist ἀποφαντικός, dessen auszeichnende Möglichkeit des Redens im Sehenlassen liegt, der seiner Redewendung nach etwas zum Sehen bringen kann; oder kurz: ἀπόφανσις – Aussage, angemessener: Aufzeigung. Wir halten aber den üblichen Ausdruck »Aussage« fest, nur geben wir ihm die Bedeutung, die im Phänomen dieses λόγος selbst liegt. Aussage: Gesagtes von der Sache selbst her sagen, so daß in dieser Rede ihr Worüber sichtbar, zugänglich für das Erfassen wird. In der ausgesprochenen Aussage ist dann die aufgezeigte Sache selbst zugänglich geworden und gleichsam verwahrt. Diese Bedeutung von Aussage soll künftig festgehalten werden als die primäre. Das Ausgesagte ist in der so verstandenen Aussage: »Die Tafel in ihrem Schwarzsein«. »Aussage« wird dann aber auch und zumeist nur gefaßt als »Prädikation«, d. h. als Aussage eines »Prädikats« von einem Subjekt. Subjekt: das, wovon eine Bestimmung gegeben wird. Aussage hat dann hier den Sinn von »Bestimmen«. Aussage in diesem Sinn steht in einem wesentlichen Bezug zur Aussage im ersten Sinn, d. h. Bestimmen ist immer Sehenlassen von etwas und nur als dieses möglich; ob jedes Aussagen als solches auch bestimmend sei, muß offenbleiben – eine Frage, die in den folgenden Paragraphen zu er-

örtern sein wird, wo wir der vollen Struktur der ἀπόφανσις nachgehen. Das Ausgesagte und die Aussage qua »Prädikation«: das »Schwarzsein«; verengt gegenüber Aussage im ersten Sinn.

Aussage kann drittens bedeuten soviel wie Mitteilung – Herausgabe; und diese Bedeutung des Ausdrucks steht im Zusammenhang mit der ersten und dadurch mit der zweiten. Nur ist jetzt gegenüber der ersten Bedeutung nicht so sehr gemeint das Aufweisen einer Sache, Aufzeigen als solches, sondern die Mitteilung einer Sache als einer aufgewiesenen. Die Herausgabe der Aussage (Aufzeigung), das Ausgesagte, ist jetzt weder nur die Tafel in ihrem Schwarzsein, das Aufgewiesene, zu Gesicht Gebrachte, noch das Schwarzsein, das prädizierte Prädikat, sondern das Schwarzsein der Tafel als Gesagtes, die Ausgesprochenheit des Aufgezeigten und in der Weise der Prädikation Aufgezeigten. Im lebendigen Reden ist eine ἀπόφανσις Aussage in den drei Bedeutungen zumal; d. h. diese drei Bedeutungen sind nicht ausgedachte und leer unterschiedene Wortbedeutungen des Titels »Aussage«, sondern meinen je ein bestimmtes Strukturmoment des λόγος. Die unterscheidenden Fixierungen von Aussage 1. als Aufzeigung, 2. als Bestimmung, 3. als Mitteilung sind daher sachliche Anweisungen für die Untersuchung des Phänomens selbst.

Die Aufweisung der drei Bedeutungen zeigt zugleich, wenn auch nur roh, ihren Zusammenhang an. Die erste macht die anderen überhaupt möglich. Die grundsätzliche Bewegung: nicht von Sprache zur Rede, sondern von Rede zur Sprache⁷; faktisch ist die Indifferenz beider zunächst gegeben, und das erste tastende Fragen geht zugleich von Sprache und Rede aus, und zwar wechselnd, ohne feste Orientierung.

Sie selbst aber ist nur von der »Wahrheit« als Entdecken her verständlich als das aufzeigende Sehenlassen. Die Rede muß auf Entdecken zurückgebracht werden, um als ἀπόφανσις faß-

⁷ Das ist wesentlich, weil die ganze griechische Logik und damit unsere Logik bis heute primär von hier orientiert ist, am ausgesprochenen Satz.

bar zu werden. Der Satz ist nicht das, darin Wahrheit erst möglich wird, sondern umgekehrt, der Satz ist erst in der Wahrheit möglich, sofern man das Phänomen gesehen hat, das die Griechen mit Wahrheit meinten und das Aristoteles zum ersten Mal begrifflich scharf gefaßt hat. Satz ist nicht der Ort der Wahrheit, sondern Wahrheit der Ort des Satzes. Das ist zwar eine gewalt-sam zugespitzte Formulierung auf den ersten Blick – ihre volle Rechtmäßigkeit wird sich aber zeigen.

Dabei ist immer festzuhalten, daß der Satz ein eigentümliches Verhältnis zur Wahrheit hat, zu ihr, sofern sie als Satz-wahrheit notwendig in der Alternative steht: der Satz ist die Rede – nicht: die wahr ist, als solche – nicht: die falsch ist als solche, sondern die wahr *oder* falsch sein kann.

Wir fragen jetzt: Was macht es, daß dem Satz als Aussage dieses Entweder – Oder zugehört, zugehören muß? Wie ist näherhin ihre Struktur, daß sie durch sie hierzu qualifiziert ist?

§ 12. Die Grundstruktur des λόγος und das Phänomen der Bedeutung

Die eben formulierte Frage läßt sich auch so fassen: Was macht es, daß der λόγος falsch sein kann, d. h. überhaupt verdecken kann? Aus dem bisher Erörterten geht indirekt hervor: Der λόγος ist nicht von Hause aus wahr, d. h. entdeckend, sondern er kann entdecken als etwas, das auch verdecken kann. Extrem formuliert: Die Aussage kann nur überhaupt wahr sein, entdecken, weil sie auch verdecken kann, d. h. weil sie qua Aussage a priori im »als« sich bewegt. Das Entdecken der Aussage ist ein nichtverdeckendes Entdecken, d. h. die Struktur der Aussage-wahrheit ist grundsätzlich die der Falschheit. Im Ganzen gesprochen: Das Wahr- oder Falschseinkönnen, das das Aus-sagen charakterisiert, muß in seiner Möglichkeit auf eine und dieselbe Struktur des λόγος gebaut sein.

Wenn wir jetzt extrem fragen: Welches ist die strukturmäßige Bedingung im λόγος dafür, daß er falsch sein kann? – so gibt die Antwort zugleich Aufschluß über die Bedingung der Möglichkeit der aussagemäßigen Wahrheit, des λόγος-mäßigen Entdeckens.

Aristoteles sagt: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί («de anima» 6, 430 b 1). Die Verdeckung nämlich ist (als solche) immer ein »Zusammensetzen«. Ferner: ὁ δὲ ψευδῆς λόγος οὐθενός ἐστιν ἀπλῶς λόγος (Met. Δ 29, 1024 b 31); die verdeckende Rede ist, wenn sie ist, nie nichtzusammensetzende Rede über etwas. Also: Wo Verdecken, da ist notwendig in der Struktur des Aussagens ein »Zusammensetzen«. Was das heißt, ist nur scheinbar klar. Nach früherem läßt sich aber sogleich das Weitere behaupten: Auch wo Entdecken – »Wahrheit« – da ist notwendig ein »Zusammensetzen«. Denn Entdecken der Aussage ist nichtverdeckendes Entdecken. Das heißt aber nicht etwa ein nichtzusammensetzendes Aussagen, etwa weil Zusammensetzung notwendig in Verdeckung strukturmäßig liegt. Das besagt nur: Jedes Verdecken ist notwendig zusammensetzend – aber nicht jede zusammensetzende Rede ist notwendig verdeckend, sondern sie kann auch entdecken. Aber nicht jedes Entdecken ist zusammensetzend, sondern nur das aussagende Entdecken. ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὡσπερ ἐν ὄντων («de anima» 6, 430 a 27 f.): Wo jedoch sowohl Verdeckung als Entdeckung sein kann, da ist schon so etwas wie Zusammensetzung des Gemeinten, des in den Vorstellungen Vorgestellten, als sei es gleichsam eins. Synthesis ist sonach Fundament für Falsch- und Wahrheit – d. i. hier solche Wahrheit, an deren Stelle auch Falschheit sein kann, d. h. Aussagewahrheit. ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρειν φάναι πάντα (430 b 3): Man kann nun aber auch alles Auseinandernehmen nennen, d. h. jede Synthese ist eine διαίρεσις und umgekehrt, jedes Verbinden ein Trennen und jedes Trennen hier ein Verbinden. So daß Aristoteles an entscheidender Stelle, wo der λόγος qua Aussage eigens Thema ist, die bisher gegebenen Bestimmungen zusammenfassen und sa-

gen kann: *περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές.* (»de interpretatione« 1, 16 a 12): Verdeckung sowohl als Entdeckung ist (immer) im Felde von Zusammensetzen und Auseinandernehmen.

Mit diesem Zusammensetzen und Auseinandernehmen haben wir offensichtlich etwas gewonnen, das die Grundstruktur des λόγος qua Aussage ausmacht oder zumindesten mitausmacht. Was ist nun unter diesem Zusammensetzen – Auseinandernehmen (*σύνθεσις – διαίρεσις*) zu verstehen, wie am ganzen Phänomen einer Aussage zu belegen? Die Exemplifizierung bietet offenbar keine Schwierigkeit. Wir wählen die Aussage: Diese Tafel ist schwarz (entdeckend – synthetisch). Gemäß dem Erörterten kann gesagt werden: Sie ist wahr, enthält in sich entdeckt das Seiende, das sie meint, sie läßt es so sehen, wie das Seiende, worüber sie urteilt, an ihm selbst ist. Wenn sie soll wahr – entdeckend sein können, muß sie aber nach dem Vorigen etwas von der Struktur Synthesis – Diairesis haben; sie ist in der Tat synthetisch. Denn schwarz – Schwarzsein ist in der Aussage mit der Tafel zusammengesetzt und ob dieser Zusammensetzung ist der Satz ja wahr; nur zusammensetzend riskiert die Rede Wahrheit bzw. Falschheit. Die Zusammensetzung zeigt sich schon in der sprachlichen Gestalt des Satzes. Die Aussage dagegen: diese Tafel ist nicht schwarz, verdeckt, verstellt das Seiende, das sie mit »diese Tafel« anspricht. Sie läßt das gemeinte Seiende gerade nicht sehen in dem, was ist. Die Aussage ist falsch und hat die Struktur des Auseinandernehmens, sie trennt im »nicht« das Schwarzsein von der Tafel und wird gerade ob der Trennung falsch.

So ergibt sich aus dem ersten Beispiel: Die Synthesis (Verbinden) ist Bedingung der Möglichkeit des Entdeckens (Wahrheit). Die διαίρεσις (Trennen) ist Bedingung der Möglichkeit des Verdeckens (Falschheit). Verbinden – Trennen: das, was den auszeichnenden Charakter des Satzes ermöglicht: Wahr- oder Falschseinkönnen. Und hier läßt sich zugleich auf einen bisher unbeachteten Strukturzusammenhang des Satzes hinwei-

sen. Die erste Aussage ist verbindend – sie spricht der Tafel das Schwarzsein zu; dieses Zusprechen bezeichnet Aristoteles als *κατάφασις*. Man interpretiert und übersetzt es auch mit Bejahung. Die zweite Aussage spricht etwas von der Tafel weg: *ἀπόφασις* – das Absprechen oder Verneinung. So hat sich nicht nur Verbinden und Trennen als Bedingung der Möglichkeit des Wahr- und Falschseins gezeigt, sondern in der Orientierung am Verbinden ist jetzt die Bejahung gewonnen, in Orientierung an Trennung die Verneinung. Früher aber sind die beiden Formen, in die sich die ursprüngliche und einfache Aussage gliedert («de interpretatione», 5, 17 a 8): *ἔστι δὲ εἷς πρῶτος λόγος ἀποφαντικῶς κατάφασις, εἴτα ἀπόφασις*: Es ist aber eine aufzeigende Rede (Aussage) in erster Linie eine als Zusprechen, sodann als Weg- (Ab-) sprechen. Und so ergibt sich ein einfaches Schema:

synthetisch – diairetisch	<i>σύνθεσις</i> – <i>διαίρεσις</i>
entdeckend – verdeckend	<i>ἀληθές</i> – <i>ψεῦδος</i>
bejahend – verneinend	<i>κατάφασις</i> – <i>ἀπόφασις</i>

Aber am Ende ist dieses Schema zu glatt, um die phänomenalen Zusammenhänge zu treffen.

Wenn wir uns zunächst nicht orientieren an dem, was oben über Synthesis und Diairesis von Aristoteles gesagt, gesetzt wurde, sondern lediglich die möglichen Aussagen beachten, dann erweist sich das Schema als unzureichend. Halten wir zunächst die vier unteren Glieder fest, ohne auf die Strukturcharaktere *σύνθεσις* – *διαίρεσις* zu sehen.

Das Schema sagt: die bejahenden Aussagen sind entdeckend (wahr), die verneinenden verdeckend (falsch). Aber man wird doch so etwas im Ernst nicht behaupten wollen; man müßte dann nur alle negativen Aussagen vermeiden, um allemal die Wahrheit zu sagen. Mit anderen Worten, es gibt auch verneinende Aussagen, die wahr sind (entdeckend) und bejahende, die verdecken, z. B. diese Tafel ist grau – ist ein Zusprechen (Bejahung) und doch verdeckend. Und die Aussage: die Tafel ist nicht grau – eine Verneinung, Absprechung und wahr – entdeckend. Daraus entstehen Schwierigkeit und Bedenken:

Gibt diese Aussage das Seiende zu sehen? – ja, in dem was es nicht ist; kann man so etwas entdecken – gar sehen?

Diese Aussage sagt doch in jedem Fall nicht nichts aus über das Genannte, was man vielleicht mit mehr Recht sagen könnte von der Aussage: die Tafel ist nicht ehrgeizig. Die Aussage: die Tafel ist nicht grau – sagt in der Tat mehr, weil die Tafel sehr wohl grau sein könnte. Die Unsicherheit solchen Aussagen gegenüber rührt daher, daß sie künstlich aus einem möglichen Aussagezusammenhang herausgenommen sind, Thema werden in einer Weise, in der wir sie nicht erkennen; eine Schwierigkeit, die grundsätzlich in der Logik zur Erörterung kommen muß. Also kreuzen sich im Schema die Bestimmungen. Eine entdeckende Aussage kann bejahend oder verneinend sein – eine verdeckende ebenso; und eine bejahende Aussage kann ver- und entdeckend sein – und eine verneinende ebenso.

Was besagt das aber für Synthesis und Diairesis, die uns zunächst beschäftigen? Bejahen deckt sich zwar nicht mit Entdecken und Verneinen nicht mit Verdecken. Aber sehr wohl Bejahen (Zusprechen) mit Verbinden und (Weg-) Absprechen mit Trennen? Allein es bleibt zu beachten, was Aristoteles sagt (430 b 3): Man kann aber auch alles (jede Synthesis) eine Diairesis nennen; d. h. das Zusprechen ist als Verbinden auch ein Trennen und das Ab-sprechen als Trennen auch ein Verbinden. Demnach ist jede bejahende Aussage nicht allein synthetisch, aber auch nicht – wie bezügl. wahr und falsch – entweder synthetisch oder diairetisch, sondern jede sowohl synthetisch als diairetisch und so auch jede verneinende. Daraus ergibt sich aber weiter, weil jede bejahende Aussage wahr oder falsch sein kann, daß auch nicht entdeckend = synthetisch und verdeckend = diairetisch ist, sondern jede entdeckende Aussage ist als solche synthetisch – diairetisch und ebenso jede verdeckende. Mit anderen Worten: synthetisch – diairetisch ist eine Struktur der Aussage als solcher und liegt demnach in jeder und liegt demnach auch je vor Bejahung und Verneinung, vor Zusprechen und Absprechen und zwar schlechthin; und nicht etwa

so, als wäre das Zusprechen vielleicht primär wohl Verbinden und das Absprechen primär ein Trennen und dann je noch das andere auch, sondern das Zusprechen ist nicht mehr Verbinden als Trennen, und Absprechen ist nicht mehr Trennen als Verbinden. Darin liegt aber: Verbinden und Trennen liegt ja vor Zusprechen und Absprechen als Bedingung ihrer Möglichkeit und als Bedingung der Möglichkeit von Verdecken und Entdecken.

Was haben wir mit dem Durchsprechen der verschiedenen Formen des einfachen Aussagesatzes bezüglich Synthesis – Diairesis gewonnen? An Einblick in die Struktur selbst gar nichts. Im Gegenteil – sie ist nur dunkler und rätselhafter geworden, und zwar deshalb weil sich zeigte, daß Verbinden und Trennen nicht zwei mögliche Formen der Aussage sind, auf diese verteilbar, sondern zu jeder Aussage als solcher gehören, also selbst wesenhaft zusammengehören und demnach ein einheitliches Phänomen betreffen, das die Einheit einer Aussage überhaupt erst konstituiert. Das Ergebnis ist also, obzwar diese Struktur selbst noch nicht klar sichtbar wurde, doch nicht nur negativ, sondern positiv: in dem gewonnenen Hinweis und in der Anweisung, dieses Verbinden, das ein Trennen und Trennen, das ein Verbinden ist, als ein einheitliches Phänomen zu fassen, das nicht etwa aus diesen beiden Formen zusammengesetzt ist, sondern nur äußerlich von ihnen her gefaßt wird. Aber es ergab sich noch Weiteres: Was führte eigentlich zunächst zu diesem glatten Schema der Zuordnung von σύνθεσις ἀληθείης, κατάφασις und Gegenteil? Wir sagten, die Zusammensetzung zeige sich schon an der sprachlichen Gestalt des Satzes als einer einheitlichen Wortfolge und an deren wahren Vollzug. Wörter werden nicht nur aufgereiht, sondern verbunden zum Ganzen einer Wortmannigfaltigkeit. Wir orientierten uns – obzwar auch hier unbestimmt – am ausgesprochenen Satz. Aber bei schärferem Zusehen drängt sich schon hier auf, daß selbst an der Sprachgestalt das Schema Synthesis – Diairesis sich nicht durchführen läßt. »Die Tafel ist nicht schwarz« – ein Trennen; aber sind

hier die Wörter etwa mehr getrennt und weniger verbunden als in »die Tafel ist schwarz«? Das »Nicht«, das trennen, weg-sprechen soll, nimmt doch den Satz nicht in die Stücke auseinander, sondern ist selbst als Aussagemoment nur gerade dadurch möglich, daß Schwarzsein auf Tafel bezogen, mit ihr verbunden wird. So naheliegend und verführerisch die Orientierung am ausgesprochenen Satz und der sprachlichen Satzgestalt ist, wir werden sie meiden müssen – oder wenn sie überhaupt in das Feld der Logik kommt, dann doch nur im Sinne des Nachweises, wie das Reden qua Aussage zur Aussprache und zu gerade dieser werden kann, wieviel spezifisch logische, die Rede als Aufweisung betreffende Momente die Sprachgestaltung bestimmen. Aber nicht minder vorsichtig müssen wir uns verhalten gegenüber Zusprechen und Absprechen, als wären diese Aussageformen gleichsam die Verkürzungen von Verbinden und Trennen; denn wir wissen: diese können nicht aufgeteilt werden in Bejahung und Verneinung sondern sind je in jeder selbst ungeteilt.

Kurz: Ein Phänomen gilt es zu fassen, das an ihm selbst Verbinden und Trennen ist und vor sprachlichen Ausdrucksbeziehungen und deren Zusprechen und Absprechen liegt, und andererseits das ist, was möglich macht, daß der λόγος wahr oder falsch, entdeckend oder verdeckend sein kann.

Aber woran soll denn überhaupt noch die Orientierung gewonnen werden, um das zu fassen, was die Grundstruktur des λόγος qua Aussage konstituiert? Von einer wesentlichen, aber doch wieder zu unbestimmten Anweisung abgesehen, versagt Aristoteles selbst die Auskunft. Er und die Griechen – und die weitere Tradition überhaupt – haben es unterlassen, diesem Strukturphänomen noch eigens nachzufragen. Verbinden und Trennen sind die Strukturen, mit denen als einem Letzten die Aussage, das Urteil geklärt wird, und mit dieser Interpretation hat sich dann in unseliger Weise die von analytischen und synthetischen Urteilen verschlungen, so daß die Konfusion groß ist

– und in der scheinbar fertigen und sicheren Wissenschaft Logik im Grunde nichts ins reine gebracht ist.

Um bei Aristoteles selbst zu bleiben, so ist er selbst nicht von der Orientierung an der Sprache losgekommen – für die Griechen eine Unmöglichkeit – und wie sich noch zeigen wird, sind bei ihm die Strukturen σύνθεσις und διαίρεσις und ihre Beziehungen zu Wahr und Falsch κατάφασις – ἀπόφασις keineswegs auch nur so durchsichtig, wie sie oben herausgearbeitet wurden. Freilich wenn man erst die Synthesis-Diairesis-Struktur klargemacht und in ihrem Ursprung verstanden hat, dann kann man gewisse Andeutungen des Aristoteles im Hinblick auf eine Klärung dieser Struktur deuten.

So wenig ausdrücklich hier und anderswo das Problem gestellt ist, so darf doch nicht eine wesentliche, obzwar scheinbar selbstverständliche Anweisung aus der Hand gegeben werden. Die übliche Interpretation versäumt sogar, diesen Hinweis auszuwerten – der λόγος ist seiner Grundfunktion nach ἀπόφανσις – sehenlassende, aufzeigende Rede; es ist hier nur schärfer gesagt, was Plato schon fixierte und überhaupt zum Grundverständnis der Griechen bzw. des λόγος gehörte. Die Funktion der Rede ist das δηλοῦν – das Offenbar-machen von Seiendem.

Ist damit etwas gewonnen? Und zwar gewonnen für die Frage nach dem Phänomen, das σύνθεσις – διαίρεσις in einem ist und Aussage allererst möglich machen soll?

Plato fragt im »Sophistes«: Was macht es, daß die Mannigfaltigkeit von Wörtern, die aufeinanderfolgen, eine κοινωνία bildet – ein Zusammen als Miteinander? Das liegt, sagt er, daran, daß der λόγος λόγος τινός ist – die Rede ist Rede über und von etwas. Die Einheit konstituiert sich aus dem Beredeten selbst her und wird von da verständlich.

Wir fragen jetzt nicht nach der Einheit einer Wortfolge und wir sind noch gar nicht bei der Aussage als Ausgesprochenes.

a) Die Als-Struktur des primären Verstehens:
hermeneutisches »Als«

Wir fragen nach einer Struktur des λόγος, die ihn als solchen erst möglich macht. Ob auch hierbei die Anweisung Platos oder die des Aristoteles weiterhilft? Der λόγος ist aufweisendes Sehenlassen des beredeten Seienden; dieses wurde bei der Klärung des Aussagebegriffes schon charakterisiert als das *Worüber* der Aussage – in Abgrenzung gegen das *Wovon*. Im Vollzug des bestimmenden Sehenlassens wird das *Worüber* der Rede festgehalten; genauer: es ist schon anwesend und aus ihm als Anwesendem wird die Aussage selbst – das Schwarzsein der Tafel – gleichsam gehoben, aber nicht etwa als neuer Gegenstand, sondern einzig zunächst in der Tendenz, daß die Hebung das *Worüber* in dem, was es ist, zugänglicher macht. Damit aber so etwas wie die prädikative Hebung und Bestimmung möglich sei, muß das *Worüber* selbst schon zugänglich geworden sein. Im vorliegenden Falle: das vorhandene Gebrauchsding muß bekannt sein, d. h. zugänglich z. B. in dem, wozu es dient, in dem, als was es gebraucht ist und für den Gebrauch begegnet – zum Schreiben darauf. Dieses *Wozu* selbst ist bekannt und verständlich – und das Ding selbst, das dazu da und als dieses: Tafel, ist. (Wir beschränken die Betrachtung auf Aussagen über Umweltdinge; ob mit Recht oder nicht ist jetzt nicht zu erörtern; es wird sich zeigen, daß diese Beschränkung keine ist.)

Wenn im Charakter des *Worüber* diese Tafel vernommen ist, dann liegt in diesem Anwesendhaben ein Sichauskennen in dem, welche Bewandnis es mit dem anwesenden Ding hat. Die Bewandnis, die es mit ihm hat, ist freigelegt, sofern wir schon in einem Aufschluß über es leben.

Gebrauch ist nur ein naheliegender Modus des Grundsinnes als des Seins zur Welt, des Besorgens. Dasein ist an ihm selbst von Hause aus welt-offen, offen für die Welt, die ihrerseits aufgeschlossen ist. Und die primäre Weise dieser Aufgeschlossenheit ist der Aufschluß dessen, was zunächst befragt ist. Jedes An-

sprechen gründet schon als Seinsverhalten des Daseins in diesem als weltoffenem, d. h. spricht an etwas je schon irgendwie Aufgeschlossenes.

Im hinweisenden Ansprechen: die Tafel hier, das Fenster dort, Kreide, Tür, liegt darüber schon Aufschluß. Und dieser besteht worin? Daß das betreffende Seiende entdeckt ist aus dem Wozu seiner Dienlichkeit her; es ist schon in eine Deutung gestellt – es ist be-deutet. Und das ist nicht so zu verstehen, als wäre zunächst ein bedeutungsfreies Etwas gegeben, dem eine Bedeutung angeklebt würde, sondern was zuerst – in einem noch zu bestimmenden Sinne – »gegeben« ist, ist das zum Schreiben – zum Aus- und Eingehen – zum Beleuchten – zum Sitzen; d. h. Schreiben, Aus- und Eingehen, Sitzen und dgl. sind etwas, worin wir uns von vornherein bewegen: was wir kennen, wenn wir uns auskennen und was wir lernen, sind diese Wozu.²

Jedes Vorsichhaben und Vernehmen von Dingen hält sich in diesem Aufschluß über sie, den sie einem primären Bedeuten aus dem Wozu verdanken. Jedes Vorsichhaben und Vernehmen von etwas ist in ihm selbst ein »Haben«³ von etwas als etwas. Unser orientiertes Sein zu den Dingen und Menschen bewegt sich in dieser Struktur des: etwas als etwas – kurz: hat die *Als-Struktur*. Diese Als-Struktur ist dabei nicht notwendig bezogen auf Prädikation. Im Zu-tun-haben mit etwas vollziehe ich darüber keine thematisch prädikativen Aussagen.

Der vorprädikative Charakter der Als-Struktur ist deshalb ausdrücklich zu betonen, weil man in naheliegender Anlehnung an den sprachlichen Ausdruck meinen könnte, diese Als-Struktur sei zuerst und eigentlich gegeben im einfachen Aussagesatz: »Diese Tafel ist schwarz«; also im thematischen Besprechen

² Tafel – unverständlich – als solche gar nicht vorhanden – verborgen, wenn nicht verständlich als zum Schreiben. Tür – ebenso – zum Aus- und Eingehen! Diese verständlich, weil wir es selbst sind, darin uns bewegen, so selbstverständlich, daß wir solches in seiner Grundstruktur für die Konstitution der Dinge überhaupt vergessen.

³ Dieses Haben – ganz im Sinne des alltäglichen Damit-zu-tun-habens, nicht eines Betrachtens.

dieser Tafel als schwarzer; gewiß kann man den Satz so interpretieren, aber man muß dabei verstehen, daß dieses »Als« nicht der Prädikation qua Prädikation primär eigentlich ist, sondern vor ihr liegt, so, daß es die Prädikationsstruktur erst ermöglicht. Die Prädikation hat die Als-Struktur, aber abgeleiteter Weise, und hat sie nur, weil sie Prädikation in einem Erfahren ist. Aber wie soll in einem schlichten Zu-tun-haben-mit schon diese Als-Struktur liegen? Das Nächste ist doch gerade, daß wir Dinge einfach sehen und nehmen wie sie sind: Tisch – Bank – Haus – Polizist. Gewiß – aber dieses Nehmen ist immer ein Nehmen in einem Zu-tun-haben-mit und so ursprünglich ein Nehmen-als, daß der Als-Charakter dabei gar nicht ausdrücklich wird. Die Unausdrücklichkeit dieses Charakters macht eben die genannte Schlichtheit aus. Das Genommene kann sehr wohl schlicht an ihm selbst vernommen sein, die Schlichtheit des Vernommenen schließt nicht aus eine verwickelte Struktur des Nehmens – und was in diesem strukturmäßig notwendig liegt, braucht nicht in diesem Genommenen selbst zu liegen, mitvernommen und ausdrücklich genannt sein. Ich wiederhole: Die Als-Struktur gehört nicht zum thematisch Erfassen; wohl kann sie erfaßt werden, aber nicht direkt im Zuge und der Richtung eines Erfassens von Tisch, Stuhl und dergleichen.

Das schlichte Nehmen, Haben von etwas, im Zu-tun-haben in der Weise des »als etwas« ist so ursprünglich, daß ein Erfassen, das man ein als-freies nennen müßte, erst einer besonderen Umstellung bedarf, vorausgesetzt, daß es überhaupt möglich ist. Dieses als-freie Erfassen z. B. einer reinen Empfindung ist nur reduktiv von als-haftem Erfahren her vollziehbar und ist so wenig etwas Elementares, daß diese Erfassungsweise als eine künstlich präparierte bezeichnet werden muß, und was das Wichtigste ist, in sich selbst nur möglich ist als Privation des Als-haftens – im Absehen davon und nur darin; womit zugestanden ist, daß das als-hafte Erfahren, wovon jeweils allererst abgesehen werden muß, das Primäre ist.

Die Als-Struktur gehört – roh gesprochen – zu unserem »Verhalten«, was freilich nicht besagt, sie sei etwas Subjektives. Also es ist im Auge zu behalten, daß wir diese Struktur des Als zwar einem Verhalten des Daseins zusprechen, dabei aber nicht sagen, daß dieses als-mäßige Verhalten als Bedeuten ein irgendwie subjektives Gestalten und Auffassen eines Vorhandenen wäre.

Wir fragen jetzt zunächst nur, ob und inwiefern nun dieses Bedeuten, dem die Als-Struktur zukommt und das sich primär vollzieht als das Zu-tun-haben mit etwas, ob und wie dieses Bedeuten und seine Als-Struktur die Aussage als Aussage fundiert. An Hand von Aristoteles wurde schon gezeigt, daß σύνθεσις und διαίρεσις die Grundstruktur der Aussage ausmachen. Die Frage wird jetzt sein, ob am Ende das, was mit σύνθεσις und διαίρεσις, Verbinden und Trennen gemeint ist, dieses Phänomen des Als ist, und inwiefern dieses einheitliche Phänomen des Als, das dem Bedeuten und Verstehen zukommt, durch σύνθεσις und διαίρεσις gefaßt werden kann und zunächst gefaßt werden muß. In diesem als-haften Verhalten, dem Bedeuten ist, wenn wir analysieren, je schon immer etwas verstanden, nämlich verstanden ist das, als was ich einen begegnenden Gegenstand, ein Ding, diese Tür, verstehe. Dieses Als-Was also ist im vorhinein verstanden, aus ihm her wird das Begegnende, mit dem ich zu tun habe, als solches erst verständlich. Dieses Als-Was, von dem her ich verstehe, und das ich im vorhinein schon habe, aber unthematisch, ist dabei in diesem »Im vorhinein haben« nicht etwa thematisch erfaßt, ich *lebe* im Verständnis von Schreiben, Beleuchten, Aus- und Eingehen und dergleichen. Genauer: ich bin – qua Dasein: sprechend – gehend – verstehend – verstehender Umgang. Mein Sein in der Welt ist nichts anderes als dieses schon verstehende Sichbewegen in diesen Weisen des Seins. Wenn wir also jetzt schärfer zusehen, dann zeigt sich, daß ein sogenanntes schlichtes Da-haben und Erfassen wie: diese Kreide hier, die Tafel, die Tür, strukturmäßig gesehen

gar nicht ein direktes Erfassen von etwas ist, daß ich, strukturmäßig genommen, nicht direkt auf das schlicht Genommene zugehe, sondern ich erfasse es so, daß ich es gleichsam im vorhinein schon umgangen habe, ich verstehe es von dem her, wozu es dient. Also in diesem scheinbar schlichten Erfassen der aller-nächsten Umweltdinge bin ich immer *schon weiter*⁴ im Erfassen und Verstehen gegenüber dem, was in einem extremen Sinne gerade gegeben ist, ich bin immer schon weiter im Verstehen dessen, wozu und als was jeweilig das Gegebene und Begegnende genommen wird. Und erst von diesem her Als-Was und Wozu das Betreffende dienlich ist, erst von diesem Wozu her, bei dem ich immer schon bin, komme ich auf das Begegnende zurück. Das schlichte Erfassen also gerade der natürlichst gegebenen Umweltdinge ist ein ständiges *Zurückkommen* auf ein Begegnendes, und ein ständiges Zurückkommen, das notwendig ein Zurückkommen ist, weil nämlich mein eigentliches Sein als besorgendes In-der-Welt-zu-tun-haben charakterisiert ist als Immer-schon-vorweg-sein-bei-etwas. Weil mein Sein ständig so ist, daß ich mir selbst vorweg bin, muß ich, um etwas Begegnendes zu fassen, aus diesem Vorwegsein auf das Begegnende zurückkommen. Es zeigt sich hier schon eine immanente Struktur des schlichten Erfassens, des als-mäßigen Verhaltens, die nun bei genauerer Analyse sich herausstellt als die *Zeit*. Und dieses Sich-vorweg-sein als Zurückkommen ist eine eigentümliche Bewegung, wenn ich so sagen darf, die das Dasein selbst ständig macht. Also bei einem schlichten Erfassen gerade der natürlichsten Dinge, die ich nicht thematisch erfasse, sondern mit denen ich zu tun habe, sehe ich nicht z. B. ein weißes Ding, an dem ich dann durch irgendwelche Manipulationen herausbekomme, daß es Kreide ist, sondern im vorhinein lebe ich schon in Zusammenhängen des Wozu, ich halte mich hier auf in einer bestimmten Umwelt, die orientiert ist auf bestimmtes Verhalten und Besorgen, und aus diesem Besorgen und Ver-

⁴ Grundsätzlich begegnet das Zuhandene aus Welt her.

halten her verstehe ich dieses Ding als Kreide. Auch wenn ich die feinst ausgebildete Sinnlichkeit hätte im Sinne der Sinneswahrnehmung und Sinneswerkzeuge, also die feinst ausgebildete empfindungsmäßige Rezeptivität gegenüber einem solchen Ding, und wenn ich dazu den reichsten Schatz von Verstandesbegriffen hätte, es bliebe in alle Ewigkeit unverständlich, wie es dazu kommt, daß ich schlicht eine Kreide sehe, unverständlich so lange nicht dieses Grundverhalten des Daseins im Sinne des Zu-tun-habens-mit als Besorgen mit der besagten Struktur zur Interpretation herangezogen wird. So sehen wir also, daß die Als-Struktur ein primäres Verhalten trifft, und daß dieses bedeutende Verhalten eine Seinsweise ist, die wir nun kurz so charakterisieren: »Ein je schon im Woher des Bedeuten und Verstehens sich aufhaltendes Zurückkommen auf ein Begegnendes«. Dieses Sichaufhalten ist Sichaufhalten im Als-was der betreffende Gegenstand genommen wird, und in dem Zurückkommen von dem her, nämlich vom Wozu her, aus dem ich verstehe; dieses *Zurückkommen* ist gerade das, *was aufschließt* das Begegnende, nämlich es, das Begegnende *als* Tür, *als* Kreide. Das Zurückkommen also aus dem Woher, bei dem ich schon bin, hat gerade die eigentümliche Aufschließungsfunktion. Das ist die erste Stufe der Interpretation dieses alsmäßigen Verhaltens. Wir werden im Verlauf der weiteren Klärung der Aussage nun diese bisher interpretierte Struktur weiter zurückverfolgen müssen, wobei Sie sehen, daß, wenn man so ein einfaches Phänomen wie die Aussage: »Diese Tafel ist schwarz« wirklich verstehen will, es schon einiger Veranstaltung und Untersuchung bedarf.

Man könnte nun angesichts dieses charakterisierten Verhaltens, das die Als-Struktur hat, das »Schon-sich-vorweg, das zurückkommt auf etwas und im Zurückkommen aufschließt«, man könnte nun dieses Bedeuten, wie ich kurz sage, von etwas auch so bestimmen: Das, von wo aus gedeutet wird, muß mit dem Was der Deutung zusammengebracht, zusammengesetzt werden – *σύνθεσις*, in welcher Zusammenbringung und Zusammen-

setzung zugleich liegt, daß beide, das Woher des Deutens und das zu Deutende selbst, auseinandergenommen sind und im Vollzug der Deutung auseinandergehalten werden müssen. Nur im Auseinanderhalten ist diese Zusammensetzung, dieses Zusammenbringen möglich, und umgekehrt Auseinanderhalten selbst wiederum nur als dieses bestimmte Auseinanderhalten in einem umgreifenden Zusammenhalten. So zeigt sich also, daß in der Tat das Bedeuten vermöge seiner Als-Struktur mit Hilfe dieser formalen Bestimmungen der σύνθεσις und διαίρεσις gefaßt werden kann. Man sieht aber zugleich, daß diese Als-Struktur nur dann mit einem ausweisbaren Recht charakterisiert werden kann als die Einheit von σύνθεσις und διαίρεσις, wenn man zuvor das Phänomen des Bedeutens schon als solches herausgestellt und gesehen hat, denn rein formal ist dieses Phänomen des Bedeutens durch die Strukturen eines zusammensetzenden Auseinanderhaltens und auseinanderhaltenden Zusammensetzens nicht zu konstruieren. Mit anderen Worten, diese formale Struktur der σύνθεσις und διαίρεσις trifft nicht den eigentlichen Sinn dieses Verhaltens selbst; es wird nicht aus der bloßen Struktur eines Zusammensetzens, das zugleich Auseinandernehmen ist, an sich schon verständlich, daß das Verhalten, das diese Struktur hat, so etwas ist wie das aufgewiesene Bedeuten und Verstehen. Σύνθεσις und διαίρεσις sind nur formal-leere Bestimmungen, die nicht als solche schon von Hause aus einzig auf dieses Bedeuten zugeschnitten sind, obzwar vielleicht gerade das Verständnis *ihrer* eigenen letzten Ursprungs von da her genommen werden muß. Diese Als-Struktur, oder genauer das von ihr bestimmte Zu-tun-haben-mit als schlichtes Haben und Nehmen, bestimmt unser Sein zur Welt und in weitem Ausmaße auch unser Sein zu uns selbst. Dieses Bedeuten seinerseits ist nur dadurch als eine Grundart unseres Seins möglich, daß unser Dasein selbst verstehendes ist. Selbst die Dumpfheit eines Daseins ist nur ein Modus des Verstehens, das zu ihm selbst gehört, ein Modus der Verständlichkeit, die zu jedem Dasein, das Sein in der Welt ist, notwen-

dig gehört, ein Modus, der freilich in weitem Ausmaß variieren kann.

Das verstehende Bedeuten richtet sich primär weder auf Einzeldinge noch auf allgemeine Begriffe sondern lebt in der nächsten Umwelt und Welt im Ganzen. In diesem Bedeuten hat das Dasein Aufschluß über seine Welt; der Aufschluß selbst ist die Entdeckung der jeweiligen Bewandnis, in welcher das Seiende als Seiendes anwesend ist. Das so Aufgeschlossene kann festgehalten werden, auch dann, wenn das betreffende Welt Ding nicht selbst anwesend ist; d. h. der im verstehenden Bedeuten erwachsene Aufschluß der Welt ist besitzbar und wahrbar als Bedeutung, als eine Verständlichkeit, darin das Dasein sich bewegt.⁶

⁶ In der vorigen Stunde wurde die Struktur des »als« näher bestimmt. Bei solchen Analysen ist von Wichtigkeit, den Zusammenhang der Betrachtung festzuhalten.

In wenigen Sätzen markieren: Thema ist Wahrheit, und zwar die des λόγος. Genauer: die Frage, was den λόγος als λόγος dazu qualifiziert, wahr oder falsch sein zu können. Die Antwort des Aristoteles: das liegt daran, daß der λόγος die Struktur der σύνθεσις hat. Also: nachfragen, inwiefern kam λόγος σύνθεσις zu. Die nähere Betrachtung ergab: σύνθεσις nur ein Strukturmoment, das notwendig mit διαίρεσις zusammengeht; das zwang dazu, weiter zu fragen: welches Phänomen ist es, dem dieser Doppelcharakter einheitlich zukommt?

Die Antwort lautet: es ist das »als« — die Struktur, die zum Verstehen als solchem gehört; das Verstehen, das dabei verstanden werden muß als eine Grundart des Seins unseres Daseins. Deren Bestimmung lautet: eine solche, die je schon im Woher des Deutens (im als was) sich aufhaltend auf ein Vorhandensein zukommt, und dieses im Zurückkommen als das und das aufschließt.

Dieses Immer-schon-sich-aufhalten im Wozu des Besorgens in der Weise des erschließenden Zurückkommens auf ist ein ursprünglich einheitliches Grundverhalten, dessen Struktur das »als« ausdrückt. Das »als« hat die Funktion des Entdeckens von etwas — aus etwas her — etwas als, d. h. als das — die Struktur von Verständnis überhaupt. Verständnis heißt: ἐμπνεῖα — das Verstandene im Verstehen. Verstehen — Grundverhalten des Daseins. Die Struktur des »als« demnach die hermeneutische Grundstruktur des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen (menschliches Leben). Diese hermeneutische Grundstruktur wird relativ ursprünglich faßbar im schlichten Zutun-haben mit — daraus aufgewiesen.

Und nur sofern solche Verständlichkeit – Bedeutung – zum Dasein schon gehört, kann dieses sich lautlich so äußern, daß diese Verlautbarungen Worte sind, die nun so etwas wie Bedeutung haben. Weil Dasein in seinem Sein selbst bedeutend ist, lebt es in Bedeutungen und kann sich als diese aussprechen. Und nur weil es solche der Bedeutung zuwachsende Verlautbarungen gibt, d. h. Worte, deshalb gibt es Wörter; d. h. nun erst können von der Bedeutung die durch sie selbst geprägten Sprachgestalten ablösbar werden. Ein solches Ganzes von Verlautbarungen, in dem gewissermaßen das Verständnis eines Daseins erwächst und existenzial ist, bezeichnen wir als *Sprache*; wobei, wenn ich vom Ganzen des Daseins spreche, ich nicht das einzelne Dasein meine, sondern das Miteinandersein als ein geschichtliches. Welche Seinsart das Phänomen hat, das wir Sprache nennen, ist im Grunde bis heute dunkel. Die Sprache, die jeden Tag wächst, und jeden Tag zerfällt, von Generation zu Generation anders wird, oder auch Jahrhunderte hindurch tot ist, dieses eigentümliche Sein der Sprache selbst ist noch gänzlich unaufgeklärt, mit anderen Worten, im Grunde ist die Seinsart dessen, was in aller Philologie und Sprachwissenschaft Thema ist, ontologisch völlig rätselhaft. Man kann insofern etwas sagen über das Sein der Sprache, sofern Sprache nur möglich ist dadurch, daß es Verständnis gibt, d. h. Dasein, zu dem die Struktur des Verstehens gehört; und da Dasein in sich selbst als verstehendes und bedeutendes geschichtlich ist, ist die eigentümliche Seinsart der Wort-

Diese einheitliche Grundstruktur, die mit »als« ausgedrückt wird, nicht auflösbar in Stücke, sondern lediglich als ganze in ihrer Ganzheit ursprünglicher zu interpretieren. Später: Wo diese Struktur noch nicht hinreichend freigelegt ist, wird sie indirekt formal vom Äußeren gefaßt, Bestimmungen, die jederzeit möglich sind.

In dem primären Verstehen des Zutunhabens-mit ist das Verstandene oder Be-deutete aufgeschlossen. Damit ist dem Verstehen selbst die Möglichkeit zugewachsen – den Aufschluß, das »Resultat« gleichsam für sich zu nehmen und zu verwahren – das Resultat des Bedeutens ist je eine *Bedeutung*, nicht etwa eine sogenannte übliche Wortbedeutung, sondern dieser primären Bedeutung kann jetzt ein Wort zufallen.

mannigfaltigkeit, die wir Wortschatz im Ganzen oder Sprache nennen, geschichtlich. Freilich ist diese Bestimmung noch leer genug, aber sie deutet jedenfalls darauf hin, daß die Phänomene der Sprache selbst nun im engeren Sinn der Sprachgestalt in der gewissen Ablösung vom Inhalt der Bedeutung, daß diese ganzen Strukturzusammenhänge der Sprachgestalt selbst nur aus der Geschichtlichkeit des Daseins verstanden werden können. Auf das Phänomen der Sprache selbst gehen wir hier nicht ein, sondern berühren das Phänomen nur in der Orientierung an der Bedeutung, darin Sprache gründet. Entsprechend diesem Fundierungszusammenhang der sprachlichen und wortlichen Verlautbarung im Verstehen und Bedeuten sind nun auch die Fragen, die man an die Sprache stellt und meistens verworren stellt, auseinander zu halten. Die Frage nach dem Anfang einer Sprache ist grundverschieden von der Frage nach dem Ursprung von Bedeuten. Jene erste Frage nach dem Anfang einer Sprache oder der Sprache überhaupt, sofern sie grundsätzlich eine mögliche Frageuntersuchung ist, die Frage nach dem Anfang oder auch der Entwicklung einer Sprache setzt schon die Klärung der Frage nach dem Ursprung von Bedeutung überhaupt voraus. So wird ersichtlich, in welche Dimension die Aufgabe führt, so etwas wie einen einfachen ausgesprochenen Satz: Diese Tafel ist schwarz, nach allen seinen grundsätzlichen Dimensionen zu verstehen.

Die konkrete Betrachtung schränken wir jetzt ein auf die weitere Analyse der Als-Struktur und ihrer Funktion als Fundament der Aussage. Die Frage nach der Grundstruktur des *lóyos* hat uns auf dem Wege über das Phänomen des »als« auf das Phänomen der Bedeutung geführt, das im Titel des § 12 mit genannt ist. Das Verständnis der Als-Struktur selbst steht und fällt mit der Möglichkeit einer weiterdrängenden Interpretation von *Bedeuten* und *Verstehen*. Wir fragen jetzt zunächst nicht zurück nach dem Ursprung von Bedeutung, sondern fragen: Welche Funktion hat Bedeutung bzw. die Als-

Struktur für die Möglichkeit der Aussage, deren auszeichnender Charakter das Wahr- oder Falschseinkönnen ist?

b) Die Modifikation der Als-Struktur
beim Bestimmen: apophantisches »Als«

Die Aussage als aufweisendes Sehenlassen ist nur möglich auf dem Grunde eines Schon-seins-bei dem Aufzuweisenden, so zwar, daß dieses in gewisser Weise aufgeschlossen ist. Sofern die Aussage – sprachlich orientiert – gefaßt werden kann als ein Zusammenhang von Wortbedeutungen, ist mit dem Gesagten gemeint: Die Bedeutungs-Mannigfaltigkeit in der Einheit des Satzes ist nur möglich auf dem Grunde und im Medium von Bedeutung überhaupt. Das aufweisende Sehenlassen bewegt sich, welche besondere Struktur als Prädikation es auch haben mag, in dem verstehenden Haben des Worüber. Dieses verstehende Haben, das zum Grunde liegende Sichauskennen in dem, worüber die Rede sein soll, hat die Struktur des »als«. Alle Weisen dieses Aufzeigens also, d. h. die besondere Form, in der es sich vollzieht, können daher, wenn anders sie Vollzugsformen von aufweisender Aussage sind, die Als-Struktur nicht verleugnen. Denn das »als« ist die Grundstruktur von Verständnis und Zugänglichkeit; in ihr hält sich notwendig als zugehende Aneignung das zunächst und im vorhinein verstandene mögliche Worüber aller Aufweisung, die darüber kommt.

Diese Weisen der Aussage (des Aufweisungsvollzugs) modifizieren sich nach den möglichen Aufweisungstendenzen und nach dem aufzuweisenden Seienden selbst. Wie immer sie sich modifizieren, sie sind angewiesen auf die Als-Struktur – diese jeweils mitmodifizierend.

In dem Aussagevollzug in der Form der Prädikation, und zwar im Sinne der kategorischen Aussage, nivelliert sich das primär verstehende »als« zugleich in der reinen einfachen Dingbestimmung. Die Aufweisung hat den Sinn des Sehenlassens des Vorhandenseins von etwas mit und bei etwas, etwas – und als an

ihm mitvorhanden ein anderes. Diese Nivellierung gilt es an dem Phänomen auszuweisen und damit den Zusammenhang des primär entdeckenden »als« mit dem nivellierten des Bestimmens sichtbar zu machen.

Im schlicht verstehenden Zutunhaben-mit ist das Seiende aus dem Wozu her verstanden. Dieses Wozu, d. h. auf Verstehen gesehen das Als-was, wird dabei nicht thematisch betrachtet und ebensowenig erst gewonnen; wir leben in ihm schon als einem Modus des Besorgens. Welches faktisch genetisch die ersten Wozu sind (aus denen her auch schon Dumpfheit eines Vegetierens lebt), ist für die Frage nach der Wesensstruktur selbst sekundär.

Besorgen kann sich als diese und jene Weise nur vermannigfaltigen zu bestimmten Verrichtungen, wenn überhaupt das Seiende, das einer solchen faktischen »Entwicklung« untersteht, von Hause besorgend schon ist. Das Zutunhaben- und Umgehen-mit entsteht nicht überhaupt damit erst, daß ich anfangs, mit etwas umzugehen, sondern ich kann nur mit so etwas beginnen, sofern mein Dasein primär schon als umgehendes-besorgendes bestimmt ist. Dasein »ist« qua Dasein besorgendes, und ausbilden lassen sich nur bestimmte Richtungen und Grade der Ausdrücklichkeit und Fertigkeit des Besorgens.

Wir leben also, sofern wir überhaupt sind, in der Weise des Daseins im Besorgen, d. h. im Verständnis eines Wozu; in diesem Zutunhaben ist das verständnisgebende Wozu im Sinne des »Als was« weder je erst thematisch gewonnen noch überhaupt thematisch bedacht. Im schlichten Zutunhaben-mit ist schon eher das Womit selbst – es, das als das und das im »als« verstanden ist – thematisch; aber wenn, dann auch wiederum nicht thematisch für theoretisches Erfassen.

Wie steht es nun mit der Aussage? In dieser wird das Womit des Zutunhabens zum Worüber eines Aufzeigens. Dieses Aufzeigen ist ontologisch genommen auch ein Zutunhaben-mit, das wir näher interpretieren werden; jedenfalls ein solches, darin das schon verstandene und im Verständnis entdeckte Womit

zu Gesicht kommen soll; mithin soll das schon Entdeckte weiterhin entdeckt werden – also ein Zutunhaben, dessen Besorgen gerade ein Entdecken besorgt, selbst ein Entdecken ist; ein verstehendes Zutunhaben ist die Aussage, dessen Sorge das Entdecken, das sonach notwendig im betonten Sinne Als-Struktur hat.

Wenn das Womit eines schlichten Zutunhabens so begegnet, daß ein Aussagen darüber kommt, wird es zum Worüber. Diese Thematisierung, die im Worüber liegt, modifiziert zunächst nichts an dem Womit, d. h. seiner Verständlichkeit; es begegnet als das im Vorhinein schon Verstandene, in der Struktur des primären »als«. Was vollzieht sich nun aber mit der Thematisierung, die im Ansetzen einer Aussage, im thematisierenden Ansprechen des Womit liegt? Die Thematisierung, die durch die Aussage vollzogen ist, bewegt sich in der Tendenz der Aussage, nämlich in einem Sehenlassen. Mit anderen Worten, das Aussagen nun, in das sich jetzt das Besorgen legt, besorgt rein als solches das ἀποφαίνεσθαι, das Entdecken. Und zwar in der Weise, daß dieses Entdecken das, *als was* es das Worüber verstehen will, nun nicht schöpft aus einem andern, aus einer bestimmten Verrichtung, sondern daß das, *als was* in der Aussage das Angesprochene verstanden werden soll, *aus dem Angesprochenen selbst* geschöpft wird. Das ist also die erste Eigentümlichkeit, daß jetzt das Als-was nicht aus dem Wozu einer Verrichtung her gewonnen ist, sondern aus dem, worüber die Aussage gemacht wird, selbst. Es ist der eigentliche Sinn der Aussage d. h. des Aussprechens von etwas als etwas, aus dem Angesprochenen das Als-was, aus dem es bestimmt werden soll, ausdrücklich zu haben. Wir haben also bei der Aussage dieses Doppelte: Das Als-was wird aufgabenmäßig dem Sinne des Besorgens, der im Aussagen selbst liegt, entsprechend gehoben, und zweitens wird das Als-was gehoben nicht aus irgendeiner Verrichtung, aus einer Orientierung an anderem, sondern aus dem Angesprochenen selbst. Darin liegt das dritte charakteristische Moment, daß sich das eigentüm-

liche Sehenlassen und Entdecken, das der Aussage zukommt, gewissermaßen rein auf das, worüber die Rede sein soll, *konzentriert*. Im verstehenden Zutunhaben mit der Kreide ist die Kreide nicht thematisch gedacht, auch nicht das Verständnis ihrer thematisch und ausdrücklich vollzogen aus der Verrichtung, in der sie gehalten ist. Jetzt aber konzentriert sich die Aussage auf die Kreide selbst als Vorhandenes; und das Aufweisen nun in der Aussage: Diese Kreide ist weiß, dieses Aufweisen hat den Sinn des Beibringens von etwas Vorhandenem an dem, worüber die Rede ist, welches Worüber seinerseits vorhanden ist. Diese Weise des aufzeigenden Beibringens, Näherbringens eines Vorhandenen, nämlich der Kreide, in dem als was es vorhanden ist, weiß, fassen wir terminologisch als *Bestimmen*. Bestimmen also ist ein Modus der Aufweisung, des Entdeckens, und hat als solcher nun eine bestimmte Struktur des Als. Und der Unterschied des bestimmenden Aussagens hinsichtlich der Als-Struktur gegenüber dem schlichten Verstehen hat sich in den drei genannten Momenten gezeigt.⁸

Die Frage ist nun, inwiefern dieses aussagende Bestimmen von etwas im Sinne einer Nivellierung des primären Verständnisses innerhalb des Zutunhabens gefaßt werden muß? Wir sahen: Im aussagenden Bestimmen wird das Als-was, von dem her bestimmt wird, nämlich weiß, aus dem gegebenen Worüber selbst geschöpft. Die Aussage also als ein Besorgen, ein Verhalten des Daseins, sie ist im weitesten Sinne auch ein Zutunhaben-mit, nur nicht im Sinne der handwerklichen Orientierung, sondern lediglich des Ansprechens. Dieses Zutunhaben-mit als Ansprechen *versteift* sich gewissermaßen jetzt lediglich darauf, daß so etwas wie Kreide vorhanden ist. Das Zutunhaben mit etwas hat sich jetzt als Aussage aus dem primären Verrich-

⁸ Zwischen verrichtendem Aufgehen bei und purem Bestimmen Zwischenstufen, für die Analyse aber zunächst »extreme Fälle«.

1. Aussagen im und für Verrichten
2. Bestimmen als Beschreiben der bestimmten Umwelt
3. Bestimmen als Aussage über Vorhandenes — Vorkommendes.

ten, also z. B. aus dem Schreiben, *zurückgezogen*. Das besagt aber, nach diesem Rückzug aus dem unmittelbaren Verrichten lebt das Verständnis jetzt eigentlich nicht mehr im Verrichten selbst und in dem, wozu das betreffende Gebrauchsding gebraucht ist, das Besorgen und Zutunhaben ist jetzt auf ein Nurvorhandenes, die Kreide da, eingeschränkt. Und die Aussage bindet sich gleichsam im Sinne der Tendenz, die sie besorgt, nämlich das Sehenlassen, an das Vorhandene als ein Vorhandenes, und einzig in dieser Tendenz, das Vorhandene als Vorhandenes für das Erfassen *näher zu bringen*.

Darin liegt aber, das Worüber (und das haben wir ja bestimmt als das thematische Womit) wird durch diese Thematisierung gewissermaßen verdeckt in dem, als was es eigentlich verstanden wurde. Denn wenn ich sage: Diese Kreide ist weiß, so ist diese Aussage über etwas, womit ich zu tun habe, keine Aussage, die als solche ihrem Gehalt nach auf das Zutunhaben primär bezogen ist. Würde ich sagen, während des Schreibens: Die Kreide ist zu hart, oder sandig, oder irgend so etwas, dann würde ich eine Aussage machen *innerhalb* des Verrichtens, innerhalb des Schreibens, eine Aussage, die ich in keiner Weise interpretieren dürfte: Diese Aussage: »Die Kreide ist zu sandig« ist nicht nur ein Bestimmen der Kreide, sondern zugleich ein Auslegen meines Verhaltens und Nichtverhaltenkönnens -- nicht »recht« schreiben können. In dieser Aussage will ich nicht dieses Ding, das ich in der Hand habe, bestimmen als etwas, das die Eigenschaft des Harten oder des Sandigen hat, sondern ich will damit sagen: Sie *hemmt* mich im Schreiben; die Aussage ist also interpretierend bezogen auf das schreibende Verhalten, d. h. auf den primären Umgang des Schreibens selbst, d. h. ist Aussage als Auslegung des In-Seins -- als Sein bei. Das Wobei ist im Verrichten notwendig mit verstanden -- ich lebe ja aufgehend darin. Man muß dies im Auge behalten um zu sehen, welche Widersinnigkeiten in der traditionellen Logik umlaufen, wenn als stehendes Exempel für das Bestimmen auftaucht: Die Rosen blühen. Es wird gesagt: Die Dinge Rosen haben die Eigenschaft

oder den Zustand des Blühens. So etwas will niemand sagen, wenn er sagt: »Die Rosen blühen«. Das ist reine Konstruktion, genommen aus einer Aussage, die in sich selbst nur die Tendenz hat eines bloßen Bestimmens eines Vorhandenen. Wird also etwas so thematisiert, daß das Womit des Umganges zum Worüber eines bestimmenden Aussagens wird, dann tritt dabei der eigentliche Seinscharakter, der Kreide z. B., zurück, sie wird nivelliert zu einem bloßen Ding, und als dieses vorhandene weiße Ding unterscheidet sie sich nicht von irgendeinem anderen Ding, dem Blatt Papier oder der Lampe, sofern ich sie als bloße Dinge da fasse. Die eigentümliche Seinsart, nämlich die ursprüngliche Seinsart der Kreide, zu sein als Gebrauchsding, ist jetzt eingeebnet auf dieses durchschnittliche Vorhandensein von etwas, in dem es sich nicht von anderen Dingen unterscheidet. Also diese Bestimmung, die Kreide ist weiß, vollzogen in dem Bestimmungssinn, dem Aussagesinn, den die Aussage hat, diese Art des Sehenlassens dieses Dinges ist nur möglich auf Grund eines *Wiederverbergens* der Kreide als eines Womit des Zutunhabens. Freilich, notwendig ist dieses Verbergen nicht, es kann auch bei dieser Aussage noch das ursprüngliche Gebrauchsding festgehalten werden; aber diese Art der Aussage wird dann verständlich, wenn man gewissermaßen die *Grenzfälle* sich klar gemacht hat eines schlichten unausdrücklichen unthematischen Zutunhabens mit etwas und des thematisierenden Bestimmens eines vorhandenen Dinges. Dieser Modus des Entdeckens und Sehenlassens in der Aussage ist nun selbst eine Modifizierung der Struktur des Als.

Das *Bestimmen* haben wir definiert als das aufzeigende Beibringen eines Vorhandenen in seinem so und so Vorhandensein. Dieses Bestimmen als eine Aufweisung ist ein Modus des Entdeckens und hat deshalb notwendig die Struktur des Als. Sofern es Modus ist, ist die ursprüngliche hermeneutische Als-Struktur modifiziert. Diese Modifizierung, die ich deutlich gemacht habe durch die Gegeneinanderhaltung der drei Unterschiede, bedeutet nun in sich selbst zugleich eine Nivellierung

der ursprünglichen Struktur. Sofern nämlich Aussagen jetzt auf das, womit ich in der ursprünglichen Verrichtung zu tun hatte, die Kreide, thematisch sich richtet, wird das, worüber ich aussage, zu einem bloßen Noch-Vorhandenen, es kommt nur mehr darauf an, das Thema der Aussage in seinem Vorhandensein zu fassen. Durch diese Thematisierung des ursprünglich Gebrauchten zu einem bloßen vorhandenen Ding wird aber zugleich der ursprüngliche Seinscharakter des Gegenstandes, der Kreide, verdeckt, sofern sie jetzt nicht mehr unmittelbar da ist als Gebrauchsding, sondern als bloßes vorhandenes Ding, an dem ich eine *Eigenschaft* konstatiere und sie ihm zuspreche und in der Zusprechung selbst das Ding bestimme. Dadurch also, daß das Aussagen im Sinne des aufweisenden Bestimmens so gleichsam über die zunächst gegebenen Umweltgegenstände kommt, die primär auf den Gebrauch orientiert sind, werden die Umweltdinge, die Gebrauchsdinge oder überhaupt alles, was auf das Besorgen im Sinne des nicht-theoretischen Verhaltens orientiert ist, nivelliert auf bloß vorhandene Dinge, so daß sie sich nun in Hinsicht darauf, daß sie Gebrauchsdinge sind und zugeschnitten auf bestimmte Verrichtungen, nicht mehr unterscheiden. Diese Modifizierung der Als-Struktur in der Aussage setzt aber immer voraus die ursprüngliche Struktur des Als, nämlich das zugrunde liegende Verständnis dessen, was in der Aussage und durch sie nivelliert wird. Daher ist das aussagende Bestimmen nie ein primäres Entdecken, das aussagende Bestimmen bestimmt nie ein primäres und ursprüngliches Verhältnis zum Seienden, und deshalb kann es, dieser Logos, nie zum Leitfaden gemacht werden für die Frage, was das Seiende sei. In der griechischen Logik und Lehre vom Sein sowohl wie in der traditionellen bis zu Husserl⁹ ist aber gerade der Logos im Sinne des Bestimmens der Leitfaden, an dem nach dem Sein gefragt

⁹ Sein und Wahrheit in Korrelation von Ideen der Aussage, des Urteils, der »Doxa« qua Bestimmung, vgl. Husserl »Ideen« I § 103 ff., besonders § 142 »Vernunftthesis und Sein«: Wesenskorrelation zwischen der Idee des wahren Seins und Wahrheit, Vernunft, Bewußtsein.

wird, d. h. das Seiende ist da als Gegenstand möglicher Bestimmung, möglicher Bestimmbarkeit. Sofern man aber gesehen hat, daß das Bestimmen selbst und seine ganze Struktur ein abgeleitetes Phänomen ist, liegt darin, daß dieses Phänomen des Bestimmens nicht zum Ausgang gemacht werden kann einer Frage nach dem Sein, sofern diese das Phänomen des Seins in der Wurzel fassen soll.

Es wurde gezeigt, inwiefern man die Als-Struktur des primären Verstehens – das »als« der hermeneutischen Grundstruktur des Daseins – formal äußerlich mit Synthesis und Diairesis kennzeichnen kann. Zugleich wurde betont, daß Aristoteles, wenn er von σύνθεσις – διαίρεσις spricht, nicht die Struktur dieses primären »als« meint und meinen kann, also eine andere. Und diese andere ist die des abgeleiteten, nivellierten und nivellierenden »als«. Es muß jetzt aus der Interpretation des »als« der Vorhandenheitsbestimmung deutlich werden, warum gerade zu seiner Charakteristik die formale Struktur der Synthesis gebraucht wird.

Zunächst – warum mußte gerade hier überhaupt die Als-Struktur auffallen? Weil sie hier die Struktur eines Verhaltens ist, das eigens als Besorgen die Hebung eines Als-was besorgt und in eins damit die Bestimmung von etwas als das aus ihm gehobene. Das ausdrücklich vollzogene Aussagen hebt thematisch ein Als-was und hebt es ausdrücklich aus dem, das daraus bestimmt werden soll. Und weiter ist das »als« hier nivelliert auf das Bestimmen. Das Bestimmen ist formal ein Beziehen, und zwar ein zusammensetzendes; jedenfalls drängt sich in diesem Beziehen das synthetische Moment vor das »analytische«. Dieses zusammensetzende Beziehen kann gegen die primäre Funktion des λόγος – die Aufweisung – isoliert werden und deckt sich dann, gleichsam abgelöst von der spezifischen Relation des Worüber als Subjekt und Prädikat, als Beziehen von etwas auf etwas mit formalem Zusammensetzen überhaupt. Aristoteles gebraucht den Terminus in gewisser Weise formal, läßt ihm aber zugleich den Sinn des Apophantischen, d. h. des

Aufweisens von Seiendem. Aristoteles sieht darin mit die primäre und wesensmäßige Bezogenheit des λόγος qua λόγος τινός auf Seiendes, das er im Bestimmen und nur in ihm aufzuweisen hat. Dieses nähert sich in seiner Verfassung unverkennbar einem leeren Beziehen und Zusammensetzen. Dazu ist dieses bestimmende Aussagen als Ausgesprochenes – die Wortmannigfaltigkeit als bezogene und zusammen bezogene – selbst etwas Vorhandenes.

Aus dieser Betrachtung wird aber nun vollends deutlich, daß man die Phänomene Aussage – Aufweisung – Bestimmen-als u. s. f. nicht ergriffen hat, wenn man sie mit Synthesis charakterisiert und es dabei als erstem und letztem Charakteristikum bewenden läßt. Man tastet damit gleichsam blind an den nächst greifbaren Außenstrukturen – und was verhängnisvoller ist: nimmt man diese formal verstandene Synthesis als den Struktursinn des λόγος überhaupt, dann hat man sich die Möglichkeit verbaut, Bedeutung, Verstehen, Auslegen und im weiteren dann auch Sprache zu verstehen. Man kann zu Zwecken verkürzter Charakteristik die formalen Bestimmungen gebrauchen, aber nur dann, wenn das Phänomen zuvor in seiner vollen Struktur verstanden ist. Der Vollzug der aussagenden Aufweisung hat den Sinn der Vorhandenheitsbestimmung, er charakterisiert das »als« in dieser Weise. Synthesis ist, wenn nicht formal genommen, von hier zu verstehen.¹⁰

¹⁰ Die Fassung der Als-Struktur in diesen formalen Charakteren hat jedoch noch eine andere Tragweite. Nicht nur für die Interpretation des λόγος und für den Begriff des »Logischen« selbst, der besagt: Bestimmen und Bestimmtheit, sondern für die Interpretation des Seins. Das Ontische wird aus logischen Strukturen begriffen – »logisch« in dem aufgezeigten Sinn verstanden. Wie kommt es dazu? In dem als Aussage charakterisierten Aufweisen von etwas als etwas wird Seiendes sichtbar. Es, das Vorhandene, wird als etwas aufgezeigt, wobei das Was als das des Vorhandenen aufgewiesen wird; in diesem Seienden selbst liegt mit, daß es als zusammenliegend zusammengebracht wird. Das Seiende selbst wird gefaßt als das Zusammenvorhandene, das Seiende wird vom als Synthesis definierten Aussagen her (logisch) gefaßt. Das wird deutlich aus den Definitionen, die Aristoteles von wahr und falsch gibt.

§ 13. Die Bedingungen der Möglichkeit des λόγος falsch zu sein. Die Wahrheitsfrage

Mit dieser Betrachtung des λόγος als eines apophantischen Bestimmens des Vorhandenen in seinem Vorhandensein sind wir hinreichend vorbereitet, um die Frage zu beantworten: *Was qualifiziert nun den λόγος, der diese Struktur hat, dazu, falsch sein zu können?* Wir haben von Anfang an die Frage absichtlich so zugespitzt formuliert, vollständig ist zu fragen: Was qualifiziert den λόγος, wahr oder falsch sein zu können? Denn die Weise, in der er wahr sein kann, ist, wie sich zeigen wird, mitbestimmt durch die Art der Falschheit, die dem λόγος zukommt. Das Falsche, sagt Aristoteles, ist immer nur da möglich, wo σύνθεσις ist. Wie ist jetzt aus der ursprünglich verstandenen σύνθεσις her klar zu machen, inwiefern der so strukturierte λόγος wahr oder falsch sein kann? Die Struktur des λόγος ist jetzt bekannt, noch nicht allerdings, was »wahr« und »falsch« besagt, noch nicht die Bestimmungen also, die dem λόγος zukommen können. Wenn Sie sich an das Schema erinnern, von dem wir früher ausgegangen sind, dann wurde bei Gelegenheit der Charakteristik des Schemas gesagt, daß unsere Ausdrücke »wahr« und »falsch«, »Wahrheit« und »Falschheit«, nicht den Sinn treffen, den die Griechen mit den entsprechenden Ausdrücken ἀληθές – ψεῦδος meinen. Vielmehr verstehen die Griechen darunter soviel wie: Wahrheit gleich Entdeckung oder Entdecktsein, und ψεῦδος, Falschheit gleich Verdeckung oder Verstellung. Ferner haben wir bereits über Wahrheit und Falschheit weiter gesagt, daß es ein Vorurteil sei zu meinen, Aristoteles habe eine Wahrheitstheorie vertreten im Sinne einer Abbildtheorie, als bestünde Wahrheit darin, daß Vorstellungen in der Seele ein Seiendes draußen nachbilden. Also weder ist der Aristotelische Begriff der Wahrheit und überhaupt der griechische Begriff von Wahrheit auf Abbilden zu orientieren, noch überhaupt im Sinne dieser Art von Übereinstimmung zu verste-

hen, sondern er ist im Verständnis auf Entdecken und Verdecken hierauf zu orientieren.

a) Vorbereitende Darstellung.

Metaphysik Γ 7 und E 4 und *de interpretatione* 1

Wir versuchen nun zunächst eine ganz allgemeine Charakteristik von Wahrheit und Falschheit zu geben, wie sie Aristoteles versteht, um auch nach dieser Seite hin für die Frage, inwiefern σύνθεσις Wahrheit und Falschheit möglich macht, den nötigen Boden zu haben. Ich bespreche nur ganz kurz zwei Stellen, die Ihnen einen ungefähren Begriff von der Art der Interpretation der Wahrheit geben können, die bei Aristoteles vorliegt. (»Metaphysik« Γ 7, 1011 b 26): τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές – »Denn das redende Sehenlassen des Seienden als Nichtsein oder des Nichtseienden als Sein ist Verdeckung, das Sehenlassen aber des Seienden als Sein und des Nichtseienden als Nichtsein ist Entdeckung.« Und wenn man diese Bestimmung der Wahrheit als Europäer des 20. Jahrhunderts liest, denkt man: das ist allerdings noch sehr trivial. Man muß aber bedenken, daß diese Definition das Resultat der größten philosophischen Anstrengung ist, die Plato und Aristoteles gemacht haben. Sie können sich schwer einen Begriff machen, was es besagt, zu einer solchen Trivialität vorzudringen. Also Wahrheit und Falschheit im Zusammenhang mit λέγειν, Reden. Das Wesentliche ist dabei, daß Reden hier nicht gefaßt wird im Sinne von Urteil, sondern Reden, wie auch in der Übersetzung angedeutet, als ἀποφαίνεσθαι, Sehenlassen des Seienden. Hat man diese Grundstruktur des λέγειν verstanden, dann ist es gar nicht möglich, in dieser Bestimmung von Wahr- und Falschsein etwas zu finden, was Anhalt gäbe, Wahrheit als Abbildung und Nachbildung von Seiendem im Bewußtsein im Sinn einer nachmessenden Übereinstimmung zu fassen. Das Aufweisen ist ja schon seinem Sinn nach beim Seienden selbst, und auch dann,

wenn das Worüber der aufweisenden Rede nicht leibhaft anwesend ist, also nur gemeint ist – ist eben dem Sinne des Aussagens entsprechend das Seiende selbst gemeint und nicht eine Vorstellung und ein Bild, das mit dem gerade nicht vorhandenen Seienden übereinstimmt.

Wahrheit ist kein vorhandenes Verhältnis zwischen zwei Seienden, die vorhanden sind – als psychisches und physisches etwa, auch keine Zuordnung, wie man neuerdings zu sagen liebt. Wenn überhaupt ein Verhältnis, dann ein solches, das gar keine Analogie hat mit irgendeiner Beziehung zwischen Seiendem. Es ist – wenn man überhaupt so sagen kann – das Verhältnis des Daseins als Dasein zu seiner Welt selbst, die Weltoffenheit des Daseins, dessen Sein zur Welt selbst, die in und mit diesem Sein zu ihr aufgeschlossen, entdeckt ist.

Gewiß hat Aristoteles dieses Phänomen nicht eigentlich gesehen, jedenfalls nicht in der ihm eigenen ontologischen Verfassung, aber er hat ebensowenig so etwas wie eine Abbildtheorie der Wahrheit erfunden, sondern sich an die Phänomene gehalten und sie so weit gefaßt, als möglich war, d. h. er hat ein grundsätzliches Fehl-sehen vermieden und damit den Weg frei gehalten, freilich nur dafür, daß er dann gründlichst verschüttet wurde. Die zweite Stelle, von der aus wir Wahrheit und Falschheit verstehen können im Sinne des Aristoteles, ist »Metaphysik«, E 4, 1027 b 20–22. Ich betone, daß diese Erläuterungen der Stellen noch keine eigentliche Interpretation des Phänomens der Wahrheit und Falschheit sondern nur vorbereitend sind, denn wir wollen ja nachher von der σύνθεσις her die Phänomene erst verstehen.

τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκαίμενῳ ἔχει τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν. – »Denn Entdeckung hat (in sich) das Zusprechen (von etwas zu etwas) im Hinblick auf Zusammen-schon-vorhandenes, im gleichen, das Wegsprechen im Hinblick auf Auseinandergenommenes, Auseinandervorhandenes, die Verdek-

kung besteht darin, daß sie im Bezug auf das so Geschiedene – nämlich Schon-zusammenvorhandenes und Auseinander-vorhandenes – je das Entgegengesetzte ist.« Verdeckung ist also Zuspochen von etwas zu etwas im Hinblick auf Auseinander-vorhandenes und Wegsprechen im Hinblick auf Zusammen-vorhandenes.

Diese zweite Stelle gibt gegenüber der ersten etwas Neues; aber dieses Neue ist uns schon bekannt. In dem als Aussage charakterisierten bestimmenden Aufzeigen von etwas als etwas wird das Seiende sichtbar. Es, das Vorhandene, wird als etwas aufgezeigt, so zwar, daß das *Was*, als das das Vorhandene aufgewiesen wird, in diesem Vorhandenen selbst »liegt« (κείμενον – κείται); damit wird *es*, das Wovon der Aussage, als zusammenliegend zusammengebracht. Das Seiende wird hier gefaßt als das Zusammenvorhandene, d. h. aber: das Seiende wird hier charakterisiert aus dem σύν-, aus der σύνθεσις her.

τοῦτο δὲ (τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος) ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῶ συγκεῖσθαι ἢ διηρηθῆναι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἴομενος διηρηθῆναι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔφρευται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα (Met. Θ 10, 1051 b 2–5). »Das aber, nämlich Entdeckung und Verdeckung, besteht im Hinblick auf die seienden Dinge in dem (schon) Zusammenliegen oder Auseinander-genommensein, so daß derjenige entdeckt, der Auseinandergenommenes nimmt in seinem Auseinandergenommensein und das Zusammenliegende in seinem Zusammenliegen; es verdeckt aber der, der in dem, als was er es nimmt, d. h. redend sehen läßt, entgegengesetzt zu dem Seienden sich verhält.«

Sofern Synthesis Struktur des λόγος ist als des aufzeigenden Verhaltens, wird das ὄν und seine Struktur aus dem λόγος und seiner Struktur interpretiert; die Charakteristik der Seinsstruktur ist »logisch« im strengen Wortsinn, also keine Ontologie des Seienden, sondern eine Logik des Seienden.

Solche schlagwortmäßigen Bestimmungen sind immer gefährlich und meist zur Hälfte und mehr falsch. Die ausgesprochene soll nur darauf aufmerksam machen, daß die σύνθεσις

innerhalb der Charakteristik der Wahrheit auftaucht, und zwar im Hinblick auf das aufzuweisende Seiende selbst.

Σύνθεσις ist nicht nur Struktur des λόγος, sondern des Wortes über als solchen, sofern dieses überhaupt Seiendes im Sinne von Wahr ist und sein muß. Wir sehen also aus der ersten Charakteristik von Wahrheit und Falschheit, daß kein Anlaß vorliegt, keine Möglichkeit, diese Definition als ein Abbilden zu interpretieren. Aus der zweiten Charakteristik sehen wir, daß das Seiende selbst, das korrelativ ist auf das aufweisende Aus-sagen, mit der Synthesis gefaßt wird. Freilich ist ein Einwand noch zu erwarten, der gerade aus der Lektüre der Abhandlung kommen könnte, in der Aristoteles den λόγος selbst zum Thema macht, »de interpretatione« Kap. 1. Gleich der zweite Satz beginnt eine kurze Erörterung, aus der man in der Tat nun versucht wäre zu beweisen, daß der Wahrheitsbegriff des Aristoteles doch so etwas meint wie ein Abbilden des Seienden durch psychische Vorgänge – und in der Tat ist diese Stelle auch die klassische Stelle, auf die man sich, meistens freilich auf verschiedenen Umwegen, ohne daß man sich den Zusammenhang ansieht, beruft, um zu zeigen und zu beweisen, daß Aristoteles den naiven Wahrheitsbegriff, wie man zu sagen pflegt, in die Philosophie eingeführt hat. Ich bespreche diese Stelle noch ganz kurz, weil sie auch für spätere Betrachtungen über die Kopula und die Negation wichtig ist: »de interpretatione« 1, 16 a 3–8
 *Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτά πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἦδη ταῦτά.

Eine erläuternde Übersetzung:

»Es sind nun aber die sprachlichen Verlautbarungen, die Wörter, solches, worin kenntlich wird das, was im seelischen Verhalten (Vernehmen – Bedenken) begegnet ist. Und das Geschriebene solches, worin Worte kenntlich werden. Und wie nun Schriftzeichen nicht für alle Menschen dieselben sind (Ägypter

haben andere als die Griechen), so sind auch die Laute (die Gestalten der Verlautbarung) nicht dieselben. Das indes, wovon diese Verlautbarungen – Wörter in erster Linie (eigentlich) Zeichen sind, d. h. was sie als Wörter verlauten lassen, wofür sie als Wörter Worte sind, das ist das, was als identisch dasselbe für alle begegnet, als Gemeintes – Vernommenes, und gar das, wovon das Gemeinte und Verstandene, die Bedeutungen Angeglichenes sind, das Seiende selbst, womit wir zu tun haben – *πράγματα*, das ist sowieso – schon – im vorhinein an ihm selbst dasselbe. «

Man liest vor allem aus dem letzten Satz die Abbildtheorie heraus – *ὁμοίωμα* kann in der Tat heißen: Bild – Abbild; es besagt aber ebenso ursprünglich das Angeglichene, das *Gleiche-wie*.¹ Übersetzt man *παθήματα* als Vorstellungen und versteht man darunter seelische Zustände, dann kann man leicht herauslesen: in der Seele sind Zustände derselben, Psychisches, als Bilder von Dingen, die nicht in der Seele selbst sind.

Aber im Text steht nicht *πάθη*, was allenfalls Zustände bedeuten könnte, sondern *παθήματα*, das, was begegnet und als Begegnendes hingenommen wird, Affektion in einem weiten Sinne. Und *ὁμοιώματα* besagt das Angeglichene, was *ὁμοίως ἔχει*, was als Begegnendes so ist wie das Seiende selbst; es verhält sich ebenso, nämlich das Vernehmen wie das zu Vernehmende, das Vernommene des Vernehmens; es gibt das Seiende selbst, läßt es so, wie es ist, begegnen.

Nicht handelt es sich um irgendwelche Angleichung eines seelischen Zustandes an ein physisches Ding – etwas Widersinniges; was gemeint ist in dem Satz, geht völlig zwanglos mit dem zusammen, wie in der ersten angeführten Stelle Wahrheit bestimmt ist.²

¹ Und deshalb kann Aristoteles auch sagen, de interpr. 9, 19 a 33: *ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὡςπερ τὰ πράγματα*. »Ebenso sind die *λόγοι* (nämlich das aufweisende Sehenlassen von Seiendem) entdeckend wie das Seiende ist, sofern es entdeckt ist.«

² *ὁμοίωσις* von *ἀποφαίνεσθαι* ausgesagt; ein Sehenlassen gleicht sich an in der Weise, wie das einzig bei einem solchen Verhalten Sinn hat: im *νόημα*.

Aus der zweiten Stelle ist besonders deutlich geworden, welche Bedeutung der *σύνθεσις* für die Aufklärung nicht nur des Wahr und Falsch des *λόγος*, sondern der Wahrheit als Entdeckung von Seiendem, d. h. für die Verfassung dieses Seienden selbst zukommt. Daher wurde oben gesagt, Aristoteles gebraucht *σύνθεσις* nicht rein formal, sondern apophantisch, auf Seiendes bezogen, im Hinblick auf das Seiende selbst.

Σύνθεσις als Bedingung der Möglichkeit von Falschsein und besonders eines entsprechenden Wahrseins ist ein schillernder Begriff, bald logisch, bald ontologisch, genauer: meist beides zusammen; oder noch schärfer: weder das eine noch das andere. Das ist das charakteristische Stadium der Aristotelischen sowohl wie auch der Platonischen Philosophie. Und es ist nur ein vermeintliches Verständnis der Probleme, wenn man in diesem ungeklärten Feld mit scheinbar schönen Unterschieden und Begriffen eines neuzeitlichen Systems dazwischenfährt, statt die eigentliche produktive Ungeklärtheit zu behüten. Die vermeintliche Klarheit der Späteren liegt nur darin, daß man zuvor die Probleme totgeschlagen hat. Es kommt jetzt darauf an, dieses Dickicht von Bezügen im Begriff der *σύνθεσις* zu lockern, um daraus zu entnehmen, wie sie Bedingung der Möglichkeit von Falschheit und Wahrheit ist.

Das Falsche, und im Zusammenhang damit Täuschung – Trug – Irrtum waren für Plato besondere Phänomene, die gleichsam erst als solche erkämpft werden mußten in einem besonderen Nachweis, daß sie nicht nichts und nicht sind, sondern sehr wohl sind. Unter dem Druck und der Last des Satzes des Parmenides: das Seiende ist – das Nichtseiende ist nicht, mußte es als ausgemacht gelten, daß Täuschung, Falschheit, Irrtum als Negativa – Nichtiges – auch nicht seien und nicht sein könnten.

Es gehört zu den unsterblichen Leistungen Platos, daß er zeigte: auch Irrtum, Falschheit ist; das war ihm nur möglich dadurch, daß er das Problem des Seins neu stellte. Freilich, was dieses Sein des Falschen besage und wie es möglich sei, hat auch

er nicht beantwortet, so wenig wie Aristoteles, der auf dem Boden der Platonischen Arbeit weiter vordringt. Aristoteles zeigt, wie eine Bedingung der Möglichkeit der Falschheit im Seienden selbst und seiner möglichen Seinsart liegt. Eine Entdeckung, die später und heute erst recht völlig in Vergessenheit geraten ist, weil das Wahrheitsproblem selbst nicht mehr verstanden wird. Wir meinen, Irrtum, Täuschung ist etwas Subjektives, hat sein Entstehen im Denken, das die Gesetze verletzt und dgl. mehr.

Versteht man das Phänomen der Wahrheit (als Entdeckung) radikaler, aus dem Dasein selbst und dem, was als die hermeneutische Grundstruktur kenntlich gemacht wurde, dann läßt sich schon eher verstehen, daß Falschheit notwendig vom Seienden selbst, worüber Aussagen möglich sind, abhängt.

Das soll kurz im Umriss verdeutlicht werden. Wahrheit ist Entdeckung des Seienden. Soll der λόγος diese Möglichkeit in bestimmter Vollzugsform sein können, dann muß er qua λόγος schon eine Beziehung zu Seiendem haben. Er ist eine Seinsweise des Daseins zur Welt und zu ihm (dem Dasein) selbst. Kurz: ein Sein zu Seiendem. Wenn Falschheit dem λόγος zukommen soll, dann muß sie diese Struktur betreffen. Falschheit ist sonach bestimmt:

1. aus dem Seienden selbst und dessen Sein bezüglich dessen der λόγος ist, was er ist,

2. aus dem daseinsmäßigen Verhalten selbst.

Die Bedingung der Möglichkeit der Falschheit ist nach Aristoteles die Synthesis, demnach Synthesis in dieser zweifachen Hinsicht: am Seienden (Vorhandenen) – dem Worüber – und im Aussageverhalten selbst.

Wahrheit kann bezüglich ihrer Verfassung als Entdeckung von Seiendem entsprechend aufgeteilt werden; als Entdecktheit ist sie einmal ein Charakter des Seienden selbst (im besonderen der Welt) – als Entdecken aber zugleich ein Charakter des Verhaltens des Daseins. Dieses Verhalten selbst aber und das Dasein als solches ist für es selbst entdeckt. Das Phänomen der

Entdeckung hat mehrere wesenhafte »Seiten«. Das Verständnis wird aber darauf zielen müssen, das ursprüngliche Ganze zu sehen, aus dem und für das diese nur äußerlich so zu nennenden »Seiten« sind, was sie sind.³

Synthesis ist orientiert auf das Verhalten und das Worüber der Aussage des Entdeckens gemäß der Struktur der Wahrheit selbst. Die Frage ist, wie aus ihr, der Synthesis, bei Aristoteles Falschheit und Wahrheit verständlich wird und was für uns aus dem Wahrheitsbegriff der Griechen Grundsätzlicheres als aus dem der Tradition zu entnehmen ist, wie weit wir aus dieser Erweiterung verstehen, nicht nur daß, sondern warum Wahrheit als Anschauungswahrheit gefaßt werden muß.

Die Wege, auf denen ein Verständnis des Begriffes von Wahrheit und Falschheit bei Aristoteles und bei den Griechen überhaupt zu gewinnen ist, können verschieden sein. Wir wollen einen solchen wählen, der uns einer breit angelegten Interpretation enthebt, aber doch sofort auf die grundsätzliche Frage nach der Verfassung von Wahrheit und Falschheit und Wahrheit überhaupt führt, so daß deutlich wird, wie darin Synthesis so etwas wie das Gerüst und Leitfaden der begrifflichen Fassung ausmacht. Zugleich soll die Betrachtung eine Erörterung treffen, die für die Geschichte des Wahrheitsproblems und der Logik von ausschlaggebender Bedeutung wurde (und zwar mehr unausdrücklich).

b) Wahrheit und Sein.

Interpretation von *Metaphysik* Θ 10

Um den genannten Zwecken und Rücksichten zu genügen, ist Met. Θ 10 als Grundlage der Interpretation des Wahrheitsproblems gewählt. Von diesem Kernstück aus muß das Wahrheitsproblem aufgerollt werden, sowohl geschichtlich rückwärts

³ »Seiten« am Phänomen der Entdeckung. Vgl. dazu ὅν ὡς ἀληθές ἐν διανοίᾳ.

zu Parmenides als vorwärts zu Stoa, Boëthius, Mittelalter und zu Descartes und der neueren Philosophie bis zu Hegel.

Wir beschränken uns auf die leitenden Fragen; die erste: inwiefern Synthesis die Bedingung der Möglichkeit von Falschheit und Wahrheit ist. Im Verfolg dieser Erörterung werden wir den früher versprochenen Aufschluß erhalten darüber, inwiefern die Wahrheitsfrage primär am Erkennen als Anschauen orientiert ist bei den Griechen, was alle Folgezeit bestimmt. Ferner wird sich in einem konkreteren Sinne als bisher erweisen die *Verklammerung* des *Wahrheitsproblems* mit der *Frage nach dem Sein*.

Met. Θ 10 ist das Schlußkapitel eines Buches (Abhandlung), das zu den schwierigsten der unter dem Titel »Metaphysik« gesammelten Abhandlungen gehört. Diese Abhandlung Θ (9) selbst gehört mit den beiden vorangehenden Z, H (7 und 8) zusammen, so daß in Θ 10, wo von Wahrheit schlechthin und Wahrheit und Falschheit gehandelt ist, gleichsam die höchste Spitze der ontologischen Fundamentalbetrachtungen erreicht wird. So etwas scheint aber der traditionellen Philosophie als widersinnig und unmöglich. Denn Wahrheit ist doch ein Charakter des Urteilens und Denkens; ἔν δὲ ἀνοίῳ, wie Aristoteles sogar doch selbst sagt, also gerade keine Bestimmung des Seins des Seienden und in keinem Falle doch gar die »aller-eigentlichste«; daher die Verlegenheit und Unsicherheit und das Schwanken in der Frage der Zugehörigkeit dieses Kapitels gerade zu dieser Abhandlung der »Metaphysik«.

W. Jaeger hat in seiner ersten Schrift »Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles«, 1912, bezüglich des literarischen Charakters der Abhandlung die letzten Konsequenzen aus der Vorarbeit von H. Bonitz und anderen gezogen und eindringlich gezeigt, daß hier einzelne Abhandlungen, Vorlesungsstücke, Vorlesungseinleitungen zusammengefaßt sind, die alle die Ontologie betreffen, aber inhaltlich und methodisch nicht ohne weiteres zusammengehören. Jaeger betont die Zusammengehörigkeit von Z, H, Θ und diese drei

Abhandlungen nimmt er gleichfalls als das ontologisch Positivste; darum wird ihm aber gerade die Zugehörigkeit von Θ 10 zu Θ fraglich. Er sagt (a.a.O., S. 49): »Wir können uns in der Besprechung des Kapitels kurz fassen, weil schon Schwegler und Christ darauf aufmerksam gemacht haben, daß es ganz aus dem Zusammenhang und aus dem Gedankenfortschritt herausfällt.« Und gesperrt: »Von einer graduellen Steigerung des Seinsgehaltes der nacheinander behandelten Objekte ist nicht die Rede« (S. 52); d. h. Substanz, Möglichkeit, Wirklichkeit, Wahrheit entfalten nicht in sich eine Steigerung des Seinsgehaltes; d. h. Sein als Entdecktheit ist nicht so etwas wie eine radikalere Fassung des Seinsbegriffes, so daß erst mit seiner Erörterung die ontologische Betrachtung auf ihren Höhepunkt gebracht sein könnte. »Mithin bleibt es dabei, daß das Kapitel zusammenhanglos da steht« – »ein Anhängsel« (S. 52).

H. Bonitz dagegen, den Jaeger (S. 52) nur unzureichend widerlegt, hält in seinem »Commentarius« (1849) an der sachlichen Zugehörigkeit dieses Kapitels zum ganzen Buch fest; er sagt (Comment., 409): Propterea non assentior Schweglero, qui hoc caput exterminari iubet e Metaphysica. Die Begründung, die Bonitz für die Zugehörigkeit gibt, ist freilich ebensowenig zureichend wie die Gegengründe Jaegers, weil beide die sachliche Problematik, die im Kapitel und im ganzen Buch liegt, nicht kennen. Aber Bonitz verrät doch hier, wie überhaupt in seinem »Commentarius«, viel mehr Instinkt als andere. Bonitz trifft übrigens in der Auffassung der Zugehörigkeit von Θ 10 zu Θ ganz mit Thomas v. Aquin zusammen; vgl. »In XII libros Metaphysicorum« ed. Parm. XX, 549. Der Auffassung des Thomas hat sich Suarez angeschlossen in seinen »Disputationes Metaphysicae« I (Op. omn. 1866, tom. XXV, p. LIII).⁴ Das scheinen literarische Filiationen gleichgültiger Art zu sein; diese

⁴ Diese »Disput. Metaph.« in zwei Bänden sind nicht etwa ein fortlaufender Kommentar zur Aristotelischen Metaphysik sondern eine selbständige Ontologie, allerdings im engen Anschluß an den Aufriß der Fragestellung bei Thomas.

Zusammenhänge bekommen aber ihre grundsätzliche Bedeutung, wenn man beachtet, daß Descartes' Metaphysik und die von Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, Hegel aus den »Disputationes Metaphysicae« des spanischen Jesuiten und Thomisten Suarez herauswachsen; durch seine Vermittlung ist die ontologische Problematik und Begrifflichkeit in die Neuzeit eingegangen (er selbst – Thomas und daher Aristoteles). Die neueste Bearbeitung der »Metaphysik« des Aristoteles von W. D. Ross (Oxford 1924) sagt (Bd. II, 274): Dieses Kapitel 10 »has little to do with the rest of book Θ«, das zum Thema hat Potenz und Akt. Und Ross sagt, es sei schwer, eine Entscheidung zu treffen zwischen Bonitz und Jaeger. Das ist überhaupt charakteristisch für diese Bearbeitung. Jaeger selbst hat in seiner großen Publikation »Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung«, 1923, 211 ff. im Grunde seine frühere These stillschweigend aufgegeben und sich der Meinung von Bonitz angeschlossen, ohne freilich eine Begründung zu geben. Die Sachlage wird jetzt noch dunkler, weil Jaeger sich zugleich ausdrücklich auf die genannte frühere Behandlung beruft. Er spricht jetzt nicht mehr von einem Anhängsel und zusammenhanglosen Stück, sondern sagt wie Bonitz, dieses Kapitel über die Wahrheit habe Aristoteles »passend an den Schluß der Lehre vom Akt und an den Eingang der Lehre von der Realität des Übersinnlichen« gestellt (212). Es offenbare sich hier »das Streben, eine allmähliche Stufenfolge des Seins bis empor zur Lehre von der immateriellen Wesenheit herzustellen« (ebd.). Früher hatte er schroff eine graduelle Steigerung des Seinsgehaltes abgelehnt. Die Wendung ist daraus zu verstehen, daß Jaeger jetzt versucht, eine wesentliche Entwicklung des Aristoteles zu konstruieren. Warum Wahrheit eine Stufe des Seins und gar des »Aktes« ist, wird hier so wenig deutlich wie früher, warum keine graduelle Steigerung des Seinsgehaltes vorliegt.

So ist die Klärung der Frage nicht über Bonitz bzw. Thomas hinausgekommen. Die Unsicherheit in der Zuweisung des Kapitels im Ganzen der Kapitel und die Dunkelheit der Be-

gründung sind nur der Index eines grundsätzlichen Unverständnisses der Problematik des *Seins* und ihres elementaren Zusammenhangs mit dem Phänomen der *Wahrheit*. Man muß zuvor phänomenal den inneren Zusammenhang zwischen der Interpretation des Seins und der Wahrheit verstanden haben, d. h. der sachliche Gehalt der fraglichen Texte muß philosophisch bewältigt sein, bevor man über ihre inhaltliche Zusammengehörigkeit vage philologische Vermutungen anstellt. Ich habe diese Verhandlungen absichtlich angeführt, um deutlich zu machen, daß an der Möglichkeit des Zugangs zu diesem Kapitel das Verständnis der griechischen Ontologie und damit auch des Wahrheitsproblems hängt, und welche prinzipiellen Fragen sich hinter der scheinbar belanglosen – der Zugehörigkeit eines Kapitels zu einem Buch – verbergen können.

Wir wollen uns die Interpretation des Kapitels erleichtern dadurch, daß wir eine schon aus ihr erwachsene Übersetzung vorausschicken. Es ist notwendig zu betonen, daß auch in der folgenden Übersetzung und Interpretation nicht alle Schwierigkeiten behoben sind, die der Text bereitet. Auf Einzelerörterungen oder gar Auseinandersetzungen mit anderen Interpretationsversuchen – Bonitz – Schwegler – Ross – kann hier nicht eingegangen werden⁵.

1051 a 34–b 6: Da das Seiende und Nichtseiende verstanden werden [in ihrem Sein nämlich] einmal im Hinblick auf die Formen der Kategorien, sodann im Hinblick auf Möglichkeit [Unvorhandenheit im Sinne einer Nochnichtvorhandenheit] und Wirklichkeit [Vorhandenheit schlechthin] des in den Kategorien gemeinten Seienden oder Nichtseienden [d. h. sein Gegenteil], als das allereigentlichste Seiende aber verstanden wird – Entdecktheit und Verdecktheit . . . b 5: so erhebt sich die Frage, wann

⁵ Zur Übersetzung: Erläuterung und Umschreibung in []. Übersetzung nicht auf sprachliche Glätte, sondern auf Präzision des Ausdrucks des Sinnes, im Hinblick auf sachliche Diskussion des Inhalts. Vgl. dagegen die Übersetzung von A. Lasson, Jena, 1924.

das ist oder nicht ist, was wir da »entdeckt« und »verdeckt« nennen. Zu untersuchen ist nämlich, was wir damit meinen.

Zwischensatz b 2–5: Das allereigentlichste Sein des Seienden nämlich gründet im Hinblick auf das Seiende selbst auf dem [schon] Zusammenliegen und Auseinanderliegen, so daß derjenige entdeckt, der Auseinanderliegendes nimmt [hat – anwesend »hat«] in seinem Auseinanderliegen, das Zusammenliegende in seinem Zusammenliegen. Es verdeckt aber der, der in dem, als was er das Seiende nimmt, entgegengesetzt zu dem Seienden sich verhält.

b 6–9: Nicht nämlich auf Grund davon, daß wir entdeckend dich nehmen in deinem Vorhandensein als weiß, bist du weiß, sondern auf dem Grunde deines Vorhandenseins als weiß – d. i. sofern wir dieses Vorhandene im Reden sehen lassen, verhalten wir uns entdeckend.

b 9–13: Wenn nun also einiges vom Seienden immer zusammenliegt und [in seinem Sein] nicht die Möglichkeit hergibt auseinandergenommen zu werden, anderes Seiendes aber ebenso immer auseinanderliegt und keine Möglichkeit hergibt zusammengebracht zu werden; anderes schließlich, das das Gegenteil zuläßt, das zusammenliegen kann und nicht – [wenn dem so ist, dann ist daraus zu erheben]: Sein besagt Zusammenliegen [Mitvorhandenheit] und Einheit; Nicht-Sein: Nicht-zusammenliegen [Un-Mitvorhandenheit] und Mehrerleiheit.

b 13–17: Im Umkreis und auf dem Grunde des Seienden, das zusammen- und auseinanderliegen kann, wird nun dasselbe Dafürhalten von etwas als etwas und dasselbe aussagende Aufweisen von etwas als etwas – entdeckend und verdeckend, und die Aussage selbst kann zuweilen entdecken zuweilen verstellen,⁶ im Umkreis dessen aber, was nicht die Möglichkeit hat,

⁶ Es wird so, von dem her, was es entdeckt, von der Seinsart dieses Seienden her – μεταβολή – und demnach ist die Aussage selbst dann bald entdeckend, bald verstellend, so zwar daß sie dieselbe bleibt, sie als dieselbe, bald so, bald so.

anders zu sein als es ist, wird die Aussage nicht bald entdeckend, bald verdeckend, sondern dasselbe ist immer entdeckend und verdeckend.

II. b 17–22: Bezüglich dessen aber nun, dem jedes Beisammen abgeht (ἀσύνθετα) [und demnach auch Einheit des Beisammen], was besagt hier das Sein oder Nichtsein und das Entdeckt und Verdeckt? Denn es gibt ja kein Zusammenbringbares [hier], so daß nicht von Sein gesprochen werden kann, wenn etwas zusammenliegt, vom Nichtsein aber, wenn nicht zusammenliegend, wie z. B. das zutrifft – das Zusammenliegen – bei Weiß in Bezug auf Holz und beim Inkommensurablen bezüglich der Diagonale. So wird es überdies denn auch hier nicht Entdeckung und Verdeckung in demselben Sinne geben wie bei jenem.

b 22–33: Vielmehr ist – sowenig wie das »Entdeckt« bezüglich dieser (der ἀσύνθετα) – sowenig auch das Sein dasselbe, vielmehr besagt das Entdeckt oder Verdeckt das Betasten und Ansprechen des Unverborgenen [denn Zusprechen von etwas zu etwas und schlichtes Ansprechen von etwas besagt nicht dasselbe], das Nichtvernehmen aber soviel wie das Nicht-betasten. Denn Getäuschtwerden ist nicht möglich im Umkreis des Entdeckens des reinen Was an ihm selbst, es sei denn, daß dabei der Hinblick auf etwas geht, was gerade mit ihm vorhanden ist, aber nicht zu diesem Was als solchem gehört. Im Gleichen verhält es sich bezüglich des an ihm selbst Vorhandenen, dem jedes Beisammen abgeht; es besteht hier keine Möglichkeit getäuscht zu werden. Auch ist all dieses Vorhandene in der Weise des schlechthin ständig schon Vorhandenen nicht etwas in der Weise eines »Noch nicht« und »Erst noch«; wären sie so, dann müßten diese Vorhandenen ja selbst entstehen und vergehen – nun aber entsteht das Sein nicht, noch vergeht es, es würde ja sonst aus etwas [einem Seienden] entstehen [das Sein aus Seiendem]. Alles offenbar, was Sein an ihm selbst ist und schlechthin immer schon Vorhandenes – über dieses keine Täuschung, sondern nur entweder ein Vernehmen oder Nichtvernehmen. Es

wird vielmehr in diesem Felde nach dem, *Was* je etwas ist, gesucht, nicht aber, ob es so beschaffen ist oder nicht [ob es ein solches ist oder nicht].

b 33–35: So ist also Sein im Sinne von Entdecktheit und Nichtsein im Sinne der Verdecktheit Eines – Einheit des Zusammen. Entdecktheit: wenn zusammenliegend, wenn nicht: Verdecktheit. Diese Einheit aber nur möglich, wenn anders das Sein des Seienden selbst so ist [nämlich durch die σύνθεσις bestimmt].

1052, a 1–4: Wenn das aber nicht so ist [das Sein des Seienden durch das Zusammen bestimmt], dann gehört zu Entdecktheit auch nicht die Einheit des Zusammen [nicht διανοεῖν – »als« des Bestimmens], Entdecktheit ist dann einfach das Vernehmen des Seienden, die Verdecktheit gibt es überhaupt nicht, auch keine Täuschung, sondern Unvermeinen, aber dieses nicht etwa so zu verstehen wie Blindheit. Die Blindheit ist so etwas, dem im Felde des Vernehmens [denkenden Erfassens und Bestimmens] entspräche, daß einer überhaupt nicht die Möglichkeit des Vernehmens hätte. [Das aber ist unter ἄγνοια verstanden; es bleibt gerade beim νοεῖν als διανοεῖν.]

a 4–11: Offenbar ist aber auch, daß es im Felde dessen, was nicht anderes wird, keine Täuschung geben kann bezüglich des »wann« [der Zeit], wenn einer überhaupt Unveränderliches im vorhinein meint und verstanden hat. Z. B. wenn jemand dafürhält, daß das Dreieck sich seinem Wesen nach nicht ändert, dann wird er auch nicht meinen, es habe zuweilen die Winkelsumme im Dreieck die von zwei Rechten, zuweilen nicht, dann müßte es sich ja ändern. Sondern der Sinn der Aussage kann nur sein, etwas ist mögliches als-was für etwas, für anderes nicht. Z. B. keine gerade Zahl ist Einzahl; einige Zahlen sind es, einige nicht. Was aber der Zahl nach nur Eines ist [immer dasselbe, was es ist], dafür besteht auch diese Möglichkeit des Aussagens nicht. Denn es ist nicht möglich, dafürzuhalten, daß einige ein betimmtes als-was zulassen – einige nicht [es

gibt ja kein »einige«, sondern man wird schlechthin entweder entdecken oder verdecken, sofern sich ja das Seiende nicht ändert, sondern immer so verhält wie es ist.

Die Übersetzung hat schon einzelne Abschnitte gegliedert. Vor der Interpretation sollen diese kurz nach ihrem Inhalt fixiert und so die Übersicht über das Ganze erleichtert werden. Das Kapitel zerfällt in zwei Hauptabschnitte: I. 1051 a 34 – b 17. II. b 17 – 1052 a 11.

Der erste Abschnitt gibt die Exposition des Problems: das eigentliche Sein des Seienden zu gewinnen aus der Interpretation der Entdecktheit, und zwar unter gleichzeitiger Aufnahme und Aufhebung der vorangegangenen Interpretation des Seins als οὐσία (Anwesenheit) und δύναμις – ἐνέργεια (Unvorhandenheit und schlechthinnige Vorhandenheit). Der zweite Abschnitt gibt die Antwort und bestimmt die Art der Entdecktheit des Seienden in den genannten Seinsweisen der οὐσία und ἐνέργεια, und damit das alleregentlichste Sein des Seienden. Zugleich die Anwendung auf »Wahrheiten« im Sinne von entdeckendem Aussagen über Immer-Seiendes.

Übersicht im Einzelnen: 1051 a 34 – b 6: die möglichen Hinsichten der Seinsuntersuchung, darunter die alleregentlichste, die aus der Entdecktheit.

b 2–5: In einem Zwischensatz wird Entdecktheit vorläufig bestimmt und zwar aus dem Entdecken des λόγος.

b 6–9: Die wesenhafte Fundierung von Entdeckung im Seienden selbst, davon sie ist, was sie ist.

b 9–13: Die Struktur des Seienden selbst, verstanden aus der Entdecktheit. Sein: Zusammen und Einheit.

b 13–17: Von hier aus gewonnen: schärfere Charakteristik des möglichen Wahr- und Falschseins des λόγος – Unterschied der Aussagen: a) sowohl wahr als falsch (bald-bald), b) entweder wahr oder falsch (immer).

Bisher Sein und Entdecktheit bezüglich des Seienden, dessen Sein von »Zusammen« und »Einheit« her bestimmt. Jetzt:

b 17–22: Frage nach Sein und Entdecktheit dessen, was an ihm selbst überhaupt nicht durch ein Beisammen von etwas mit etwas gefaßt werden kann.

b 22–33: Zunächst Bestimmung der möglichen Entdecktheit von so etwas; Entdecktheit – deren Gegenteil nicht Verdeckung ist, sondern Zugangslosigkeit für schlichtes Vermeinen.

b 33–35: Nochmalige Charakteristik des Seins und der Entdecktheit des Seienden, das durch Beisammen bestimmt ist. Vgl. oben 1051 b 9–13.

a 1–4: Das Sein dessen, was nicht durch Beisammen bestimmt ist.

a 4–11: Anwendung auf die möglichen Weisen des Aussagens. Wesen- und Tatsachenwahrheit.⁸

Die thematische Interpretation des Kapitels im Zusammenhang mit den voranstehenden Kapiteln und Büchern hat zu zeigen, wie durch die Charakteristik des Seins aus dem ἀληθές her das Sein erst zu seiner vollen und eigentlichen Bestimmung kommt und inwiefern damit die höchste Stufe der Seinsbetrachtung erreicht wird, und das Kapitel demnach den notwendigen sachlichen Abschluß bildet.

Soll diese abschließende Klärung des Seins die allereigentlichste darstellen, dann muß sie auch das Seiende zum Thema haben, das für alles Seiende konstitutiv ist, das alles Seiende in seinem Sein bestimmt; dieses Seiende, das in jedem Seienden das Seiende bzw. Sein ist – dieses Schwanken ist charakteristisch – das jedes Seiende zu dem macht, was es ist, ist das Wesen, das Was, aus dem her jegliches, was ist, je seine Herkunft hat; was in jedem vorhandenen Seienden, sofern dieses ist, immer schon im vorhinein ist, also ein ausgezeichnetes Vorhandenes muß befragt werden auf das Sein, wenn Sein im eigentlichen Sinn gefaßt werden soll. Die Seinsfrage muß sich letztlich richten auf das Wesen und sein Sein (gleichsam die Frage nach dem Sein des Seins). Wie ist das Sein des Wesens (εἶδη)

⁸ Wichtig für Kritik der Geschichtlichkeit.

am Leitfaden des ἀληθές bestimmt? Das schließt die Vorfrage ein: Wie läßt sich überhaupt das Seiende von ἀληθές her seinsmäßig fassen? Bei dieser einleitenden Vorfrage orientiert sich Aristoteles am ἀληθές des λόγος. Die Antwort: Sein besagt »Beisammen« und Einheit (dieses Beisammen). Nicht-sein Unbeisammen und Mehrerleiheit. Und zwar ist das die Seinscharakteristik für das Seiende, das immer ist, was und wie es ist, die ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν, was seinem Seinssinne nach nicht anders sein kann. Und auf dem Hintergrunde des αἰεὶ ὄν wird das ἐνδεχόμενον ἄλλως bestimmt, was bald beisammen, bald unbeisammen, bald Einheit des Beisammen, bald Mehrerlei des Unbeisammen ist.

Diese Fassung mit Rücksicht auf die αἰεὶ ὄντα reicht insofern zu, als ja das Wesen selbst auch ein αἰεὶ ὄν ist. Aber zugleich ist diese Seinscharakteristik aus dem ἀληθές her grundsätzlich unzureichend, weil ja das Wesen etwas ist, dem jedes Beisammen abgeht; sein Sein kann also grundsätzlich nicht durch Beisammen und Einheit des Beisammen verstanden werden.

Wie muß sich dann die Interpretation aus dem ἀληθές her vollziehen? Wenn das Seiende an ihm selbst kein mögliches Beisammen und Einheit ist, dann auch kein entsprechend aufweisendes Entdecken. Um also dieses jedes Beisammen ausschließende Seiende zu fassen vom ἀληθές her, muß überhaupt erst einmal ausgemacht werden, was bezüglich seiner ἀληθές besagen kann. Entdeckung, Unverborgenheit eines Seienden, das an ihm selbst ein Unbeisammen ist, gibt keine Möglichkeit her, anderes an ihm zu sehen als nur es selbst, kein Hinblicknehmen auf ein anderes an ihm, kein Sehenlassen des Seienden aus einem anderen her. Es ist vorhanden lediglich an ihm selbst und »als« es selbst. Bezüglich seiner ist nur möglich die Entdeckungsart des θιγεῖν und φάναί, des einfachen Betastens und Ansprechens. Der Ausdruck ist hier gewählt, um auszudrücken das schlechthinnige (nicht zu anderem abschweifende oder von anderem herkommende) bloße Haben von etwas an ihm selbst. Was darin begegnet, hat die eigentlichste Nähe, innerhalb deren

es keine Ferne gibt, nur das Begegnende an ihm selbst, sonst nichts, radikaliter kein anderes, das vorhanden, rein an ihm selbst.

Aristoteles hält sich also an die Zugangsart und Entdeckungsweise des Betastens, um von da die einzigartige Begegnungsart der ἀσύνθετα deutlich zu machen; daß er dabei ganz und gar nicht meint, das Entdecken sei Betasten, zeigt das nachkommende φάναι, das ja den Sinn des δηλοῦν hat, sehen-lassen; und es wird 1052 a 1 mit νοεῖν umschrieben, Vernehmen – in der Vernunft; und entsprechend 1051 b 25 das μὴ θιγγάνειν als ἀγνοεῖν und das Gegenteil des Vernehmens als ἄγνοια 1052 a 2 gegenüber νοητικόν a 3.

In »de anima« B 11 ἄφη – αἴσθησις ein Vernehmen im Sinne des sinnlichen Vernehmens. 424 a 1 τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἐστίν. Aber ein πάσχειν hier bei νοεῖν, das rein ἐνέργεια ist.

Aristoteles kennzeichnet zuweilen νοεῖν als αἴσθησις, obzwar die Sinne keine Rolle spielen; entscheidend ist, daß das zu Entdeckende in der αἴσθησις schlicht an ihm selbst gehabt wird. Aristoteles gebraucht dazu den plastischen Ausdruck θιγγάνων für Funktionsformen der Vernunft. Met. A 7, 1072 b 21 θιγγάνων καὶ νοῶν.⁹

Das Sein dieses Seienden – soll es bestimmt werden am Leitfaden von Entdeckung – kann nur gewonnen werden im Hinblick darauf, wie dieses Seiende von ihm selbst her sich zeigt in diesem Entdecken, das das begegnende Seiende ganz und gar freigibt. Der Hinblick geht jetzt einzig auf das zu Fassende selbst, geht nicht auf ein anderes, aus dem her die Bestimmung möglich werden könnte, sondern das Hinblicken ist selbst das reine Entdecken, so daß es nicht nur keiner Bestimmung bedarf,

⁹ Aristoteles gebraucht diesen Ausdruck des Betastens für die Funktionsform der Vernunft auch im 12. Buch der »Metaphysik« in einem anderen sehr wichtigen Zusammenhang, eine Erörterung, die dann Hegel an das Ende seiner »Encyklopädie« gesetzt hat, gewissermaßen als Dokument, daß er selbst nichts anderes sagt, als was hier gesagt ist.

sondern nicht bedürfen kann. Jede solche Hinblicknahme hieße schon, sich selbst den Zugang zu versperren. Und wo nun Aristoteles 1052 a 1 diese Frage nach dem Sein stellt, am Leitfaden des $\theta\upsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ und einfachen $\nu\omicron\sigma\acute{\iota}\nu$, da lautet die Antwort ebenso wie die Antwort auf die Frage nach der Weise des entdeckenden Zugangs zu diesem Seienden. Also die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit (Entdeckung) übernimmt die Stellvertretung für die Antwort auf die Frage nach dem Sein – und das in einer Erörterung, in der nach dem eigentlichen Sein gefragt wird. Roh gesprochen: Das Sein wird »durch« das Denken bestimmt, beide identisch gesetzt.

Diese Formulierung, wie sie von neuzeitlicher Philosophie her verstanden werden könnte, ist allerdings unzutreffend, aber es ist doch merkwürdig, daß gerade Schwegler es war, der dieses ganze Kapitel aus der Metaphysik herauswerfen wollte. Schwegler, der als Hegelianer doch einiges Verständnis dafür hätte haben müssen, daß hier Aristoteles in gewisser Weise Denken und Sein identifiziert.

Demnach ist jetzt eine Weise von Entdeckung gewonnen, die sich vor anderen ausnimmt, was sich darin zeigt, daß diese Wahrheit kein mögliches Gegenteil im Sinne einer Falschheit hat, genauer: ein Entdecken ist, für das es keine Verdeckung gibt.

c) Die drei Bedingungen der Möglichkeit des Falschseins
der Aussage in ihrer Verklammerung

Was ist damit aber erreicht für die uns jetzt einzig beschäftigende Frage, inwiefern $\acute{\alpha}\nu\theta\epsilon\omicron\varsigma$ die Bedingung der Möglichkeit von Falschheit sei? Wie soll dazu die Erörterung einer Wahrheit dienen, die überhaupt keine Falschheit als Gegenteil zuläßt? Verlieren wir damit nicht gerade den thematischen Boden? Ganz und gar nicht, sondern wir haben nun erst die Basis für die Entscheidung der Frage – denn an der Entdeckung, die überhaupt keine Verdeckung (Falschheit) zuläßt, ist abzunch-

men, was dazu gehört, daß Falschheit möglich sei und inwiefern diese möglich sei.

Das Entdecken dessen, was an ihm selbst kein Beisammen ist, kennt keine Verdeckung als Gegenteil; wie Aristoteles sagt: es ist kein Getäuscht-werden möglich, sondern nur ein einfaches Nichtvernehmen, d. h. überhaupt nicht Zugehen und Zugang-haben zu einem betreffenden Seienden: ἄγνοεῖν. Darin liegt aber fürs erste: Zum Getäuschtwerden gehört überhaupt ein Zugehen zum Seienden, d. h. die Tendenz es zu erfassen, und die Meinung, es selbst zu treffen und zu haben; um getäuscht werden zu können, muß ich überhaupt in der Haltung des Entdeckens leben. Das Worüber muß ich notwendig in gewisser Weise schon haben, um bezüglich seiner zu fehlen.

Die erste Bedingung der Möglichkeit von Täuschung: das vorgängige Haben von etwas.

Getäuschtwerden kann ich nicht im Felde des Entdeckens des immer vorhandenen »Einfachen«, weil das Entdecken, das hier möglich ist, ein schlichtes Haben des Seienden besagt. Die entdeckende Haltung zum Seienden, die Voraussetzung ist für mögliches Getäuschtwerden, ist hier schon dem Sinne nach das entdeckende Haben des Seienden selbst. Aber warum kann diesem Haben eine Verdeckung und Falschheit nichts anhaben? Es ist doch sehr wohl möglich, wie sich nachher zeigen wird, daß ich in einem Entdecken lebe und das Seiende aufgewiesen habe und um das Seiende auf Grund der Aufweisung an ihm selbst weiß, also in einem Wissen darum, in der Wahrheit lebe und doch bezüglich dieses in der Wahrheit vermeinten Seienden einer Täuschung verfallen kann.

Warum ist das hier nicht ebenso möglich?

Antwort: *πάντα εἰσὶν ἐνεργεῖα – οὐ δύναμις*. Diese Einfachen, diese letzten Seienden, aus denen jedes Seiende sich bestimmt, sind schlechthin vorhanden und nicht und nie etwa noch nicht vorhanden, also einmal unvorhanden. Ihr Sein schließt jede mögliche Unvorhandenheit aus in dem, was und wie sie sind; diese Seienden sind nie nicht so vorhanden, wie sie es sind.

Keine Täuschung ist möglich, weil keine Möglichkeit der Verstellung. Und inwiefern diese nicht? Damit etwas soll verstellt werden können, so zwar daß diese Verstellung Täuschung ist, d. h. vermeintliches Erfassen des betreffenden Seienden, muß einmal dieses Seiende selbst vermeint sein – die Tendenz des Entdeckens, und zwar die bestimmt ausgerichtete auf ein Seiendes. Dieses kann aber nur verstellt werden, sofern es etwas gibt, das mit ihm zusammengebracht werden kann als etwas, darin es sich selbst zeigt und bestimmt, denn Täuschen ist etwas als etwas aus- und vorgeben. Mit dem einfachen Seienden aber kann überhaupt nichts zusammengebracht werden, weil es qua Einfaches eines jeglichen Beisammen mit etwas unbedürftig ist. Hier liegt denn auch ein schlechthinniger Ausschluß überhaupt der Möglichkeit des Beisammen vor.

Es fehlt hier nicht nur jegliches, was beigebracht werden könnte, um es davorzustellen und mit Hilfe seiner das so Verstellte auszugeben als etwas, was es nicht ist, d. h. zu täuschen; es fehlt nicht nur, sondern dieses Einfache schließt überhaupt die Möglichkeit eines Beisammen mit anderem aus; weil an ihm jedes Beisammen fehlt, kann es gar nicht als etwas anderes genommen werden, sondern, wenn es überhaupt erfaßt ist, ist es selbst da; dieses Einfache im vorhinein meinen als es selbst und dann noch versuchen, es zu bestimmen von einem andern her, ist schon ein Mißverständnis dessen, was gemeint ist. Wird also versucht ein Einfaches aus dem her, was es nicht ist, zu bestimmen, so wird es dadurch höchstens in dem, was es ist, verdeckt. Wenn wir exemplifizieren aus dem Felde der sinnlichen Wahrnehmung, wo Aristoteles das Analoge kennt im schlichten Vernehmen, d. h. im schlichten Sehen der Qualitäten, z. B. der Farbe, so ist zu sagen, daß, wenn ich z. B. die Bezüge der reinen Farben unter sich gewissermaßen in der übertriebensten Dialektik, die sich ausdenken ließe, herausstellen würde, so käme ich dabei nie zu einer Erfassung der Farben. Also z. B. die Beziehungen und Unterschiede aller Farben außer Rot ergäben nie die Erfassung des Rot; ich erfasse es nur, wenn ich mich auf-

made, um es selbst zu sehen, alle Beziehung zu andern Farben hilft nicht; es ist ein solches Seiendes, das nur erfaßt wird, sofern es rein an ihm selbst genommen wird; ebenso mit Wesen, Bewegung, Zeit u. dergl. Das Gegenteil also des Erfassens eines Einfachen bleibt deshalb nur ein Unvernehmen, was nie ein verdeckendes Dafürhalten einer Vermeintlichkeit sein kann, darin läge immer wieder schon – es halten für. Dieses Unvernehmen besagt aber nicht, überhaupt keine Möglichkeit des Vernehmens zu haben. ἄγνοια besagt nicht einfach Nichtvorhandensein von νοῦς, sondern nur des νοῦς, der als νοῦς fehlt, sofern der νοῦς zunächst und zumeist διανοεῖν ist. Diese ἄγνοια gründet vielmehr in einer Vorherrschaft des νοεῖν im Sinne des διανοεῖν, in der Tendenz, Vernommenes nur dann als Vernommenes zu haben und zu nehmen, wenn es so vernommen ist, daß dabei das Vernommene – δια – auseinandervernommen ist: etwas je als ein anderes, bestimmt im Satz: es ist nur etwas, wenn es bestimmt ist – etwas ist nur dann aufgezeigt, wenn nicht nur λέγειν als φάναι, sondern λέγειν als διαλέγεσθαι ist.

Soll Verstellung und Verdeckung überhaupt möglich sein, muß das Seiende selbst eine solche Seinsverfassung haben, daß es auf Grund seines Seins, als dieses Seiende, das es ist, die Möglichkeit eines Beisammen mit anderem hergibt und solches Beisammen fordert, d. h. in der Einheit eines solchen nur ist, was es ist.

Wo das Sein eines Seienden in solchem Beisammen mit anderem besteht, da ist eine doppelte Möglichkeit der Verstellbarkeit:

1. Seiendes kann überhaupt mit anderem so zusammen sein, daß es mit bestimmten anderen immer zusammen – mit anderen immer unzusammen ist. Das sehenlassende Zusammenbringen dessen, was immer unzusammen ist, muß dann notwendig verdecken, läßt etwas als etwas sehen in einer bestimmenden Aufweisung, was nie so sein kann. Hier ist Verstellung notwendig gegründet auf mögliches Beisammen im Sinne der Unmöglichkeit des Beisammen von solchem, was immer un-

zusammen. Die Unmöglichkeit des Beisammen des immer Auseinanderliegenden muß scharf unterschieden bleiben gegenüber dem vorher besprochenen schlechthinnigen Ausschluß von so etwas wie einem Beisammen überhaupt in dem Einfachen. Jetzt dagegen handelt es sich überhaupt um Möglichkeit eines Beisammen, nur daß sie eben Unmöglichkeit des Beisammen ist. Bei dem Einfachen gibt es aber diese ebensowenig wie die Möglichkeit.

2. Seiendes, das überhaupt durch Zusammen mit anderem bestimmt ist, kann zusammengebracht werden mit anderem, das ihm zukommen kann, aber nicht immer zukommen muß; Seiendes, das so oder so, also anders sein kann als es gerade je ist. Bezüglich eines solchen Seienden, das auch anders sein kann, ist das Verdecken entweder im Seienden selbst begründet oder im verdeckenden Verhalten selbst (ontisch oder delotisch).

a) Eine Aussage über solches Seiendes kann falsch sein, verdeckend, sofern sie dazu geworden ist auf Grund der Veränderung dessen, worüber sie Aussage ist. Das Aussagen selbst in seinem Gehalt kann dasselbe bleiben und wird doch verdeckend. (Als die, die sie ist, kann sie falsch werden.)

b) Die Aussage kann aber auch verdecken, sofern sie ein Seiendes von etwas her anspricht, das ihm zwar zukommen kann, womit es aber »zur Zeit« des Aussagens nicht zusammen ist.

Jetzt ist verständlich geworden, inwiefern *σύνθεσις* Bedingung der Möglichkeit von Falschheit, Verdeckung ist: einmal im Sinne des Beisammen von etwas mit etwas und dann als Sehenlassen, das aufweisend mit dem Aufzuzeigenden mit sieht etwas, was mit diesem beisammen sein kann. Dieses synthetische Sehenlassen ist ein Aufweisen aus und in der Hinblicknahme auf anderes. Und zugleich wird deutlich: Das Beisammen von etwas mit etwas ist am Seienden selbst Bedingung der Möglichkeit dafür, daß überhaupt etwas in Hinblicknahme auf anderes bestimmbar wird. Das Sehenlassen aus Hinblicknahme auf anderes vom Charakter des möglichen Beisammen mit . . . ist das schon charakterisierte bestimmende Besprechen von

etwas als etwas – der λόγος als bestimmende Aussage. So enthüllt sich ein innerer Zusammenhang zwischen der Seinsstruktur des Beisammen und der Als-Struktur, die schon als hermeneutische Grundstruktur angezeigt wurde.

Wir fassen jetzt die Strukturbedingungen der Falschheit zusammen. Es sind drei:

1. Die Tendenz zur Entdeckung von etwas – das vorgängige Meinen und Haben des Worüber.

2. In diesem entdeckenden Grundverhalten als von ihm durchherrscht und geführt ein Sehenlassen des Worüber vom anderen her, denn nur auf Grund dieser Struktur besteht die Möglichkeit des Ausgebens von etwas als etwas.

3. Dieses Sehenlassen vom anderen her gründet zugleich in der Möglichkeit des Beisammen von etwas mit etwas.

Vergegenwärtigen wir uns vor der weiteren Erörterung ein triviales Beispiel der Täuschung und Verdeckung des Seienden: Ich gehe im dunklen Wald und sehe zwischen den Tannen etwas auf mich zukommen – ein Reh, sage ich. Die Aussage braucht nicht explizit zu sein. Bei der Annäherung zeigt sich – es ist ein Strauch, auf den ich zugehe; im verstehenden, besprechenden Umgehen habe ich mich verdeckend verhalten, die unausdrückliche Aussage ließ das Seiende als etwas anderes sehen als es ist.

In dieser Täuschung sind jetzt die drei Bedingungen aufzuweisen:

1. Notwendig ist, daß ich vorgängig schon etwas vorgegeben habe, etwas auf mich Zukommendes. Begegnete mir nicht schon im vorhinein etwas, so wäre kein Anhalt dafür, etwas auszugeben als; immer schon vorgängige Erschlossenheit von Welt.

2. Daß ich dieses im Zugehen überhaupt nehme als etwas, d. h. nicht gleichsam im Wald stehe und schlicht etwas vor mir habe im Felde des alltäglichen Erfahrens – eine rein fingierte Situation – vielmehr: unausdrücklich begegnet mir ja immer schon Verstandenes, etwas, das vor-ausgelegt ist als etwas, das so genommen und in der Haltung des Umgehens mit der Welt

erwartet wird. Nur sofern ich das überhaupt Begegnende aus Hinblicknahme auf etwas (Reh) begegnen lasse, kann es sich als dieses zeigen.

3. Und dieses kann sich für solche Hinblicknahme nur zeigen »so«, als das, sofern im Seienden, den vorkommenden weltlichen Dingen, insbesondere in dieser Umwelt »Wald« so etwas wie »Reh« mit den Tannen vorhanden sein kann, sofern im Seienden selbst die Möglichkeit des Beisammen überhaupt besteht, welche Möglichkeit mit Rücksicht auf konkrete Täuschung immer eine sachlich orientierte Möglichkeit ist, d. h. in sich einen Umkreis von Vorzeichnungen birgt; faktisch werde ich im oben genannten Falle nicht meinen, der Schah von Persien komme auf mich zu, obzwar an sich so etwas möglich wäre; es ist ein Seiendes, das in einem deutschen Wald nachts zwischen den Tannen auftreten könnte, während es ausgeschlossen ist, daß ich dort so etwas wie die dritte Wurzel aus 69 auf mich zukommen sehe.

Diese drei Bedingungen der Möglichkeit von Falschheit hängen offensichtlich unter sich zusammen. Die entscheidende Frage lautet: wie? Gelingt die Antwort, dann muß die Betrachtung instand gesetzt sein, aus der einheitlichen Verwurzelung der Bedingungen der Möglichkeit der Falschheit den Ursprung der Falschheit radikaler verständlich zu machen. Was ist aber dazu notwendig? Daß wir den Zusammenhang der drei Bedingungen einheitlich aus der Wurzel fassen, daß der Zusammenhang unter ihnen schärfer herausgestellt und zugleich das begriffen wird, was ihn von Grund aus möglich macht. Bezüglich des Zusammenhangs selbst ist deutlich: die zweite Bedingung gründet in der dritten. Hinblicknahme auf ein »als was« – nur wenn überhaupt so etwas wie ein anderes ist. Aber ebenso gründet die zweite in der ersten. Hinblicknahme auf ein »als was« – vollzogen in und für ein schon vorgängiges Haben von etwas, das im »als« soll stehen können. Also wird auch die dritte mit der ersten zusammenhängen. Das ist freilich nur eine formalistische Argumentation; solche leeren Deduktionen eines blinden

Scharfsinns täuschen nur vor, es sei etwas gesagt, im Grunde ist damit nichts gewonnen! Es mag unbestreitbar sein, daß 2. in 3. gründet und 2. in 1. und deshalb 1. mit 3. zusammenhängt; aber ist das Gründen von 2. in 3. dasselbe wie das von 2. in 1.? Ist gar nun das Im-Zusammenhang-sein von 1. und 3. ebenso dasselbe oder besagt Gründen jeweils etwas anderes und was? Verständnis aus dem Sehen selbst, nicht formale Deduktion aus leeren Sätzen! Nicht auf dem Wege eines Schlusses, sondern phänomenologisch fragen, ob a) 2. mit 1. und b) 3. mit 1. zusammenhängt, und was das besagt.

a) Zusammenhang zwischen 2. und 1.

Das Hinblicken auf ein anderes wird vollzogen in der Tendenz des entdeckenden Meinens von etwas, das aus dem Hinblicken auf anderes, bzw. dieses andere bestimmt werden soll, etwas Auftretendes – ein Reh. Die Entdeckungstendenz der Aufweisung hat im vorhinein das Worüber des Bestimmens im Blick, so zwar daß sich dieses durchhält. Das durchhaltende Anwesendhaben des Worüber ist seinerseits noch kein Bestimmen, sondern ein schlichtes Haben, also in gewisser Weise ein *θυεῖν*; denn zunächst ist jedes Einfache als solches im *θυεῖν* zugänglich, dieses aber ist selbst nicht allein Zugangsweise für Einfaches, sondern für solches, was im Modus des Einfachen gehabt werden kann, nämlich als Unabgehobenes. Im Modus der Unabgehobenheit der Bestimmungen wird ja gerade das Worüber im vorhinein thematisch – und so durchgehalten als der Boden, auf dem das bestimmende Haben ausdrücklich wird.

So ergibt sich das Worüber als das im durchhaltenden *θυεῖν* Begegnende, das im vorhinein schon Entdeckte, etwas im Walde sich Näherndes. Die Hinblicknahme auf das »als« bewegt sich in einem sie schon durchherrschenden Entdecken und Entdeckthalten. Die zweite Bedingung der Falschheit bewegt sich in der ersten.

b) Wie steht es mit der dritten, der Seinsstruktur des Beisammen und ihrer Beziehung zur ersten Bedingung? Der Seinscharakter, der dem im *θυεῖν* begegnenden Seienden nicht zu-

kommt, das Beisammen, wurde von Aristoteles zugleich als $\xi\nu$, Einheit gefaßt; was besagt das? Die Einheit eines Vorhandenen und eines Mitvorhandenen. Das Beisammen ist Mitvorhandenheit, die selbst nur möglich wird innerhalb einer Einheit von Vorhandenheit, die ihr zugrunde liegt. Das Mehrerlei von Vorhandenem als Begegnendes (Reh) ist, was es ist, nur in der Einheit einer sie im vorhinein umgreifenden Vorhandenheit, aus der sie als diese mehreren Vorhandenen zum Vorschein kommen. Das $\xi\nu$ zeigt eine vorgängige Vorhandenheit an, darin die Mitvorhandenheit erst als Modus möglich ist. Die dritte Bedingung der Falschheit ist also gleichfalls fundiert in einem ursprünglichen Phänomen, einer primären Vorhandenheit.

Sind nun beide Phänomene, auf die die zweite Bedingung zurückzuleiten ist, die vorgängige Entdecktheit, und die, auf die die dritte zurückgeht, die vorgängige Vorhandenheit, selbst in einem primären Zusammenhang? Die vorgängige Vorhandenheit des Einfachen, des *Seins* des begegnenden Etwas, verhält sich wie zu der die Hinblicknahme tragenden vorgängigen *Entdecktheit* des begegnenden Etwas. Aristoteles sagt: das Sein »ist« die Entdecktheit. Er läßt die primär im $\theta\iota\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ liegende Entdecktheit vikariieren mit dem Sein. b 24 bestimmt er das $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ des Einfachen durch das $\theta\iota\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ und 1052 a 1, wo er nach dem Sein des Einfachen fragt, rekurriert er wiederum auf das schlichte $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ – $\theta\iota\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$. Entdecktheit also übernimmt die Antwort auf die Frage nach dem Sein. Ein Seinscharakter des Seienden, und zwar der des eigentlich Seienden, des Einfachen, ist durch Entdecktheit bestimmt.

So gründen also die zweite und dritte Bedingung der Möglichkeit der Falschheit beide in dem einheitlichen Zusammen von Sein und Entdecktheit. Wie ist dieses selbst zu verstehen? Was muß Sein selbst besagen, so daß daraus Entdecktheit als ein Seinscharakter und gar als der allereigentlichste verständlich wird, daß Seiendes demnach hinsichtlich seines Seins letztlich aus Entdecktheit interpretiert werden muß?

§ 14. Die Voraussetzung für die Aristotelische Deutung der Wahrheit als eigentlicher Bestimmung des Seins

Wenn wir verstanden haben, unter welcher Voraussetzung und bei welchem Sinn von Sein Entdecktheit oder Wahrheit selbst einen Seinsmodus bedeuten kann, dann haben wir verstanden die einheitliche Verklammerung, auf die die Bedingungen der Möglichkeit der Falschheit zurückgehen. Aristoteles hat diese Frage, warum Entdecktheit, Wahrheit, die Bestimmung und die eigentlichste Bestimmung von Sein ist und sein kann, nicht gestellt, sondern er hat einfach diese Bestimmung vollzogen. Für das Verständnis aber und für die eigentliche philosophisch aneignende Interpretation ist es notwendig, hinter diesen Vollzug zurückzugehen und ihn aus den unausgesprochenen Voraussetzungen, aus dem unausgesprochenen, nicht explizit gegebenen Seinsverständnis des Aristoteles und der Griechen verständlich zu machen. Denn diese Voraussetzung kann man bei einem Denker wie Aristoteles und Plato schließlich machen, daß, wenn sie einen solchen Satz aussprechen oder jedenfalls sich in dieser Explikation bewegen: daß *Wahrheit gleich Sein* oder der eigentlichste Modus von Sein ist, daß sie bei einer solchen Explikation etwas im Auge gehabt, einen phänomenalen Zusammenhang im Blick gehabt haben. Es fragt sich nur, ob er ausdrücklich war und ob ein methodisches Bewußtsein davon vorhanden war, was dieser Zusammenhang an Voraussetzungen in sich birgt.

Unsere Frage ist: Was besagt *Sein*, damit *Wahrheit* als *Seinscharakter* verstanden werden kann? Es wurde schon angedeutet, die Seinsbestimmung des Beisammen, die Aristoteles in Kapitel Θ 10 einführt, bedeutet Vorhandenheit, nämlich im Sinne des Mitvorhandenseins von etwas mit etwas in der *Einheit* eines Vorhandenen. Diese, nämlich die im vorhinein die Mitvorhandenheit fundierende primäre Vorhandenheit muß aber verstanden werden als *Anwesenheit, Präsenz*. Warum? Wenn Sein besagt und verstanden wird, oft zwar unausdrück-

lich, als Präsenz, Anwesenheit, dann ist das genuine entsprechende Verhalten zum Seienden als Seiendem ein Verhalten, das als Verhalten selbst präsentischen Charakter hat. Präsentisch aber ist ein Verhalten nicht etwa insofern als es seinerseits nur ein Anwesendes ist im Sinne eines psychischen Vorkommnisses, um das ich nach der üblichen Einstellung unmittelbar weiß; insofern unterscheidet sich der präsentische Charakter eines Verhaltens grundsätzlich nicht von der Präsenz eines Dinges, sondern das Verhalten zu etwas muß als Verhalten selbst präsentischen Charakter haben. Präsentisch aber ist ein Verhalten als Verhalten, sofern es den Sinn hat des Präsentierens, oder wie wir deutsch sagen: des *Gegenwärtigen* von etwas. Als dieses Gegenwärtigen läßt das Verhalten Anwesendes begegnen. Dem Gegenwärtigen, dem Präsentieren von etwas entspricht die Anwesenheit dessen, was der Gegenwärtigung genügt, unterliegt, im Gegenwärtigen selbst entdeckt und erschlossen ist. In der Täuschung, wurde gezeigt, ist das Tragende und die primäre Bedingung das durchhaltende Begegnenlassen des Vorgegebenen. Dieses durchhaltende Begegnenlassen ist nichts anderes als ein schlichtes Gegenwärtigen von etwas in seiner unmittelbaren Anwesenheit und zwar als bezüglich der Vorstellung Vorgängiges. Dieses Gegenwärtigen, *in dem ich ständig lebe*, und zwar in der Gegenwärtigung des Gegenwärtigen, gibt die Möglichkeit, daß überhaupt etwas begegnen kann, d. h. Anwesendes entdeckbar ist, anwesend sein kann. Gegenwärtigen besagt nichts anderes als »Anwesendes in eine Gegenwart begegnen lassen«. Was in einem solchen Gegenwärtigen erschlossen ist, wird dabei verstanden als in eine Gegenwart begegnend, als etwas, das in ihr in seiner Anwesenheit sich zeigen kann. Die Anwesenheit des Begegnenden braucht dabei aber nun nicht schon voll gegenwärtig d. h. voll entdeckt zu sein. Voll anwesend ist nur das, was im reinen Gegenwärtigen begegnet und also an ihm selbst in seiner Anwesenheit nichts hergeben kann als das, als welches es anwesend ist. Reines Gegenwärtigen, Präsentieren, ist also so beschaffen, daß

es darin bezüglich des zu Entdeckenden überhaupt keine Ungegenwart mehr gibt. Das zu Entdeckende ist in die reine schlechthinnige Nähe gebracht. Mit anderen Worten, reine Entdecktheit des Seienden, wie sie von Aristoteles bezüglich des Einfachen gefaßt wird, diese reine Entdecktheit besagt nichts anderes als reine unverlegte und unverlegbare Gegenwart des Anwesenden. Entdecktheit, d. h. hier reine Gegenwart, ist als Gegenwart der höchste Modus für Anwesenheit. Anwesenheit aber ist die fundamentale Bestimmung von Sein. Also ist Entdecktheit als der höchste Modus für Anwesenheit, nämlich als Gegenwart, ein Modus von Sein und zwar der allereigentlichste Modus von Sein, die anwesende Anwesenheit selbst. Was also im Gegenwärtigen von etwas d. h. in diesem Entdecken besorgt wird, ist die Entdecktheit oder die Gegenwart des Anwesenden, und Anwesenheit ist der Charakter des Seienden selbst, sofern es ist. D. h. sofern das Sein als Anwesenheit verstanden wird und Entdecktheit als Gegenwart, Anwesenheit und Gegenwart Präsenz sind, kann Sein als Anwesenheit durch Wahrheit als Gegenwart bestimmt werden und muß es sogar, so daß Gegenwart die höchste Art der Anwesenheit ist. Schon Plato bezeichnet das Sein als Gegenwart. Und der Terminus $\text{o}\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$, den man so gänzlich sinnlos in der Philosophiegeschichte kolportiert als Substanz, heißt nichts anderes als Anwesenheit in einem bestimmt zu fassenden Sinne. Es bleibt dabei aber notwendig zu betonen, daß zwar die Griechen, Plato und Aristoteles, das Sein als $\text{o}\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$ bestimmen, daß sie aber weit entfernt waren zu verstehen, was das nun eigentlich heißt, wenn sie das Sein als Anwesenheit und Gegenwart bestimmen. Gegenwart ist *ein Charakter der Zeit*. Sein verstehen als Anwesenheit aus der Gegenwart heißt Sein verstehen aus der Zeit.

Die Griechen ahnten nichts von dieser abgründigen Problematik, die sich auftut, wenn man diesen Zusammenhang einmal gesehen hat, und von ihm her kann nun auch erst expliziert werden der Unterschied von Anwesenheit und Gegenwart und die Gegenwart selbst und deren Modi, und zugleich

verständlich gemacht werden, warum es möglich ist, beide zunächst in einem Vorstadium der Interpretation des Seins zu identifizieren. Hat man diese Problematik des inneren Zusammenhangs des Seinsverständnisses aus der Zeit einmal verstanden, dann hat man freilich gewissermaßen eine Leuchte, um nun in die Geschichte des Seinsproblems und in die Geschichte der Philosophie überhaupt zurückzuleuchten, so daß sie nun Sinn bekommt. Dabei zeigt sich, daß der einzige, der etwas ahnte über den Zusammenhang des Verstehens des Seins und der Seinscharaktere mit der Zeit, Kant ist. Aber sein Zeitbegriff gerade verlegte ihm den Weg, ein grundsätzliches Verständnis des Problems zu gewinnen und das heißt, es überhaupt zu stellen. Kant fand nicht den eigentlichen Boden, um den Schematismus der Verstandesbegriffe der »Kritik der reinen Vernunft«, in dem die Zeit den eigentlichen Grundbegriff bildet, zusammenzubringen mit der Grundfunktion des Bewußtseins, der transzendentalen Apperzeption. Wäre ihm dieser innere Zusammenhang aufgegangen, dann wäre er sicherlich einen wesentlichen Schritt über die ganze Ontologie hinausgekommen, freilich doch ohne hinreichende Grundlage, denn um diesen Schritt zu machen, bedarf es eines Verständnisses der Zeit, das grundsätzlich mit dem traditionellen bricht. Kant hat aber am traditionellen Zeitbegriff festgehalten, nicht nur das, er hat ihn überhaupt in seiner ganzen Problematik von vornherein auf Erkenntnis und die Frage der Möglichkeit von Erkenntnis, Anschauung, orientiert. Trotzdem bleibt seine Erörterung der Zeit sowohl wie vor allem dann das Problem des Schematismus, das er selbst als ein ganz dunkles bezeichnet, etwas Positives und ist bis heute eigentlich in seiner fundamentalen Bedeutung nicht ausgewertet. Was Bergson mit seinem angeblich neuen Zeitbegriff an Kritik an Kant vorgebracht hat, ist völliges Mißverstehen des Positiven, das bei Kant vorliegt.

Für uns entsteht die Aufgabe, aus dem Einblick in diesen inneren Zusammenhang von Wahrheit, Entdecktheit als Gegenwart und Sein als Anwesenheit nun erst deutlich zu machen,

nwiefern die drei Bedingungen der Möglichkeit der Falschheit
n sich zusammenhängen, um dann zu zeigen, daß es Falschheit
überhaupt nur gibt, sofern es Zeitlichkeit gibt.

C. ZWEITES HAUPTSTÜCK

Die radikalisierte Frage: Was ist Wahrheit? Wiederholung der Analyse der Falschheit auf ihre Temporalität

§ 15. Die Idee der phänomenologischen Chronologie

Das Resultat, mit dem wir geschlossen haben, ist zugleich ein Rätsel; mit anderen Worten, mit dem Resultat der bisherigen Analysen haben wir absichtlich und radikal auf die zentrale philosophische Problematik geführt. Das Resultat der bisherigen Betrachtungen ist kein Ende, sondern der Anfang. Was besagt es also, daß wir nun die bisherige Betrachtung und die Phänomene, die wir in ihr zur Sprache gebracht haben: Aussage, Wahrheit, Falschheit, Synthesis, einheitlich auf diesen phänomenalen Zusammenhang der Zeit zurückbeziehen? Wenn diese Art, ein so triviales Phänomen wie die Aussage zu interpretieren und philosophisch zu verstehen, wirklich philosophisch ist und als philosophisch behauptet wird, dann können wir uns dafür, wenn eine solche Berufung überhaupt einen Sinn hat, auf Kant berufen, der in seinen »Reflexionen« sagt: »Der Philosophen Geschäft ist nicht, Regeln zu geben, sondern die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft zu zergliedern.« »Die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft«, d. h. diejenigen Verhaltungen, die unausgesprochen, ungekannt und unverstanden allem alltäglichen Verhalten des Daseins zugrunde liegen, diese geheimen Urteile, d. h. diese verborgenen Urteile sollen im Geschäft des Philosophen ans Licht gebracht werden und zwar in der Weise, daß er die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft zergliedert.

Zergliedern, analysieren bedeutet für Kant etwas Doppeltes. Analyse versteht er einmal in einem ganz weiten formalen Sinn, wonach sie einfach besagt: etwas Vorgegebenes in seine Ele-

mente auseinanderlegen, einen bestimmten konkreten Begriff in die Inhalte, die ihn aufbauen. Analyse und Analytik hat aber für ihn noch einen weiteren, grundsätzlichen philosophischen Sinn, und der besagt: etwas auf seinen »Geburtsort« zurückleiten. Analytik besagt dann soviel wie: die Genesis des eigentlichen Sinnes eines Phänomens an den Tag bringen, vordringen zu den letzten Möglichkeitsbedingungen für etwas Vorgegebenes. Eine solche Analytik aber setzt die Direktive für den Horizont voraus, in den hinein die Analyse gleichsam gehen muß, um auf die genetischen Bedingungen eines Phänomens und seiner Möglichkeit zu stoßen. Und unsere These: Wahrheit, Sein und demnach Falschheit, Synthesis, Aussage sind in irgendeinem, vorläufig noch ganz dunklen Sinn mit dem Phänomen der Zeit im Zusammenhang, besagt soviel, daß damit der Horizont vorgezeichnet ist für die philosophische Analytik des Satzes. Und nur wenn die Untersuchung einer solchen philosophischen Analytik genügt, kann sie als eigentlich philosophische angesprochen werden.

Traditionell beruhigt man sich in der Logik dabei, daß man sagt: Aussage, Satz ist etwas Einfaches und Letztes und ist ein Verbinden und Trennen – eine solche These versteht schließlich jeder; man versteht andererseits nicht, wie angesichts einer solchen Bestimmung – und eines solchen Phänomens wie der Aussage – überhaupt noch etwas weiter gefragt werden kann. Nicht nur das sachliche Verständnis des Phänomens, das hier Thema ist, Aussage und Wahrheit, soll Ihnen nähergebracht werden, sondern noch viel wesentlicher ist es für das philosophische Studium und die philosophische Überlegung, zu sehen, daß das Selbstverständliche das eigentliche Problem der Philosophie ist, »die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft«. Und vielleicht zeigt sich, daß unsere bisherige Philosophie noch in sehr wenig Bezirken und in einem geringen Ausmaß philosophische Vernunft ist, sondern noch weithin von der gemeinen Vernunft durchherrscht wird, und daß nur, sofern die gemeine Vernunft von der philosophischen ausgetrieben wird, sie An-

spruch darauf machen kann, Wissenschaft und die Grundwissenschaft zu sein.

Das dogmatische Resultat, zu dem wir zunächst kamen, fixieren wir noch einmal in den einzelnen Thesen: Sein bedeutet Anwesenheit. Wahrheit bedeutet Gegenwart. Anwesenheit und Gegenwart als Charaktere der Präsenz sind Modi der Zeit. Die Analyse des Satzes orientiert sich jetzt an der Zeit, mit anderen Worten, die Aufgabe wird sein, an den bisher besprochenen Phänomenen – Wahrheit, Falschheit, Synthesis, Aussage in den drei verschiedenen Bedeutungen – Charaktere der Zeit sichtbar zu machen. Wir bezeichnen die Charaktere, auf Grund deren diese Phänomene zeitlich sind, als temporale Charaktere. Ich gebrauche hier zu diesem Zwecke ausdrücklich dieses Fremdwort, weil der Ausdruck »zeitlich« zunächst für unsere natürliche, vorphilosophische Rede in Anspruch genommen ist, und weil in dieser Rede »zeitlich« einfach soviel besagt wie: etwas läuft ab, es geschieht, vollzieht sich *in* der Zeit; während wenn wir sagen: ein Phänomen ist temporal, damit gar nicht gesagt ist, daß dieses Phänomen ein Vorgang oder eine Bewegung ist, und noch weniger gesagt ist, daß es sich *in* der Zeit vollzieht. Also zeitlich, in der Zeit ablaufen, ist nicht identisch mit temporal, das zunächst soviel besagt wie »durch Zeit charakterisiert«. Wenn wir die Phänomene daraufhin befragen, inwiefern sie durch die Zeit charakterisiert sind, machen wir zum Thema ihre temporale Struktur, kurz gesagt: ihre Temporalität. Die Aufgabe der Erforschung der Temporalität der Phänomene ist eine solche, die sie auf diese Zeitbestimmungen selbst und mithin, wenn sie philosophisch ist, auf die Zeit als solche bezieht. Diese philosophische Fundamentalbetrachtung, die die Zeit zum Thema hat, bezeichnen wir als Chronologie und zwar als *phänomenologische Chronologie*. Der Ausdruck Chronologie ist auch schon vom natürlichen Wissenschaftsbewußtsein in Anspruch genommen, und zwar für eine Disziplin innerhalb der historischen Hilfswissenschaften, welche Disziplin von der Zeitrechnung in der Geschichte, Kalenderwesen, Datierung usw.

handelt. Mit dem Beiwort »phänomenologische« Chronologie soll angedeutet werden, daß dieser Logos von der Zeit, diese Erforschung der Zeit philosophisch orientiert ist und mit Zeitrechnung und Lehre von der Zeitrechnung zunächst nichts zu tun hat. Die Aufgabe einer phänomenologischen Chronologie ist die Erforschung der Zeitbestimmtheit der Phänomene – d. h. ihrer Temporalität – und damit die Erforschung der Zeit selbst.

Die Analyse der Aussage führen wir jetzt in den Zusammenhang der Aufgaben einer solchen Chronologie ein. Die Idee der Chronologie als einer Fundamentalforschung der philosophischen Wissenschaft soll hier jetzt nicht weiter expliziert werden, vor allem nicht in dem Sinn, daß wir nun etwa versuchen wollten, die Idee dieser Chronologie mit den üblichen philosophischen Disziplinen, wie man sie kennt, zusammenzubringen und gar eine Systematik dieser Disziplinen mit Bezug auf diese Chronologie zu entwerfen. Wir unterlassen es schon deshalb, weil es sein könnte, daß durch diese Chronologie die traditionellen Disziplinen in ihrer Verwurzelung erschüttert werden, und es von da aus vielleicht überhaupt sinnlos ist, im traditionellen Sinne zu klassifizieren. Uns interessiert nur die Aufgabe, die dieser Chronologie zukommt, abgesehen von der Rolle, die sie im System der Philosophie haben kann.

Der Bezirk dieser Forschung der Chronologie ist nicht nur bisher unbearbeitet, sondern die Idee selbst – und damit der Bezirk überhaupt – sind nicht erschlossen. Das deutlichste Zeichen dafür ist die Unsicherheit im philosophischen Gebrauch der Zeitbegriffe und der Zeitbestimmungen und, was damit immer korrelativ geht, die Grobschlächtigkeit und die rohe Art, in der man von Zeit, von Zeitlosigkeit gegenüber Zeitlichkeit zu sprechen pflegt, als wären das die einfachsten Dinge von der Welt. Der Einzige, der, wie ich schon andeutete, in dieses dunkle Gebiet vortastete, ohne einen Einblick in die grundsätzliche Bedeutung seines Versuchs zu gewinnen, ist Kant. Kant sieht aber auch schon innerhalb des ganz engen chronologischen Be-

zirks, in dem er sich bewegt, die Dunkelheit der Phänomene, die sich ihm hier entgegendrängen. Dokument dafür ist ein Satz aus der »Kritik der reinen Vernunft«, den Kant ausspricht im Zusammenhang mit der Erörterung des Schematismus, was der Titel ist für die eigentümliche Zeitproblematik, wie sie bei Kant auftaucht innerhalb der »Kritik der reinen Vernunft«. B 180/81: »Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.« Nun, was Kant bezweifelt, das wollen wir hier nicht etwa naiv für erledigt und überwunden halten, sondern was er hier als dunkel und fast unzugänglich bezeichnet, das nehmen wir philosophisch als den eigentlichen Aufruf dazu, in diese Nacht hineinzuleuchten und nach dem, was in ihr vorliegt, zu greifen, um es zu begreifen, und in diesem Sinne werden wir dann gerade Ernst machen mit dem Geschäft des Philosophen: »die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft zu zergliedern«. Vielleicht sind in der Tat die Phänomene, die sich um die Temporalität und die Zeit bewegen, die geheimsten »Urteile« der menschlichen Vernunft.

Kant hat in diesem Bezirk des Zeitproblems, hier sowohl wie überall, wo er mit seinen Untersuchungen wirklich zugreift, offene Horizonte, d. h. es zeigt sich in seiner Forschungsart die eigentümlich ergriffene Zurückhaltung vor den Phänomenen und Problemen, die überlegene Vorsicht gegen jede vorschnelle Vergewaltigung eines Phänomens; wenn er an Grenzen kommt, läßt er die Probleme stehen, was immer für die nachkommende Forschung positiver ist als eine gewaltsame Aufteilung von halb klaren Einsichten in imponierende Systeme.

Kants Verständnis der Funktion der Zeit, wie sie sich in der Lehre vom Schematismus ausdrückt, bleibt vereinzelt und wird gerade im nachkommenden Idealismus völlig verkannt. Ein extremes Beispiel dafür ist Hegel, der in seiner »Geschichte

der Philosophie« über den Schematismus sich äußert. Im Schematismus handelt es sich darum, zu zeigen, in welcher Weise der Verstand d. h. die Spontaneität der Vernunft die Eignung haben kann, die Anschauung, die Formen der Anschauung als die Formen der Rezeptivität zu bestimmen, genauer, inwiefern sich die Kategorien als apriorische Bestimmungen der Einheit der Vernunft auf Gegenstände als Objekte beziehen können. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Verstand und Sinnlichkeit führt Kant dazu, nach einer Vermittlung zu suchen, und er findet sie in der Zeit. Hegel sagt (»Geschichte der Philosophie«, Bd. 3, S. 570):

»Diese Verbindung ist wieder eine der schönsten Seiten der kantischen Philosophie, wodurch reine Sinnlichkeit und der reine Verstand, die als absolut entgegengesetzte Verschiedene vorhin ausgesagt wurden, vereinigt werden. Es ist ein anschauender, intuitiver Verstand, oder verständiges Anschauen; aber so nimmt und begreift es Kant nicht, er bringt diese Gedanken nicht zusammen, daß er hier beide Erkenntnisstücke in Eins gesetzt hat, – das Ansich derselben. Denken, Verstand bleibt ein Besonderes, Sinnlichkeit ein Besonderes, die auf äußerliche, oberflächliche Weise verbunden werden, wie Holz und Bein durch einen Strick.«

Das ist Hegels Auffassung vom Sinn des Schematismus, er sieht darin nur eine äußerliche Verbindung von Verstand und Sinnlichkeit; er lobt dagegen Kant, weil er überhaupt verbunden hat, d. h. weil er der Hegelschen Idee der Dialektik hier in gewissem Sinne nahekommt, nach Hegels Meinung, wobei allerdings ein totaler Unterschied der Fragestellung vorliegt. Sofern also hier Vermittlung von Kant beabsichtigt wird, weiß Hegel zu loben; den eigentlichen Sinn, die zentrale Problematik, auf die Kant hier gestoßen ist, dafür fehlt Hegel vollständig jedes Verständnis.

Es sind zwei Gründe, die Kant zunächst hindern mußten, die Idee einer Chronologie zu fassen, oder genauer gesprochen das, was er im Schematismus und dann in der Lehre von den Grund-

sätzen faktisch durchführt, nun selbst im Prinzipiellen zu fassen. Einmal ist es die eigentümlich schroffe Scheidung, die Kant durchführt zwischen Sinnlichkeit und Verstand, die verhindert, daß Kant alles, was zu Seiten des Verstandes fällt, also die transzendente Apperzeption und alle Verstandeshandlungen, in irgendeinem Sinne in Zusammenhang bringen kann mit der Zeit; was der Sinnlichkeit als Rezeptivität zukommt, muß dem Verstand als der Spontaneität versagt werden. Sofern zur Sinnlichkeit die Formen der Anschauung, Raum und Zeit gehören, ist die Zeit vollständig auf die Seite der Sinnlichkeit geschlagen; alles, was dem Verstande und damit der transzendentalen Apperzeption und damit überhaupt der letzten Einheit des Bewußtseins zugehört, ist vorzeitig. Diese schroffe Scheidung also ist es einmal, die verhinderte, überhaupt Zeitlichkeiten, temporale Phänomene innerhalb der Verstandeshandlungen zuzulassen oder zu sehen. Ein eklatanter Beweis dafür ist Kants Interpretation des Satzes vom Widerspruch, indem er aus der Formel dieses Satzes die Zeitbestimmung des Zugleich herauswirft, und zwar auf Grund der Argumentation, daß der Satz vom Widerspruch traditionell als Grundsatz der formalen Logik gilt, der Analytik, daß aber jede Zeitbestimmung eine Synthesis ist, und deshalb im Grundsatz aller analytischen Urteile nicht eine Synthesis vorkommen kann, und deshalb das Zugleich aus der Formel des Satzes vom Widerspruch herauszuwerfen ist.

Der zweite Grund, der verhinderte, die transzendente Apperzeption und den Verstand in ihrer Temporalität zu sehen, ist die Fassung des Zeitbegriffs überhaupt. Die Kantische Fassung des Zeitbegriffs bewegt sich in der Auffassung, wie sie ihm durch die philosophische Tradition, Leibniz und Newton, übermittelt war. Danach ist die Zeit, ganz allgemein gesprochen, das Schema der Ordnung und des ordnenden Bestimmens der Mannigfaltigkeit des in der Rezeptivität der Sinnlichkeit Gegebenen. Mit anderen Worten, die Zeit ist, als dieses Ordnungsschema gefaßt, eingeschränkt und primär und einzig bezogen auf die Natur. Auch Hegel hat die Zeit in diesem

Sinne verstanden. Freilich ist die philosophische Interpretation der Zeit bei Kant eine andere als die von Leibniz und Newton, aber doch nur in bestimmter Hinsicht, grundsätzlich und im wesentlichen bewegt er sich auf demselben Boden, der allgemein so gefaßt werden kann, daß Zeit das Ordnungsschema der Natur ist. Mag man nun dieses Ordnungsschema der Naturvorgänge fassen im Sinne Newtons, so daß diese Zeit als Ordnungsschema selbst eine res, selbst ein Wesen, eine existierende Wirklichkeit ist; oder mag man dieses Ordnungsschema, die Zeit, fassen als ordo, als Ordnung überhaupt, deren Sein nicht weiter bestimmt wird, im Sinne von Leibniz, oder mag man dieses Ordnungsschema im Kantischen Sinne interpretieren als Form der Anschauung; überall wird dabei der Begriff des Ordnungsschemas für Naturvorgänge, für Sukzession festgehalten. Mit anderen Worten, diese Auffassung der Zeit ist die, wie sie Aristoteles zum ersten Male in seiner »Physik« entdeckt und bestimmt; die Zeit dabei gefaßt und gewonnen im Blick auf erfahrene objektive Welt. Im Blick auf die Welt und die Weltvorgänge und die Art ihrer Bestimmungen wird die Zeit in diesem genannten Sinne vorfindlich, und sie gibt dann die Möglichkeit her, philosophisch verschieden interpretiert zu werden. Ob aber dieser Zugang zur Zeit, nämlich durch den Hinblick auf die objektive Welt und ihre Vorgänge, der einzige ist und gar, falls noch andere möglich wären, unter diesen der primäre und maßgebende, das sind Fragen, die notwendig bei einer grundsätzlichen Erörterung des Zeitphänomens gestellt werden müssen, wenn wir nicht die ganze Problematik, die sich um die Zeit bewegt, einer zufälligen Erörterung überlassen. Und schließlich ist diese Art der Fassung der Zeit, wie sie zum ersten Male bei Aristoteles auftritt und dann auf die ganze Tradition weiter wirkt, zufällig – wenn auch gezeigt werden kann, daß für diese Zufälligkeit bestimmte Gründe bestehen.

Solange man an diesem Zeitbegriff festhält, ist es unmöglich, die transzendente Apperzeption und überhaupt jede Verstandeshandlung oder das Bewußtsein im weitesten Sinne, wie wir

das fassen wollen, chronologisch, im Hinblick auf die Zeit, zu interpretieren. Damit ist aber ungefähr gesagt: Die chronologische Problematik, d. h. die Aufweisung der Temporalität in den Verhaltungen des Daseins selbst, ist nur dann durchführbar, wenn man sich zuvor losgemacht hat von diesem traditionellen Zeitbegriff und gezeigt hat, daß dieser Begriff der Zeit allererst fundiert ist in einem ursprünglichen, wenn man gezeigt hat, daß im Dasein selbst bestimmte Notwendigkeiten bestehen, die Zeit in diesem genannten Sinne zu fassen. Sofern wir nun überall und ständig, wo von Zeit die Rede ist, an diesem traditionellen Zeitbegriff orientiert bleiben, muß das Wenige, was wir in den vorigen Stunden im Zusammenhang mit Sein und Wahrheit gesagt haben, notwendig mißverstanden oder jedenfalls unverstanden bleiben.

Die Thesen lauten: Sein besagt Anwesenheit; Wahrheit besagt »Gegenwart«; Anwesenheit ist aus Gegenwart verstanden; Gegenwart ist ein Modus der Zeit.

Was besagt Zeit? Irgendeine Definition der Zeit, auch wenn sie möglich wäre und zu Gebote stünde, hülfe nichts; es liegt vielmehr alles daran, das Zeitphänomen selbst ursprünglich zu sehen. Das fordert eigene Wege und Zurüstungen, Voruntersuchungen, es ist nicht mit einem Schlage zu gewinnen. Und wenn wir sagen: Zeit ist nicht nur und nicht primär Schema der Ordnungsbestimmungen der Veränderungen, sondern ist eigentlich das Dasein selbst, so ist das zunächst nur eine Phrase, so wie die erste These eine willkürliche ist. Wir wissen nichts von ihr und wollen es uns von ihr selbst sagen lassen.

Wenn wir am fixierten Thema und der Aufgabe – Analyse des Satzes – orientiert bleiben und d. h. im besonderen die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Wahrheit und Falschheit im Satze, die Frage nach dem Wesen und der Herkunft von Synthesis festhalten, dann kommen wir zu den fixierten Thesen. Der weitere Gang der Untersuchung und damit der Weg eines eigentlich philosophischen Verständnisses

des Satzes, d. h. des traditionellen Themas der traditionellen Logik, steht dann vor zwei Möglichkeiten:

1. Wir sind auf das Phänomen der Zeit gestoßen nur erst in *dogmatischer Betrachtung*. Der Aufweis und die Interpretation der Zeit können nun selbst ausdrücklich als Aufgabe ergriffen werden. Im Verlauf dieser thematischen Untersuchung der Zeit müßte dann eine Stelle erreicht werden, wo Gegenwart als Modus der Zeit einsichtig werden könnte. Damit wäre der Boden gewonnen für den Nachweis: warum und wie Sein aus Gegenwart verstanden werden kann und muß – der Zusammenhang von Anwesenheit und Gegenwart wäre herauszustellen. Das ist der sachlich angemessene Weg der Untersuchung, die ohne Rücksicht auf andere Abzweckungen einfach den je neu sich andrängenden Phänomenen nachgeht, unbekümmert um eine erzwungene und im Grunde immer verdächtige Systematik. Dieser Weg der Forschung müßte aber notwendig die Ökonomie der Vorlesung vernichten; würden wir ihn einschlagen und in gehöriger Weise die Phänomene verfolgen, dann kämen wir in diesem Semester nie mehr auf Satz, Aussage, Wahrheit zurück.

2. Der zweite mögliche Weg hält sich zunächst gerade an das fixierte Thema, nimmt aber das dogmatisch herausgestellte Resultat als Leitfaden, d. h. er versucht das, was bisher an der Struktur der Aussage, der Synthesis, kenntlich gemacht wurde, in seinem temporalen Charakter zu sehen. So bewegen wir uns im Thema unter der Führung des Phänomens der Zeit. Aber auch dieser Weg hat seine Nachteile; die temporalen Charaktere werden in gewissen Grenzen des Verständnisses zwar faßbar werden, die Temporalität als solche jedoch bleibt dabei ständig mehr oder minder verhüllt; der Leitfaden ist zwar ein bestimmter, aber doch dunkler, ein mattes und flackerndes Licht, mit dem wir dem Gang der Untersuchung voranleuchten. Dieser Mangel ist aber leichter zu beheben, sofern eben durch die Interpretation der temporalen Strukturen die Temporalität

näher kommt und damit die Zeit selbst, nicht in irgendeiner Isolierung, sondern in ihrer temporalen Funktion.

Wir wiederholen jetzt gleichsam das in § 12 bisher Besprochene in chronologischer Absicht. Das besagt: Es ist durchzuführen eine Analyse der Bedingungen der Möglichkeit der Falschheit des Satzes, der Synthesis, auf ihre Temporalität. Sofern Synthesis auf die Als-Struktur zurückgeführt wurde besagt das: Herausstellung der Temporalität der Als-Struktur. Diese Als-Struktur haben wir als hermeneutische Grundstruktur des Daseins kennengelernt. Zugleich wurde gezeigt, wie sich das »als« der hermeneutischen Grundstruktur nivelliert zum »als« der Bestimmung von Vorhandenem; die grundlegende Analyse der Aussage im Ganzen wird also den temporalen Charakter dieser Nivellierung zeigen müssen – die bestimmte Temporalität der Modifikation des Womit eines Zutunhabens zum Wortüber der bestimmenden Aussage –: Temporalität der Thematisierung als solcher.

In diesen Analysen wird sich das Phänomen Gegenwart aufklären lassen und damit der Zusammenhang mit Anwesenheit; darin ergibt sich die Möglichkeit, relativ zu verstehen, inwiefern Sein gleich Anwesenheit und Wahrheit gleich Gegenwart ist. So erst gewinnen wir die rechten Mittel, »Metaphysik« Θ 10 philosophisch endgültig zu interpretieren; dann werden sich auch zeigen: die Grenzen und Unvollkommenheiten und Mehrdeutigkeit der griechischen Fragestellung, die Gründe der Dunkelheit, der Problematik des besagten Kapitels. Schließlich können dann erst die Fragen beantwortet werden, die im Anschluß an dieses Kapitel formuliert wurden (vgl. S. 170 ff.), warum für die Griechen und damit für alle Folgezeit Wahrheit Anschauungswahrheit bedeutete, und warum Anschauungswahrheit zuerst und zumeist als die Grundform von Wahrheit überhaupt gewonnen werden mußte; warum demzufolge die überlieferte Logik sich in ihrer bestimmten Problematik bewegt.

*§ 16. Die Bedingungen der Möglichkeit der Falschheit
im Horizont der Daseinsanalyse*

Die drei Bedingungen sind kurz zu erinnern: 1. Die Tendenz des Entdeckens – das vorgängige Schon-haben von etwas. 2. Das als-mäßige Bestimmen (delotische Synthesis). 3. Das Beisammen des Seienden (ontische Synthesis). In der früheren Besprechung ging die Absicht auf den Zusammenhang und die einheitliche Wurzel der Bedingungen. Nach dem zuletzt Gesagten gründet die Einheitlichkeit der Bedingungen in der Temporalität.

Der Zusammenhang der Bedingungen ist nicht durch Argumentation schlußweise zu gewinnen, sondern aus dem Phänomen einsichtig zu machen. Die Bedingungen sind einzeln in ihrer Temporalität zu verfolgen. Wenn sie aber ursprünglich in der Temporalität zusammenhängen, dann besagt das, daß in der Analyse der einzelnen Bedingung, je mehr sie sichtbar wird in ihrer Temporalität, immer deutlicher die anderen sich mitzeigen, genauer: daß der ganze durch sie umgrenzte Seinszusammenhang sichtbar wird – *Verhaltung : Dasein*.

Die erste Bedingung haben wir in doppelter Weise gekennzeichnet: Das vorgängige Schon-haben von etwas und die Tendenz zu Entdecken. Und sie wurde auch bei zwei Gelegenheiten besprochen. Einmal (vgl. S. 143 ff.) in der Analyse der Aussage, sofern gesagt werden sollte, daß diese in einem vorgängigen Verständnis gründet (vgl. Kreidebeispiel). Das Vorverständnis betrifft das konkrete Schreiben als ein Zutunhaben-mit. Bei dieser Analyse wurde nicht beachtet, ob die in solchem Vorverständnis gründende Aussage wahr oder falsch sei; wir nahmen als Exempel eine wahre Aussage: »Diese Kreide ist weiß.« So dann wurde dasselbe Phänomen betrachtet bei Gelegenheit der Täuschung (Rehbeispiel). Hier wurde eine falsche Aussage zugrunde gelegt, aber wiederum gezeigt, daß sie als Aussage, ob explizit vollzogen oder nicht, in einer Vorkenntnis gründet. Die Analyse ging hier jedoch weiter, insofern die Struktur dieser

Vorkenntnis angedeutet wurde (vgl. S. 192 ff.). Das vorgängige Begegnenlassen von etwas ist, wurde gesagt, eine Verhaltung, in der wir ständig leben, eine Verhaltung, in die sich dann die Tendenz legen kann, das Begegnende zu entdecken in der Weise eines nachgehenden Auslegens und Bestimmens. Das vorgängige Begegnenlassen und Schon-haben von etwas fundiert die Tendenz des Entdeckens dessen, was so schon gehabt ist. »Tendenz« als Modus des An-setzens zur ausdrücklichen »Näherung«. Und diese Tendenz ihrerseits fundiert und hält das bestimmende Entdecken.

Diese Phänomene – Begegnenlassen von etwas und Schon-haben von etwas, Tendenz zu etwas – sollen in ihrer Temporalität sichtbar gemacht werden. Dazu ist notwendig, daß wir überhaupt den Horizont gesichert haben, innerhalb dessen sie antreffbar werden. Mit anderen Worten, diese Phänomene müssen auf den Seinszusammenhang zurückgebracht werden, in dem sie sind, was sie sind. Dieser Seinszusammenhang aber ist dann zugleich der, in den die Aussage, deren Seinsbedingung wir verfolgen, selbst gehört.

Es wurde gesagt, wir leben beständig in einem solchen Begegnenlassen; dieses und das Schon-haben von etwas und die Tendenz zu etwas sind Verhaltungen unserer selbst, d. h. *des* Seienden, das wir sind, und das wir als Dasein bezeichnen. Diese Verhaltungen sind also Weisen des Daseins zu sein, Weisen, in denen es ist, wie es qua Dasein ist und sein kann. Wir fassen diese genannten Phänomene demnach als Seinsmodi des Dasein und bestimmen sie entsprechend terminologisch. Das ständige Begegnenlassen und Schon-haben von etwas ist *daseinsmäßig* je schon *Sein-zu* und *-bei* etwas; die Tendenz zu: ein Aussein auf etwas. Als Seinsmodus des Daseins ist dann offenbar auch die zweitgenannte Bedingung der Möglichkeit der Falschheit zu nehmen: das *als-mäßige* Bestimmen, *Hinblicknehmen* auf, die *delotische* Synthesis. Die dritte Bedingung betrifft das zu erfassende Seiende selbst, zunächst in *Welt*-erkenntnis – *Welt kann* also auch das Dasein meinen, sofern es

ein Seiendes ist, bezüglich dessen wir uns, und zwar oft und in weitem Ausmaß täuschen – Selbsttäuschungen; es braucht aber nicht dieses Seiende zu sein, sondern kann auch sein und ist zunächst das Seiende, das wir nicht sind, zu dem wir uns aber verhalten, dazu wir selbst ein Sein haben. Zunächst haben wir, um auf die erste Bedingung zurückzukommen, nur den sprachlichen Ausdruck vertauscht, was aber nicht ohne Belang ist, sofern damit angezeigt wird, daß die Klärung der terminologisch so gefaßten Phänomene – als Seinsphänomene – abzielen muß auf die Interpretation von »Sein«, das im Ausdruck *Schonsein*-bei und *Aussein*-auf sich vordrängt.

Wir werden also die Daseinsstruktur insoweit klären, als sie für das Verständnis dieser Verhaltungen im besonderen gefordert ist. Die Unterlassung einer solchen Daseinsanalyse überhaupt ist letztlich der Grund, weshalb man die temporalen Phänomene bisher überhaupt nicht gesehen hat, weshalb sie im Dunkeln liegen blieben. Wir sind damit vor eine Aufgabe gestellt, oder genauer gesprochen, wir bewegen uns eigentlich, ohne daß wir davon sprechen, schon in der ganzen Vorlesung ständig in der Analyse solcher Phänomene des Daseins. In den einleitenden Betrachtungen bezüglich des Psychologismus wurde die Frage gestellt, wie denn bei einem konkreten Urteilen, an dem wir den realen Urteilsakt und den idealen Urteilsgehalt unterschieden haben, diese beiden sich verhalten. Dort war die Frage so formuliert, daß gefragt werden muß, was denn den eigentlichen Seinszusammenhang zwischen dem idealen und realen Sein ausmacht, genauer, ob überhaupt so gefragt werden kann nach dem, was diese Brücke selbst bildet. Diese Frage wird jetzt für uns konkret. Zwar haben wir für solche Analysen von Verhaltungen im weitesten Sinne oder, wie man das nennt, von Bewußtseinsvorgängen, Erlebnissen Termini, die alle natürlich schon eine bestimmte Auffassung der Daseinsstruktur in sich bergen; für die Analyse dieser Phänomene hat die traditionelle Erkenntnistheorie, Ethik usw. manches geleistet, aber die eigentlich entscheidenden Untersuchun-

gen sind bislang unterblieben, die Untersuchungen nämlich, die jeder konkreten Analyse vorangehen und überhaupt einmal erst das Seiende in sich selbst bestimmen, dessen Verhaltungen im besonderen studiert werden sollen. Meist bewegt man sich bei der Analyse des Daseins in Kategorien, die als solche indifferent sind oder aber aus Seinszusammenhängen geschöpft werden, die gar nicht dem Dasein genuin zugehören.

Diese Analyse des Daseins nun in der Abzweckung und in der besonderen Beschränkung auf unsere Aufgabe stellt uns grundsätzlich vor besondere Schwierigkeiten. Man könnte zwar meinen, daß das Dasein selbst, das wir ja jeweils jeder einzelne selbst sind, eigentlich das Nächste für uns ist. Wie schon Augustin in seinen »Confessiones« gefragt hat: *Quid autem propinquius meipso mihi?* »Was ist mir aber näher als ich selbst?« Und gerade in dem Zusammenhang, wo er diese Frage stellt, im 10. Buch, Kap. 16, da sagt er zugleich: *Ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii.* »Ich mühe mich hier selbst und mühe mich in mir selbst ab (wenn ich das Bewußtsein, die Seele, untersuche) und bin dabei mir selbst geworden zum Land der Schwierigkeiten und der allzugroßen Anstrengung.« Diese Gedanken wollen wir im Auge behalten, wenn wir uns jetzt an die Analyse des Daseins machen, um wenigstens einige Strukturen dabei wirklich zu sehen, denn es handelt sich in diesem Zusammenhang nicht darum, Definitionen zu geben oder ganz allgemein verständliche Beschreibungen, sondern es liegt wirklich daran, sich die Strukturen vor Augen zu bringen, um dann in ihrem Horizont das zu sehen, was wir als die Temporalität bezeichnen.

Auf das Begegnenlassen und Schon-haben von etwas sind wir gestoßen bei der Klärung der Täuschung; damit ich in eine Täuschung über etwas soll fallen können, damit etwas sich mir verstellt und sich dann gibt als etwas, was es nicht ist, muß das, was sich gibt, vordem schon begegnen; es muß gerade »während« der Verstellung irgendwie gegeben sein. Konkret: ich muß mich im Walde z. B. bewegen, wenn nicht im Walde

dann sonstwo, sofern es sich um eine Täuschung über die Welt-
dinge und Welterkenntnisse handelt. Das darf nicht so verstan-
den werden, als müßte ausdrücklich – vor Eintritt der Täu-
schung – ein solches Begegnenlassen vollzogen werden, sondern,
sofern ich, mich täuschend, in eine Täuschung falle, heißt das,
daß ich zunächst und immer schon bei etwas Weltlichem bin.
Nicht nur bezüglich der Täuschung, die auf diesem Grunde
möglich wird, sondern dieser Grund, dies, daß ich immer schon
bei etwas Weltlichem bin, dieses Sein zu und bei einer Welt ge-
hört zu meinem Dasein selbst. Es ist weder jeweils erst nötig,
mich allererst in ein solches Begegnenlassen zu bringen, noch ist
es überhaupt möglich, weil ich schon, sofern ich überhaupt bin,
zu einer Welt und zu meiner Welt selbst einen Seinsbezug habe,
und dieser Seinsbezug selbst zur Seinsbestimmung meines »ich
bin« gehört. Sofern das Daseins sein Da »ist«, ist es in einer
Welt; das Sein – im Terminus Dasein – besagt u. a., nicht einzig,
in der Welt sein. Man ist also ganz falsch beraten worden, wenn
man meint: Philosophische Aussagen handeln vom Menschen
und seinem Verhältnis zur Welt; es wäre ein von Grund aus
verkehrter Ansatz, wollte man diese phänomenologische Sach-
lage so verstehen, als sei der Mensch zunächst ein Seiendes für
sich, das dann auch noch überdies ein Verhältnis zur Welt habe.
Das In-der-Welt-sein – in einem freilich näher zu bestimmen-
den Sinne – »ist« schon der Mensch selbst.

Dieses Begegnenlassen und Je-schon-haben der Welt stellt
sich nicht zuweilen im Dasein erst ein, um dann wieder zu ver-
schwinden, sondern jeder Seinsmöglichkeit des Daseins als einer
Daseinsmöglichkeit liegt das Schon-sein bei einer Welt zum
Grunde. Dieses Schon-sein bei der Welt gabelt, verzweigt, zer-
streut und zersplittert sich in eine Mannigfaltigkeit von Modi
des Zutunhabens mit dem Vorhandenen: sich richten nach ihm,
ihm Rechnung tragen, es nutzen, gebrauchen, gestalten, um-
schaffen und vermehren und dergleichen mehr. Auch Berechnen
und Erkennen der Welt ist ein Modus dieses Zutunhabens
mit der Welt; es bleibt zumeist eingeschmolzen in einem nicht

nur und nicht primär erkennenden Zutunhaben mit, kann aber auch frei werden, so daß sich das Dasein in das Erkennen der Welt legt als einen eigenständigen Modus des Zutunhabens mit ihr.

Diese Daseinsverfassung, das In-der-Welt-sein, ist eine wesenhafte, aber nicht die einzige Struktur, ihr Vorrang (die »Ständigkeit« – Faktizität apriori) ist ein ganz eigener.

Die Aussagen halten sich zunächst und zumeist innerhalb eines bestimmten Zutunhabens mit, d. h. sie vollziehen sich auf dem Grunde des In-der-Welt-seins. Das Phänomen des Schon-seins-bei ist damit aber noch ungenügend gefaßt; wir müssen unterscheiden zwischen der Verfassung des In-der-Welt-seins überhaupt und deren Grundverhalten, in dem sich diese Verfassung als daseinsmäßige hält. Jedes bestimmte Zutunhaben mit geschieht auf dem Grunde des In-der-Welt-seins. Dieses ständig vorgängige Sein zur und in der Welt ist aber auch immer schon ein Sein bei ihr; das bedeutet jetzt gegenüber der vorgenannten Daseinsverfassung eine ausgezeichnete Vollzugsform dieser Verfassung; nämlich: Das Dasein hat sich als in der Welt je schon an die Welt weggegeben, im Gebrauchmachen, Nützen und dergleichen. Dasein »ist« nicht nur überhaupt wesensmäßig in der Welt, sondern »ist« ihr verfallen. Welt begegnet nicht als ein indifferentes Worin, darin Dasein sich bewegt, sondern das daseinsmäßige Sein zu ihr ist ein Angewiesensein auf sie und daher ein Je-schon-verfallensein an sie.

Das Je-schon-sein bei der Welt ist weder ein indifferentes Sein zu ihr, noch ein bloßes Sichaufhalten bei ihr, im Sinne eines Betrachtens und Begaffens, sondern das Bei-der-Welt besagt ein Angewiesensein auf sie, von ihr mitgenommen werden, in der Auslieferung an sie sich bewegen. Das Sein des Daseins bei seiner Welt ist nicht und nie so etwas wie das Beieinander von Dingen im Sinne des Nebeneinander derselben. Dieses Beieinander, z. B. der Stuhl steht bei der Tür, ist ein Bei-sammen zweier Seienden, die beide zur Welt gehören. Und die Sprache ist auch hier, weil sie nicht nach Regeln der formalen Logik

angelegt ist, inkonsequent; wir sagen, ein Ding, der angelehnte Stock, berühre das andere, die Tür, die Wand; genauer besehen dürfen wir nicht von berühren sprechen; und zwar nicht etwa deshalb nicht, weil am Ende doch noch ein Zwischenraum zwischen beiden feststellbar wäre, sondern weil der Stock grundsätzlich nicht und nie, und wäre seine Entfernung von der Wand absolut null, die Wand berühren kann. Dafür wäre Voraussetzung, daß die Wand für den Stock qua Welt Ding begegnen könnte. Etwas kann anderes nur berühren, sofern es von Haus aus, von ihm selbst, seinem eigensten Sein her ein Seiendes ist, das als seiend seine Welt hat. Nur so kann es ein anderes berühren, und in der Berührung kann das Berührte sich offenbaren und in seinem Vorhandensein zugänglich werden. Es zeigt sich hier, daß, wenn wir sagen: zwei Dinge berühren sich, eine Seinsart des Daseins zur Welt übertragen wird auf Dinge, die innerhalb der Welt vorkommen und dabei selbst weltlos sind.

Umgekehrt gibt es auch die Übertragung von Seinsbeziehungen weltlicher Dinge und Vorkommnisse auf das Dasein selbst; wenn wir z. B. von der Bewegung des Denkens sprechen und dabei unterlassen zu sagen, welchen Sinn hier Bewegung hat und haben kann. Meist erwähnt man nur diese Übertragung weltlicher Rede auf Dasein. Das Sein-bei des Daseins ist also kein Nebeneinander im Sinne einer kontinuierlichen oder diskontinuierlichen Raumerfüllung.

Das Sein-bei hat als Vollzugsform der Verfassung des In-der-Welt-seins sein bestimmtes Wie, demgemäß müssen wir das so bestimmte Sein des Daseins zu seiner Welt als Besorgen der Welt verstehen. Und dieses selbst ist kein beliebiges, sondern seinerseits aus der Grundart des Seins des Daseins bestimmt. Erst aus dieser wird das Schon-sein-bei phänomenal so weit verständlich, daß an ihm seine temporale Struktur abhebbar wird.

Wenn wir das Dasein so bestimmen durch die Verfassung des In-der-Welt-seins, so könnte es naheliegen, zu sagen, daß dabei eine allgemeine biologische Struktur der Daseinsinterpretation

zugrunde gelegt wird; eine allgemeine biologische Struktur insofern, als in gewisser Weise dieser Charakter In-der-Welt-sein auch den Tieren und Pflanzen zukommt, daß diese, sofern sie sind, ihre Welt, ihre bestimmte engere oder weitere Umwelt haben; so daß in diesem Horizont, auf das Dasein im Sinne des Seins des Menschen gesehen diese Seinsbestimmung des In-der-Welt-seins nur eine Art ist dieser allgemeinen Gattungsbestimmung, eine Welt zu haben. Es liegt nahe, die Dinge in der Tat so zu fassen. Bei näherem Zusehen zeigt sich aber, daß wir vielleicht den Tieren und Pflanzen diese Struktur zusprechen müssen, daß das aber nur möglich ist, sofern wir diese Struktur selbst an unserem eigenen Dasein als solchem verstanden haben.

Die biologische Basis, d. h. diese Grundstruktur für das Seiende, das wir im engeren Sinne das biologische nennen, ist nur so zu gewinnen, daß im vorhinein schon diese Struktur als Daseinsstruktur verstanden ist; nicht umgekehrt können wir aus der Biologie etwa diese Bestimmung entlehnen, sondern sie muß philosophisch gewonnen werden; d. h. auch die Biologie selbst steht nicht in der Möglichkeit, diese Strukturen an ihren spezifischen Objekten zu sehen, solange sie Biologie bleibt, denn als Biologie setzt sie diese Strukturen überhaupt schon voraus, wenn sie Tier und Pflanze sagt. Die Biologie kann diese Strukturen nur insofern fixieren und bestimmen, als sie selbst ihre eigenen Grenzen überschreitet und Philosophie wird. Und so hat man in der Tat im Verlauf der Entwicklung der neuzeitlichen Biologie, vor allem im 19. Jahrhundert mehrfach, wenn auch in ganz allgemeinen Charakteristiken und ganz vagen Begriffen auf diese Struktur hingewiesen, daß die Tiere vor allem, in gewissem Sinne auch die Pflanzen eine Welt haben. Der erste, der meines Wissens auf diese Dinge wieder gestoßen ist – Aristoteles hat sie bereits gesehen – ist der Biologe K. E. v. Baer, der in seinen verschiedenen Vorträgen, nicht eigentlich thematisch, aber beiläufig auf diese Strukturen hingewiesen hat. Seine Anregungen hat neuerdings v. Uexküll aufgenommen, der dieses Problem nun thematisch behandelt hat, zwar nicht in einem

philosophischen Sinn, sondern im Zusammenhang spezifisch biologischer Untersuchungen.

Ich betone, daß mit dem Hinweis auf den Tatbestand dieser Struktur des Daseins zunächst, philosophisch gesehen, nicht viel gewonnen ist, sondern daß es gerade darauf ankommt, diese Struktur nun in ihrem Seinssinn zu verstehen. Als der regionale Horizont für die Biologie und für alle Psychologie, die sich neuerdings Anthropologie zu nennen beliebt, ist vorausgesetzt die philosophische Frage nach der Struktur des Daseins selbst, – eine philosophische Frage, die genauer gesprochen eine kategoriale Frage ist und durch eine psychologische oder biologische Fragestellung nicht nur nicht beantwortet, sondern überhaupt nicht erreicht wird. Diese Bemerkungen sind insofern innerhalb der heutigen Philosophie wichtig, als man ja, wie Ihnen bekannt sein dürfte, versucht hat, gegen die sog. Lebensphilosophie Front zu machen und zu zeigen, daß die Philosophie des Lebens, wie sie sich allerdings ungeschickterweise selbst genannt hat, biologische Philosophie sei. Diese Opposition gegen die Philosophie des Lebens, die von Rickert ausgegangen ist, beruht von vornherein auf diesem Mißverständnis, daß sie die kategoriale Problematik der Philosophie bezüglich des Lebens und die biologische verwechselt. Rickert muß insofern recht gegeben werden, als die Philosophie des Lebens de facto in ihren Untersuchungen und Resultaten im Grund nicht zu den kategorialen Strukturen vorgedrungen ist, daß sie aber der Tendenz nach so etwas im Auge hat. Daß sie sich selbst nicht eigentlich versteht, liegt eben schon in der Bezeichnung »Philosophie des Lebens«, die in sich eine Tautologie ist, denn Philosophie hat es mit nichts anderem zu tun als mit dem Dasein selbst. »Philosophie des Lebens« ist also genau so schlau wie »Botanik der Pflanzen«, und wenn man das gar noch bestreitet, daß die Botanik Botanik der Pflanzen ist, dann ist allerdings dieser Scharfsinn noch überboten. Diese Problematik des Daseins muß von vornherein als eine philosophische verstanden werden, und wir fragen nun:

Woraus bestimmt sich und in welcher Weise bestimmt sich das Sein bei der Welt in seinem Wie, d. h. als Besorgen?

Wir nehmen den Weg zu dieser Daseinsstruktur, in der das Schon-sein bei der Welt als Besorgen gehalten wird, über ein konkretes Beispiel. Das Sein-bei, sagten wir, ist im Modus der Angewiesenheit auf die Welt. Es genügt der Hinweis auf unbeachtete, aber darum nicht minder rätselhafte Selbstverständlichkeiten; daß ich, daseiend, irgendwo, irgendworauf stehe, sitze, liege. Scheinbar gleichgültige Phänomene, die nicht wert sind, daß Philosophie sich damit beschäftigt. Im Konkreten aber ist das Dasein immer in einem bestimmten Bezug zu seiner Umwelt, angewiesen, wenn wir uns selbst als Exempel nehmen, auf eine bestimmte Umwelt von einer bestimmten Verfassung; also hier: ein bestimmter Raum, aus bestimmten Absichten hergestellt, damit er ungestört sei z. B. und nicht durch allzugroße Kälte behindere, behindere nämlich das Mitteilen, das hier vollzogen werden soll, oder das Verstehen auf Ihrer Seite. Die Umwelt selbst – ohne daß Sie dabei den Blick darauf richten, das ist gerade das Selbstverständliche, die eigentümliche Seinsart der Umwelt – haben wir ständig im Gebrauch, wir benötigen sie. Wenn wir nun noch konkreter unser Dasein hier ins Auge fassen im Sinne der mitteilenden Vorlesung, so kann innerhalb derselben ein Verhalten auftreten wie das Anschreiben des Gesagten an der Tafel. In meinem Dasein selbst hier, sofern ich lebe in der Vorlesung, bin ich also in gewissem Sinne auf die Tafel angewiesen, auf die Kreide. Sofern ich z. B. im Verlaufe der Vorlesung, ohne daß ich mich nun besonders ausdrücklich darauf richte, die Papierhülle an der Kreide abreiße, damit sie schreibfähig sei, so ist das eine bestimmte Hantierung, die in einem festen Zusammenhang meines Verhaltens und meines Daseins steht, eine Hantierung, die hier in diesem Falle keiner sonderlichen Veranstaltung bedarf.

Diese Hantierung ist also ein Sein-zu und ein In-Gebrauchnehmen eines Umweltdinges, ich mache mir damit zu schaffen; und wir kennzeichnen dieses Hantieren und alle verwickelteren

Arten des Umgangs mit den Umweltdingen als besorgenden Umgang. Der Ausdruck soll phänomenologischer Terminus sein; das besagt: er ist nicht genommen in einer vorwissenschaftlichen oder einzelwissenschaftlichen Bedeutung, sondern in philosophischer Absicht verstanden. Besorgen bedeutet alltäglich: etwas ausführen, erledigen; oder: etwas sich besorgen, d. h. verschaffen; wir gebrauchen auch die Wendung: ich besorge, daß er nicht kommt – im Sinne von: ich fürchte; – alle diese Bedeutungen sind im philosophischen Gebrauch des Terminus eingeschmolzen, dieser ist entsprechend von grundsätzlicher Weite. Diese Weite und Leere aber schließt nicht Bestimmtheit aus, sondern fordert sie gerade.

Welches ist nun dieser weite grundsätzliche Sinn, von dem aus die genannte Hantierung mit der Kreide als Besorgen angesprochen werden muß? Zunächst kann man in diesem Fall »Besorgen« auch in einer alltäglichen Bedeutung verwenden: ich besorge mir die Kreide, beschaffe und verschaffe sie mir in diesem meinem Mir-zuschaffenmachen mit ihr – als unmittelbar zum Schreiben verwendbar. Dieses Mir-besorgen qua Beschaffen ist aber ein Besorgen, weil es Besorgen in einem ursprünglichen und grundsätzlichen Sinn des Besorgens ist. Das Beschaffen hat qua Sein zur Welt einen grundsätzlichen Daseinssinn, der jede Konkretion bestimmt, mag sie Beschaffen, Gebrauchen des Beschafften, Aufgeben des Gebrauchten sein. Ich besorge mir die Kreide – als schreibfähige – für das bestimmte Anschreiben. Dieses Anschreiben vollziehe ich zu Betonung der Mitteilung und Erleichterung des Behaltens des Mitgeteilten, zur Beschaffung der Möglichkeit eines präzisen Nachschreibens und Notierens. Diese verstärkte Mitteilung ist vollzogen im Dienste der Mitteilung einer Analyse von Phänomenen. Diese Mitteilung hat die Funktion, Ihnen die besprochenen Phänomene zu Gesicht zu bringen, Sie selbst vor die Sache zu führen, und dies dazu, damit Sie daraus ein Verständnis derselben schöpfen, und dies, auf daß Sie die Problematik der Logik, des Wesens der Wahrheit verstehen. Eine Reihe von Verhaltungen, die alle,

von der ersten bestimmten Hantierung mit der Kreide an bis zum Verstehen des Wesens der Wahrheit, aufgereiht sind in der Verklammerungsform des »um – zu«. Dieses Um-zu-Phänomen kommt aber mit dieser Aufweisung der Verhaltungen noch nicht angemessen in den Blick, denn diese aufweisende Ordnung der Verhaltungen ist nur erst eine Kenntlichmachung derselben; sie könnte irreführend sein, sofern man meinen wollte, die aufgezählte Ordnung gebe auch die Ordnung des Seins. Das ist aber so wenig der Fall, daß die Seinszusammenhänge gerade umgekehrt »gelagert« sind.

Aus dem Absehen auf die Gewinnung und Bereitung des Verständnisses von Wahrheit her und in diesem Absehen und für es kommt mein Dasein hier in dieser Umwelt auf die Kreide, legt sich mein Sein zur Welt in ein Besorgen dieses Umweltdinges.

Es ist ein Verhaltenszusammenhang, der der betreffenden Hantierung vorausgeht; er selbst wiederum ist und lebt in einem Absehen auf etwas; dieses aber ist eine Verhaltung meines Daseins, darin ich lebe, um meiner Aufgabe zu genügen, die dieses bestimmte Dasein selbst ergriffen hat. In diesem Verhaltenszusammenhang lebend, verhalte ich mich zu dieser Aufgabe; diese Aufgabe aber ist nichts anderes als ein Seinkönnen des eigensten Daseins selbst, und dieses Seinkönnen meiner selbst – kein beliebiges – eine Möglichkeit, in die sich das Dasein selbst als eine Möglichkeit seiner vorgelegt hat. Diese Möglichkeit »ist« mein Dasein selbst, nicht etwas, was sonstwo bei anderen oder in der Umwelt angetroffen, aufgefunden werden könnte. Das Dasein ist diese Möglichkeit in der Weise, daß das Dasein sich zu ihr verhält als seinem eigensten Sein. Das Dasein verhält sich hier zu seinem eigensten Sein – das besagt: sofern es ist, wie es ist, geht es ihm um sein Sein selbst. Und das ist die Grundart des Daseins, daß es ihm, in seinem Sein, um das Sein selbst geht. Der Verhaltenszusammenhang ist – letztlich, aber nicht einzig – in seinem Um-zu darauf orientiert, daß das Dasein in der Möglichkeit sei, als welche es sich gewählt und in

die es sich vorgelegt hat. Das Dasein ist in seinem Sein auf sein eigenstes Sein aus, als um welches Sein es ihm geht.

Diese Bestimmung ist noch schärfer zu fassen, sofern sich das Sein des Daseins strukturmäßig schon voller als In-der-Welt-sein verstehen läßt. Mit anderen Worten, sofern wir fundamentale Aussagen über das Sein des Daseins vollziehen, müssen dabei, sollen sie das volle Phänomen treffen, die bisher herausgestellten Strukturen mit im Blick gehalten werden.

§ 17. *Sorge als Sein des Daseins*

Fürsorge und Besorgen; Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit

Das Dasein ist in seinem In-der-Welt-sein, in seinem Sein bei der Welt auf sein eigenstes Sein aus, als um welches es ihm geht. Die Grundart von Sein eines Seienden, das so ist, daß es ihm in seinem Sein um dieses selbst geht, bezeichnen wir als *Sorge*. Sorge ist der Grundmodus von Sein des Daseins, und als solcher bestimmt er jede Seinsart, die der Seinsverfassung des Daseins folgt.

Das mit dem Titel *Sorge* gekennzeichnete Phänomen ist eine ausgezeichnete Struktur des Daseins – an der rechten philosophischen Interpretation liegt alles. Nicht die Feststellung, daß es dem Dasein um sein Sein geht, ist das Entscheidende, sondern die Interpretation dieses Phänomens in der Richtung auf ein primäres Seinsverständnis. Diesen Tatbestand als solchen hat offenbar Kant im Auge, wenn er mit überlieferten ontologischen Kategorien sagt: Der Mensch gehöre zu den »Dingen, deren Dasein an sich selbst Zweck ist«; oder wie er einmal formuliert: »Der Mensch existiert als Zweck an sich selbst«; oder weiterhin: »Etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat«. Diese Bestimmungen, die Kant im zweiten Abschnitt seiner »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« gibt (Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 428), sind für Kant die Basis und die eigentlich metaphysische d. h. ontologische Bedingung der Möglich-

keit dafür, daß es einen kategorischen Imperativ geben kann, d. h. einen Imperativ, der kategorisch ausgedrückt werden kann und nicht wie die gewöhnlichen Imperative hypothetisch in einem Wenn-Satz steht. Ein Imperativ, der also nicht sich selbst eine Bedingung vorausschickt im Hinblick auf ein anderes, sondern der, daß die Bedingung selbst das Bedingte, d. h. absolut ist, kategorisch faßt. Und dieses Seiende, das so existiert als Zweck an sich selbst, ist der Mensch bzw. jedes vernünftige Wesen.

Ich will mit dieser Anführung zeigen, daß Kant den Tatbestand dieser Struktur im Auge gehabt hat, daß er aber ebenso sehr diese Struktur, wie sich das zeigen läßt, in den überlieferten ontologischen Kategorien ausdrückte, in der Kategorie des Zweckes, und daß er gleichzeitig mit dieser Feststellung und Bestimmung des Menschen als Zweck an sich selbst ihn faßt als ein Seiendes, das an sich selbst absoluten Wert hat. Er versucht hier, das ist ganz deutlich, die ontologische Feststellung des Daseins als Zweck an sich selbst näher zu bestimmen durch die Einführung des Wertgedankens. Das ist, unausgesprochen natürlich, der deutlichste Beweis dafür, daß die Bestimmung des Zweckes in sich selbst zunächst nicht genügt, um eigentlich klar zu machen, was damit gemeint ist. Die Struktur, wie wir sie hier unter dem Titel *Sorge* fassen, ist dagegen von vornherein darauf orientiert, diese Seinsart nicht einfach zu charakterisieren, sondern sie in ihrem Sein zu verstehen, was für Kant überhaupt kein Problem ist.

Die Frage ist jetzt, wie dieses Phänomen der *Sorge*, in dem alle Verhaltungen des Daseins, im besonderen die Verhaltungen im Sinne des Seins zur Welt als Besorgen und als Modi des Besorgens entspringen, ursprünglicher selbst zu fassen ist. Wenn ich sage, daß die Modi des Verhaltens zur Welt – also die Modi des Besorgens – in der *Sorge* entspringen, so muß dabei bedacht werden, daß die *Sorge* als Seinsart des Daseins mit der Verfassung, daß dieses Dasein in einer Welt ist, gleich ursprünglich ist, und daß trotzdem noch in gewisser Hinsicht von einem Ur-

sprung des einen aus dem anderen gesprochen werden kann. Jedenfalls muß das Mißverständnis abgelehnt werden, als wäre oder könnte das Dasein zunächst etwas sein, dem es um sein Sein selbst geht, und als käme dieses Etwas gewissermaßen als die isolierte Sorge dann gelegentlich zu einer Welt, die es besorgt; vielmehr ist der Sachverhalt der, daß zum Phänomen Sorge selbst, weil sie Charakter des Daseins ist, auch die volle Daseinsstruktur gehört. Sorge ist als Bestimmung des Daseins – Dasein ist als In-der-Welt-sein – zugleich und immer schon ein Besorgen. Also die Möglichkeit der Aufklärung der Phänomene des vorgängigen Begegnenlassens von etwas oder des Schon-seins bei etwas und überhaupt des Besorgens, hängt daran, wieweit es gelingt, die Sorge selbst zugänglich zu machen.

In der Analyse des Verhaltenszusammenhanges, der sich in der äußerlichen Beschreibung erstreckt von diesem Zutunhaben mit der Kreide bis zum Absehen auf die Verständnismitteilung, in dieser Analyse der Vorlesung als Mitteilung und Verhalten meines eigenen Daseins wurde in einer gewissen Einseitigkeit gezeigt, daß es in diesem Verhalten um das Sein des Daseins selbst geht; die Analyse hat dabei einen wesentlichen Zusammenhang außer acht gelassen, nämlich daß es dabei ebenso zugleich, nur in anderer Weise, um das jeweilige Dasein des Hörenden und Verstehenden geht. Die Sorge des mitteilenden Daseins, so könnte man meinen, be-sorgt, hat zu tun mit den hörenden Anderen. Diese sind je in der Umwelt vorhanden und fallen demnach mit in den Bezirk der be-sorgten Umwelt. Das wäre jedoch eine Fehlinterpretation der phänomenalen Sachlage. Sie selbst, die Hörenden, sind nicht ein Be-sorgtes; die Sorge als Mitteilung und Leitung zum Sehen der Sachen ist nie ein Besorgen, sofern das Sehen der Sachen bei Ihnen durch die Vorlesung nicht eigentlich hergestellt, sondern nur geweckt, gelöst werden kann; so daß, was in der Sorge der Mitteilung steht, in seinem Eigentlichsten gerade nicht in der Sorge be-sorgbar wird, sondern je vom anderen Dasein als Sorge ge-sorgt ist. Demgemäß ist die Seinsart des mitteilenden Daseins zu dem

Hörenden kein Sein bei, kein Besorgen, sondern ein *Sein mit*, Mitsorge, genauer: Fürsorge; auch dieser Ausdruck muß als phänomenologischer Begriff verstanden werden.

Im Mitsein mit den Anderen, im Grundverhalten der Fürsorge – auch hier gibt es Möglichkeiten und Formen, deren Interpretation nicht in diesen Zusammenhang gehört – ist ein fundamentaler Unterschied zu erwähnen: Die Fürsorge kann sich so verhalten, daß sie dem Anderen gleich die Sorge abnimmt und im Besorgen sich an seine Stelle setzt, für ihn einspringt. Darin liegt, daß der Andere sich aufgibt und zurücktritt, um dann das für ihn Besorgte fertig zu übernehmen, bzw. sich gänzlich davon zu entlasten. In dieser Fürsorge wird der, für den die Sorge einspringt, der Abhängige und Beherrschte; die Herrschaft kann eine stillschweigende sein, und sie braucht nicht ausdrücklich erfahren zu werden.

Diese Fürsorge kennzeichnen wir als die einspringende, stellvertretend-abnehmende und beherrschende Fürsorge. Ihr gegenüber gibt es ein solches Mitsein mit dem Anderen, das nicht an seiner Stelle (Situation und Aufgabe) einspringt und abnimmt, sondern das ihm aufmerksam vorausspringt, um ihm von da die Sorge, d. h. sich selbst, sein eigenstes Dasein nicht abzunehmen, sondern zurückzugeben; diese Fürsorge ist nicht beherrschende, sondern freigebende. Dieser Modus der Fürsorge ist der der Eigentlichkeit, weil in ihm das Dasein, mit dem die Sorge Fürsorge ist, zu ihm selbst kommen kann, sein eigenes werden soll und von ihm selbst her eigenstes und eigentliches wird. In dieser Fürsorge ist das andere Dasein ganz und gar nicht primär aus der Welt her, die es besorgt, verstanden, sondern nur aus ihm selbst. Der erstgenannte Modus der Fürsorge dagegen sorgt für den Anderen in der Weise, daß er für ihn, an seiner Stelle und zu seiner Verfügbarkeit eine mögliche Habe besorgt; er versteht das andere Dasein aus dem her, was es besorgen soll, in Bezug worauf es in Not ist; und diese Fürsorge wirft den Anderen gleichsam aus seinem Platz und besorgt einzig das, was zu tun ist, um den Anderen dann wieder

in seinen nunmehr gesicherten Besitz einzusetzen. In solcher Fürsorge wird der Andere gleichsam als ein Nichts behandelt, d. h. als ein Nichts von Dasein; er ist in der Fürsorge nicht da als eigenes Dasein, sondern als uneigentliches, und d. h. als etwas weltliches Vorhandenes, das nicht durchkommt mit seiner Sache. Wir haben hier zwei extreme Modi der Fürsorge, die eigentliche und die uneigentliche, gekennzeichnet, weil nur von ihnen aus die faktischen Konkretionen sich verständlich machen lassen, Konkretionen, die aus nicht mehr zu erörternden Gründen, die im Dasein selbst liegen, als Mischformen verstanden werden können.

Das Mit- und Zueinandersein im Dasein ist qua daseinsmäßiges immer auch schon Mit- und Zueinandersein in der Welt, und so ein Miteinander- und Füreinanderbesorgen der Welt. Dieses Miteinanderbesorgen ist seinsmäßig verschieden, je nach dem Fürsorgecharakter, den das Besorgen hat, und je nach dem Sorgecharakter überhaupt. Umwelt oder bestimmtes Umweltliches kann unterschiedlich besorgt werden in der Weise, daß jedes Dasein sich zu dieser Welt verhält, als angestellt bei ihr und für das betreffende Besorgen. Das Miteinandersein ist dann lediglich daraus bestimmt, daß man dasselbe betreibt; das darin mögliche Zueinandersein hält sich daher in bestimmten äußeren Grenzen; im Zueinandersein: Abstand und Reserve, wenn nicht gar Mißtrauen. Dieses Miteinandersein kann sich aber umgekehrt auch aus dem eigenen Dasein selbst bestimmen, und dann besteht die primäre Verbundenheit im Miteinandersein nicht aus der Sache, bei der und für die man angestellt ist, sondern primär aus dem eigenen Dasein selbst, das mit dem Anderen ist. Und aus diesem Verbundensein mit dem Anderen kann nun erst eigentlich die rechte Sachlichkeit, d. h. das rechte Besorgen derselben Sache entspringen, und von hier erwächst erst das, was wir heute als Kommunikation bezeichnen. So zeigt sich also eine eigentümliche Verklammerung des Miteinanders der Fürsorge mit dem Besorgen der Welt selbst als einem Miteinanderbesorgen der selben Welt.

Für das Verständnis des genannten Phänomens des Besorgens als der Art des Seins, nach der das Dasein in der Welt ist, ist es notwendig, diesen Begriff hinreichend weit zu fassen, d. h. ihn als Strukturbegriff zu verstehen; nicht geschöpft aus und auch nicht eingeschränkt auf bestimmte konkrete Verhaltensweisen, also vor allem nicht etwa nur auf solche, in denen es darauf ankommt, etwas sich zu beschaffen, etwas herzustellen, etwas verfügbar zu machen; also nicht allein diese Weisen des Besorgens, die wir im engeren Sinne als aktive Verhaltensweisen bezeichnen würden, sondern auch das Gewährenlassen, das Brachliegenlassen von etwas, das Weglegen oder Aufgeben von etwas und alle Phänomene, die wir kennzeichnen können als »in Verlust geraten lassen von etwas«, auch diese Verhaltensweisen sind Weisen des Besorgens. Wenn ich etwas versäume, dann tue ich nicht nichts, sondern etwas, nur im Modus des Nicht. Das Versäumnis ist ein ganz bestimmter Korrelatbegriff des Besorgens und nur in ihm möglich, Versäumnis gibt es nur da, wo Sorge ist. Der Terminus Besorgen muß in dieser ganzen Weite eines Strukturtitels verstanden werden. Ich kann hier bei der Explikation dieses Phänomens auf den Sinn eines solchen Strukturbegriffes selbst nicht eingehen, also auf die spezifisch methodischen Probleme, die Erörterung würde uns zu sehr in Anspruch nehmen und vom eigentlichen Thema ablenken.

Zusammenfassend können wir sagen: Das Dasein hat die Grundart des Seins, daß es in seinem Sein um sein Sein selbst geht. Diese Grundart des Seins ist gefaßt als Sorge, und diese Sorge als die Grundart des Daseins ist nun ebenso ursprünglich Besorgen, wenn das Dasein wesensmäßig In-der-Welt-sein ist, und im gleichen Sinne ist diese Grundart des Daseins Fürsorge, sofern das Dasein Miteinandersein ist. Besorgen und Fürsorge sind konstitutiv für die Sorge, so daß wir, wenn wir verkürzt den Terminus Sorge gebrauchen, ihn eigentlich immer meinen und konkret in der Explikation verstehen müssen als besorgend-fürsorgende Sorge, wobei mit Sorge dann im betonten Sinne gemeint ist, daß es in diesem Besorgen und Fürsorgen qua Sorge

um das sorgende Sein selbst geht. Daraus wird sichtbar, daß die Grundstruktur des Daseins, die wir verkürzt bezeichnen als Sorge, eine Mehrfältigkeit von Phänomenen in sich schließt, daß wir also nicht auf ein einfaches Phänomen und auf eine einfache Struktur stoßen, darauf sich die übrigen aufbauen; sondern wie im Dasein das In-der-Welt-sein, das Mitsein mit anderen und das Sein zu sich selbst konstitutiv sind, so ist entsprechend der Seinssinn dieser Verhaltungen gleich ursprünglich.

Besorgen und Fürsorge sind gleich ursprüngliche Möglichkeiten des Daseins. Wir sagen also ganz allgemein, diese genannten Strukturen, die eine Mannigfaltigkeit zeigen, sind gleich ursprünglich. Wir haben damit zunächst abgewehrt, daß die eine aus der anderen ableitbar, die eine auf die andere aufzubauen ist, wir haben dabei allerdings über die Einheit dieser Mehrfältigkeit des Besorgens, der Fürsorge und im besonderen der Sorge um sich selbst nichts gesagt; es ist vor allem nicht gesagt, ob es nur eine Art von Einheit dieser Mehrfältigkeit gibt, oder ob hier nicht Einheit der Titel ist wiederum für bestimmte Möglichkeiten, die das Dasein selbst hat. Negativ kann man hinsichtlich der Frage nach der Einheit dieser mehrfältigen Strukturen nur sagen, diese Einheit ist keine Summe in dem Sinne, daß sie den Teilen nachfolgt und gleichsam erst ihr Resultat ist, sondern die Einheit dieser Mannigfaltigkeit ist eine Ganzheit, die als Anfang der Mehrfältigkeit vorausliegt und allererst so etwas wie Teile aus sich gleichsam entläßt. Aber für das sachliche Verständnis haben wir damit doch nicht viel gewonnen, sofern es ja darauf ankommt, diese Einheit der Mannigfaltigkeit nicht nur in einem formalen Sinne zu verstehen, sondern als Einheit eines Seienden, das den Charakter des Daseins hat; diese Einheit des Daseins muß offenbar selbst als ein Modus seines Seins verstanden werden. Für die Aufklärung dieses Phänomens der Einheit des Daseins werden wichtig die genannten Modi der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit, die sich weiterhin dann kreuzen mit dem Modus der Echtheit oder Unechtheit. Es gibt eine unechte Eigentlichkeit, d. h. ein unechtes

Beisichselbstsein des Daseins, und es gibt eine echte Uneigentlichkeit, d. h. ein echtes, aus dem betreffenden konkreten Dasein erwachsenes Verlieren seiner selbst.

Das Problem der Einheit des Daseins, genauer gesprochen, der Einheit dieser mannigfaltigen Grundstrukturen ist in der Geschichte der Philosophie meist unter dem Titel des Ich und der Einheit des Ich und des Selbst gefaßt, – dabei das Ich primär genommen in dem Sinne des theoretischen Ichs oder, wie man auch sagt, des Pols für die theoretischen Akte. Das wird ganz deutlich bei Kant, wenn er sagt: »Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.« (Kr. d. r. V., B 131). Dieses »Ich denke« ist es, das die allgemeine Möglichkeit der Einheit des Bewußtseins ausmacht. Mag man nun dieses »Ich denke« sogar in einem ganz weiten Sinne fassen, wie Descartes das cogito, es bleibt doch dabei der Nebensinn, oder das eigentlich damit Gemeinte, daß die jeweilige Verhaltensmannigfaltigkeit des Daseins von ihm selbst als seine einheitlich erfaßbar ist. Ich erwähne dieses Problem der Einheit der Mannigfaltigkeit nur, um Sie darauf hinzuweisen, daß wir in einer weiter vordringenden Analyse des Seins des Daseins als Sorge bei der bloßen Kenntlichmachung dieser mehrfältigen Strukturen natürlich nicht stehen bleiben dürfen.

Der Terminus *Sorge* selbst und die in ihm beschlossenen Phänomene meint grundsätzlich ein Strukturphänomen und darf nie in einem vorwissenschaftlichen Sinne verstanden werden, in dem er z. B. einer alltäglichen Daseinserfahrung derart Ausdruck gibt, daß man sagen könnte, das menschliche Leben ist *Sorge* und *Mühsal*. In diesem Sinne verstanden ist die Charakteristik des Daseins eine bestimmte Auslegung aus bestimmten Erfahrungen, eine bestimmte weltanschauliche Charakteristik, die sich dann zu Systemen weltanschaulicher Deutung des Daseins auswachsen kann, als Pessimismus z. B. Mit solchen Charakterisierungen hat diese Interpretation des Daseins auf die *Sorge* nichts zu tun, sondern diese Grundstruktur ist allererst die Voraussetzung dafür, daß das Dasein in weitem Ausmaß vielleicht

Sorge und Mühsal in diesem alltäglichen vorwissenschaftlichen Sinne ist.

Dasein ist, sofern es ist, je in einem bestimmten Modus, und das heißt, daß es sich nicht ein und für allemal in einen bestimmten Modus versetzt hat, um dabei jede Möglichkeit, anders zu sein, auszuschließen, sondern das Eigentliche ist gerade, daß, wenn immer das Dasein sich in einer bestimmten Verhaltungsweise verhält, diese eine mögliche bleibt, d. h. sie kann grundsätzlich aufgegeben werden, das Dasein kann grundsätzlich sich in eine andere legen, so daß also zu den Verhaltungsweisen grundsätzlich die Bestimmung der Möglichkeit dazugehört, und daß die Möglichkeit nicht verschwindet dann, wenn eine bestimmte Verhaltung faktisch gewählt, gelebt wird. Auch hier kommen wir bei der näheren Interpretation der Verhältnisse auf große Schwierigkeiten, sofern der Begriff der Möglichkeit in der bisherigen wissenschaftlichen Philosophie ganz ungeklärt ist; und das Ausmaß, in dem er geklärt ist, erstreckt sich charakteristischerweise nur auf die Möglichkeit im Sinne der Modalität, der Modalität, die gesehen wird im Zusammenhang der Aussage und ihrer möglichen Gewißheit. Die Idee der Möglichkeit ist so zusammengesehen mit Wirklichkeit und Notwendigkeit als Bestimmungen des Seins, und zwar des Seins der Natur im weitesten Sinne. Der Sinn von Möglichkeit und die Art der Möglichkeitsstrukturen, die dem Dasein als solchem zugehören, sind uns gänzlich verschlossen bis heute. Deshalb stößt die Explikation des Daseins ständig auf Schwierigkeiten, wenn sie sich von vornherein den Weg zu einer sachlichen Untersuchung verbaut durch den beliebigen Gebrauch der überlieferten Begriffe.

Eine der Grundmöglichkeiten des Seins des Daseins selbst, die wir schon genannt haben, ist die der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Ich gehe kurz darauf ein, weil wir später diese Unterscheidung bei der Klärung des Unterschiedes von eigentlicher und uneigentlicher Wahrheit brauchen werden. Vom Dasein haben wir im Blick auf das Phänomen der Sorge drei

Strukturen herausgestellt: In-der-Welt-sein, Sein mit Anderen und Sein um sich selbst. Dieses so charakterisierte Dasein ist nun weiterhin wesensmäßig jeweils *mein* Dasein; in der Seinsaussage über dieses Seiende, das ich Dasein nenne, muß das Personalpronomen notwendig mitgesagt sein, d. h. dieses Seiende vom Charakter des Daseins ist ein »Ich bin« oder »Du bist«. Wir fassen das so, daß wir sagen, Dasein ist wesentlich je meines. Und es ist je meines nicht in irgendeiner formalen Allgemeinheit, sondern es ist je meines in dieser oder jener Weise zu sein, so oder so, d. h. es ist je meines, sofern es sich immer schon entschieden hat, in welcher Weise es meines ist, – sich entschieden hat in dem Sinne, daß es nicht notwendig selbst die Entscheidung gefällt hat, sondern daß über das Dasein schon entschieden wurde. Das Dasein ist je meines, das besagt faktisch, es ist sich selbst so oder so zu eigen, es hat sich soweit oder sowenig selbst zu eigen, soweit oder sowenig als eigenes verstanden und ergriffen, bzw. defizient: noch nicht ergriffen, oder verloren. Zunächst und zumeist hat sich das Dasein als eigenes noch gar nicht gewonnen, es hat noch nicht zu ihm selbst gefunden, zur Zeit der Jugend z. B., oder aber es hat sich verloren und das vielleicht gerade zur Zeit des lebendigsten Lebens. Verloren haben kann es sich nur, und noch nicht sich gefunden haben kann es sich nur, sofern es seinem Sein nach meines ist d. h. mögliches eigentliches. Die beiden Modi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit gründen darin, daß das Dasein überhaupt meines ist.

Und die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet wiederum nicht etwa weniger Sein oder einen niedrigeren Seinsgrad, sondern die Uneigentlichkeit kann gerade das Dasein in seiner vollen Konkretion bezeichnen, in seiner Vielgeschäftigkeit, Angeregtheit, in der Interessiertheit, Genußfähigkeit, in der es sich konkret bewegt. Zumeist, und das ist wichtig, hält sich nun das Dasein weder im Modus der Eigentlichkeit noch in dem einer schlechthinnigen Verlorenheit, sondern in einer merkwürdigen Indifferenz, die wiederum nicht nichts ist, sondern etwas

Positives: die Durchschnittlichkeit des Daseins, die wir als Alltäglichkeit bezeichnen, und die in ihrer Struktur und in ihrem Seinssinn besonders schwer kategorial zu fassen ist. Ich habe darüber in früheren Vorlesungen einiges mitgeteilt, ich gehe hier nicht darauf ein.

Zu verstehen ist in diesem Zusammenhang nur, daß die Möglichkeit der Uneigentlichkeit und ihrer Herrschaft selbst aus der Daseinsverfassung verständlich wird. Dasein ist, wie wir sagten, Sein in der Welt, und wir betonten gleich bei der Aufweisung dieser Struktur, daß diese Struktur des Seins in der Welt zumeist schon den Modus hat des Seins bei der Welt in dem Sinne, daß sich das Besorgen in seiner Welt verliert, also primär aus der Welt her, mit der es zu tun hat, sich bestimmt. Dieses Sein bei der Welt als Besorgen, das wir nun als das uneigentliche Besorgen kennzeichnen können, müssen wir als eine Grundart des Daseins festhalten, und wir gehen gerade auf dieses Phänomen ein, weil unser Vorhaben zunächst sich bewegt im Felde der Aussagen *über* die Welt. Die natürlichen Aussagen, die wir so obenhin vollziehen, bewegen sich in dieser Art des Aussagens über begegnende Welt Dinge, eines Aussagens aus dem Besorgen, aus dem Umgang mit der Welt heraus; und diese Aussagen sind ja das engere Thema unserer Betrachtungen, genauer, die Temporalität dieser Aussagen selbst soll faßbar werden. Und zu diesem Zwecke, sagten wir, muß allererst der Horizont gewonnen sein, in dem sich eine solche Verhaltung wie eine bestimmte Aussage bewegt. Dieser Horizont ist jetzt vorläufig geklärt.

Dieses Besorgen im Sinne des in der Welt aufgehenden Besorgens ist ein bestimmter Modus der Sorge selbst, und sofern dieses Aufgehen in der Welt uneigentliches Dasein genannt wird, besagt das nicht etwa, das Dasein würde sich gleichsam in seinem Selbst, sofern es sich verliert, vernichten, sondern sofern es überhaupt besorgendes Aufgehen in der Welt ist, ist es und ist es als solches, auch noch in seiner Verlorenheit, eine Seinsart, in der es dem Dasein um es selbst geht. Wenn wir von einem

Aufgehen in der Welt und von einem Verfallen an die Welt sprechen, so wird die Seinsart des Daseins, daß es in seinem Sein um es selbst geht, nicht etwa ausgelöscht, denn dann wäre die Sorge nicht mehr Sorge, und das Besorgen unmöglich. Deshalb kann das Aufgehen in der Welt im Sinne des Besorgens und des Sichverlierens nur so verstanden werden, daß dabei das Sein des Selbst in irgendeinem Sinne modifiziert wird, aber in dieser Modifikation gerade ist. Und diese Modifikation zeigt sich nun gerade darin, daß in diesem in der Welt aufgehenden Besorgen das Dasein sich einzig in dieser Verhaltung versteht, es kennt sich und versteht sich nur, sofern es sich zu seiner Welt verhält; die besorgte Welt also, die Dinge, mit denen ich zu tun habe, sind es, die dann letztlich über mich und mein Sein bestimmen, von denen her – ihrer Bewandnis – ich mich verstehe und meine Seinsmöglichkeiten primär oder mitgängig regle. Auch in diesem Modus der Uneigentlichkeit und in seinen extremsten Weisen bleibt doch die primäre Struktur, daß es darin um das Dasein selbst geht, erhalten. Das Sein des Daseins haben wir so verstanden, daß wir sagen konnten, das Dasein legt sich in eine seiner Seinsmöglichkeiten, also hier in eine bestimmte Möglichkeit des Besorgens, und bei diesem Sichlegen in ein bestimmtes Besorgen verharret nun das Dasein bei seiner Welt. Das Besorgte und das Besorgen sind strukturmäßig aus der Sorge selbst bestimmt; und die extremsten Fälle eines handwerkmäßigen Erledigens von etwas lassen sich noch so interpretieren, daß dabei doch, auch bei aller Selbstvergessenheit, noch eine Tendenz der Sorge lebendig ist, in der es um das Dasein selbst geht, nur daß man dabei entdeckt, daß dann dieses Dasein, um das es selbst geht, fast verstanden ist wie ein Ding, das nun einmal vorhanden ist, und mit dem man sich, auf dem Umwege über die handwerkmäßig betriebene Sache, abfindet.

Festzuhalten ist, die Uneigentlichkeit ist nur eine Modifikation der vollen Struktur der Sorge selbst. Und dieses Besorgen der Uneigentlichkeit fassen wir terminologisch als das verfal-

lende Besorgen. Das Dasein legt sich im Besorgen in eine seiner bestimmten Möglichkeiten zu sein, und hier legt es sich in sein Besorgen derart, daß es sich in seinem Verhalten von dem her bestimmen läßt, was es besorgt. Damit ist gesagt, daß das Dasein in diesem Aufgehen bei dem Besorgten bei diesem verharrt, d. h. was es besorgt und wofür es sorgt ist das, wobei es sich aufhält, seine Habe, um deren Besitz und Besitzsteigerung es geht. Alles Erwerben und Beschaffen im weitesten Sinne, wozu wir auch Erwerben und Beschaffen von Kenntnissen über Dinge rechnen müssen, alles solches setzt schon in sich einen bestimmten Besitz voraus; und gerade der, der schon besitzt, ist imstande, seinen Besitz zu vermehren. Während es dagegen, soll das Dasein sich selbst in seiner Eigentlichkeit gewinnen, also nicht ausschließlich und primär an seine Welt verfallen sein, notwendig ist, daß das Dasein, um sich zu gewinnen, zuvor schon sich verloren haben muß; es muß sich verloren haben nämlich in dem Sinne, daß es in der Möglichkeit steht, aufgeben zu können allen weltlichen Erwerb und Besitz.

Dieser eigentümliche Seinszusammenhang, der zwischen Eigentlichkeit des Seins des Daseins und dem verfallenden Besorgen besteht, hat im Christentum und in der christlichen Daseinsauslegung eine bestimmte Fassung erfahren. Es darf aber nicht diese Struktur so verstanden werden, als wäre sie selbst eine spezifisch dem christlichen Daseinsbewußtsein zugehörige, sondern die Dinge liegen umgekehrt; sofern das Dasein in sich selbst qua Sorge diese Struktur hat, besteht die Möglichkeit einer spezifisch christlichen Auffassung des Daseins, und deshalb ist die Herausarbeitung dieser Strukturen, die wir hier nicht weiter verfolgen, vollständig isoliert von aller Orientierung an irgendwelcher Dogmatik. Der Unterschied tritt schon darin hervor, daß es in diesen Bestimmungen überhaupt auf eine Analyse der Strukturen und kategorialen Bestimmungen ankommt; und zweitens, daß die Konkretion einer Daseinsauslegung nicht notwendig die christliche sein muß, daß sie sogar für jede Philosophie, die als Philosophie außerhalb des

Glaubens steht, eine solche gar nicht sein kann, nicht etwa nur nicht darf. Dabei darf andererseits nicht vergessen werden, daß gerade das christliche Daseinsverständnis, das sich ja seinerseits im Laufe der Geschichte mehrfach geändert hat und gar nichts Einheitliches ist, daß dieses christliche Daseinsverständnis selbst bestimmte Bezirke des Daseins für die philosophische Betrachtung und Fragestellung eröffnet hat. Nicht nur das Mittelalter, sondern die ganze neuzeitliche Philosophie ist in ihrer Problematik unverständlich und wäre ganz und gar unmöglich ohne den Lehrgehalt der christlichen Dogmatik. Andererseits ist der Lehrgehalt dieser christlichen Dogmatik hinsichtlich Begrifflichkeit und wissenschaftlichem Charakter ganz und gar von der Philosophie und von der jeweiligen Philosophie bestimmt.

Ich betone also, diese Zusammenhänge, die zwischen Sorge als eigentlichem Sein und verfallendem Besorgen aufgedeckt werden können, sind solche, die in der Idee der Sorge selbst als im Sinn des Seins des Daseins liegen. Dieses Besorgen, in dem das Dasein sich an seine Welt verloren hat, entspringt daraus, daß das Dasein selbst, sofern es in einer Welt ist, auf diese Welt, in der es ist, angewiesen ist. Dasein ist faktisch seiner Welt verfallen, dieses Verfallensein an seine Welt gehört zur Faktizität des Daseins. Unter Faktizität verstehe ich dabei eine spezifische Seinsbestimmung des Daseins, und nicht etwa gilt der Ausdruck in einem indifferenten Sinn, der gleichbedeutend wäre mit Tatsächlichkeit irgendeines Vorhandenen. Dasein ist seinem Sinne nach nie ein Vorhandenes und ist nie so etwas wie eine Tatsache. Trotzdem ist es in einem spezifischen Sinn ein Faktum, und dieses Spezifische bezeichnen wir als Faktizität und werden es später noch genauer bestimmen. Also im Angewiesensein auf die Welt liegt schon das Verfallensein und das verfallende Besorgen.

Damit haben wir die Daseinsstruktur für unsere Absichten hinreichend bestimmt, so daß jetzt der Horizont sichtbar ist, in dem eine Aussage über Welt qua Daseinsverhalten steht, und im besonderen das, was in der ersten Tendenz der Frage fixiert

wurde, das vorgängige Begegnenlassen von Welt und die Tendenz zu Entdecken. An diesen Phänomenen soll die Temporalität bestimmt werden, an ihnen qua Seinsweisen des Daseins, demnach qua Verhaltungen vom Seinscharakter der Sorge. Vermutlich wird, wenn anders die Temporalität eine oder gar die Grundbestimmung des Seins selbst ist, die Sorge selbst im Ganzen ihrer Verfassung temporalen Charakter haben müssen, und die Verhaltungen ihrerseits werden temporal sein, sofern sie Verhaltungen des Daseins – Besorgen der Sorge – sind.

§ 18. Die Temporalität der Sorge

Wir werden zur grundsätzlichen Sicherung der Interpretation der Aussage auf ihre Temporalität die Temporalität der Sorge als solcher sichtbar machen müssen. Dazu ist notwendig, daß wir die bisher gewonnenen Strukturen im Blick behalten.

Das Besorgen der Welt, insbesondere das verfallende, wurde gefaßt als Schon-sein-bei der Welt. Die Sorge des Besorgens wurde im gleichen schon charakterisiert als Sein, darin es dem so Seienden um sein Sein selbst geht. Die Struktur soll möglichst formal gefaßt werden, aber so, daß sie nicht in einer bloßen Beziehung von etwas zu etwas überhaupt entleert wird, sondern so, daß formal noch eine spezifische Daseinsstruktur angezeigt ist. Das Eigentümliche, das es zu fassen gilt, ist das Phänomen: Dem Dasein geht es um etwas. Worum es dem Dasein geht, wurde gesagt – und wir sehen jetzt davon ab, in welcher Hinsicht jeweils das Sein, um das es dem Dasein geht, verstanden wird, und ebenso davon, wie weit ein solches Verständnis ausdrücklich vollzogen ist, d. h. inwieweit das Dasein in einem solchen Verstehen eigens lebt oder gar sich darum sorgt. Einzig die Daseinsstruktur »es geht um« ist Thema. In dem »es geht um« liegt, daß das, worum es geht, *nicht feste Habe* ist; und sofern dieses »es geht um« zum Dasein als solchem gehört, d. h. zu ihm, sofern es ist und d. h. solange es ist, besagt

es: das »worum es geht« ist *nie* feste Habe, und doch ist gerade das »es geht um« ein *Sein-zu* dem »Worum«. Und dieses Sein-zu ist kein Sein bei Vorhandenem, sondern Sein-zu, was ja noch nicht feste Habe ist und am Ende nie werden kann – seinem eigensten Sinn nach. Dieses Wozu des Seins-zu, das Sorge ist, ist aber nichts anderes als das Sein des Daseins, nämlich je das Sein, das es noch nicht ist, aber sein kann; in dem »es geht um« liegt demnach ein *Aussein-auf* das eigene Sein qua Sein-können. Und zwar ist dieses Seinkönnen nicht primär bestimmt aus gewissen zufälligen Gegebenheiten und Umständen, daraus, daß dem Dasein das und das so und so ausschlagen kann, anderes anders. So etwas ist daseinsmäßig nur möglich, weil es qua Sorge sein eigenes Seinkönnen ständig ist – in der Weise des Ausseins auf dieses. In diesem »es geht um« hat sich das Dasein in sein Seinkönnen vorgelegt und zwar vorgelegt vor sich selbst. Sorge besagt: Dasein ist ihm selbst vorweg. Und Sorge, die als solche Besorgen ist, hat dann die Struktur: Sich-selbst-vorweg-sein in eins mit dem Schon-sein-bei der Welt: *Sich-selbst-vorweg-schon-bei-seiner-Welt-sein*. Damit erst ist die Seinsstruktur der besorgenden Sorge gefaßt.

Die weitere Betrachtung soll sich hierauf beschränken. Wir betrachten absichtlich nicht das Mitsein mit Anderen, Sorge qua Fürsorge. Und zwar deshalb nicht, weil wir auch nur Aussagen über die Welt zum Thema machen – nicht Aussagen über Andere. Obgleich auch in jenen Aussagen die Anderen in gewisser Weise »da« sind, wie nachher zu erweisen ist. Diese Phänomene sind wesentlich schwieriger und würden noch andere Betrachtungen voraussetzen. Für einen ersten Aufweis auch gerade der temporalen Struktur dürfen die Phänomene selbst nicht schon zu verwickelt sein.

Wir halten fest, daß wir uns einseitig in eine bestimmte Richtung der Analyse bewegen: auf die besorgende Sorge. Wir beachten aber ebensosehr, daß nach früherem die Phänomene der Fürsorge, des Mitseins sich nicht bewältigen lassen etwa durch einfache Erweiterung und Modifikation dessen, was über

Besorgen ausgemacht wird; aber auch nicht so, daß etwa das Sein zu sich selbst und dessen Verfassung einfach auf das Sein zu Anderen übertragen wird, etwa auf Grund der beliebten Argumentation: Das Sein zu Anderen ist wohl etwas anderes als ein Sein zu einem Ding; der Andere ist selbst ein Dasein; wir haben also hier das Seinsverhältnis eines Daseins zu Dasein; das liegt aber doch gerade auch schon im eigenen Dasein vor, sofern es qua Dasein sich zu sich selbst verhält. Und das Sein zum Anderen ist dann nur gleichsam die Projektion des Seinsverhältnisses eines Daseins zu sich selbst. Aber es ist leicht einzusehen, daß im Sein zu sich selbst das Selbst gerade nicht ein anderes ist, und somit dieses Sein zu Anderen ein irreduzibles eigenständiges, im Dasein freilich mit In-Sein und Sein zu sich selbst gleich ursprüngliches ist. Umgekehrt: Der Andere, das Du, ist nicht so etwas wie ein zweites Ich, dem ich mich gegenüberstelle. Zwar ist nicht zu bestreiten, daß die Möglichkeit, Andere zu verstehen, in gewisser Weise mit daraus bedingt ist, wie auch ich mich selbst bzw. Dasein als solches verstehe; aber dieses Bedingtsein des faktischen Vollzugs eines Verstehens des Anderen setzt schon das Sein zu ihm als dem Du voraus und schafft es nicht erst. Grundsätzlich bleibt aber auch für die Interpretation des Phänomens des Seins mit und zu den Anderen festzuhalten, daß diese Anderen dabei nicht erfahren sind als ein freischwebendes seelisches Zentrum, schwebend in einem leeren Gegenüber, sondern qua Dasein, d. h. als Mitsein, nämlich miteinander in einer Welt. Auch das Sein mit dem Anderen lebt zunächst aus einem Mitsein mit ihm in einer Welt; der Andere ist so grundsätzlich für den Anderen in seinem Dasein entdeckt. Und so verfehlt es ist, phänomenal den Anderen als zweites Ich zu interpretieren, so widersinnig ist es, das Problem des Mitseins mit Anderen so anzusetzen, daß man die konstruktive Voraussetzung zugrundelegt: zunächst bin ich mir nur selbst gegeben – und wie stellt es nun dieser solus ipse an, daß er zu einem Du hinausgelangt?

Das mag zur Kennzeichnung der nächsten Probleme genügen, die sich an das Phänomen des Mitseins knüpfen. Sofern wir die Aussage über Welt zum Thema haben, sind die Anderen nicht das, wovon Aussage gemacht wird. Andererseits ist daran zu erinnern, daß wir drei Bedeutungen von Aussage unterscheiden: 1. Aufzeigung, 2. Prädikation, 3. Mitteilung. Sofern Aussage Mitteilung ist, liegt auch im vollen phänomenalen Bestand der Aussage über Welt das Phänomen der Anderen, denen Ausgesagtes in der Aussage mitgeteilt wird in dem Sinne, daß das aufnehmende Verstehen der Mitteilung von seiten des Anderen nichts weiter besagt als: er teilt mit mir das Sehen und Verstehen der besprochenen Sache; es teilt mit mir ein bestimmtes Sein zu ihr. Mit der so mitgeteilten Aussage ist nicht nur eine Sache für Andere entdeckt, sondern ein neues Mitsein mit dem Anderen in der Welt gezeitigt. Hier liegt der Sinn eines Fortschrittes der wissenschaftlichen Erkenntnis, nicht darin, daß es mehr Resultate gibt. Aber auch diese Phänomene werden wir nur streifen können.

Ich betone diese Zusammenhänge als solche, die nicht behandelt werden, ausdrücklich, weil immer wieder das Mißverständnis sich einschleicht, als sei das, was gerade in bestimmter sachlich-methodischer Beschränkung über ein Thema in einer Vorlesung verhandelt wird, das Einzige, was gesagt werden könnte. Man kann zwar ausschließlich Grundsätzliches behandeln, das Behandelte braucht aber nicht alles zu umschließen. Nach dieser Kennzeichnung der Grenzen unserer Betrachtung und des Ausschlusses des Phänomens der Fürsorge kehren wir zum Thema zurück.

Die Seinsstruktur der besorgenden Sorge bestimmt das Dasein als: Sich-selbst-vorweg-schon-bei-seiner-Welt-sein. Liegt überhaupt in dieser Seinsstruktur des Daseins etwas Zeithaftes und inwiefern? Und was ist das selbst – das Zeithafte –, woraufhin die letzten Strukturen untersucht werden sollen? Wir betonten schon den Nachteil des Weges, den wir eingeschlagen haben, die Unbestimmtheit des Zeitphänomens selbst, im Hinblick

worauf von Temporalität und temporal gesprochen wird. Diese Unbestimmtheit der Orientierung betrifft kein beliebiges Phänomen, sondern die Zeit, von der noch besonders zu vermerken, daß sie schwer zu fassen sei, einem Gemeinplatz gleichkommt. Unbestreitbar: Wir sehen nicht durch in dem, was man Zeit nennt.

Wir helfen uns in der Weise, daß wir kritisch diskutierend dem nachgehen, was man aus der Orientierung an einem alltäglichen Zeitverständnis zunächst unter temporalen Charakteren verstehen möchte, und zwar im Hinblick auf Sorge. Das alltägliche Zeitverständnis ist nicht etwa falsch oder dergleichen, sondern hat sein eigenes Recht und sogar eine Notwendigkeit, die sich verstehen läßt. Die genannte Struktur soll in ihr selbst temporal sein, formal, aber mißverständlich ausgedrückt, »Beziehung zur Zeit« haben. Etwas ist zeitlich bestimmt – das besagt: es ist »früher« als ein anderes oder »später«; es ist »vor« einem anderen oder »nach« ihm. Oder es ist »schon« geschehen, anderes »noch nicht«. Ferner sagen wir: etwas ist »zugleich« mit anderem; und weiter: zwar nicht zugleich aber »von derselben Dauer«. Das Früher, Zugleich, Später deckt sich nun nicht einfach mit Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; denn Vergangenes kann selbst qua Vergangenes früher oder später oder zugleich sein, im gleichen Zukünftigen. Und das Vor und Nach gibt es gerade im Jetzt, und weil in jedem Jetzt, deshalb in jedem Soeben und Schon-gewesen; im gleichen in jedem Sofort. Jedes Soeben ist im nächsten Jetzt ein Soeben-soeben. Das Vergangene wächst ständig in seinem Vergangensein. Es wird an ihm selbst immer mehr vergangen, so daß sich immer neue Jetzt und Soeben vorlegen und es mehr in die Gewesenheit drängen; obwohl das Vergangene nicht mehr »ist«, wird es überdies mehr und mehr vergangen; Vergangenes »ist« nicht einfach vergangen und nur der eine Strang und »Arm« der Zeit, der nicht ist.

Eine Mannigfaltigkeit von Zeitcharakteren: früher, später, vorher, nunmehr, nachher, schon, noch nicht, zugleich, soeben,

sofort (im nächsten Augenblick), jetzt; Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Mit ihnen ist im wesentlichen das erschöpft, was über die Zeit ausgemacht werden kann; d. h. nicht mit der Aufzählung, sondern mit der philosophischen Interpretation des Zusammenhangs dieser Charaktere und der in diesem Zusammenhang gründenden »Zeitsätze«, z. B.: Verschiedene Zeiten können nicht zugleich sein.

Diese Charaktere wurden im Verlauf der Geschichte des Zeitproblems alle mit mehr oder minder großer Eindringlichkeit und Sicherheit der methodischen Orientierung der Analyse verhandelt. Es wurden damit auch die Termini geprägt, die für alle Zeituntersuchungen im Gebrauch sind.

Wir haben hier zunächst Zeitcharaktere genannt, die sich nicht ohne weiteres decken, obwohl ein rohes Verständnis und der unscharfe alltägliche Sprachgebrauch sie promiscue verwenden; früher, später; vor, nach; schon, noch nicht. Und nun zeigt sich, daß in der Fassung der Struktur der besorgenden Sorge zwei von den genannten Charakteren vorkommen: *Schon*-sein-bei und *Sich-vor-weg-sein*; ein *Schon* als Gegensatz eines *Noch-nicht*; ein *Vor* als Gegensatz zu einem *Nach*. Die Frage bleibt, ob die genannte Struktur der Sorge angemessen verstanden ist, wenn sie im Sinne der angeführten Charaktere *Schon* und *Vor* interpretiert wird. Das *Schon* meint ein *Schon-gewesen*, ein *Nicht-mehr-jetzt*. Das *Vor* meint ein *Noch-nicht-jetzt* gegenüber einem *Jetzt* bzw. einem *Nicht-mehr*. Beide Charaktere meinen ein Seiendes im Hinblick darauf, daß es erfahren wird als ablaufend »in der Zeit«. Und wenn etwas durch diese Charaktere bestimmt wird, dann ist es in Beziehung zur Zeit bestimmt. Was heißt aber: etwas ist in dieser Weise in Beziehung zur Zeit bestimmt? Und was ist Bedingung dafür, daß etwas so bestimmt sein kann? Es ist in Beziehung zur Zeit bestimmt – das heißt hier: es ist angesprochen im Hinblick auf seinen Durchgang durch ein *Jetzt*. Durch ein *Jetzt* gehen kann etwas nur, wenn es überhaupt in ein *Jetzt* kommt, in einem *Jetzt* begegnet. Und begegnen kann etwas wiederum nur, wenn es auftauchen kann,

– und auftauchen kann nur, was die Seinsart des Vorhandenseins hat; was aber vorhanden ist, von dem sagen wir, es kommt in der Welt vor. Seine Seinsart ist gerade dieses Vorkommen innerhalb der Welt.¹

Warum fassen wir diese Abfolge in der Zeit als Durchgang durch ein Jetzt? Weil die Zeit, in Beziehung worauf etwas als in der Zeit bestimmt ist, von ihrem Jetzt aus verstanden wird und werden muß. Zeit, »in« der etwas verläuft, ist die als Jetzt-Zeit erfahrene Zeit. Sofern das Besorgen der Zeit Rechnung tragen und mit ihr rechnen und im Hinblick auf sie etwas berechnen soll, muß sie als Jetzt-Zeit verstanden werden. Warum die Zeit zunächst als Jetzt-Zeit erfahren wird und warum die so zunächst erfahrene Zeit in dem schon angeführten Sinne interpretiert wird, das ist aus ihr selbst aufzuklären, – eine spätere Aufgabe. Im vorliegenden Zusammenhang kommt es lediglich darauf an, zu sehen, daß die angeführten Charaktere auf das Jetzt orientiert sind, nicht zufällig und im Sinne einer leeren Möglichkeit, sondern der Jetzt-Bezug ist für ihr Sein konstitutiv; sie sind, was sie sind, auf seinem Grunde; das »noch nicht« ist »jetzt noch nicht«; das »schon« ist je ein »jetzt schon gewesen«; das »soeben« ist ein »jetzt soeben«; im gleichen das »sofort« ein »jetzt sofort«. Und wenn ich dem Soeben weiter nachgehe, d. h. seinem Versinken in die Vergangenheit folge und sage: das Soeben ist soeben soeben, so liegt im zweitgenannten Soeben das erwähnte Jetzt. Es geht nicht verloren, sondern qua Soeben behält es sein Jetzt, auch wenn es zum Soeben-soeben wird; und das Soeben des Soeben-jetzt ist selber seinerseits nur wieder Soeben des Soeben-jetzt im wesenhaften Bezug zu einem neuen

¹ Das Vorhandensein und Vorkommen innerhalb der Welt ist scharf zu scheiden von dem In-Sein in einer Welt, das zur wesenhaften Seinsart des Daseins gehört. Ein Stein oder Tisch ist innerhalb der Welt vorhanden, d. h. ein Weltding; er »ist« aber nie in einer Welt im Sinne des In-Seins und Seins-bei einer Welt. Ein Mensch dagegen ist streng genommen nie innerhalb der Welt vorhanden; er gewinnt diese scheinbar primäre Art des Seins erst, wenn er tot ist-- dann ist in der Tat nur noch etwas vorhanden, gerade weil er nicht mehr da ist im explizierten Sinn des Daseins.

Jetzt, mit Bezug worauf das Jetzt des ersten Jetzt-soeben selbst ein Soeben ist. Ebenso ist der weiterhin genannte Zeitcharakter des Zugleich ein Jetzt-Phänomen. Zugleich ist, was in demselben Jetzt ist, oder wie wir sagen: zur selben Zeit, womit sich unwillkürlich erweist, daß Zeit als Jetzt-Zeit, als aus dem Jetzt her orientierte Zeit verstanden ist.

Etwas ist zeitbestimmt, besagt also zufolge der durchgeführten Klärung von Zeit: etwas ist als jetzt Vorhandenes erfahren, bzw. auf ein Jetztvorhanden oder Unvorhanden (noch nicht – nicht mehr) hin verstanden. So Begegnendes ist »in« der Zeit, oder wie wir auch sagen, es »fällt« in die Zeit, in die und die Zeit; die und die Zeit bestimmt sich in der Zählung des Jetzt.

Ist nun in diesem Sinne Sorge zeitbestimmt? Besagt das Schon – als Strukturmoment des Schon-sein-bei – soviel wie »schon gewesen«? Soll gesagt werden, das Sein-bei sei wesenhaft nicht mehr seiend im Jetzt? Und soll das dann heißen, sofern Sein-bei, In-der-Welt-sein Seinsmodus des Daseins ist, das Dasein sei als Schon-sein-bei schon nicht mehr? So daß es in jedem Jetzt, in dem es ist, nicht mehr ist, d. h. nicht ist? So etwas kann offenbar nicht gemeint sein. Das Schon ist vielmehr gerade ein Charakter des Seins des Daseins, es soll sein Sein positiv bestimmen und gerade nicht ein Nicht-mehr-sein ausdrücken.

Oder besagt dieses Schon soviel wie »schon vorher«? Das Dasein ist schon vorher Sein-bei; schon vorher – im Bezug worauf? Die Bestimmung des Schon soll gelten bezüglich seiner selbst. Dann kann aber das Schon nicht bedeuten: schon vorher – als es selbst ist. Es kann nicht besagen, das Dasein war schon bei seiner Welt, bevor es war, denn wenn es bei seiner Welt war, dann war es schon und kann nicht erst – in bezug auf dieses Schon – später ins Sein treten.

Das Schon, als Moment der Seinsstruktur Schon-sein-bei, meint und bestimmt also nicht ein Seiendes in seinem Früher-oder-Später-gewesen-sein; weder früher bzw. später als es selbst, noch gar als ein anderes.

Das Entsprechende gilt von dem Vor in dem Phänomen des Sich-vor-weg-seins. Dieser Vor-Charakter kann wiederum nicht besagen: das Dasein qua Sorge ist vorher im Bezug auf sich selbst, als sei es früher als es »ist«; denn es ist ja gerade, sofern es sich »vor« ist.

Schon und Vor betreffen als Zeitcharaktere kein Seiendes, das »in die Zeit« fällt, d. h. je in seinem Jetzt und in diesem sich nach früher- und später-als bestimmen läßt. Sorge ist also, obwohl durch Zeitcharaktere bestimmt, doch nicht in dem Sinne zeitbestimmt, daß sie qua Seiendes »in die Zeit« fällt. Das besagt aber nicht, sie sei etwas Außerzeitliches. Wenn sie nämlich etwas ist, das grundsätzlich nicht »in die Zeit« fällt, dann kann sie auch nicht etwas Außer- oder Überzeitliches sein. Denn Außerzeitliches und Überzeitliches sind nur Modifikate des In-der-Zeit-seins, setzen dieses als Möglichkeit voraus. Sorge ist also nicht in diesem Sinne zeitbestimmt. Kann sie es überhaupt sein? Was würde das besagen? Sorge ist – in der exponierten Struktur – das Sein des Daseins. Also nicht selbst ein Seiendes und schon gar nicht ein Seiendes im Sinne eines Vorhandenen. Hätten Schon und Vor die Bedeutung von Zeitbestimmtheiten, d. h. bestimmten sie das Wie eines In-der-Zeit-seins, dann würde das besagen: Sorge qua Sein ist ein zeitbestimmtes Seiendes. Sein als Seiendes nehmen ist aber offener Widersinn, der sich im vorliegenden Falle sogar verdoppelt, sofern es erst recht widersinnig ist, das Sein eines Seienden (Dasein) als Seiendes zu nehmen in dem Sinne von Seiendem, der dem Dasein gerade total entgegengesetzt ist. Sorge ist nicht nur nicht in dem besagten Sinne zeitbestimmt, sondern kann es gar nicht sein. Aber Schon und Vor sind doch Zeitcharaktere! Also bleibt nur die Möglichkeit, daß ihr zeithafter Sinn nicht der bisher exponierte ist, sondern ein anderer. Aber in welchem Sinne ein anderer?

Nach dem früher Gesagten ist Sorge, sofern sie kein Seiendes bedeutet, nicht bezogen auf ein Jetzt, in welches ein Vorhandenes fällt und fallen kann, und wodurch es eine gewisse zeitliche Bestimmbarkeit erhält. Die Charaktere Schon und Vor sind

dann überhaupt nicht Bestimmtheiten eines Seienden, sondern eines Seins. Was das nun besagen soll, daß Schon und Vor nicht Zeitbestimmtheiten eines Seienden, sondern Zeitcharaktere eines Seins sind, das ist zunächst dunkel, und wir stehen gleichsam wieder am Ausgang unserer Betrachtung. Trotzdem haben wir, wenn nicht etwas Positives, doch prohibitiv etwas Wesentliches gewonnen, nämlich den Hinweis darauf, daß, wenn das Schon und das Vor Zeitphänomene sind, die nächstliegende Interpretation der Zeit als Jetzt-Zeit hier nichts hilft, und daß demnach ein anderer Sinn von Zeit, nicht etwa eine andere Zeit, herausgestellt werden muß, vielleicht in der Weise, daß späterhin gezeigt wird, inwiefern und warum die Zeit zunächst in dem besprochenen Sinne erfahren wird und erfahren werden muß.

Auf welchem Wege kann das nun gelingen, diesen anderen Sinn von Zeit herauszustellen, um am Ende von da aus den zeithaften Sinn dieser Charaktere, die wir als Temporalien bezeichnen, zu fassen? Ich erwähnte schon, auf diesem Wege, den wir eingeschlagen haben, arbeiten wir gewissermaßen ohne Boden, d. h. wir haben nicht zuvor den ursprünglichen und eigentlichen Sinn von Zeit herausgestellt, um von da aus in einer philosophischen Deduktion diese Zeitcharaktere als Zeitcharaktere nachzuweisen, sondern wir versuchen umgekehrt aus dem zunächst verfügbaren Zeitverständnis, dem Verständnis der Zeit als Jetzt-Zeit, uns vorzutasten zu dem eigentlichen Sinn von Zeit, so daß wir also durch die Abhebung der zuerst dunklen Zeitcharaktere Schon und Vor gegen eine zunächst versuchte Interpretation diese Charaktere mehr und mehr bestimmten. Dazu ist aber notwendig, daß wir uns das Zeitverständnis im Sinne des alltäglichen Zeitverständnisses, das sein eigenes Recht und seine Notwendigkeit hat und nicht etwa falsch ist, noch eindringlicher nahebringen und die in ihm herausstellbaren Strukturen näher bestimmen, damit der Leitfaden der Abhebung, die uns zur ursprünglichen Zeit führen soll, selbst sicher fundiert ist.

§ 19. *Vorbereitende Überlegungen zur Gewinnung eines ursprünglichen Zeitverständnisses. Rückgang zur Geschichte der philosophischen Interpretation des Zeitbegriffs*

In der Absicht einer temporalen Analyse der Sorge begannen wir mit der Bestimmung des Zeitcharakters derjenigen Momente, die sich zunächst als Zeitbestimmungen aufdrängten an der Struktur der Sorge, die wir faßten als Schon-sein-bei im Sich-vorwegsein. Wir faßten zunächst die Momente Schon und Vor ins Auge und blieben dabei orientiert an der Charakteristik der Zeit, wie sie der alltäglichen Zeiterfahrung zugänglich ist, also an dem vulgären Zeitbegriff, der bisher auch einzig in der Philosophie seine theoretische, begriffliche Ausarbeitung erfahren hat, freilich auch das nur in gewissen Grenzen.

Das Kennzeichen des vulgären Zeitbegriffs liegt darin, daß die Zeit vom Jetzt aus verstanden wird. Das Jetzt hat im vulgären Zeitverständnis eine vorzügliche Rolle, sofern relativ auf das Jetzt die übrigen Zeitcharaktere, Vergangenheit und Zukunft, bestimmt werden; Vergangenheit als das Nicht-mehr-jetzt, Zukunft als das Noch-nicht-jetzt. Der Jetzt-Bezug ist für die Fassung von Vergangenheit und Zukunft wesentlich. Im Hinblick auf die so verstandene Zeit als Jetzt-Zeit kann nur etwas als zeitlich bestimmt werden, sofern dieses Etwas die Seinsart des Vorhandenseins hat, bzw. im Sinne dieses Seins verstanden wird. Nur solches Seiendes, das den Charakter des Vorhandenseins hat, hat in sich selbst seinem Seinssinne nach die Möglichkeit der Abfolge und des Durchgangs durch ein Jetzt. Wir sagen auch, das Seiende fällt in die Zeit, genauer gesprochen, es fällt jeweils in ein Jetzt. Wenn also umgekehrt etwas in diesem Sinne zeitbestimmt ist, dann besagt das, daß dieses Etwas die Seinsart des Vorhandenen hat. Und diese Seinsart des Vorhandenen kommt primär der Welt bzw. der Natur zu. Welt und Natur sind nicht etwa identisch, sondern Welt ist der kategorial weitere Begriff, nicht etwa umgekehrt, als wäre Natur der weitere Begriff und

Welt ein bestimmter Ausschnitt, sondern Natur ist nur die Welt, sofern sie in einer bestimmten Hinsicht entdeckt wird.

Wir fragten nun aus der Orientierung an diesem vulgären Zeitbegriff: Haben die zunächst aufgegriffenen Momente der Sorge, das Schon und das Vor, diesen Zeitcharakter? Wir haben durch die Analyse gezeigt, daß das nicht möglich ist, die Momente der Sorge können nicht in diesem Sinne von zeitlich verstanden werden. Darin läge nämlich, daß diese Struktur der Sorge selbst, also ein Sein, den Charakter des Seienden hätte; denn wir zeigten, nur Seiendes als Vorhandenes kann derart zeitlich bestimmt werden. Sofern nun aber Sorge ein Sein meint und nicht ein Seiendes und weiterhin das Sein, die Seinsart des Daseins, die gerade dem Vorhandensein und Vorhandenen entgegengesetzt ist, können die Zeitcharaktere Vor und Schon in keiner Weise aus der Orientierung am vulgären Zeitbegriff und dessen Charakteren begriffen werden. Es entsteht daraus die Notwendigkeit zu fragen, wie denn überhaupt noch diese genannten Momente zeitgemäß verstanden werden können. Wenn überhaupt, dann nur so, daß wir uns ein ursprünglicheres oder jedenfalls zunächst, vorsichtig gesprochen, ein anderes Zeitverständnis verschaffen, aus dem her der Sinn dieser Charaktere bestimmbar wird. Der methodische Weg nun, auf dem wir uns bewegen, hat dieses Zeitverständnis nicht ohne weiteres zur Verfügung; wir wollen es vielmehr indirekt gewinnen in der Weise, daß wir die Charaktere der Sorge festhalten und sie hypothetisch als Zeitcharaktere anderen Sinnes annehmen und uns dabei genauer an dem vulgären Zeitbegriff und seinen Strukturen orientieren. Bei dieser Abhebung werden wir zusehends ein weiteres Verständnis der ursprünglichen Zeit gewinnen und so dann erst verständlich machen können, wie in diesem so etwas wie Temporalität überhaupt möglich ist.

Diese Abhebung der zunächst dunklen Zeitcharaktere Schon und Vor als Bestimmungen der Sorge von dem vulgären Zeitverständnis wird dann um so sicherer vor sich gehen, wenn wir selbst das vulgäre Zeitverständnis sicherer und konkreter im

Griff haben. Um das zu gewinnen, eine Sicherheit in der Orientierung und im Verständnis des vulgären Zeitbegriffs, orientieren wir uns ganz kurz an der bisherigen Geschichte der Entwicklung des Begriffs und damit der Interpretation der Zeit. Bei dieser Orientierung dürfen wir natürlich nicht eine Geschichte des Zeitbegriffs in extenso vorführen, sondern wir halten uns nur an die Stationen der Geschichte, an denen die Erörterung des Zeitbegriffs zugleich eine gewisse grundsätzliche ontologische Bedeutung hat. Und wir orientieren uns zugleich an der bisherigen Bearbeitung des Zeitphänomens in der Absicht, daran zu erweisen, daß in der Tat bisher die Zeitinterpretation als philosophische sich am vulgären Zeitverständnis orientierte, d. h. wir bewähren damit zugleich die These, daß die Zeit bisher als Jetzt-Zeit verstanden wurde.

Wenn man im Verlauf der Exposition des Zeitphänomens besonders in neuerer Zeit unterschieden hat zwischen einer objektiven Zeit und einer subjektiven Zeit oder zwischen einer transzendenten Zeit und einer immanenten Zeit, so sagt dieser Unterschied zunächst nichts, denn es könnte sein, daß auch in der vermeinten immanenten Zeit oder Erlebniszeit nur einfach eine Übertragung der sogenannten transzendenten oder objektiven Zeit vorliegt. Wir werden sehen, daß es in der Tat innerhalb dieser Unterscheidung von immanenter und transzendenten, subjektiver und objektiver Zeit beim Verständnis der Zeit als Jetzt-Zeit bleibt. Und es ist dann konsequent zu sagen, sofern das Jetzt das eigentliche Sein der Zeit ausmacht, daß die Zeit selbst im Ganzen genommen, also im Sinne der Einheit von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, daß die Zeit gewissermaßen in sich eine ungleiche Wirklichkeit hat, und daß die eigentlich wirkliche Gegenwart, d. h. jedes Jetzt nach beiden Richtungen hin, zwei ungleiche Arme des Nichtseins hat, wie Lotze sagt; nämlich einen Arm des Nichtseins, der sich in die Vergangenheit erstreckt, und einen des Nichtseins in die Zukunft. Beide Arme sind aber verschieden, sofern das Nichtsein der Vergangenheit das Nicht-mehr und das Nichtsein der Zu-

kunft das Noch-nicht ist. Das Bild, das hier Lotze gebraucht, charakterisiert ganz deutlich, wie der eigentliche Akzent des Seins der Zeit eben im Jetzt, in der Gegenwart liegt.

Die alltägliche Zeiterfahrung nimmt die Zeit als etwas, womit sie im Besorgen der Welt rechnet, woraufhin sie die begegnenden Weltvorkommnisse berechnet. Das besorgende Sein in der Welt stellt in dieser Weise »Zeit« in seine »Rechnung«. Dabei versteht die alltägliche Erfahrung nicht weiter, was das heißt, und sie bedarf keines weiteren Verständnisses, wenn es nur gelingt, die Zeit im Berechnen verfügbar zu machen. Diese Weltvorkommnisse fallen in diesem Sinne »in die Zeit«. Eine bestimmt gerichtete eigenständige Ausarbeitung des berechnenden Besorgens und Rechnens mit der Zeit ist die theoretische Erforschung der Weltvorkommnisse, rein als Vorkommnisse eines Ortswechsels; Bewegung in diesem Sinn verstanden. Diese theoretisch berechnende Erforschung der Welt ist die Entdeckung und Bestimmung der Natur. Die Wissenschaft von der Natur behält grundsätzlich den Boden und den Horizont des Besorgens der Welt, d. h. sie rechnet im Bestimmen der reinen Naturvorgänge mit der Zeit; in grundsätzlich demselben Sinn wie vorwissenschaftliches Sichorientieren und Rechnungstragen; z. B. hinsichtlich des weltlichen Grundvorkommnisses des Wechsels von Tag und Nacht. Die Zeit ist für die Naturforschung (Physik) mit in die Grundformel eingesetzt, in der sie ihre Gegenstände bestimmt: $s = c \cdot t$; der Weg nämlich eines Sichbewegenden ist gleich der Geschwindigkeit vervielfältigt mit der Anzahl der Jetztpunkte, die eine Bewegung in ihrem Vorhandensein durchläuft. Die Vorgänge fallen auch hier »in die Zeit« in dem geklärten Sinne.

Wird nun die Idee der Natur nicht auf die materiellen Vorgänge eingeschränkt, sondern umfaßt sie alle Vorgänge des Vorhandenen, sei es physisch oder psychisch, dann fallen auch psychische Vorgänge in demselben Sinne in die Zeit wie die physischen. In diesem weiteren Sinne hat schon Aristoteles ausdrücklich das »in der Zeit« verstanden, und später ist dann

durch Kant in einer besonderen Weise betont worden, daß die Zeitbestimmung nicht nur die Gegebenheit des äußeren, sondern des inneren Sinnes, ja des äußeren wie des inneren sei. Freilich liegt hier eine große Dunkelheit. Kant hat diesen Zusammenhang immer nur sehr roh dargestellt.

Die Zeit, darein die Weltbegebenheiten und die Naturvorgänge im engeren Sinne fallen, nennen wir die Weltzeit. Welt verstanden in dem philosophischen Sinne des Worin des Seins des Daseins. Auf die eigene Klärung der Struktur des Weltbegriffs ist hier nicht einzugehen. Was diese Weltzeit im Grunde ist, und wie sie zu verstehen ist, das ist noch völlig dunkel für uns. Wir wissen nur: es ist die Zeit, sofern sie als Jetzt-Zeit verstanden wird, in der Vorhandenes begegnet.

Eine philosophische Besinnung fällt weder vom Himmel noch ist sie ein willkürlich ausgedachtes Unternehmen, sie erwächst vielmehr wie alle Erkenntnis aus dem faktischen Dasein und seiner Alltäglichkeit. Sofern philosophische Besinnung sich auf die Zeit zu richten trachtet, wird sie sich die Zeit vorgeben lassen in dem Sinn, wie neutrale Welterfahrung sie kennt, bzw. wenn philosophische Erkenntnis im Zusammenhang der Wissenschaft steht, wird sie die Zeit in dem Sinne nehmen, wie ihr das Phänomen in der Wissenschaft vorgegeben ist. Umgekehrt werden wir aber auch sagen müssen: Wenn eine philosophische Erörterung der Zeit ihre Stelle hat im Zusammenhang der philosophischen Besinnung auf die Natur, und die Zeit primär, in maßgebender Weise oder gar einzig in diesem Zusammenhang abgehandelt wird, dann heißt das zugleich, die Zeit ist philosophisch grundsätzlich als Weltzeit verstanden. Dasselbe ist der Fall, wenn die Erörterung der Zeit im Zusammenhang steht mit der Frage nach der möglichen wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur, wie bei Kant; oder wenn der Zusammenhang der philosophischen Erörterung der Zeit nun noch umgreifender ist als der der spezifischen Naturforschung, in der Frage nach der Entstehung der Welt bzw. ihrer Schöpfung, wo der Welt als

dem Seienden in der Zeit die Ewigkeit gegenübergestellt wird, wie z. B. bei Augustinus und im Neuplatonismus.

Der systematische Ort der Behandlung des Zeitphänomens innerhalb einer Philosophie ist der Index für die dabei leitende Grundauffassung der Zeit. Wo Zeit im Zusammenhang gesehen wird mit Welt, Natur, geschaffenem Seienden, da ist die Zeit als Jetzt-Zeit verstanden, und zeitlich besagt: »in die Zeit« fallend, »in der Zeit« ablaufend.

Seitdem Aristoteles, »Physik« Δ 10–14, diesen Begriff der Zeit zum ersten Mal und in einer nicht wieder erreichten begrifflichen Eindringlichkeit herausgestellt hat, ist er für alle philosophische Besinnung über die Zeit in Herrschaft geblieben. Von Aristoteles bis Hegel – und für die nachhegelsche Periode der Philosophie erst recht – bleibt dieser Zeitbegriff Leitfaden für die Frage nach der Zeit. Das hat seinen sachlichen Grund darin, daß die so gefaßte Zeit die ist, die der alltäglichen Erfahrung sich zunächst und ständig aufdrängt.

Die jüngste selbständige Untersuchung über die Zeit bei Bergson macht davon keine Ausnahme. Scheinbar sind hier neue Einsichten gewonnen, und es sieht so aus, als wollte Bergson den überlieferten Zeitbegriff im Vordringen zu einem ursprünglicheren überwinden. Näher besehen zeigt sich aber, daß er erst recht diesem Zeitbegriff, den er zu überwinden trachtet, verfällt, obwohl, was ausdrücklich betont werden muß, Bergson in der Tat von einem rechten Instinkt geleitet ist. Worauf es ihm ankommt, ist die Herausarbeitung des Unterschiedes von Zeit und Dauer. Dauer aber ist für ihn nichts anderes als die erlebte Zeit, und diese erlebte Zeit wiederum ist nur die objektive oder die Weltzeit, sofern sie betrachtet wird in der Weise, wie sie sich im Bewußtsein bekundet. Daß Bergson nicht zu einer begrifflichen und kategorialen Erkenntnis der ursprünglichen Zeit vordringt, zeigt sich darin, daß er auch die erlebte Zeit, also die Dauer, als »succession« faßt, nur, sagt er, ist die succession der erlebten Zeit keine quantitative succession, abgesetzt in einzelnen Jetztpunkten, sondern diese succession ist eine qualita-

tive, in der sich die einzelnen Momente der Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, durchdringen. Freilich kommt er hier schon an die Grenze, denn er sagt weder was Quantität, noch was Qualität ist, er gibt keine grundsätzliche Erörterung dieser beiden Leitfäden, setzt sie einfach als bekannt voraus und beschreibt die qualitative Zeit, die Dauer, lediglich in Bildern, von irgendeiner begrifflichen Durcharbeitung ist keine Rede. Also das Wesentliche ist, daß zwar Bergson versucht, im Phänomen der Dauer der eigentlichen Zeit näher zu kommen, daß er aber auch diese Dauer wiederum im selben Sinne als succession faßt.

Nur weil wir heute noch nicht den eigentlichen Sinn der Weltzeit verstehen, konnte es dahin kommen, zu glauben, Bergson habe die Zeit ursprünglicher verstanden. Daß ihm das mißlang, zeigt sich darin, daß er selbst die Zeit, die er im eigentlichen Sinne als Zeit bestimmt und von der Dauer unterscheidet, daß er diese Zeit in ihrem Sinne nicht verstanden hat, sondern mit dem Raum identifiziert. Es muß dabei bemerkt werden, daß Bergson, obwohl das ausdrücklich nicht sichtbar wird, seine Analyse der Dauer durchgeführt hat im ständigen Gegensatz zu dem Aristotelischen Begriff der Zeit. Bergson hat in seiner frühen Zeit ausgiebige Studien über Aristoteles gemacht, und zur selben Zeit als seine erste Untersuchung über Zeit und Dauer erschien, 1889, veröffentlichte er eine kleine Abhandlung, seine Dissertation, »Über den Begriff des Ortes bei Aristoteles«. Der Ort wird bei Aristoteles im selben Buch wie die Zeit abgehandelt. Und es ist ganz durchsichtig, wie Bergson überhaupt zu seinem Begriff der Dauer im Gegensatz zur quantitativen Zeit kam, nämlich auf dem Wege eines Mißverständnisses der Aristotelischen Definition der Zeit als ἀριθμὸς κινήσεως, als der Zahl oder genauer dem Gezählten der Bewegung.

Bergson hat in seinen weiteren Schriften die in seinem frühen Werk gegebene Exposition der Zeit nicht weiter geändert, sondern bis zum heutigen Tag festgehalten. Das Wesentliche seiner philosophischen Arbeit und das Bleibende liegt gar nicht

in dieser Richtung, sondern das Wertvolle, das wir ihm verdanken, ist niedergelegt in seinem Werk »Matière et Mémoire«. Es ist grundlegend für die moderne Biologie und enthält Einsichten, die längst noch nicht ausgeschöpft sind. Stark angeregt ist davon heute vor allem Scheler. Das als Vorbemerkung für unsere geschichtliche Orientierung, und zwar deshalb, weil es naheliegen könnte nach dem üblichen Diktum, daß Bergson einen neuen Zeitbegriff entdeckt hätte, sich ausführlicher mit ihm auseinanderzusetzen.

Wir führen die Orientierung über den Zeitbegriff durch in der Absicht auf eine konkrete Zueignung der Zeitcharaktere der so erfahrenen Zeit und zugleich als Nachweis der Herrschaft einer bestimmten Interpretation der Zeit. Wir gehen nun zur weiteren Erörterung über die geschichtliche Entwicklung des Zeitverständnisses und der Exposition des Zeitbegriffes nach rückwärts. Die Betrachtung ist absichtlich an einer ähnlichen Untersuchung, die wir schon durchgeführt haben, nämlich an der Geschichte des Begriffs der Anschauung orientiert. Zwischen dem Phänomen der Anschauung und der Vorherrschaft der Anschauungswahrheit und der bestimmten Art des herrschenden Zeitverständnisses, der Zeit als Jetzt-Zeit, besteht ein innerer Zusammenhang. Wir beginnen unsere genauere Betrachtung, die darauf zielt, das vulgäre Zeitverständnis uns schärfer zu sichern, mit einer Betrachtung der Analyse der Zeit bei Hegel.

§ 20. Hegels Deutung der Zeit in der »Enzyklopädie«

Hegel behandelt die Zeit thematisch im zweiten Teil seiner »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, der betitelt ist: Die Philosophie der Natur. Erste Abteilung: Die Mechanik, erster Abschnitt: Raum und Zeit; Zeit überhaupt: in den §§ 257–260. Dieser thematische Zusammenhang ist unmißverständlich. Zeit im Zusammenhang mit Raum. Aber nicht so wie Kant und überhaupt die Tradition der Naturphilosophie seit

Aristoteles: Raum und auch Zeit, sondern Hegels Explikation sucht mehr zu zeigen: daß der Raum zur Zeit wird. »Die Wahrheit des Raumes ist die Zeit; wir gehen nicht so subjektiv zur Zeit über, sondern der Raum selbst geht über. In der Vorstellung sind Raum und Zeit weit auseinander, da haben wir Raum und dann *auch* Zeit; dieses ›auch‹ bekämpft die Philosophie.« (§ 257, Zusatz) Hegel will sagen: sie hebt den Unterschied auf; für die Vorstellung und den gemeinen Verstand ist Raum und Zeit unterschieden, für das absolute Denken darf kein Unterschied bestehen – Raum wird zur Zeit. Raum »ist«, absolut gedacht, Zeit. Die umgekehrte These hat Bergson ausgesprochen: Nicht der Raum ist Zeit, sondern die Zeit ist Raum. Beide Thesen sind unhaltbar; beide aber sind einem phänomenalen Zusammenhang von Raum und Zeit auf der Spur; sie meinen im Grunde beide dasselbe, nur verstehen beide nicht, was sie mit ihren diametral entgegengesetzten Sätzen sagen wollen. Bergson aber wie Hegel vernichten das, was an echtem Gehalt darin liegt, dadurch, daß sie ihn aufheben, nicht in sicherer Wahrheit, sondern in einer grundsätzlichen Sophistik, von der überhaupt Hegels Dialektik lebt.

Wir besprechen diese These näher, um daran zu verdeutlichen, wie Zeit hier erfahren und verstanden ist, – nämlich als Jetzt-Zeit. »Der Raum wird zur Zeit«: er »wird« – kommt in das »Sein« an – d. h. er »ist« Zeit, wenn er absolut philosophisch gedacht wird. Was bedeutet hier das »ist«? Dasselbe etwa, wie wenn ich sagte: Die Kreide ist ein Buch? Hier besagt »ist«: Die Kreide hat den Wasgehalt (und die Art des Vorhandenseins) des Buches; sie sind beide das-selbe. Wir sehen davon ab, daß die Illustrierung eines kategorialen Verhältnisses wie das zwischen Raum und Zeit an einem solchen zwischen konkreten Dingen, Buch und Kreide, im Grunde unzutreffend ist, wir erwähnen das Beispiel nur, um daran zu verdeutlichen, was Hegel mit dem »ist« meint, wenn er sagt: Raum ist Zeit. Er meint es in der Tat nicht so, obwohl Hegel in seiner romantischen Art diesen Sinn mitschwingen läßt. Raum ist Zeit; aber Hegel würde sich dage-

gen wehren, wenn man sagen wollte: Alles Räumliche ist Zeitliches, oder gar: Es gibt keinen Raum, sondern alles ist nur Zeit. Das bedeutet das »ist« in dem Satze: Der Raum ist Zeit, natürlich nicht. In der These: Raum ist Zeit, besagt das »ist«: Der Raum hat das Sein von der Zeit, oder, was Hegel aber nicht versteht, aber doch in irgendeinem Sinne meinen muß, um überhaupt diese These mit Sinn auszusprechen, das Sein des Raumes ist durch die Zeit bestimmt, ja aus ihr allein bestimmbar. Die Bestimmtheit des Raumes, d. h. seine absolute Gedachtheit gewinnt der Raum nur aus der Zeit. Die absolute Gedachtheit aber von etwas ist seine Wahrheit. Und in der Wahrheit ist das Sein von etwas gedacht. Und daher sagt Hegel: »Die Wahrheit des Raumes (d. h. seine absolute Gedachtheit, sein Sein) ist die Zeit.« Wie ist das genauer, in Orientierung an dem Phänomen des Raumes zu verstehen? Die Hegelsche Begriffsbestimmung des Raumes kann hier allerdings nicht ausführlich behandelt werden; sie ist nur so weit heranzuziehen, daß daraus phänomenal verständlich wird, daß Hegel sagen kann, »der Raum wird zur Zeit«.

Der Raum ist nach Hegel die »vermittlunglose Gleichgültigkeit des Außersichseins der Natur« (§ 254). Explizierend ist zu sagen: Der Raum ist die abstrakte Vielheit der unterscheidbaren Punkte, durch welche Punkte der Raum selbst nicht etwa unterbrochen wird, aber auch nicht daraus allererst entsteht oder sich aus ihnen zusammensetzt; denn die Punkte selbst sind ja Raum. Und so bleibt der Raum als bestimmt durch die unterscheidbaren Punkte, die selbst Raum sind, seinerseits unterschiedslos. Die Unterschiede sind selbst vom Charakter dessen, was sie unterscheiden. Der Punkt ist aber trotzdem, sofern er überhaupt im Raum etwas unterscheidet, Negation des Raumes, jedoch so, daß diese Negation im Raum (Punkt ist ja Raum) selbst Raum bleibt. Der Punkt hebt sich also nicht als ein anderes als der Raum aus diesem heraus. Die Punkte sind, kantisch gesprochen, nur Einschränkungen des Raumes, wie jedes andere Raumphänomen und jeder bestimmte, d. h. durch Punkte, Linien oder

Flächen begrenzte Raum auch. Der Raum ist das unterschiedslose Außereinander der Punktmannigfaltigkeit. Der Raum ist aber nicht etwa ein Punkt, sondern, wie Hegel prägnant sagt, der Raum ist »Punktualität« (§ 254, Zusatz). Hierauf gründet der Satz, in dem Hegel den Raum in seiner Wahrheit, d. h. als Zeit denkt: »Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Außersichseins ebensowohl *für sich*, ihre Bestimmungen jedoch darin (nämlich in diesem Fürsichsein) zugleich als in der Sphäre des Außersichseins setzend, dabei aber als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt ist sie [nämlich diese Negativität, der Punkt] die *Zeit*.« (§ 257) Also die Negativität des Punktes, die wir vorhin exponiert haben, kurz gefaßt, die Punktualität, d. h. der Raum ist für sich gesetzt die Zeit.

Die Interpretation nun wird weniger auf die Hegelsche Formulierung gerichtet sein als darauf, die darin gemeinten Phänomene zugänglich zu machen. Punkt, Linie und Fläche, zu denen der Punkt werden kann, sind Bestimmungen des Raumes, die den Raum begrenzen und so einen bestimmten Raum ausmachen können. Diese Bestimmungen oder Begrenzungen eines jeden Raumes sind selbst Raum. Das heißt aber nun, »logisch« verstanden – im Sinne der Logik Hegels –, diese Bestimmungen und Unterschiede, nämlich die Grenzen des Raumes bleiben, sofern sie selbst räumlich, Raum sind, im Raum einfach bestehen. Solche Grenzen und Unterschiede sind, was sie sind, als Unterschied gegen anderes: Negation. Der Punkt als Negation hat im Raum ein gleichgültiges Bestehen, er geht darin auf und tritt nicht heraus; gerade diese Gleichgültigkeit des Bestehens als Negation charakterisiert den Raum. Wird der Raum erfahren, vorgestellt, dann werden seine Grenzen in ihrem gleichgültigen Bestehen vorgestellt, die Negation wird also unmittelbar vorgestellt. Wird der Raum so vorgestellt, dann erscheint er zwar, zeigt sich, aber er ist nicht in seinem Sein erfaßt. In seinem

Sein aber wird etwas erfaßt im Denken. Nur wenn er in seinem Sein erfaßt, d. h. gedacht ist, ist die Wahrheit des Raumes gewonnen. Gedacht aber ist im Sinne Hegels etwas nicht schon dann, wenn es unmittelbar vorgestellt wird, d. h. wenn die Bestimmungen des zu Erfassenden einfach bestehen (vorhanden sind), – hier also, wenn der Punkt, die Negation in Gleichgültigkeit besteht. Denken ist Bestimmen, und Bestimmen (determinatio) besagt negatio. Der Punkt, die Punktualität, die Negativität darf nicht einfach vorgestellt, sie muß selbst gedacht, bestimmt, d. h. negiert sein. Die Negation des Negativen ist die Gedachtheit des Raumes, d. h. sein Sein. Ist die Negation bestimmt, negiert, dann ist sie in ihrem einfachen bloßen Bestehen aufgehoben. Der Punkt ist nicht mehr im indifferenten, ungehobenen Bestehen, sondern wenn er selbst für sich gesetzt ist, tritt er heraus; und zwar tritt er so heraus, daß er sich ein neues Außer-sich-sein setzt; er ist als der Gesetzte nicht mehr dieser und noch nicht jener, er bestimmt, sofern er sich selbst – sein Außer-sich-sein – meint, das Nacheinander, darin er selbst je (Aristotelisch gesprochen: als μέσον) steht; dabei aber doch gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander; er spreizt sich auf, ist nur jetzt und sonst nichts. Im Für-sich-sein setzt er das Nebeneinander, so zwar, daß er dagegen gleichgültig und nur jetzt ist. Sein nur einfaches Bestehen hat er abgestoßen, und er ist auf eine höhere Stufe der Bestimmtheit, d. h. des Seins hinaufgehoben. Die Negation des einfachen Bestehens des Punktes, das Aufgehobensein der Punktualität als Gleichgültiges ist ein Nicht-liegen-bleiben in der »paralysierten« Ruhe des Raumes, und das fortziehende Bestimmen eines jeden Punktes – jetzt hier, jetzt hier, jetzt hier, u. s. f. – dieses beständige Negieren der Negation ist die Zeit.

Hegel expliziert es nicht, aber es kann, soll seine Erörterung überhaupt einen ausdrückbaren Sinn haben, nichts anderes gemeint sein als diese beständige Negation der Negation, d. h. das Setzen der Punkte ist in sich selbst ein Begegnenlassen je jedes Punktes, und dieses ist je ein Jetzt-hier, Jetzt-hier, – ein Begeg-

nenlassen in einem Jetzt. In jedem Punkt ein Jetzt, der Punkt hat im Jetzt seine Bestimmtheit, sein Sein. Der Punkt ist Jetzt-Punkt. Daher sagt Hegel: »In der Zeit hat der Punkt also Wirklichkeit.« (§ 257, Zusatz) Und weiter: »Die Wahrheit des Raumes ist die Zeit« (ebd.), d. h. die reine Gedachtheit, das Sein des Raumes ist die Zeit. Der Punkt ist das Jetzt. Hegel bestimmt das Sein des Punktes als das, wodurch er qua Punkt begegnen kann. Überhaupt in allen seinen kategorialen Erörterungen – das Sein von etwas versteht er nicht nur etwa aus dessen Gedachtheit, sondern er setzt diese jeweils dem Sein gleich. Weil das reine Denken der Punktualität des Raumes das Jetzt, d. h. die Zeit denkt, deshalb »ist« der Raum die Zeit.

Durch die Interpretation springt in die Augen, daß hier die Zeit als Jetzt-Zeit verstanden ist. Nur auf dem unverstandenen Grunde dieser unverstandenen Voraussetzung hat Hegels Explikation der Zeit aus der Punktualität im § 257 einen Sinn. Die Zeit qua Negation der Negation (qua Punkt) ist kein beliebiges Sichaufheben, sondern das Sichaufheben der Punktualität; die Zeit ist aus dem Raum begriffen als die sich aufhebende Punktualität, genauer, als das, was in der Aufhebung der Punktualität je notwendig mitgesetzt ist, – als Jetzt. Warum das Jetzt mitgesetzt ist und warum es so mitgesetzt ist, darüber gibt Hegel weiter keinen Aufschluß, kann es auch nicht.

Hegel bestimmt das Sein des Raumes als Zeit. Und so möchte man fragen: Wird hier also nicht ganz unzweideutig das Sein aus der Zeit bestimmt? Bewegt sich also Hegel nicht ganz klar in der Problematik der Temporalität? Scheinbar; doch ist er himmelweit davon entfernt. Denn zunächst ist festzuhalten: Er bestimmt den Raum nicht aus der Zeit, sondern als Zeit. Er bestimmt hierbei in der Tat ein Sein in Beziehung auf Zeit, aber nur das Sein des Raumes. Und nicht etwa bestimmt er das Sein des Raumes *aus* der Zeit, sondern *als* Zeit. Zusammenfassend ist zu sagen:

1. Auch bei dem einzigen Seienden, das Hegel in bezug auf Zeit bestimmt, versteht er nicht deren temporale Funktion, son-

dem er mißdeutet sie – gemäß seiner Methode – zum Sein des Raumes selbst.

2. Hegel sieht grundsätzlich nicht die Funktion der Zeit für die Interpretation des Seins, denn sonst müßte er sie schon einführen bei der Erörterung des Seins überhaupt, wovon sich bei Hegel keine Spur findet, sondern das pure Gegenteil.

3. Hegel kann die temporale Funktion der Zeit nicht verstehen, weil er die Zeit traditionell-dogmatisch als Jetzt-Zeit begreift.

4. Daß er sie so begreift, dokumentiert sich darin, daß er sie mit dem Raum zusammenstellt. Der Raum aber ist *ordo eorum quae sunt simul* (Leibniz) – die Ordnung des zugleich Vorhandenen, das gleichzeitig, d. h. in jedem Jetzt zugleich anwesend ist; derart stellt Hegel die Zeit mit dem Raum zusammen, daß er sogar das »und« zwischen Raum und Zeit aufhebt.

Damit hat unsere Betrachtung der Hegelschen Zeitexplikation nicht ihr Ende erreicht, sondern wir wollen nun positiv weiter verstehen, wie Hegel den Begriff der Zeit faßt. Über Temporalität ist von Hegel nichts zu erwarten und zu lernen. Das schließt nicht aus, daß seine Interpretation der Zeit als der alltäglich erfahrenen uns hilft, die Zeitbestimmtheiten der so erfahrenen Zeit uns näher zu bringen. Zuvor gebe ich noch ausdrückliche Belege für das Verständnis der Zeit qua Jetzt-Zeit.

»Das Jetzt hat ein ungeheures Recht, – es ist nichts als das einzelne Jetzt; aber dies Ausschließende in seiner Aufspreizung ist aufgelöst, zerflossen, zerstäubt, indem ich es ausspreche.« (§ 258, Zusatz) Also was Sein hat, ist das Jetzt, – Gegenwart »ist« einzig. Das Jetzt ist die »konkrete Einheit« der »abstrakten Momente« Vergangenheit und Zukunft. »Übrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit *Jetzt* ist, nicht zum *bestehenden* Unterschiede von jenen Dimensionen.« Die Gegenwart als Jetzt ist »das unmittelbare Verschwinden dieser Unterschiede [das Sein als übergehend in Nichts, das Nichts übergehend in Sein] in die Einzelheit« (alle § 259). »Im positiven Sinne der Zeit kann man sagen: *Nur* die Gegenwart ist, das Vor

und Nach ist nicht; aber die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit, und sie ist trüchtig von der Zukunft. Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit.« (§ 259, Zusatz) Ewigkeit gleich »absolute Gegenwart« (§ 258, Zusatz). »Die Ewigkeit wird nicht sein, noch war sie, sondern sie *ist*.« (ebd.) Von dieser Erfahrung des Zeitphänomens aus wird nun auch die Art verständlich, in der Hegel den Begriff der Zeit faßt. »Der Begriff der Zeit« ist »das Werden« (§ 259, Zusatz). Festzuhalten ist, daß sich im Vorrang der Gegenwart das Jetzt zeigt. Wir sind gewissermaßen an diese Auffassung der Zeit gewöhnt, in sie hineingewachsen. Dieser Vorrang wird gar nicht erst verstanden. Im Jetzt und als Jetzt *ist* die Zeit, um in ihm wieder zu verschwinden. Dieses Verschwinden aber des Jetzt ist gerade das *Sein* der Zeit. Weil Zeit eigentlich das Jetzt ist, muß das Jetzt-Sein in den Begriff aufgenommen werden. Die Zeit ist ihrem Begriff nach »das *angeschaute* Werden« (§ 258); angeschaut, d. h. erfahren in der Einzelheit, und diese Einzelheit ist das Jetzt. Aus diesem Begriff wird deutlich, daß Zeit selbst qua angeschautes Werden genommen ist als das Vorhandene, als das je jetzt und als Jetzt vorhandene Verschwinden. Als vorhandenes Jetzt ist sie das alles andere Ausschließende; alles andere – genauer gefaßt: alle anderen Punkte. Das vorhandene Ausschließen, wie Hegel sagt: »das seiende Abstrahieren« (ebd.) ist dies nicht überhaupt, sondern bezogen auf den Raum. Das Werden, das den Begriff der Zeit ausmacht, wird von Hegel verstanden als Verschwinden, als die »Abstraktion des Verzehrens« (§ 258, Zusatz): das reine verschwindende Verschwindenlassen.

Warum betont Hegel an diesem Werden, als welches er die Zeit faßt, das Vergehen, wo doch nach ihm selbst gleichursprünglich zum Werden auch das Entstehen gehört? Hegel sagt zwar (ebd.), die Zeit sei Entstehen und Vergehen; im selben Zusammenhang setzt er aber dann wieder Zeitlichkeit gleich Vergänglichkeit und faßt das Werden als Verschwinden. Hegel kann darüber keinen Aufschluß geben, warum nun die Zeit als Werden mehr Verschwinden ist, mehr Vergehen als Entstehen,

genauer, warum es so verstanden wird. Wenn Hegel in der Bestimmung der Zeit als Werden das Gewicht auf das Vergehen legt, dann geschieht das nicht auf Grund einer philosophischen Rechtfertigung dieser Explikation, sondern er folgt dabei einfach naiv, allerdings mit Recht dem vulgären Zeitverständnis. Das vulgäre Zeitverständnis sagt nämlich von der Zeit: »Sie vergeht«; aber nie: »Die Zeit entsteht«, was doch formaliter und besonders nach Hegel mit demselben Recht gesagt werden könnte. Auch die voranliegenden Zeittheorien haben nie aufgeklärt und können das auch nicht auf ihrem Boden, warum, wenn die Zeit Werden ist, sie nun gerade Verschwinden sein muß. Schon Aristoteles hat in seiner Explikation der Zeit die Zeit dem Vergehen zugewiesen und nicht dem Entstehen. Warum das so ist, ist dunkel.

Wir fragen jetzt ganz kurz, nach dieser Bestimmung des Begriffs der Zeit bei Hegel als angeschauten Werden, wie sich die so gefaßte Zeit zu den Dingen selbst verhält, andererseits, wie sie sich verhält zum subjektiven Bewußtsein. Wenn wir diese Frage so stellen, so geschieht das in einer traditionellen Fassung der Frage. Die Zeit selbst, sagt Hegel (§ 258, Zusatz), ist der Prozeß der Dinge. Weil die Dinge endlich sind, d. h. nicht durch die totale Negativität bestimmt sind, deshalb sind sie zeitlich; nicht umgekehrt: weil sie in der Zeit sind, deshalb sind sie endlich. »Die Dinge selbst sind das Zeitliche«, also »der Prozeß der . . . Dinge selbst macht die Zeit« (ebd.). Andererseits sagt Hegel (§ 258): Die Zeit ist die »abstrakte Subjektivität«. Also auf der einen Seite: Die Zeit ist die Dinge selbst, zugleich wieder: Die Zeit ist die abstrakte Subjektivität, das reine Insichsein; wobei man allerdings bedenken muß, daß Hegel eben schon das formale Sichunterscheiden von etwas gegen ein anderes, worin also etwas im Unterschied auf sich selbst bezogen wird, als Subjekt und Subjektivität faßt, d. h. in den Unterschied von etwas gegen ein anderes eine Idee hineinbringt, die nie darin zu finden ist. Auf Grund dieser Erschleichung kann er dann sagen: Die Zeit ist auch, als der Punkt, der sich für sich selbst setzt, abstrakte

Subjektivität. Also, die Zeit ist die Dinge selbst, die Zeit ist das reine Selbstbewußtsein, und die Zeit ist keines von beiden. Also auch hier wieder an diesem konkreten Beispiel der Explikation der Zeit das Merkwürdige: Hegel kann alles sagen über jedes. Und es gibt Leute, die in einer solchen Konfusion einen Tiefsinn entdecken.

Das Charakteristische des vulgären Zeitverständnisses ist die Auffassung der Zeit als Jetzt-Zeit. Die Interpretation der vorigen Stunde machte das bezüglich Hegel deutlich. Wir haben dabei einer Reihe verschiedener Charakterisierungen der Zeit herausgehoben, die Hegel seinerseits wohl nicht als verschiedene zugeben würde, sondern die er selbst als eine und dieselbe uns gleichsam dialektisch vorführen könnte, außer vielleicht der einen, die er freilich auch nur so nebenbei erwähnt, daß die Zeit Vergehen sei. Es dürfte Hegels Dialektik nicht gelingen, zu zeigen, daß die Zeit eigentlich *nur* Vergehen ist. Womit das zusammenhängt, darauf werden wir später sachlich eingehen.

Um die übrigen Bestimmungen zu wiederholen und zu charakterisieren: 1. Zeit ist die Negativität der Punktualität, das Sichnegieren des Jetztpunktes, oder das Fürsichsein des Jetzt im Außersichsein des Nacheinander. 2. Zeit ist das angeschaute Werden, d. h. das je in seiner Einzelheit gefaßte Werden. »In seiner Einzelheit gefaßt« besagt nichts anderes als das Jetzt unmittelbar als Vorhandenes gesehen. Das Jetzt ist das Sein des Noch-nicht und als dieses Sein des Noch-nicht zugleich das Nicht-mehr seines Seins, also der Übergang vom Nichts zum Sein und vom Sein zum Nichts, das heißt eben für Hegel Werden. Sofern dieses Werden je im Jetzt zentriert, ist es angeschautes Werden. 3. Das Jetzt ist Negation der Negation qua Punktualität und als diese Negation der Negation für sich seiendes Sichausschließen. Hegel faßt nun die formale Struktur des Sichunterscheidens von etwas als Rückbeziehung zu sich selbst, dieses Sichunterscheiden, das von einem beliebigen Etwas, mag es immer sein, was es will, ausgesagt werden kann; er faßt dieses Sichunterscheiden und Fürsichsein als Subjektiv-

tät, und er kann deshalb geistreich, aber ohne sachlichen Grund sagen, sofern die Zeit die Negation der Negation ist, ist die Zeit abstrakte Subjektivität, leeres Fürsichsein im Außersich. 4. Die Zeit ist als Sein des Raumes und damit für Hegel als Sein des Räumlichen der Prozeß der Dinge selbst. 5. Die Zeit ist qua Jetzt-Zeit die Wahrheit des Raumes. Was dieser These an phänomenalem Gehalt und Recht zu Grunde liegt, wird sich aus der Zeitauffassung und Zeitexplikation von Kant und Leibniz deutlicher machen lassen. Um es vorweg zu nehmen: Daß Hegel sagen kann, ohne es in seinem eigentlichen Sinn zu übersehen, die Wahrheit des Raumes ist die Zeit, liegt in der temporalen Struktur des Raumes als Gleichzeitigkeit, darin, daß die Punktmannigfaltigkeit als Raum überhaupt durch die Gleichzeitigkeit charakterisiert werden muß. Gleichzeitig, d. h.: jeder Punkt ist mit jedem mitanwesend in jedem Jetzt.

Für die kritische Stellungnahme ist, abgesehen von der Betonung der grundsätzlichen Grenze, die in Hegels Zeitauffassung darin liegt, daß er eben die Zeit nur als Jetzt-Zeit kennt, ein Doppeltes festzuhalten.

1. Die Zeit ist als angeschautetes Werden lediglich mit Hilfe des formal-leeren Schemas von Sein, Nichts, Werden charakterisiert, mit Hilfe eines Schemas, auf dessen mehrfache Fragwürdigkeit selbst hier in diesem Zusammenhang nicht einzugehen ist.

2. Es bleibt von Hegels Basis aus unverständlich, warum die Zeit, wie er sagt, Verzehren ist. Im Horizont der Hegelschen Dialektik muß dieses Phänomen, das schon das vulgäre Zeiterfahen unmittelbar erlebt, ein Rätsel bleiben.

Wie ausschließlich Hegel bei der Interpretation der Zeit am Jetzt d. h. an der Gegenwart haftet, sofern die Gegenwart eben das ist, was eigentlich und allein ist, zeigt sich darin, daß er Vergangenheit und Zukunft ganz konsequent als Nichtsein abweisen muß. Sofern sie überhaupt etwas sind, sagt er (§ 259): »Sie sind notwendig nur in der subjektiven Vorstellung, in der Erinnerung und in der Furcht und Hoffnung.« Charakteristisch,

daß Hegel das einfach nur beiläufig als eine Gleichgültigkeit (»subjektive Vorstellung«) erwähnt und überspringt. Charakteristisch, daß er Erinnerung, Furcht und Hoffnung als subjektive Vorstellungen bezeichnet.

Die Zuordnung von Vergangenheit zu Erinnerung und von Zukunft zu Hoffnung ist dabei eine Bestimmung, die die alltägliche Zeiterfahrung schon kennt, und die Aristoteles, woher sie Hegel offensichtlich hat, selbst schon theoretisch gefaßt hat, charakteristischerweise eben auch nur als naives Bewußtsein, ohne irgendwie den inneren Bezug der Zeit zu Hoffnung, Furcht und dgl. einzusehen. Aristoteles sagt: τοῦ μὲν παρόντος αἰσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη. (περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, 449 b 27 ff.) »Auf die Gegenwart bezieht sich das Wahrnehmen [Hegel würde sagen: Vorstellen], auf das Zukünftige die Hoffnung, auf das Vergangene die Erinnerung.« Aristoteles sagt im selben Zusammenhang (449 b 11 ff.): εἴη δ' ἂν καὶ ἐπιστήμη τις ἐλπιστική, καθάπερ τινὲς φασὶ τὴν μαντικὴν. »Es dürfte auch so etwas wie eine auf das Hoffen bezogene Wissenschaft geben, die einige die Mantik nennen, das Weissagen.« ἐλπίς, Hoffnung, die der Zukunft zugeordnet ist, und die Hegel auch in Zusammenhang bringt mit der Furcht. Dieser Zusammenhang findet sich bei Aristoteles ebenfalls, in der »Rhetorik« (B 2), wo er ἐλπίς im Zusammenhang mit φόβος bzw. ἔλεος behandelt. ἔλεος heißt nicht Mitleid, wie man sonst übersetzt und die ganze Lehre vom Tragischen bei Aristoteles mißverstehet, sondern ἔλεος heißt das Bangesein um, um den anderen nämlich; hat mit Mitleid in unserem Sinne gar nichts zu tun.

§ 21. *Der Einfluß von Aristoteles auf Hegels und Bergsons
Interpretation der Zeit*

Bevor wir zu einer kurzen Charakteristik der entgegengesetzten aber sachlich mit der Hegelschen übereinkommenden These Bergsons übergehen, habe ich eine kurze Ergänzung einzufügen. Ich bin heute vormittag von einem meiner älteren Schüler aufmerksam gemacht worden auf Hegels Erörterung der Zeit in seiner »Jenenser Logik«. Die »Jenenser Logik« ist ein erst vor einigen Jahren (und kurz vor dem Kriege zum ersten Mal) herausgegebenes Manuskript, das Hegel zum Zweck seiner Vorlesungen in Jena als Privatdozent ausgearbeitet hat, eine Vorstufe zur »Großen Logik«. (Neue Ausgabe der »Jenenser Logik«, Philos. Bibl., 1923, hrsg. v. Lasson; die frühere Ausgabe ist textlich unzureichend.) Dieses Jenenser Fragment enthält in sich nicht nur Logik, sondern allgemeine Ontologie und Stücke der Naturphilosophie; Philosophie des Geistes fehlt. Da, was ich Ihnen hier sonst vortrage in der Geschichte des Zeitbegriffs in der Formulierung schon längere Zeit zurückliegt, kann ich auf diese Erörterung des Zeitbegriffs, die mir entgangen ist, zunächst nur ganz kurz und vorbehaltlich eingehen; sie ist aber schon nach einem flüchtigen Durchsehen in einem mehrfachen Sinne aufschlußreich. Zunächst, wenn ich das bemerken darf, was Sie aber weiter nicht interessieren kann, ist sie für mich wichtig, sofern meine Interpretation, die ich Ihnen gegeben habe, dadurch vollständig belegt wird. Hegel gibt hier nämlich eine ausführlichere Erörterung des Zeitphänomens, ausführlicher in dem Sinne, daß er die dialektischen Schritte ausführlicher darstellt, weil er noch nicht in der eigentlichen Zwangsjacke seines Systems, oder die Darstellung nicht in dieser komprimierten Form der »Enzyklopädie« steckt. Dabei ist auch hier von vornherein der Zusammenhang zu beachten, in dem Hegel die Zeit erörtert, – in der Naturphilosophie, deren erster Teil überschrieben ist: System der Sonne. Und im Anschluß an die Aufklärung des Phänomens des Äthers, wir wür-

den heute vielleicht sagen: Materie im weitesten Sinne, erörtert er zunächst den Begriff der Bewegung, und der Gang der Betrachtung ist hier von der Zeit zum Raume, also umgekehrt wie in der »Enzyklopädie«, sachlich aber ist es dasselbe.

Die Explikation der Zeit ist dialektisch konkreter; es ist vollzogene, ausführende Dialektik, es steht noch mehr als in der großen »Logik«. Andererseits hat Hegel bei dieser Erörterung noch nicht die ausgearbeitete Struktur seiner Dialektik selbst, d. h. es fehlen ihm noch eigentlich die theoretischen Begriffe der dialektischen Synthesis, Sein, Nichts und Werden, er bewegt sich lediglich, allerdings schon ganz sicher in dieser Dialektik. »Es ist also in der Tat weder Gegenwart noch Zukunft, sondern nur diese Beziehung beider aufeinander« (S. 203). Diese Beziehung beider aufeinander nennt er später das Werden, d. h. Werden ist eben Beziehung. Also es fehlen ihm noch, ich betone es, diese ausgeprägten dialektischen Begriffe, und man muß sagen: zum Vorteil seiner Erörterung.

Das Sachliche sei kurz charakterisiert. Hegel sagt ebendort: Das Jetzt, das auch wiederum das eigentliche Phänomen der Zeit ist, das Jetzt kann der Zukunft nicht widerstehen, d. h. qua Jetzt wird es von dem Noch-nicht-jetzt, d. h. der Zukunft als dem nachdrängenden Jetzt überwunden. Und es zeigt sich, wie Hegel auch hier schon ganz konsequent und dem natürlichen Zeitverständnis folgend die Zeit und das Werden sieht als aus der Zukunft über die Gegenwart in die Vergangenheit laufend, d. h. als Vergehen, vergehendes Werden. Das Jetzt ist demnach qua Jetzt jeweils gewordenes Noch-nicht-jetzt, d. h. die Gegenwart ist gewordene Zukunft; Gegenwart ist in diesem Sinne Zukunft. Hegel sagt sogar direkt: »Die Zukunft ist das Wesen der Gegenwart« (ebd.), und er versteht hier Wesen im griechischen Sinn, nämlich als das, woher jedes Jetzt als Jetzt entsteht, nämlich aus seinem Noch-nicht-jetzt. Ich betone diese These Hegels: Das Wesen der Gegenwart ist die Zukunft, absichtlich, weil ich selbst in einem früheren Vortrag (S. S. 1924) betont habe, – nicht: Das Wesen der Gegenwart ist die Zukunft, son-

dem: Der Sinn der Zeitlichkeit ist die Zukunft. Der Sinn der These, die ich vertrete, ist aber diametral dem entgegengesetzt, was Hegel hier sagt. Wir werden später darauf zurückkommen. Deutlich ist, Hegel nimmt die Zeit als: aus der Zukunft über die Gegenwart zur Vergangenheit werden. Vergangenheit ist ihm die reale, »in sich selbst zurückgekehrte Zeit« (S. 204). Da aber nun jedes Ehemals, jedes Vergangene immer ein Jetzt-ehemals ist, läuft die Zeit gewissermaßen in die Gegenwart ständig zurück, und die Zeit ist deshalb, wie Hegel sagt, ein unendlicher »Kreislauf« (ebd.). Hier wird wieder deutlich, daß der eigentliche Akzent der Realität der Zeit in der Vergangenheit liegt, und hier ist, was ich jetzt nicht erörtern kann, weil es viel zu schwierig ist, die Idee der Gegenwart noch in einem ganz bestimmten Sinne übersteigert, d. h. die Gegenwart ist für Hegel nicht nur Gegenwart, sondern Gegenwart des Vergangenen. Er bewegt sich mit dieser These vom eigentlichen Sinn der Zeit so weit weg als es überhaupt nur möglich ist.

Man braucht die Aristotelische Philosophie nur oberflächlich zu kennen, um beim ersten Lesen dieser Hegelschen Explikation mit Händen zu greifen, daß in diesem Systementwurf, in diesem bestimmten Stück, nichts anderes vorliegt als eine direkte Paraphrase der Aristotelischen Zeitabhandlung. Und das ist etwas Wesentliches. Sie dürfen das nicht in dem Sinne mißverstehen, als wollte ich Hegel nun dadurch eine Abhängigkeit vorrechnen, im Gegenteil, es wäre sehr zu wünschen, wenn unsere Philosophie noch abhängiger wäre von der griechischen als sie es heute ist, freilich nicht im Sinne eines bloßen Übernehmens, sondern eines positiv sachlichen Verstehens. Hier wird wieder deutlich, daß Aristoteles nicht nur Hegel sondern vielen vor ihm und erst recht nach ihm auf die Sprünge geholfen hat. Ich sage das jetzt nur bezüglich der Zeitabhandlung, vermute aber, daß die ganze Naturphilosophie in den wesentlichen Stücken einfach eine dialektisch gefaßte Paraphrase zu Aristoteles ist, und daß in diese Zeit eben eine eindringliche Beschäftigung Hegels mit Aristoteles fällt; man ist darüber gänzlich

unorientiert und hat auch sonst keine Anhaltspunkte für das konkrete und historische Verhältnis Hegels zu Aristoteles. — Also eine Paraphrase, die aber selbst schon ganz in der sicheren Dialektik Hegels läuft, d. h. den eigentlichen Sachgehalt der Aristotelischen Interpretation totschießt und gewissermaßen formale, leere Resultate auf Eis legt. Nur einige ganz äußerliche Belege, die beim ersten Lesen in die Augen springen: Hegel faßt das Jetzt, d. h. das $\nu\upsilon\nu$ des Aristoteles erstens als Grenze; Aristoteles sagt ὁρίξειν, ὄρος, Grenze. Hegel faßt das $\nu\upsilon\nu$ als Punkt, Aristoteles sagt στιγμή, Punkt. Hegel bestimmt das Jetzt als das absolute Dieses, Aristoteles sagt τὸδε τι. Hegel faßt die Zeit als Kreislauf, Aristoteles bringt sie im letzten Buch der »Physik« in Zusammenhang mit der σφαῖρα, der Kreisbewegung des Himmels. Der Unterschied ist nur der, daß Hegel die genannten Bestimmungen, Grenze, Punkt, absolutes Dieses, einfach identifiziert und vermengt, während Aristoteles' eigentliche Arbeit gerade darin liegt, den inneren Fundierungszusammenhang zwischen Dieses-da, Punkt, Grenze und Jetzt aufzuweisen; in seiner Terminologie: Er sucht zu zeigen, wie sie in sich selbst ihrer Struktur nach einander folgen, ἀκολουθεῖν.

Statt der nichtssagenden Schreiberei über den deutschen Idealismus, wie heute üblich, wäre es angebracht, eine wirkliche Untersuchung durchzuführen über diesen sachlichen Zusammenhang der Hegelschen mit der griechischen Philosophie, zusammen mit einem Aufweis der eigentlichen Bruchstellen. So könnte die Geschichte der Philosophie sachlichen Sinn haben. Mit dem Gesagten ist zugleich deutlich, daß die These Hegels: Raum ist Zeit, bzw. was er hier in dieser ersten Analyse auch sagt: Zeit ist Raum, ebenso wie die These von Bergson: Zeit ist Raum, beide direkt auf Aristoteles zurückgehen.

Ich betonte schon, daß Bergsons Zeit-Abhandlung im engsten Zusammenhang mit der Beschäftigung mit Aristoteles ausgeführt ist. Bergson sagt in seinem Essai: »Le temps, entendu au sens d'un milieu où l'on distingue et où l'on compte, n'est que de l'espace.« »Die Zeit, verstanden in dem Sinne eines Feldes,

darin man unterscheidet und zählt, ist nichts anderes als der Raum.« (»Essai sur les données immédiates de la conscience«, 1889, S. 68.) Diese These selbst ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß die Zeit von vornherein als Jetzt-Zeit verstanden ist, eben auf Grund dieses eigentümlichen Zusammenhangs: der Konstitution des Raumes in der Gleichzeitigkeit. Zeit ist nicht Raum, so wenig wie Raum Zeit ist; sondern Zeit ist nur die Möglichkeit, darin sich das Sein des Raumes existenzialzeitlich bestimmen lassen kann; aber nicht deshalb, weil es gerade der Raum ist, sondern weil Sein überhaupt als Sein jedes Seienden aus der Zeit begriffen werden muß; jedenfalls nach dem Stand unserer heutigen philosophischen Möglichkeiten einzig hieraus begriffen werden kann; ich will nicht so absolut dogmatisch sein und behaupten, man könnte Sein nur aus der Zeit verstehen, vielleicht entdeckt morgen einer eine neue Möglichkeit. Deshalb kann man nie sagen: Raum oder Natur oder irgendein anderes Seiendes ist Zeit. Strenggenommen auch nicht: Das Sein ist Zeit, sondern: Das Sein dieses Seienden besagt Zeit, oder noch genauer: Menschliches Verstehen, ich betone: *menschliches* Verstehen des Seienden ist möglich aus der Zeit. Ich betone »menschliches«, weil wir uns in der Philosophie abgewöhnen müssen, uns mit dem lieben Gott zu verwechseln, wie das bei Hegel Prinzip ist.

Bergson aber bleibt nun bei dieser These nicht stehen, wie ich sagte, sondern versucht gegenüber diesem Begriff der Zeit, den er mit dem Raum identifiziert, die ursprüngliche Zeit als Dauer verständlich zu machen, die ursprüngliche Zeit, die er auch nennt die reale Zeit oder die reale Dauer. Freilich erhält man bei ihm philosophisch wenig Aufschluß, weil er über den Sinn von Realität nichts sagt, ebensowenig über den Seinscharakter des Lebens oder des Bewußtseins, darin er die reale Zeit als erlebte findet. Die Zeit, die nach Bergson Raum ist und quantitative Sukzession, unterscheidet sich von der Dauer als der qualitativen. Dasselbe Zeitphänomen (Jetzt-Zeit) wird umgeschaltet von der Kategorie Quantität auf Qualität. Weil Berg-

son in der Dauer das metaphysische Wesen der Zeit gefunden zu haben glaubt, also die eigentliche Zeit, deshalb faßt er die bekannte Zeit als Raum. Aber gerade hiermit beweist er, daß er die Zeit nicht begriffen hat. Wäre das der Fall, dann hätte er die Möglichkeit finden müssen, gerade zu zeigen, daß die Zeit, die er als Raum nimmt, ganz und gar nicht Raum ist, sondern gerade Zeit, – nur ein bestimmter zeithafter Modus ihrer selbst.

Der Weg, auf dem Bergson zu seiner These: Die Zeit ist Raum, kommt, ist ein anderer als der Hegelsche, aber im Prinzip trifft er mit ihm zusammen. Er beruht auf einer unzureichenden Analyse und Interpretation der Aristotelischen Definition der Zeit als ἀριθμὸς κινήσεως, als dem Gezählten an der Bewegung. Zahl aber faßt Bergson – und er schickt charakteristischerweise eine Analyse der Zahl seiner Analyse der Zeit voraus, d. h. er orientiert die ganze Betrachtung an Aristoteles, – Zahl versteht Bergson selbst vom Raume her. Er sagt: »Toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace.« »Jede klare Vorstellung der Zahl schließt in sich eine Anschauung des Raumes« (a.a.O., S. 59, vgl. auch S. 63 u. S. 173). Wir würden sagen, die Einheiten der Zahlen und diese selbst sind unterschieden auf Grund der Anwesenheit im Raum. Das Gezählte an der Bewegung, was ist das? Bewegung ist Ortswechsel. Gezählt wird an der Bewegung die Anzahl der durchlaufenen Punkte. Sie sind das Gezählte und einzig Zählbare. Aber ein Jetzt, das so gezählt wird, ein Jetzt der Zeit, könnte sich nicht erhalten, um sich in ein anderes einzufügen, d. h. um mit ihm summativ in der Zählung zusammengenommen zu werden, ohne gleichzeitig zu bleiben, also, sagt Bergson (a.a.O., S. 59), wird es Raum. Wir sehen schon den inneren Zusammenhang mit der Hegelschen These. Das eigentliche Verständnis dieses gemeinsamen Fundamentes kann freilich nur gewonnen werden in einer Analyse der temporalen Struktur der Messung, bzw. der Struktur des Entdeckens von Natur überhaupt, darin Messung eine konstitutive Funktion hat.

Was Hegel bezüglich des Raumes durchführt, hat Kant viel prinzipieller und konkreter gefaßt, und zwar im ausdrücklichen Hinblick auf die Grundkategorien der Natur überhaupt. Kant sieht die Funktion der Zeit konkreter gemäß seiner freieren Stellung zu den Sachen, die sich von diesen her noch Fragen geben läßt, und gemäß der inneren Freiheit seines Philosophierens selbst, die noch zugibt, daß Schwierigkeiten bestehen für menschliches Philosophieren, und daß Philosophie in jedem Augenblick vor der Möglichkeit steht, um das Kantische Wort zu gebrauchen, eine Umkipfung durchmachen zu müssen. Für Hegel dagegen ist alles klar, er selbst im Besitz der absoluten Wahrheit.

§ 22. *Vorblick auf die Bedeutung der Zeit in
Kants »Kritik der reinen Vernunft«*

Kants philosophische Stellung zur Zeit wurde schon bei der ersten Kennzeichnung der Problematik der Temporalität erwähnt, weil er in gewisser Weise am weitesten zu einer solchen vorgedrungen ist, bei allen Grenzen, in denen die Zeitproblematik auch bei ihm verbleibt; denn auch für Kant ist die Zeit Naturzeit, und zwar in dem weiten Sinne, daß physische und psychische Natur damit umfaßt ist. Es ist aber wohl zu bedenken, wenn wir sagen, die psychische Natur, der psychische Ablaufzusammenhang der Vorstellungen im weitesten Sinne sei durch die Zeit bestimmt, so ist hier eine wesentliche Ausnahme zu machen, die dann die ganze Problematik bei Kant bestimmt, nämlich daß gerade die eigentliche Bestimmung der Subjektivität, also das Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können, damit das Psychische überhaupt ein Zusammenhang ist im Sinne eines einheitlichen, daß dieses Ich denke oder die transzendente Apperzeption, die Einheit des Bewußtseins gerade aus der Zeit herausfällt. Es bleibt zunächst ganz allgemein festzuhalten: Der Begriff der Zeit ist auf Natur im

weitesten Sinne orientiert, auch in dem Sinne auf Natur orientiert, daß Kant in seiner Antinomienlehre das Problem der möglichen Entstehung der Welt, die Frage nach der Weltschöpfung erörtert im Zusammenhang mit dem Problem der Zeit.

Kant kommt, das ist charakteristisch, in allen entscheidenden Problemzusammenhängen seiner »Kritik der reinen Vernunft« auf die Zeit zwangsläufig zurück. Die Zeit hat deshalb von vorneherein eine Vorzugsstellung, und es ist nicht so wie Hegel meint, bei Kant wäre nur Raum und *auch* Zeit, sondern Zeit hat grundsätzlichen Vorrang in der Problematik der »Kritik der reinen Vernunft«. Rein äußerlich festgestellt, wird die Zeit zuerst in der transzendentalen Ästhetik abgehandelt, dann aber ebenso in der transzendentalen Logik, und zwar in beiden Stücken der transzendentalen Logik, sowohl in der Analytik wie auch in der Dialektik, in der Analytik unter dem Titel der Analogien der Erfahrung, in der Dialektik unter dem Titel der Antinomienlehre; in der Analytik noch in einem besonderen Sinne unter der Fragestellung des Schematismus, aber der Schematismus ist das, was die beiden Grundstücke, die Analytik der Begriffe und die der Grundsätze verknüpft, so gehört er in beide. Transzendente Ästhetik, Analytik der Begriffe, Analytik der Grundsätze, Dialektik, – überall begegnet das Zeitproblem. Damit ist im rohen schon deutlich, daß die Zeit im Zusammenhang des Ganzen eine ausnehmende Rolle spielt. Und in allen diesen verschiedenen Bezirken der philosophischen Erörterung der Zeit innerhalb der »Kritik der reinen Vernunft« erfährt sie nun verschiedene Bestimmungen, die freilich unter sich zusammenhängen. Man kann nicht sagen, daß bis heute eine wirkliche, aus dem Verständnis der Sache und nicht nur aus den Kantischen Worten und Sätzen geschöpfte Interpretation geleistet wäre, die überhaupt erst diesen inneren Zusammenhang der Problematik der »Kritik« mit dem Zeitproblem freilegte und vor allem seine innere Notwendigkeit demonstrierte. Diese Aufgabe kommt derjenigen gleich, überhaupt ein

Verständnis der einheitlichen Fragestellung der »Kritik der reinen Vernunft« zu gewinnen.

Zwar hat gerade dieses Problem der Einheit der Fragestellung der »Kritik der reinen Vernunft« die Marburger Schule besonders beschäftigt, wie diese überhaupt an philosophischem Niveau alle zeitgenössischen Kantinterpretationen weit übertraf, bei aller Einseitigkeit und Gewaltsamkeit, mit der man dabei vorging. Cohen sah in der transzendentalen Apperzeption das eigentliche Zentrum der Kantischen Fragestellung und versuchte von hier aus, d. h. von der transzendentalen Analytik, d. h. aus dem Nachweis des Ursprungs der Kategorien und Grundsätze die »Kritik« im ganzen zu interpretieren, d. h. er versuchte, die transzendente Ästhetik als einen eigenständigen Bezirk der Fragestellung zu beseitigen. Mit anderen Worten, er versuchte, die Zeit, sofern sie dort als reine Anschauung bestimmt ist, logisch als Verstandesbegriff zu begreifen. Cohen hat das systematisch ausgeführt im ersten Band seines Systems: »Logik der reinen Erkenntnis«, 1902; vgl. auch Natorp, »Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften«, 1910. Prinzip der Marburger Kantauffassung ist, diese Doppelung von Sinnlichkeit und Verstand oder Gegebenwerden und Gedachtwerden aufzulösen in das Gedachtwerden als reines Denken, in die Logik, d. h. den Ursprung aller konstitutiven Bestimmungen der Erkenntnis überhaupt aus der transzendentalen Apperzeption zu gewinnen. Deshalb bezeichnet sich diese Interpretation der »Kritik der reinen Vernunft« als *Logik des Ursprungs*. Ich erwähnte schon, welche Konsequenzen das für die Auffassung der Zeit innerhalb der Problematik der »Kritik« hat. Zeit kann dann nicht mehr, wie Kant interpretierte, Form der Anschauung oder reine Anschauung sein, sondern muß als Kategorie begriffen werden.

Wenn man dagegen, gegen diese Auffassung, zu zeigen versuchte, daß eine solche Deduktion der Zeit aus dem reinen Denken undurchführbar sei, daß es also unmöglich sei, die transzendente Ästhetik in die Logik aufzulösen, so ist damit zu-

nächst nicht viel gewonnen, das Problem der Einheit von Anschauung und Denken bleibt bestehen und steht bis heute ungelöst; vielleicht steht es nicht einmal als wirklich gestellt. Die weiterdringende Untersuchung der Zeit im Sinne ihrer Zeitlichkeit selbst setzt erst in den Stand, das, was Kant als transzendente Apperzeption faßte und außerhalb der Zeit setzte, als eine Grundbestimmung der Zeitlichkeit selbst verständlich zu machen; und erst von da kann gezeigt werden, daß die transzendente Ästhetik nichts Zufälliges ist und nicht, wie die Marburger Schule meinte, ein unüberwundener Rest bei Kant, sondern von hier aus zeigt sich die eigenständige Notwendigkeit der Bestimmung der Zeit als Form der Anschauung. Von da aus kann der transzendentalen Ästhetik ihr Recht zurückgegeben werden, so allerdings, daß man dann zugleich die Einheit der Problematik der »Kritik der reinen Vernunft« ohne Gewaltstreich an sich bringen kann. In unserem Zusammenhang kann ich diese weitergehende Interpretation nicht mitteilen, ich beschränke mich lediglich darauf, Ihnen hier schärfer die Kantische Bestimmung der Zeit nach den verschiedenen Richtungen seiner Fragen in der »Kritik« herauszustellen.

§ 23. *Interpretation der Zeit in der transzendentalen Ästhetik*

Die bekannte und meist einzig beigezogene Charakteristik Kants bezüglich der Zeit ist die der transzendentalen Ästhetik, wonach Zeit, ebenso wie Raum, bestimmt wird als Form der Anschauung oder als reine Anschauung. Diese Begriffe haben dem Kantverständnis große Schwierigkeiten gemacht und machen es eigentlich heute noch, solange man sich an die bloßen Wortbegriffe hält, vor allem an den formalen Gegensatz von Form und Inhalt. Beim Problem des Raumes ist dies besonders deutlich. Man sagt zwar, wenn der Raum als Form bestimmt wird, daß das nicht aufgefaßt werden dürfte im Sinne eines Behälters, in den dann Inhalt hineingeschüttet wird; aber mit

dieser negativen Bestimmung ist für das, was hier einfach formalistisch mit Form bezeichnet wird, noch nicht viel gewonnen, es kommt darauf an, die inneren Strukturen des Zusammenhangs zu sehen, den Kant selbst nicht analysiert hat, aber doch in der Tat im Auge hatte. Also das erste, um überhaupt diese Bestimmung der Zeit als Form der Anschauung zu verstehen, ist, sich klar zu werden, was hier Anschauung und was Form besagt.

a) Erläuterung der Begriffe Form und Anschauung

Anschauung hat ebenso wie Begriff den primären Charakter der Vorstellung; Vorstellung qua Vorstellen sagt: sich auf einen Gegenstand beziehen, einen Gegenstand haben. Anschauung und Begriff sind die beiden Arten des Vorstellens, die Kant kennt. Anschauung als eine bestimmte Art des Vorstellens ist dadurch charakterisiert, daß sie sich so auf einen Gegenstand bezieht, daß in diesem Sichbeziehen der Gegenstand sich selbst unmittelbar gibt. In der Weise des Vorstellens qua Anschauen hat der Gegenstand die Möglichkeit, unmittelbar sich selbst zu geben, und nur das. Die Weisen eines solchen Gebens von etwas sind die Sinne, und jeder gibt in einem bestimmten Umkreis je ein Mannigfaltiges, hat sein Gebungsfeld.

Jeder Sinn, Kant analysiert das nicht weiter, hat sein bestimmtes Feld; Farben können nie gehört, Töne nie gesehen werden. Aber Farben und Töne haben je ihre eigene, bestimmte Zugangsart. Und das Gebungsfeld eines Sinnes umschließt seinerseits nun eine bestimmte Mannigfaltigkeit des in diesem Felde empfindungsmäßig Gebbaren, d. h. es gibt eine Mannigfaltigkeit der Farben, der Töne, der Gerüche u.s.f. Was so überhaupt in dem Bereich eines Sinnes sich geben kann, das muß allererst nach seiner apriorischen sachhaltigen Struktur untersucht werden. Diese Untersuchung selbst hat Kant, und hat bisher die ganze Philosophie versäumt; sie ist eine spezifisch phänomenologische Untersuchung, die Husserl zum ersten Mal in

seinen frühen Göttinger Vorlesungen durchgeführt hat, eine Untersuchung, die er selbst als Ästhesiologie der Sinne zu bezeichnen pflegte. Diese Ästhesiologie der Sinne, d. h. die Herausarbeitung der sachhaltigen Struktur von Farbe überhaupt, von Ton überhaupt u.s.f. ist die Voraussetzung, wenn es überhaupt so etwas wie eine wissenschaftliche Psychologie als Tatsachenforschung soll geben können. Kant hat dieses Gebiet nicht näher untersucht, sondern einfach in rohen Charakterisierungen, die für seine Zwecke in gewissen Grenzen auch genügen, vorausgesetzt.

Kant hat nun gesehen, daß das Mannigfaltige eines solchen Gebungsfeldes eines Sinnes und der Sinne überhaupt, sofern es Mannigfaltiges ist, eben schon durch den Charakter von Mannigfaltigkeit überhaupt charakterisiert ist, allgemeiner gesprochen und doch bestimmter, daß das Mannigfaltige jedes Feldes der Sinne bestimmt ist durch den Charakter des Nacheinander bzw. Zugleich. Dabei ist zunächst noch völlig gleichgültig, ob das sich so gebende Mannigfaltige eines Feldes der Sinne ausdrücklich in seinem Nacheinander geordnet, ausgegrenzt, unterschieden, bestimmt und gezählt ist, oder ob es unausgeprägt, ununterschieden, unbestimmt und ungeordnet begegnet. Also es ist zunächst phänomenal ohne Belang, ob das Mannigfaltige geordnet, in bestimmter Ordnung begegnet oder ungeordnet ist. Ob geordnet oder ungeordnet, es ist schon Mannigfaltiges. Begegnet etwas, so ist das Begegnende, sofern es überhaupt begegnet, schon vorgestellt auf dem Grunde eines vorgängigen Hinblicks darauf, was Mannigfaltiges als Mannigfaltiges begegnen läßt, d. h. jedes Gebbare innerhalb einer Mannigfaltigkeit setzt in sich schon den Hinblick auf Mannigfaltigkeit als solche voraus.

Das ist es, was Kant gesehen hat, daß im Begegnenlassen der Sinnesmannigfaltigkeit liegt, wie wir jetzt phänomenologisch schärfer interpretieren, die Hinblicknahme auf etwas, im Hinblick worauf überhaupt von Ordnung bzw. Unordnung geredet werden kann, im Hinblick worauf also das Sichgebende über-

haupt als geordnet bzw. ungeordnet artikuliert ist. Unordnung besagt ja nicht überhaupt keine Ordnung, sondern Unordnung besagt nur Mangel einer Ordnung in dem Sinne, daß sie sein könnte. Daß sie sein könnte, d. h. das Ungeordnete ist eben schon, auch als Ungeordnetes Mannigfaltiges und daher im Hinblick auf Mannigfaltigkeit schon verstanden. Darin liegt aber nun, daß im Begegnenlassen eines Mannigfaltigen konstitutiv ist die Hinblicknahme auf Mannigfaltigkeit überhaupt; nicht etwa, daß diese Mannigfaltigkeit überhaupt, von der aus erst Mannigfaltiges verständlich ist, selbst thematisch erfaßt sein müßte, sondern das Charakteristische ist gerade, daß im Begegnenlassen eines mannigfaltigen Nacheinander das Nacheinander als solches, d. h. das reine Nacheinander, auf Grund dessen ich überhaupt ein Nacheinanderseiendes im Nacheinander verstehe, daß dieses reine Nacheinander dabei selbst nicht erfaßt und thematisch angeschaut zu sein braucht.

Das Wesentliche dieses Zusammenhanges ist, daß Ordnung überhaupt, ganz abgesehen von Geordnetheit oder Ungeordnetheit, in sich selbst voraussetzt den Hinblick auf etwas, was der Ordnung als Ordnung überhaupt Sinn gibt. Die Schwierigkeit des Verständnisses dieser Zusammenhänge liegt in der Kürze, in der Kant diese Dinge hinsetzt, vor allem aber auch in der Doppeldeutigkeit, in der der Begriff der Ordnung gebraucht wird. Ordnung besagt für uns eigentlich soviel wie Ordnen; so, wenn wir sagen: Jemand ist mit der Ordnung seiner Papiere beschäftigt, so kann das heißen, er ist beschäftigt mit dem Ordnen, d. h. er ordnet faktisch. Es kann aber auch besagen, er ist mit der Ordnung beschäftigt, er sucht nach einem Prinzip, d. h. nach dem Hinblick, nach dem, worauf er hinblicken muß, um das Vorgegebene in eine bestimmte Ordnung zu bringen. Dieses Worauf des Hinblicks, das für jede Ordnung als Ordnung konstitutiv ist, ist nun bezüglich des begegnenden Mannigfaltigen der Sinne das bloße Nacheinander, reine Folge, – *die Zeit*.

Was besagt es also, wenn Kant sagt: Zeit ist Form der Anschauung? Nichts anderes als: Zeit ist das unthematisch vor-

gänglich, d. h. rein vorgestellte Worauf des Hinblicks im Begegnenlassen des Mannigfaltigen der Sinne. Das ist der phänomenologische Gehalt der Rede von Form gegenüber einem Stoff. Gebraucht man diese Ausdrücke willkürlich und ungeklärt und unorientiert auf die gemeinten Sachen, dann sagen sie nichts, oder sie sagen eben alles, so daß man alles und jedes nach Form und Inhalt unterscheiden kann.

Zeit ebenso wie Raum wird nicht nur bezeichnet als Form der Anschauung sondern als reine Anschauung. Nach dem, was ich früher über den Anschauungsbegriff erörterte, ist dabei allerdings zu sehen, daß diese reine Anschauung nicht etwa die Anschauung im Sinne des intellectus archetypus ist, also kein intuitus originarius, sondern derivativus, weil diese Anschauung das Angeschaute nicht so unmittelbar hat, daß sie im Anschauen das Angeschaute allererst schafft, sondern sich gerade erst geben läßt; zwar nur geben läßt, aber doch rein, vor und unabhängig von aller Bestimmung des Verstandes; und vor, d. h. nicht fundiert, sich zusammensetzend aus empirischen Anschauungen, deren Verallgemeinerung sie etwa wäre. In der reinen Anschauung aber, und das ist das Wesentliche und wieder das, was Kant gesehen hat, liegt es, daß die reine Mannigfaltigkeit als solche unmittelbar gegeben ist, und daß es keiner Synthesis des Verstandes bedarf. An diesem phänomenalen Tatbestand scheidet überhaupt die Interpretation der »Kritik der reinen Vernunft«, wie sie die Marburger Schule durchzuführen sucht.

Trotzdem liegt nun in dieser Bezeichnung von Raum und Zeit als reiner Anschauungen eine große Dunkelheit, die man in der Tat von dem Kantischen Boden aus überhaupt nicht aufklären kann. Ganz allgemein: Der unverbildete Mensch sagt, er kann sich unter Raum und Zeit als reinen Anschauungen nichts denken. Man kann sich in der Tat nichts darunter denken, auch nichts phänomenal aufweisen, man kann nur zeigen, wie Kant auf Grund eines bestimmten Dogmas zu dieser Auffassung kam. Kant bezeichnet z. B. die Zeit als »ursprüngliche Vorstellung«

(B 48); und Vorstellung faßt er im Sinne des Vorstellens, des Habens von etwas. Was er aber faktisch dem phänomenalen Tatbestand nach meint, ist: Zeit ist ursprüngliche Vorstellung: sie ist das ursprünglich Vorgestellte. Kant schwankt hier im Gebrauch des Begriffes Vorstellung einmal zwischen dem, was er, wir würden heute sagen: phänomenologisch gesehen hat, und dem, was er auf Grund eines Dogmas nicht sehen kann. Bei Kant hat Vorstellung den Sinn: Vorstellen von etwas. Gesehen aber hat er in seiner Aufweisung, daß das Nacheinander ein vorgängig immer schon Mitvorgestelltes ist. Kant spricht selbst in seiner transzendentalen Ästhetik (B 54) von Raum und Zeit als dem, »worinnen« Empfindungen sich ordnen. Dieses »Worinnen« aber bleibt eben bei Kant unbestimmt. Wir haben es herausgestellt als das Worauf der Hinblicknahme. Die Hinblicknahme selbst ist für jedes Ordnen als solches konstitutiv. Und dieses Worauf des Hinblicks ist selbst nicht wiederum ein Geordnetes, das seinerseits wieder die Hinblicknahme auf etwas verlangte, in Bezug worauf es geordnet ist, d. h. Zeit selbst ist nicht durch Synthesis gedacht, sondern liegt vor jeder solchen, d. h. vor etwas, was wie Synthesis Verstandesbestimmung, d. h. Begriff ist. Zeit ist sich selbst unmittelbar gebendes bloßes Mannigfaltiges. Raum und Zeit sind »ursprüngliche Vorstellungen« (Vorstellung qua Anschauung, nicht Begriff), also »ursprüngliche Anschauungen«.

Wenn man in der üblichen Kantliteratur immer wieder liest, Form der Anschauung heiße natürlich nicht und gerade nicht, die Zeit werde angeschaut, – so ist das ein vollkommenes Mißverständnis dessen, was Kant sagen will. Man argumentiert so: Vorstellen von etwas, also (in diesem Falle) Anschauen ist Anschauen von etwas, Etwas aber ist Gegenstand, und der Gegenstand ist durch Form und Inhalt bestimmt, die Form bedingt das Angesehene und kann nicht selbst dabei angeschaut sein. Oder: Form der Anschauung besagt nicht, daß die Zeit angeschaut werde, denn sonst würde ja Kant sagen wollen, das reine Anschauen werde angeschaut, und so etwas finde sich bei Kant

nicht. Gewiß, er will nicht sagen: das Anschauen wird angeschaut, sondern: das Angeschaute, nämlich die Zeit wird angeschaut als das Worauf des Hinblicks, aber unthematisch.

Daß nun dieses, worauf wir hinblicken beim Begegnenlassen eines Mannigfaltigen, also zunächst Raum und dann Zeit, subjektiv sei, wie Kant sagt, das folgt aus dem phänomenologischen Sinn von Form der Anschauung ganz und gar nicht. Kant kommt hierzu nur auf dem Boden des Dogmatismus Descartes', welchen er selbst übernimmt, ohne ihn weiter zu diskutieren; und die Grundthese dieses Dogmatismus ist: Zunächst und vor allem gegeben, d. h. a priori gegeben ist das *ego cogito*. Diese These wird nun von Kant zugleich umgekehrt, nicht nur von Kant sondern auch schon von seinen Vorgängern, in dem Sinne: Was ursprünglich gegeben ist, d. h. etwas, von dem ich aufweise, was Kant richtig phänomenologisch aufgewiesen hat von Raum und Zeit, daß sie vor jedem bestimmten Räumlichen und vor jedem bestimmten Zeitlichen gegeben sind, was derart ursprünglich gegeben ist, das gehört dem *ego cogito* zu. Also behalten Sie im Auge: Descartes sagt: Was zunächst und vor allem gegeben ist, ist das *ego cogito*, die *cogitationes*. Daraus folgt nun aber nicht, daß alles und jedes, was früher als anderes ist, eine *cogitatio* sein muß. Kant zieht aber diese Folgerung. Kant sieht in der Orientierung an den Phänomenen, daß Raum und Zeit etwas sind, was vorgegeben ist als die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens eines Mannigfaltigen überhaupt. Auf Grund Descartes' Dogma aber heißt das: Das so vor allem anderen, ursprünglich Gegebene muß, weil es apriorisch ist, subjektiv sein, eine *cogitatio*. Also muß das primär und ursprünglich Angeschaute, das, was ich im Hinblick habe, ein Subjektives sein, d. h. es muß Anschauung sein im Sinne des Anschauens, und deshalb sagt Kant: Raum und Zeit sind reine Anschauungen. Es vermengt sich hier also ein Stück phänomenologischer Aufweisung mit einem Dogma, von dem es gewissermaßen wieder erdrückt wird, und damit kommt die ganze Problematik von

Raum und Zeit in der transzendentalen Ästhetik in eine unentwirrbare Dunkelheit.

Wir betrachten Kants Auffassung der Zeit. Kant kommt in seiner »Kritik der reinen Vernunft« an allen entscheidenden Stellen auf die Zeit zurück. Dieses Phänomen gibt der Untersuchung eine sachliche Kontinuität. Daraus schon wird im rohen ihre Bedeutung innerhalb der Kantischen Problematik deutlich. Aber auch die Art, wie jeweils Kant an den verschiedenen Stellen die Zeit betrachtet, ist lehrreich, und zwar gerade mit Rücksicht auf die eigenartige Verflechtung einer streckenweise phänomenologischen und dann wieder ganz dogmatisch-konstruierenden, argumentierenden Behandlungsart. Bald vermag das phänomenologisch Gesehene das weitere Fragen zu bestimmen, bald aber erdrückt die Last einer dogmatischen Position jede Auswirkung des phänomenologisch Gesehenen. Ein wissenschaftliches Studium Kants, das ich von einer bloßen Lektüre zu Zwecken allgemeiner Bildung und von Examensvorbereitung trenne, verlangt daher ebensowohl eine positive und produktive Beherrschung der phänomenologischen Problematik wie eine philosophische Beherrschung der zentralen Probleme der vorangehenden Philosophie seit den Griechen.

Die phänomenologische Problematik hat Kant nicht explizit gesehen, sondern er bewegt sich in ihr wie jede echt untersuchende Philosophie; d. h. Phänomenologie ist nicht etwas Besonderes, eine Richtung und ein System der Philosophie, sondern nur die zuweilen etwas schwer zu begreifende Selbstverständlichkeit, daß man auch in der Philosophie nicht schwätze, sondern von den Sachen her rede. So leicht das formal zu fordern ist, so schwer ist es, dem zu genügen.

Auch wo phänomenologische Untersuchung heute in gewissen Grenzen sicher geht, auch da gibt es noch Dogmen und Überkommenes, Ungeklärtes, Unausgemünztes; eine reine Phänomenologie gibt es nicht; faktisch, ihrem Wesen nach ist sie wie alles menschliche Tun mit Voraussetzungen belastet, und philosophisch ist es nicht etwa, die Voraussetzungen um jeden Preis

durch Argumente wegzuschaffen, sondern sie einzugestehen und positiv sachlich die Untersuchung darauf abzustellen. Freilich, neben solchen Voraussetzungen gibt es auch die, die eine philosophische Untersuchung überhaupt nie erreicht. Jede philosophische Problematik hat etwas im Rücken, das sie selbst und trotz ihrer höchsten Durchsichtigkeit nicht erreicht, denn die Durchsichtigkeit hat sie gerade daher, daß sie um jene Voraussetzung nicht weiß. Und es ist ein naiver und noch kein philosophischer Boden, wenn philosophische Untersuchung meint, für alle Ewigkeit die Wahrheit erreicht zu haben, statt zu verstehen, daß sie nur dazu da ist, damit eine neue Nähe nicht willkürlichen sondern sachlichen Fortgangs möglich wird. Die genannte Verflechtung bei Kant hat einmal ihren Grund in der Unkenntnis der phänomenologischen Problematik und ebenso der Art der Stellung zur Geschichte, zugleich ist sie aber eine wesenhafte, die keine Philosophie aus sich beseitigen kann. (Einzelwissenschaften gelingt das noch weniger.)

Wir müssen uns bei der Kantinterpretation mit einem Notbehelf begnügen und legen das Hauptgewicht auf das Verständnis der phänomenologischen Ansätze und erwähnen nur mehr die dogmatisch überkommenen Fragestellungen und Theorien; von einer Herausstellung des faktischen inneren Zusammenhangs beider muß erst recht Abstand genommen werden.

Die phänomenologische Auflockerung der gesehenen und vermeintlich gesehenen Phänomene bei Kant wird aber immer die Grundaufgabe sein, denn erst in diesem Horizont wird sich der Entwurf dogmatischer Thesen selbst sichtbar machen lassen, während ein Ausgang von diesen grundsätzlich blind bleiben muß gegenüber der Aufweisung neuer Phänomene; er kann allenfalls in ihren Resultaten die neuen Meinungen gegenüber früheren einfach vermerken.

»Zeit« wird wie »Raum« interpretiert als Form der Anschauung, als Form der inneren Anschauung. Unsere Analyse ergab: Form heißt das unthematisch, vorgängig vorgestellte Worauf des

Hinblicks im Begegnenlassen des Mannigfaltigen der Sinne. – Da die phänomenologische Analyse der vorigen Stunde offenbar nicht recht mitvollzogen werden konnte, gebe ich sie nochmals, auf breiterer Basis; denn sie ist sachlich zugleich wichtig für die Analyse gewisser temporaler Phänomene.

Die »Form«, dieses Worauf des Hinblicks hat Bezug zum Mannigfaltigen der Sinne, d. h. zu den Erscheinungen als den unbestimmten Gegenständen der empirischen Anschauung. Die Erscheinungen sind unbestimmt, d. h. nicht bestimmt im Denken, d. h. hier: in einem bestimmten wissenschaftlichen Denken der Erscheinungsmannigfaltigkeit als einer Einheit, welche Einheit nichts anderes ist als die Natur selbst. Die Erscheinungen sind zunächst unbestimmt in dieser Hinsicht, sind aber bestimmbar. Statt Bestimmen sagt Kant auch Ordnen. Das zunächst begegnende Mannigfaltige, die Erscheinungen sind im Bezug auf das wissenschaftliche Denken gesehen ungeordnet, in sich selbst aber doch, sofern ich mich in der natürlichen Umwelt an ihnen orientiere, geordnet. Kant selbst untersucht nun diese ganze Dimension der nächsten Ordnung der Umwelt gar nicht, sondern seine Problematik ist von vornherein orientiert auf das Bestimmen und Ordnen durch das wissenschaftliche Denken, und er berührt gewissermaßen die Erscheinungen nur soweit, als sie überhaupt als möglicher Boden und als notwendiger Boden für die wissenschaftliche Bestimmung relevant werden. Mag man nun das Mannigfaltige der Erscheinungen im Hinblick auf Bestimmbarkeit durch wissenschaftliches Denken unbestimmt oder ungeordnet nennen, sofern es eine Mannigfaltigkeit ist, liegt schon im Gegebenen der Erscheinungen eine gewisse Artikulation, d. h. es ist nicht nichts gegeben sondern Mannigfaltiges. »Mannigfaltig« ist also schon ein bestimmter Charakter des Gegebenen, wir müssen sagen: schon eine ganz primäre Ordnung, die rücksichtlich der wissenschaftlichen Bestimmung absolute Unordnung sein kann.

Das Wesentliche der phänomenologischen Analyse der vorigen Stunde war, nun zu zeigen, daß, wenn das Mannigfaltige

der Sinne in Wesensbezug steht zu möglicher Ordnung, dann notwendig aus dem Wesen von Ordnung überhaupt das begegnende Mannigfaltige als solches begegnen muß auf dem Grunde eines vorgängigen Hinblicks auf etwas, was überhaupt macht, daß Mannigfaltiges, d. h. Gegebenes im Charakter von Mannigfaltigkeit begegnen kann. In der Idee von Ordnung liegt konstitutiv Hinblicknahme auf etwas, zu dieser gehört ein Worauf; aus diesem Worauf her ist Gegebenes als mögliches Ordenbares einer Ordnung artikuliert. Gibt es Mannigfaltiges der Sinne, so zwar, daß es mögliches Ordenbares ist, d. h. faktisch geordnet oder ungeordnet, dann gehört zu dieser Gebung des Mannigfaltigen eine Hinblicknahme, aus welcher es – Mannigfaltiges – überhaupt ist.

Daß nun überhaupt das Mannigfaltige der Sinne Wesensbezug hat auf Ordnung (d. h. Bestimmung durch den Verstand), das steht für Kant von vornherein fest. Erkenntnis hat die zwei Stämme: Sinnlichkeit und Verstand; keiner vermag den anderen zu ersetzen; keiner ist in den anderen auflösbar. Daran scheidet schon von vornherein die Interpretation Kants, wie sie die Marburger Schule versuchte. Und Kant hat nun bei der Ansetzung dieser beiden Stämme, die einfach dogmatisch ist, im Rücken gewissermaßen eine gute alte Tradition der Philosophie selbst, denn von früh an hat man unterschieden, und Aristoteles zum ersten Mal klar, αἴσθησις, d. h. Sich-gebenlassen von etwas und νόησις, denkendes Bestimmen. Daher ist der erste Teil der Erörterung der Erkenntnis bei Kant in der »Kritik der reinen Vernunft«, der mit der αἴσθησις zu tun hat, mit der Wahrnehmung, Ästhetik, und der andere Teil, der es mit der νόησις zu tun hat, eigentlich Noetik, oder wie Kant sagt, Logik. Erst das Ineinander beider, von Sinnlichkeit und Verstand, ist Erkenntnis.

Ich sage, Kant geht einfach von diesem Faktum der beiden Stämme aus, er hat nicht gezeigt in einer vorgängigen, radikaleren Untersuchung, inwiefern Anschauung und Denken, Gegebensein und Gedachtwerden, ihrem Sinne nach aufeinander

angewiesen sind, er hat nicht gezeigt, welcher ursprünglichere Seinszusammenhang des Daseins selbst dieses Ineinander vielleicht fordern könnte und es allererst möglich macht, sondern Kant beruft sich hier sowohl auf die Tradition als auf ein gewisses natürliches Verständnis, das zunächst ohne Schwierigkeiten einsieht, daß Sinnlichkeit und Verstand zur Erkenntnis gehören. Aber ein so vager und allgemeiner Grund kann nicht das Fundament einer letzten, fundamentalen philosophischen Erörterung sein. Kant setzt diese beiden Stämme voraus und erörtert nun die Bezüge beider. Aber gerade aus dieser ganzen Methodik ergeben sich die wesenhaften Unzuträglichkeiten. Weil er sie nämlich zunächst getrennt hat und getrennt verfolgt, deshalb entsteht ihm nachher das Problem: Wie sind nun diese beiden Stämme und ihre Funktionen zu vermitteln, wie sind sie zu vereinheitlichen, welches ist der tragende Grund der eigentlich konkreten Einheit von Erkenntnis? Und Kant sieht sich damit gezwungen, am Ende doch den einen Stamm in gewisser Weise in den anderen aufzulösen oder jedenfalls in ihm zu fundieren, Sinnlichkeit im Verstand, und weiterhin zur Vermittlung das Phänomen der Einbildungskraft einzuführen, welche Einbildungskraft Kant phänomenologisch nicht nur ungeklärt läßt, sondern vor allem läßt er die eigentlich fundamentalen Bezüge der Einbildungskraft sowohl zur Sinnlichkeit wie zum Verstand dunkel. Es finden sich natürlich gewisse Sätze und Erörterungen, in denen die Bezüge bestimmt werden, aber nicht im Sinne einer wirklichen Aufweisung der hier vorliegenden Strukturen.

Was Kant verabsäumt hat, ist die phänomenologische und kategoriale Durchackerung des Bodens, dem diese beiden Stämme und erst recht das, was sie vermitteln soll, allererst entwachsen können. Der nachkommende Idealismus mußte diese Aufgabe erst recht versäumen, da er selbst nicht mehr die Nüchternheit und Solidität der Arbeit aufbrachte, wie Kant sie vorgemacht hat. Diese Aufgabe in ihrer grundsätzlichen Tragweite und universalen Bedeutung hat zum ersten Mal Husserl

gesehen und ausgearbeitet in seinen »Ideen«, die man gern als kantisch charakterisiert, die aber im Grundsätzlichen gerade wesentlich radikaler sind als Kant je sein konnte.

b) Die konstitutiven Momente der Ordnung

Wir verfolgen jetzt – unter Voraussetzung des inneren Bezugs von Gegebensein zu Gedachtwerden – entsprechend dem Verfahren Kants den Zusammenhang der Idee der Ordnung mit dem Phänomen der Form der Anschauung. Wir gehen von einem bestimmten Ordnen aus, im Bereich der alltäglichen Erfahrung selbst (Kants empirische Anschauung), um zunächst einmal die Zugehörigkeit einer Hinblicknahme zum Ordnen aufzuzeigen. Gegeben sei eine Mannigfaltigkeit vorhandener, verschieden großer und aus verschiedenem Material bestehender Kugeln. Sie soll geordnet werden. Damit ist das vorgegebene Mannigfaltige als ungeordnet angesprochen, und die Aufgabe entsteht, auszusondern und zusammenzulegen. Aber wie? »Es soll geordnet werden« – das ist eine unterbestimmte Aufgabe; unterbestimmt, weil darin nicht mitgesagt ist, was zu ihr gehört. Es soll dieses Ungeordnete geordnet werden. Die Frage bleibt: im Hinblick worauf? Die Aufgabe, zu ordnen, ist nur ausreichend bestimmt mit der Angabe des Hinblicks. Allerdings, die Aufgabe kann nun so gestellt sein, daß freigestellt bleibt, wie; d. h. aber, der Hinblick ist nicht etwa in der Aufgabe, zu ordnen, vergessen, als irrelevant überhaupt nicht da, sondern er ist sehr wohl mit bedacht, nämlich in der Weise, daß er freigestellt ist; der Hinblick ist zwar unbestimmt, aber doch konstitutiv für die Aufgabe des Ordnen. Wie immer also – Ordnen ist in sich selbst Ordnen im Hinblick auf; darin liegt aber: Begegnet ein sich Gebendes in irgendeinem Charakter von Ordnung, so steht es in einem Hinblick auf etwas, von wo aus es Geordnetes ist und sein kann.

Im vorliegenden Fall kann das Worauf des Hinblicks z. B. die Farbigkeit sein; es werden alle Kugeln von derselben Farbe,

unangesehen ihrer Größe und materiellen Beschaffenheit, zusammengebracht im Hinblick auf bestimmte Farben, die aus der vorgegebenen Mannigfaltigkeit selbst abzunehmen sind, denn ich werde sie nicht im Hinblick auf Grün ordnen, wenn keine grüne Kugel in der gegebenen Mannigfaltigkeit begegnet.

Also: 1. Im Ordnen ist Hinblicknahme konstitutiv. 2. Im vorliegenden Falle ist das Worauf des Hinblicks aus der vorgegebenen Mannigfaltigkeit selbst aufgenommen. Das aber ist nicht notwendig; die Kugeln können z. B. in einer Reihe geordnet werden, gemäß der Folge, in der mir jeweils eine beim unmittelbaren Hinsehen auf die vorgegebene Mannigfaltigkeit auffällt. Das Worauf des Hinblicks ist jetzt nicht eine Sachbestimmung der Kugeln selbst, sondern ein möglicher Modus eines bestimmten Begegnens -: das Auffallen; daß sie mir auffallen auf Grund einer bestimmten sachhaltigen Verfassung, ändert daran nichts, daß jetzt das Worauf des Hinblicks kein primär aus der Sache selbst geschöpftes ist, denn ich sehe ja gerade davon ab, was es macht, daß eine Kugel auffällt, sondern »maßgebend« ist jeweils nur das Zuerst-auffallen bei jedem Wiederhinsehen.

Die rein sachgeschöpften Hinblicke selbst sind nun wieder gemäß der Seinsregion, der die Gegenstände zugehören, verschieden. Wenn Bachsche Fugen geordnet werden sollen, dann werden hier Farbigeit und materielle Beschaffenheit als mögliche Hinblicke ausgeschlossen sein.

Auf die verschiedenen Weisen des Ansetzens und der Gewinnung des Hinblicks ist jetzt nicht einzugehen. Nur bleibt festzuhalten: Ob ich in einem konkreten Ordnen ausdrücklich um die Hinblicknahme weiß oder gar mit ihrer Gewinnung mich abgebe oder nicht, entscheidet nicht darüber, ob die Hinblicknahme in diesem bestimmten Ordnen vorkommt oder nicht; ihre Zugehörigkeit zum Ordnen liegt vor jeder möglichen Art, sie selbst zu vollziehen und auszuweisen.

Faktisch ist immer geordnetes Erfahren; warum das zum Dasein selbst und seinem Sein gehört, wird sich später zeigen.

In dieser Erfahrung liegt Hinblicknahme auf (konstitutiv und vorab); zu ihr selbst gehört, daß, auch wenn sie ausdrücklich vollzogen wird im Vollzug des ausführenden Ordnen selbst, der Blick nicht thematisch am Worauf als solchem haftet. Die Hinblicknahme auf etwas, von woher ich ordne, ist konstitutiv für den Ordnungsvollzug, aber in diesem ebensoviele unthematish. Das Worauf des Hinblicks, Farbigekeit, materiale Beschaffenheit, ist zwar im Blick, aber es ist nicht erfaßt im Sinne des thematischen Beschäftigtseins damit, also mit dem Gehalt von Farbigekeit als solcher. Wäre das so, käme ich überhaupt nicht zum Ordnen des Vorgegebenen. Es liegt hier also der eigentümliche Strukturzusammenhang vor, daß das Worauf der Hinblicknahme konstitutiv ist für das Ordnen, aber dieses Hinblicken selbst ein unthematishes ist. Es kann natürlich jederzeit thematisiert werden, aber dann trete ich aus dem spezifischen Verhalten des Ordnen heraus und habe als primär Gegebenes jetzt das Worauf des Hinblicks selbst.

Das ist die Analyse der Struktur, wenn wir sie in einem konkreten, natürlichen Ordnen verfolgen. Die Dimension der Problematik aber, die ich in der vorigen Stunde direkt einfach analysiert habe, ist eine andere. Wenn wir nun von der spezifisch sachhaltigen faktischen Geordnetheit des Gegebenen innerhalb eines erfahrenen Bezirkes absehen und den Blick jetzt auf das Gegebene als solches richten, mag es sachhaltig sein was immer, mag es irgendeinem beliebigen Felde eines Sinnes zugehören, dann zeigt sich, – und auf dieses Phänomen legt Kant gleichsam von vornherein den Finger – daß unangesehen sonstiger sachhaltiger Ordnung das Gegebene überhaupt ein Mannigfaltiges ist. »Mannigfaltig« ist also eine phänomenale Bestimmung des Gegebenen, mag das Gegebene in irgendeiner konkreten sachhaltigen Hinsicht geordnet oder ungeordnet sein. Wenn also in einem gegebenen Felde des Sehens eine Mannigfaltigkeit von Farben wild durcheinanderwirbelt und nicht die Spur von irgendeiner Ordnung aufweist, auch dann hat dieses Gegebene, dieses Gewühl von Empfindungen – wie man unklar zu sagen

pfllegt, wobei man dann nicht weiß, ob es Gegebenes ist, oder ein Gewühl, das psychisch abläuft –, auch dieses Durcheinanderwirbeln gegebener unbestimmter Gegenstände hat den Charakter »mannigfaltig«, also eine Bestimmtheit, eine Artikulation, die im weitesten Sinne eben und gerade im Sinne Kants schon als Ordnung gefaßt werden muß. Die Kantischen Bestimmungen sind hier so allgemein und roh, daß er eben die eigentlichen Strukturen der Phänomene weiter gar nicht beachtet.

Diese primäre, erste phänomenal sich gebende Ordnung: Mannigfaltiges – liegt jeder sachhaltigen Ordnung bzw. Unordnung zugrunde. Sofern aber diese Artikulation des Gegebenen, primäres Auseinander überhaupt, ein Charakter von Anordnung ist, heißt das: Diese phänomenal erste Ordnung des Mannigfaltigen steht in einem Hinblick, und das Worauf dieses Hinblicks selbst kann nun nichts anderes mehr sein als die reine Mannigfaltigkeit überhaupt – in dem äußeren Sinne des bloßen Mannigfaltigen des primären Auseinander. Jedes Begegnende ist, wenn auch noch so unbestimmt und variabel, ein Hier und Dort. Die Dort-Fixation liegt unabgehoben jeder bestimmten konkreten Ordnung zugrunde; z. B. in der Kugelmannigfaltigkeit: wenn ich aussondere, einzelne herausnehme, so gehe ich je auf jede Kugel zu, die in einem – ihrem – Dort fixiert ist, ohne daß ich diese Dort-Fixation ausdrücklich zu beachten brauche; ich mache von ihr einfach Gebrauch. Auch das wirre Durcheinander ist das Auseinander einer Dort-Hier-Vielheit.

Für die Gegebenheit des inneren Sinnes ist es nach Kant die bloße Mannigfaltigkeit des Nacheinander, aus der her das begegnende Psychische als Nacheinanderkommendes begegnet, und das Physische im äußeren Sinn begegnet aus der bloßen Mannigfaltigkeit des Neben- und Hintereinander. Raum und Zeit als bloße Mannigfaltigkeit des Nebeneinander und des Nacheinander sind das, worauf ich hinblicke im Begegnenlassen eines Mannigfaltigen überhaupt des äußeren oder inneren Sinnes. Zunächst und zumeist lebt das Erfahren bei bestimmtem sachhaltig Geordnetem, und zwar so, daß es schon in diesem Er-

fahren nicht thematisch beschäftigt ist mit dem Gehalt dessen, was im Hinblick steht, auch nicht mit dem Worauf des Hinblicks als solchem. Wir lassen dabei die traditionelle Auffassung unbesprochen, daß zunächst Dinge mit ihren »sinnlichen« Qualitäten gegeben seien. Aber es zeigt sich schon hier, daß ich zwar im Hinschauen auf etwas lebe, daraus ich Geordnetes dieser Ordnung verstehe, daß das Worauf selbst aber nicht thematisch betrachtet ist. Das reine thematische Hinschauen auf das Worauf ist keine alltägliche Verhaltung. Im Zunächst des Erfahrens und Bestimmens sind also die konkreten Worauf nicht thematisch, noch weniger die Hinschäue auf die bloße Mannigfaltigkeit, die Mannigfaltiges überhaupt begegnen läßt.

Obzwar diese Worauf unthematisch sind, lebe ich darin; und sie sind um so weniger thematisch, je mehr sie gerade die ursprünglichen und alles tragenden Hinschäuen fundieren. Diese ursprünglichen Hinschäuen sind das Selbstverständliche, das nicht in das Feld des alltäglichen Besorgens und Betrachtens kommt, das Selbstverständliche, das je schon das Nächstgegebene trägt, das für den alltäglichen Blick, der immer Blick auf die Nähe ist, nicht nur fern, sondern für diese Blickart überhaupt unzugänglich ist, das gerade für die Philosophie die Rätsel birgt.

Phänomenal sind nicht nur die primären Ordnungen – Neben- und Nacheinander – unabgehoben, sondern, was damit wesentlich ineingeht, erst recht die zugehörigen Hinschäue bzw. deren Worauf. Das Worauf ist auf Grund des wesentlich unthematischen Charakters des Hinblicks selbst völlig unabgehoben, aber um so primärer immer schon anwesend. Raum und Zeit: Diese Worauf sind vorgängig, vor allen anderen Worauf, im Blick bei allem und für alles Begegnenlassen eines Mannigfaltigen der Sinne.

Damit dürfte philosophisch geklärt sein, was Kant meint, wenn er einfach sagt, Raum und Zeit sind das »Worinnen« der möglichen Ordnung. Aber Kant sagt nun zugleich: Raum und Zeit sind Anschauungen, sind (ursprüngliche) Vorstellungen.

Nehmen wir seine Bestimmungen beim Wort, dann ergeben sich sofort Unzuträglichkeiten. Raum ist eine Vorstellung, im Kantischen Sinn: ein Vorstellen, ist eine der »im Gemüt a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit« (B 122 f.). Ist denn nun, so müssen wir fragen, das räumlich Lokalisierte, sofern es als räumlich Bestimmtes erfahren wird, verstanden in dieser seiner Raummannigfaltigkeit dadurch, daß ich hinblicke auf Psychisches? Ist es nicht vielmehr geordnet im Hinblick auf sinnliches Auseinander überhaupt? Stößt sich Kants Rede und Interpretation nicht am offenbaren phänomenalen Gehalt dessen, was im Hinblick steht? Bin ich im Ordnen am Worauf des Hinblicks orientiert, oder etwa am Hinblicken qua Hinblicken, am Zustand des Gemütes? Kant meint das Worauf des Hinblicks und muß doch dieses als Hinblicken interpretieren.

Wie kommt Kant dazu, das Worauf des Hinblickens einfach als Hinblicken zu nehmen und Raum und Zeit als ein Vorstellen zu fassen? Wenn Vorstellen offensichtlich eine Bestimmung des Gemütes ist, cartesianisch gesprochen, in der lateinischen Terminologie: der mens, des animus (denn Gemüt ist einfach die Übersetzung dieser Ausdrücke), dann gehört es seiner Seinsart nach dem Subjekt zu. Warum behauptet Kant, ineins mit der Bestimmung: Raum und Zeit sind das Worin der Ordnung, dieses Worin ist im Gemüt bereitliegend – etwas Subjektives?

Festzuhalten ist: Kant sieht – obzwar phänomenologisch ganz im rohen – eine ursprüngliche Vorgängigkeit von Raum und Zeit in jeder konkreten Erfahrung, d. h. für ihn: Raum und Zeit sind je schon mitgegeben, nicht etwa als unter anderem auch vorgefunden, sondern als zugrundeliegendes Artikulierendes. In der traditionellen Terminologie heißt das: a priori. Bezüglich des Apriori selbst aber besteht der Satz: Was a priori ist, das gehört der Subjektivität zu. Dieser Satz aber ist eine in ihrem Recht nicht bewiesene Umkehrung der These Descartes' – die ihrerseits ebenso fragwürdig ist –: Vor allem anderen ist einzig

und eigentlich gegeben das ego cogito, die cogitationes. Die cogitationes sind die Seinsweisen der mens, des animus, wie Kant übersetzt: des Gemütes; wenn von etwas gezeigt ist, daß es den Charakter der Vorgängigkeit hat, wie also Raum und Zeit, dann heißt das eo ipso, es hat die Seinsart der cogitatio, ist ein Seinsmodus des animus; Kantisch: es muß »im Gemüte bereitliegen« (B 34).

Also sind Raum und Zeit auf Grund des aufgewiesenen Apriori-Charakters cogitationes, Vorstellungen, im Subjekt liegend, »subjektiv«. Kant folgt dieser dogmatischen Ausdeutung der Apriorität von Raum und Zeit um so unbedenklicher, als ihm der phänomenale Aufweis der Apriorität von Raum und Zeit keine Bedenken entgegenhalten kann. Und er kann das nicht, weil er nur ganz roh geführt ist. Kant ging nicht ein auf die Strukturen der Ordnung als solcher: Hinblick, Hinblicknahme, Worauf des Hinblickens und dergleichen mehr; und er konnte auch diese Analysen nicht durchführen, weil ihm, wie der ganzen Tradition und Descartes im besonderen Maße, das Verständnis der Grundstruktur all dieser »Vorstellungen« und Verhaltungen fehlte, – die Intentionalität, wodurch die Problematik erst radikal faßbar, aber auch umfassender und schwieriger wird, als Kant ahnen mochte.

Faßt man aber den phänomenologischen Bestand, wie er sich zeigt, dann ist zu sagen: Raum ist das ursprünglich Vorgestellte in der gekennzeichneten Weise der Hinblicknahme. Abgesehen davon, daß auf dem Boden seines Subjektbegriffes Kant keinen vollziehbaren Sinn damit verbinden kann, was subjektive Form der Anschauung besagen soll, – diese Subjektivität folgt auch gar nicht aus dem phänomenalen Bestand. »Subjektiv« kann allenfalls sein – im Sinne der ausschließlichen Zugehörigkeit einer Verhaltung zum Dasein – das Entdecken des rein metrischen Raumes aus dem Umweltraum und weiterhin die Ausarbeitung des so entdeckten metrischen Raumes in der Geometrie. Aber auch das sagt nicht im mindesten, der Raum sei etwas Subjektives, oder der Raum habe das geringste mit dem

Subjekt zu tun! Es ist nicht einzusehen, inwiefern der Raum nicht »objektiv« sein sollte und trotzdem apriorisch; apriorisch freilich in einem noch zu bestimmenden Sinn, nämlich im Sinne des Wobei eines Schon-seins, das wir ja gerade klären wollen. Dieses Schon-haben des Raumes qua Worauffhin des Hinblicks im Erfahren der Erfahrungsmannigfaltigkeit kann in seiner Möglichkeit nur aus der ursprünglichen Daseinsstruktur begriffen werden, die wir als In-Sein herausstellten, und die ihrerseits nur aus der Zeitlichkeit verständlich gemacht werden kann. Also Schon-haben des Raumes qua Worauf des Hinblicks gründet in einem primären In-der-Welt-sein, in einem Im-Raum-sein, das den Charakter des Seins zu ihm hat. Sieht man die Problematik auf diesem ursprünglichen Boden, dann kann man dem Ausdruck: Raum ist »subjektiv gegeben« (»im Gemüte bereitliegen«) einen phänomenal gegründeten Sinn zuweisen; »subjektiv gegeben«, d. h. mit dem Subjekt, d. h. jetzt mit dem Dasein, und zwar qua In-der-Welt-sein.

Die Interpretation dieser Strukturen setzt eine radikal andere Basis voraus als sie Kant überhaupt, gerade auf Grund des Descartes'schen Dogmatismus, haben konnte. Ich habe über diese eigentümliche Fundierung der möglichen Gegebenheit des Raumes überhaupt, über die Fundierung im Dasein selbst, im besonderen in der Struktur des In-Seins im vorigen Semester ausführlich gehandelt und habe betont, daß die Kantische Problematik auf der Basis der Cartesianischen gerade ihren Sinn verliert.

Der Grundmangel, der dieser ganzen Problematik zugrundeliegt, reicht aber noch weiter zurück. Er hängt damit zusammen, daß man erstens die Phänomene nicht nimmt, wie sie sich zeigen, sondern von bestimmten Dogmen her sich die Tatbestände konstruiert, d. h. man sträubt sich dagegen, die Struktur des Daseins selbst als ein bestimmtes Räumlichsein oder, genauer, In-einem-Raum-sein zu fassen; also als Wesenstruktur des Daseins des Menschen mitzusehen, daß er, sofern er in der Welt ist, im Raum ist, und zwar in einem ganz anderen Sinne

im Raum als irgendein anderes Ding; in welchem Sinne, habe ich früher auseinandergelegt. Und man sträubt sich gegen diese primäre Bestimmung des Subjekts als eines räumlichen auf Grund eines alten Dogmas, das in der Philosophie herrscht, nämlich der Lehre – ob zugestanden oder nicht – von der Unsterblichkeit des Menschen und von der sog. Geistigkeit des Menschen. Man sagt, der Mensch kann in seinem eigentlichen Sein nicht im Raume sein, sonst könnte er nicht unsterblich sein, d. h. man präjudiziert von vornherein, daß der Mensch unsterblich sei oder unsterblich sein müsse. Mit anderen Worten, man fundiert eine bestimmte These über die Seinsstruktur des Menschen auf etwas, was man glaubt. Mich dünkt aber, daß für die wissenschaftliche Philosophie der Weg ein umgekehrter sein muß, und der einzig mögliche Weg ist, zunächst die Tatbestände der Daseinsstruktur selbst zu sehen und diese Bestimmung des Im-Raum-seins mit in den ursprünglichen Ansatz zu nehmen, also von dem auszugehen, was man weiß, nicht von dem, was man glaubt. Damit ist noch gar nicht gesagt, daß das, was man glaubt, unmöglich wäre, aber für eine saubere Fragestellung ist es selbstverständlich, daß man ein solches Dogma, das all diesen Bestimmungen von Person, Geist und dergleichen zugrunde liegt, aufspürt und ausschaltet. Und so zeigt sich, daß in so scheinbar indifferenten und gleichgültigen Problemen wie dem des Seins des Raumes eine solche These wie die von der Unsterblichkeit des Menschen und seiner Geistigkeit zugrunde liegt, und daß diese These – ausdrücklich oder nicht – immer verhindert, die Dinge zu sehen wie sie sind; d. h. man nimmt zunächst ein Ich, das unräumlich ist, und das dann durch irgendwelchen Hokuspokus in den Raum hineinwirkt.

Die Kantische Position geht also in dieser eigentümlichen Auffassung des Apriori als ens im Sinne der cogitatio auf Descartes zurück. Kant hat die Descartes'sche Position nie überwunden und auch grundsätzlich nie in Frage gestellt. Man könnte dagegen einwenden, daß Kant in einem merkwürdigen Abschnitt seiner »Kritik der reinen Vernunft«, der überschrieben

ist: Widerlegung des Idealismus (B 274 f.), die Descartes'sche Position zu überwinden sucht. Das ist aber ein Irrtum. Kant versucht dort das Dasein der Dinge im Raume zu beweisen, d. h. er hält also für notwendig, daß das Sein der Außenwelt, wie wir sagen würden, bewiesen werden muß, und er bezeichnet es geradezu als einen Skandal der Philosophie, daß sie diesen Beweis noch nicht habe. Wenn hier aber überhaupt bewiesen werden soll, dann setzt das die Descartes'sche Position voraus, d. h. die Position, daß ich zunächst diese merkwürdige Außenwelt noch nicht sicher habe, also sie – streng philosophisch – beweisen muß. Diese Widerlegung des Idealismus ist nur Widerlegung des materialen Idealismus, wie Kant selbst sagt, und ist gerade der Beweis für die Descartes'sche Position in der Kantischen Problematik. Ich erwähne diese eigentümliche Widerlegung des Idealismus (mit der eine wertvolle Anmerkung der Vorrede zur 2. Aufl., B XXXIX, zu vergleichen ist) deshalb, weil wir noch in einem anderen Zusammenhang auf diese Erörterungen zurückkommen müssen, weil diese Erörterungen Kants nämlich in der Tat epochemachend sind und das Radikalste darstellen, was Kant von seiner Position aus überhaupt über das Problem des Seins der Welt im Verhältnis zum Dasein oder Subjekt sagen konnte; um so epochemachender, als darin das Argument am Leitfaden des Phänomens der Zeit geführt ist, und es ist die Stelle, an der Kant am weitesten in die Problematik der Temporalität vordringt, ohne freilich dabei ins Freie zu kommen. Es zeigt sich hier wieder, besonders in dieser nachträglichen Anmerkung in der Vorrede, wie Kant seiner Position nie – in einem guten Sinne – sicher war, sondern daß er immer wieder neu ansetzte, um seine Thesen an den Sachen zu kontrollieren; und aus dieser Tendenz heraus sind ihm diese Einsichten erwachsen, die mehr oder minder deutlich in diesen Argumenten zugrunde liegen.

c) Form der Anschauung und formale Anschauung

Kant geht bei der ganzen Problematik des Raumes auf die ursprünglichere Frage der möglichen Entdeckbarkeit des reinen geometrischen Raumes aus dem Umweltraum gar nicht ein, weil er den ganzen Phänomenbezirk der Umwelt selbst nicht zum Thema macht, er steht von vornherein mit seiner Fragestellung beim metrischen Raum. In Bezug auf diesen unterscheidet er allerdings nun zwischen Raum als Form der Anschauung, d. h. als ursprüngliches Vorstellen dieses bloßen Mannigfaltigen als Nebeneinander, und »formaler Anschauung« (Transzendente Deduktion, § 26, Anm. B 160 f.).

Was besagt das: Raum als Form der Anschauung im Unterschied gegen formale Anschauung? Zunächst ganz allgemein: Durch die formale Anschauung und in ihr ist der Raum allererst als Gegenstand einer Wissenschaft bestimmt, nämlich als Gegenstand der Geometrie. Form der Anschauung ist die *reine* Mannigfaltigkeit, das reine Mannigfaltige als solches, d. h. das Worauf des Hinblicks, und als solches unthematisch. Dieses Worauf selbst nun kann thematisch werden, erfaßt, bestimmt. Bestimmung aber ist Synthesis, Synthesis ist Zusammennehmen in eine Einheit. Die formale Anschauung, sagt nun Kant, gibt Einheit, d. h. sie kommt zu einem bestimmten Räumlichen. Und jedes bestimmte Räumliche, das in der formalen Anschauung bestimmt ist, ist nach Kant eine Einschränkung des ganzen Raumes. Formale Anschauung können wir also so interpretieren: Das angeschaute, thematisierte Worauf, sofern es in der reinen Synthesis, »die nicht den Sinnen angehört«, wie Kant in der Anmerkung sagt, bestimmt wird. Dieses thematisierte Worauf, d. h. die in der formalen Anschauung bestimmte Form der sinnlichen Anschauung ist aber nur möglich, sofern eben der formalen Anschauung die Form zugrunde liegt, d. h. sie das Worauf als reines Mannigfaltiges der betreffenden Verhältnisse schon enthält.

Formale Anschauung ist also fundiert in der Form der Anschauung. Und sofern sie das ist (die Kantinterpretation hat das nie verstanden), gehört sie zum Raum und nicht zum Verstand. Man könnte doch sagen: Wenn nun die reine Mannigfaltigkeit, der Raum, die Form der Anschauung bestimmt wird durch Synthesis, und Synthesis gerade doch als reine Synthesis die Handlung des Verstandes ist, dann gehört der so durch die Synthesis des Verstandes bestimmte Raum nicht mehr zur Sinnlichkeit. Kant sagt in seiner Anmerkung das Gegenteil. Und warum muß er so sagen? Weil die Einheit, die in dieser reinen Synthesis, in diesem Zusammenbringen, jeweils zugrunde liegt, keine Einheit ist im Sinne eines Verstandesbegriffes, einer Kategorie, sondern weil die Einheit, in der ich räumliche Gebilde und räumliche Bestimmungen zusammenbringe, selbst räumlicher Art ist, d. h. die Einschränkungen des Raumes, Punkt, Linie, Fläche und dergleichen, sind selbst Raum.

Kant hat gesehen, daß eine ganz ursprüngliche Synthesis hier vorliegt, eine ganz eigenartige »Synthesis«, die, weil eben ihre Einheit, die ihr korrelative Einheit, selbst Raumcharakter hat, notwendig zum Raum gehört. Und wenn Kant nun im letzten Satz der Anmerkung sagt: »Denn da durch sie [nämlich die Synthesis] (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst [zuerst eigentlich als bestimmte] *gegeben* werden, so gehört die Einheit dieser Anschauungen a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes.« Man hat sich an diesem »gegeben werden« gestoßen und hat gemeint, ja, hier hat Kant eben seinen Sprachgebrauch geändert, denn er sagt sonst: durch Synthesis wird etwas gedacht und durch Anschauung etwas gegeben, hier sagt er: durch Synthesis wird etwas gegeben, nämlich diese Einheit. Er muß so sagen, weil die Einheit selbst Raumcharakter hat; und es ist gar nicht notwendig, hier irgendeine Änderung des Sprachgebrauchs zur Hilfe zu nehmen, einen laxeren Sprachgebrauch festzustellen, sondern es ist gerade zu sehen, daß hier »gegeben« gesagt werden muß, obwohl die

Synthesis an sich nicht geben kann. Sie kann aber hier geben, weil das, was sie gibt, die Einheit, Raum ist, eine Raumbestimmung als Einschränkung. Kant hat sogar diesen Ausdruck »gegeben« gesperrt gedruckt, da muß man wohl annehmen, daß er es sich überlegt hat, als er diesen Ausdruck gebrauchte, und daß er nicht gerade hier in dieser schwierigen Analyse eine laxe Redeweise verwendet.

Diese Anmerkung hat in der Kantinterpretation insofern eine große Rolle gespielt, als die Marburger Schule gerade diese Anmerkung in diametral entgegengesetztem Sinne als eben interpretiert gebraucht. Weil Kant nämlich hier sagt: Raum ist formale Anschauung, Synthesis, schloß die Marburger Schule: Also ist der Raum schließlich doch nach Kant etwas, was mit dem Verstande zu tun hat, Synthesis; deshalb müssen wir versuchen, den Raum aus den reinen Handlungen des Verstandes abzuleiten. Das pure Gegenteil ist der Fall, und gerade diese Anmerkung zeigt, wie Kant die Selbständigkeit der reinen Anschauung gegenüber der Verstandeshandlung betont und immer durchgehalten hat. In der Interpretation dieser Stelle ist am weitesten gekommen die Abhandlung von A. J. Dietrich, »Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz« (1916). Freilich hat auch er den eigentlichen Sinn der Stelle letztlich nicht verstanden, weil er dieses »gegeben« in der Anmerkung erklären will aus einem laxen Sprachgebrauch, statt umgekehrt zu zeigen, daß dieser Ausdruck sachlich gefordert ist.

Diese formale Anschauung also, von der Kant spricht, ist fundiert in der Form der Anschauung, und dieser Unterschied macht deutlich, daß Kant sagen will – in unserer Interpretation --: Dieses mögliche Worauf des Hinblicks, das in der gemeinen Erfahrung ständig unthematish ist, kann thematisch werden und ist als thematisches dann eine ausgegrenzte Sachregion einer eigenen Wissenschaft, der Geometrie. Sofern nun in der mathematischen Physik, in der mathematischen Naturwissenschaft selbst, Geometrie ein konstitutives Moment ist, wird die-

ser Unterschied natürlich für das Verständnis der Erkenntnisstruktur des mathematisch-physikalischen Erkennens von wesentlicher Bedeutung sein.

Wenn wir zur Zeit zurückkehren, dann ist zu sagen, daß auch bezüglich des philosophischen Verständnisses der Zeit durch die dogmatische Argumentation aus ihrem Apriori auf ihre Subjektivität nichts gewonnen ist. Denn auch gesetzt, Zeit wäre faktisch »subjektiv«, im Unterschied zum Raum – es ist nicht gezeigt, in welcher Weise und warum die Zeit als Zeit, nicht etwa nur als Anschauungsform überhaupt, das Worin der Ordnung für alle Erscheinungen des inneren Sinnes sein kann. Daß Zeit, wie diese, auch subjektiv sei, klärt nichts auf; es ist nur behauptet, daß sie es sei, und zwar mit demselben dogmatischen Argument wie bezüglich des Raumes. Und vor allem ist nicht gezeigt, daß die Zeit *nur* Form der Anschauung des inneren und äußeren Sinnes ist. Und nach der Gegenrichtung ist nicht gezeigt, inwiefern und in welcher Weise die subjektive Zeit überhaupt objektiv sein kann, und was diese Objektivität besagt. Erst wenn das gezeigt ist, ist die Möglichkeit dafür aufgewiesen, daß es so etwas wie eine allgemeine Zeitbestimmung überhaupt geben kann und auf deren Grund die empirische.

Soviel zum Verständnis des sachlichen Gehaltes der Auffassung der Zeit überhaupt als Form der Anschauung. Zeit ist demnach – um es zu wiederholen – das unthematisch vorgängig, mitgängig vorgestellte Worauf des Hinblicks im Sichbegegnenlassen des Mannigfaltigen überhaupt, wie es durch den inneren Sinn zugänglich wird. Der innere Sinn, sagt Kant in seiner »Anthropologie« § 4 (Akad.-Ausg. Bd. VII, S. 134), »sieht die Verhältnisse seiner Bestimmungen nur in der Zeit, mithin im Fließen, wo keine Dauerhaftigkeit der Betrachtung, die doch zur Erfahrung notwendig ist, stattfindet«. Der innere Sinn ist nichts anderes als die empirische Apperzeption, d. h. das empirische Selbstbewußtsein, in welchem Selbstbewußtsein das Selbst oder das Ich lediglich als Objekt, nicht als Subjekt begegnet.

d) Raum und Zeit als unendliche gegebene Größen;
quantum und *quantitas* in der Kantischen Bedeutung

Raum und Zeit sind Formen des Anschauens, nach Kant, und kein Gegenstand, der angeschaut wird. Und doch gibt Kant im selben Zusammenhang der Erörterung von Raum und Zeit, in der transzendentalen Ästhetik, von Raum und Zeit eine andere, nämlich inhaltliche Charakteristik. Obwohl er sagt, Raum und Zeit sind Formen des Anschauens, also *cogitationes*, sagt er zugleich (B 39): »Der Raum wird als eine unendliche *gegebene* Größe vorgestellt.« Der Raum ist hier also offenbar nicht als Form des Anschauens gefaßt, sondern inhaltlich, gegenständlich im weitesten Sinne, natürlich nicht im Kantischen Sinne, wie wir das gleich sehen werden, im Sinne einer durch Synthesis *gedachten* Gegenständlichkeit. Von der Zeit heißt es (B 48): »Die ursprüngliche Vorstellung Zeit [das heißt hier: das vorgestellte Zeit] muß als uneingeschränkt gegeben sein.« Also Raum und Zeit, obzwar nicht Gegenstände, werden doch vorgestellt, sind doch Vorgestelltes, also Worauf eines Hinblicks. Und zwar Raum und Zeit hier genommen vor aller Bestimmung, Raum und Zeit also nicht etwa als formale Anschauungen, sondern als Formen der Anschauung.

Zur Illustration dieser ersten inhaltlichen Bestimmung von Raum und Zeit, die wir kennenlernen – unendlich gegebene Größe, – müssen wir auf die Analysen zurückgreifen, die wir schon durchgeführt haben bezüglich des Phänomens der Ordnung und des Hinblicks. Wir halten uns bei der Interpretation der jetzt vorliegenden Bestimmung von Raum und Zeit an die Formulierung der ersten Auflage (A 25), wo Kant viel deutlicher sagt: »Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgestellt.« Wenn wir uns an die früheren Analysen der Gegebenheit von Mannigfaltigkeit erinnern, so wurde dort gezeigt: Mannigfaltiges, das sich als Mannigfaltiges gibt, also Mannigfaltiges im Charakter von Mannigfaltigkeit, und zwar des räumlichen Außereinander und Nebeneinander ist als so

Sichgebendes, als dieses Mannigfaltige nur verständlich im Hinblick auf oder aus dem Vorverständnis von Mannigfaltigkeit überhaupt, nämlich von Außereinander überhaupt. Verstünden wir nicht so etwas wie Außereinander überhaupt, dann wäre es ganz und gar unmöglich, daß uns je etwas Räumliches gegeben werden könnte. Dabei ist nicht gefordert, daß wir von dem Mannigfaltigen überhaupt im Sinne des Außereinander überhaupt einen Begriff hätten, ein spezifisch kategoriales Bewußtsein, sondern es genügt ein unthematisches Hinblicken auf. Und diese reine Mannigfaltigkeit nun, nämlich der Raum, ist etwas, was nach Kant seinem Wesen nach *gegeben* sein muß, Raum ist Gegeben-Vorgestelltes.

Machen wir uns das noch deutlicher. Gegeben ist unterschieden gegenüber gedacht. Gegeben also, – nicht gedacht, nicht durch den Verstand und seine Grundhandlung des Verbindens hervorgebracht oder auch nur hervorbringbar. Das Mannigfaltige, das im Felde der äußeren Sinne begegnet, und zwar sofern wir es jetzt nur als räumliches Außereinander betrachten, ist nicht einfach so artikuliert, daß sich in dem Mannigfaltigen Etwas von einem Anderen und das Andere von einem Anderen u.s.w. unterscheiden, daß also in dieser gegebenen Mannigfaltigkeit einfach das Eine nicht das Andere und das Andere nicht das Eine wären, d. h. es begegnet nicht eine einfache multitudo, wie die Scholastiker sagen würden, etwas Überhaupt-nur-Unterschiedenes. Der Charakter von Mannigfaltigkeit in diesem begegnenden Mannigfaltigen ist nicht einfache und leere Andersheit, sondern das Mannigfaltige begegnet aus einer Mannigfaltigkeit, die ihrem eigenen Sinne nach *gegeben* werden muß, weil die Artikulationen von dieser Mannigfaltigkeit her sachhaltige sind; nämlich das Eine ist nicht einfach unterschieden vom Anderen, sondern das Eine ist *neben* dem Anderen, das Andere *hinter* dem Einen, das Eine *über* oder *unter* dem Anderen. Diese spezifischen Charaktere, Neben, Hinter, Vor, Unter, kann ich in alle Ewigkeit nie aus dem leeren Unterschiede von etwas gegen etwas anderes durch

bloßes Denken hervorzaubern, sie müssen *gegeben* werden, d. h. sie sind wesentlich das Worauf eines gebenden Hinblicks, und als dieses wesentlich Gegebene, nämlich als diese bestimmte Mannigfaltigkeit überhaupt die Bedingung der Möglichkeit einer bestimmenden Auffassung eines bestimmten Neben, eines bestimmten Über oder Unter.

Also diese Charaktere, Neben, Über, Unter, Vor, Hinter, die die reine Mannigfaltigkeit von Raum überhaupt ausmachen, sind Bedingungen der Möglichkeit jeder bestimmten räumlichen Beziehbarkeit. Das heißt aber: Neben, Über, Unter sind nicht bestimmte Arten von Beziehungen, nämlich Arten der Gattung Beziehung überhaupt, so wenig als Anschauung eine Art von Begriff ist. Beziehung überhaupt kann sich nie determinieren zu einer bestimmten Spezies Neben oder Unter, weil Beziehung überhaupt dem Neben und dem Unter und dem Über gar nicht zugrunde liegt in dem Sinne, daß sie sie möglich macht; als müßte zuerst Beziehung gegeben sein, damit es Neben geben könnte; sondern umgekehrt: Sofern das Neben an ihm ist, was es ist, kann es qua Neben als Beziehung aufgefaßt werden. Bestimme ich aber das Neben oder das Unter als Beziehung, so sage ich nichts von ihm, nichts von ihm qua Neben oder Unter. Beziehung charakterisiert auch so etwas wie »langweiliger als« oder »dümmer als«. »Langweiliger als« und »neben einem anderen« haben ihrer Sachhaltigkeit gemäß nichts miteinander zu tun, sind völlig disparat, und doch kann ich beide als Beziehung ansprechen; d. h. ich sage, wenn ich von ihnen Beziehung aussage, nichts, in dem Sinne als wäre damit etwas Sachhaltiges, das zum Wesen von Neben oder Unter gehört, gesagt.

Diese reine Mannigfaltigkeit Raum nun ist es, die ihrem Sachgehalt nach wesentlich *gegeben* sein muß, und die allen bestimmten Räumen zugrunde liegt, allen bestimmten Räumen, die als bestimmte Einschränkungen des Raumes sind. Wir sagen auch: in bestimmtem Ausmaß so oder so große Räume, — der Raum selbst aber, d. h. die reine Mannigfaltigkeit ist nicht so

und so groß, sondern ist das, was das So-und-so-groß-sein möglich macht. Wenn also Kant sagt: Der Raum und die Zeit sind unendlich gegebene Größen, so heißt das nicht: ein unendlich Großes, sondern (die Bestimmung »unendlich« werden wir nachher interpretieren) Größe heißt hier soviel wie Großheit oder, wie Kant sagt, quantum. Kant gebraucht hier eine lateinische Terminologie, die eigentlich unserem Sprachgebrauch zuwiderläuft und die leicht zu Mißverständnis führt und auch geführt hat. Er bezeichnet Größe im Sinne von Großheit als quantum, während er dagegen Größe im Sinne von bestimmter Größe, so und so Großem, als quantitas bezeichnet. Wir sagen dagegen umgekehrt, wir sprechen von einem Quantum Bier und sagen, so bestimmt ist das Bier hinsichtlich seiner Quantität bestimmt. Wir gebrauchen also gerade Quantum für so und so Großes und Quantität für Größe im Sinne von Großheit. Bei Kant ist es umgekehrt, und dieser Sprachgebrauch hat bei Kant sein eigenes Recht. Er kann nicht sagen, der Raum ist Größe im Sinne von Quantität, weil Quantität eine Verstandesbestimmung und Kategorie ist, und er will gerade sagen, Raum ist Gegebenes, zu ihm gehört es wesenhaft, gegeben zu werden.

Also in diesem Sinne ist Größe zu verstehen, nämlich als Großheit. Was soll es aber nun heißen, wenn Kant sagt: Der Raum, und ebenso die Zeit, ist eine unendliche Größe? »Unendlich« ist doch eine Größenbestimmung, besagt doch: so und so groß, der Idee nach nämlich; ob das »so und so groß« bestimmbar ist oder nicht, ändert nichts an dem Sinn, daß »unendlich« doch meint: so und so groß, nämlich unendlich groß oder, wie man auch sagt, ins Endlose bestimmbar, so daß ich im Bestimmen an keine Grenze komme. Aber Grenzenlosigkeit des Bestimmens im Sinne des »nicht an eine Grenze kommend« ist hier nicht der Sinn von unendlich und kann gar nicht der Sinn von unendlich sein, wenn anders Größe hier soviel besagt wie Großheit. Denn Großheit, die Idee jeder Größe als einer bestimmten, Großheit selbst ist nie und nimmer so und so groß, d. h. auch wesenhaft nie ins Unendliche bestimmbar, sondern

Größe im Sinne von Großheit ist das, was endlich und unendlich als endlos fortgehende Bestimmung erst möglich macht, was etwas so und so Großem als Großsein überhaupt zum Grunde liegt.

Aber was heißt dann überhaupt noch »unendliche« Größe? Unendlich heißt offenbar auch nicht, nach dem, was ich über Endlosigkeit sagte, soviel wie Kontinuität, sondern muß etwas besagen, was der Kontinuität selbst zugrunde liegt, und was Kant dann so ausdrückt: Raum und Zeit sind unendliche Größen, d. h. sie sind, sofern sie bestimmt werden, in Bezug auf jedes Bestimmte immer das Ganze zum Teil. Der Charakter Ganzheit ist aber vom Charakter Teil oder, genauer gesprochen, Teilheit wesentlich unterschieden. Ich komme von dem, was seinem Wesen nach Teil ist und nur sein kann qua Teil, wie jeder bestimmte Raum gegenüber dem Raum als solchem, ich komme von dem, was wesentlich Teil ist, nie zum Ganzen. Jeder Teil, d. h. jeder bestimmte Raum, und mag er ins Endlose bestimmbar gedacht werden – also auch ein unendlicher Raum, ein in die Unendlichkeit sich bestimmender Raum –, setzt schon Raum als Ganzes voraus. Also diese Unendlichkeit im Sinne der Endlosigkeit des Fortgangs ist nur möglich auf Grund der Unendlichkeit, die Kant jetzt als Ganzes faßt. Und es ist offensichtlich, obwohl Kant nirgends die Begriffe Unendlich und Endlich in einem eindeutigen Sinne bestimmt und untersucht (die Begriffe sind bei ihm vieldeutig), daß Kant hier den Ausdruck Unendlich bzw. Unendlichkeit gebraucht im Sinne von *infinitudo* bei Descartes, welcher zwar auch die *infinitudo* selber nicht positiv bestimmt, aber der Sache nach in seiner »Meditation« meint: Jedes Endliche, jedes *finitum* ist vom *infinitum*, vom Unendlichen unendlich verschieden; d. h. es gibt keinen Übergang, genauer gesprochen, die Idee eines Überganges im Sinne des Fortganges ins Unendliche bleibt endlich.

Raum ist unendlich gegebene Großheit, das soll besagen: Der Raum ist je immer das Ganze, darin alle Räume nur Teile sind, und alle Teile selbst Raum. Das Unendliche in dieser Bestim-

mung von Raum und Zeit hat mit Bestimmbarkeit, d. h. Grenze und Grenzenlosigkeit, nichts zu tun, denn es läge darin ebensoviel wie Synthesis, und jede Synthesis, sagt Kant, ist, mag sie auch ins Unendliche fortgehen, qua Synthesis, d. h. qua Bestimmung endlich. Ich betonte schon, daß der Gebrauch des Terminus Unendlich bzw. Endlich, aber auch der der Größe bei Kant nicht eindeutig ist, was sich zum Teil daher begründet, daß diese Begriffe in seiner eigenen Entwicklungsgeschichte eine große Rolle spielten und ständiger Modifikation unterworfen waren.

Aus diesem Versuch einer phänomenologischen Interpretation dessen, was Kant hier einfach mit den lapidaren Sätzen sagt: Raum und Zeit als unendliche gegebene Größen, wird schon deutlich, wo die Schwierigkeiten einer genaueren Bestimmung der Phänomene liegen, nämlich darin, zu sehen, wie überhaupt Ganzheit zu Teilheit steht, welche kategorialen Modifikationen hier möglich sind. Es fehlt bis heute an der Herausarbeitung auch nur der elementarsten Strukturen dieser Grundbegriffe. Den ersten produktiven und selbständigen Vorstoß hat auch hier wieder Husserl gemacht; »Logische Untersuchungen«, Bd. 2, III. Untersuchung: Zur Lehre von den Ganzen und Teilen.

Wir werden später sehen, welche inneren Konsequenzen diese Bestimmungen haben, die Kant vom Raum und ebenso von der Zeit gibt, – unendlich, Größen, gegeben, vorgestellt. In einer anderen Formulierung sagt Kant einmal (B 40): »Alle Teile des Raumes sind ins Unendliche zugleich.« Dieses »ins Unendliche zugleich« zeigt an die primäre Gegebenheit des Raumes als eines Ganzen. Und in seinen »Reflexionen« (Akad.-Ausg. Bd. XVII, Nr. 4046) sagt er: »Die Zeit ist in Ansehung der potentialen Simultaneität unendlich. Daher stellen wir uns den Raum als actualiter unendlich vor.« Das heißt, in jedem Jetzt ist die uneingeschränkte reine Mannigfaltigkeit Raum anwesend. Es liegt im Jetzt als solchem und damit in der Zeit keine Schranke und Grenze, durch die etwa bestimmt wäre, wieviel

vom Raum in einem Jetzt anwesend sein könnte, sondern in jedem Jetzt ist der Raum ganz vorstellbar. Kant ist hier, wie Sie sehen, auch wenn man ihm durch eine phänomenologische Interpretation weit entgegenkommt, sehr tief vorgedrungen in die Strukturen des Raumes, die dann späterhin vor allem für Hegel die Grundlagen für seine Interpretation der Punktualität des Raumes aus dem Jetzt geworden sind.

Das Woraufhin des Hinblicks oder die Form der Anschauung ist jetzt auch in gewisser Weise sachhaltig bestimmt. Die Zeit ist also als unendlich gegebene Größe die Bedingung der Möglichkeit des Erfahrens und des Bestimmens eines begrenzten Nacheinander. Wenn man sagen wollte, Zeit sei hier »quantitativ« aufgefaßt, so muß das philosophisch kategorial verstanden werden. Es heißt nicht: Zeit wird quantifiziert, sondern Zeit wird verstanden als das Woraufhin des Ordnungshinblickes, d. h. als die Möglichkeit der Bestimmbarkeit einer Quantität des Nacheinander überhaupt.

Auf Grund der eigentümlichen Fassung und Doppelfassung von Raum und Zeit – Formen der Anschauung und unendlich gegebene Größen – vermag Kant sie nun direkt (B 55) als »Erkenntnisquellen« zu bezeichnen, also als etwas, woraus geschöpft, woraus etwas genommen werden kann, ja genommen werden muß bei jedem erfahrungsmäßigen ordnenden Bestimmen. Zeit ist Erkenntnisquelle – das ist die fundamentale und alles Weitere, was Kant von ihr sagt, tragende Interpretation der Zeit.

Mag sie auch nicht eindeutig sein, Kant gelingt es doch, an diesem Leitfaden eine Reihe neuer Aufschlüsse jedenfalls über die Funktion der Zeit zu geben, wobei dahingestellt bleibe, ob sie selbst in dieser Form haltbar sind.

Bisher haben wir folgende Bestimmungen über die Zeit gewonnen: 1. Zeit ist Form der inneren Anschauung; 2. Zeit ist Anschauung; 3. Zeit ist unendlich gegebene Größe; 4. Zeit ist Erkenntnisquelle. (In dieser unklaren Aufreihung springt der disparate Charakter der ersten, zweiten und vierten Bestimmung

gegenüber der dritten in die Augen.) Aus diesen Bestimmungen heraus muß deutlich werden, wie es Kant möglich wird, der Zeit nun in der Interpretation der Natur und der Erkenntnis der Natur eine vorzügliche Rolle auch vor dem Raume zuzuweisen, und es muß deutlich werden, wie Kant in der Aufklärung dieser fundamentalen Rolle der Zeit in die Dimension der Problematik kommt, die wir als die der Temporalität bezeichnen und uns in dieser Orientierung an Kant indirekt näherbringen wollen. Wir werden auch auf diese Bestimmungen wieder zurückgreifen müssen, um dann gerade von ihnen her zu zeigen, warum Kant die Problematik des Temporalen verborgen bleiben mußte.

§ 24. Die Funktion der Zeit in der transzendentalen Logik Kennzeichnung der Fragestellung

Wir haben zunächst eine konkrete Orientierung versucht bezüglich der Art, wie Kant überhaupt zur Zeit kommt, und wir haben dabei absichtlich bisher unerörtert gelassen die spezifische Kantische Fragestellung, von der diese Betrachtungen getrieben sind. Und in der Interpretation selbst sind wir auf Zusammenhänge zurückgegangen, die Kant seinerseits so nie gesehen und untersucht hat. Die Grundabsicht, zu deren Verwirklichung die besprochenen Betrachtungen der transzendentalen Ästhetik gehören, ist eine andere als eine thematische Erforschung der Erkenntnis oder gar des Bewußtseins überhaupt. Diese Grundabsicht ist jetzt schärfer zu fassen, damit grundsätzlich deutlich wird, in welchen Fragezusammenhang das gekennzeichnete Phänomen der Zeit im besonderen rückt und welche Behandlungsart des Zeitphänomens aus der Grundfragestellung vorgezeichnet ist. Wenn sonach das Aufbrechen des Zeitphänomens in allen entscheidenden Partien der »Kritik der reinen Vernunft« nicht äußerlich ist, dann muß sich deren Fragestellung

letztlich gerade so formulieren, daß darin in einem zentralen Sinn mit die Frage ist nach der Zeit.

Diese zentrale Fragestellung, die bei Kant nicht explizit ist, wollen wir jetzt herausstellen. Und zwar soll die Fragestellung verdeutlicht werden im Ausgang von dem, was wir schon explizierten. Welche Untersuchungstendenz zeigt sich in dem Bisherigen, was wir von Kant bezüglich der Bestimmungen von Raum und Zeit kennengelernt haben? Kant findet in der empirischen Anschauung so etwas wie reine Anschauung, in der empirischen Anschauung des Äußeren, der Welt den Raum, in der empirischen Anschauung des eigenen Selbst die Zeit, und zwar als Bedingungen der Möglichkeit des Gegebenseins des Mannigfaltigen der betreffenden Bezirke. Bei welcher Untersuchungsart findet Kant nun gerade so etwas wie Bedingungen der Möglichkeit des Gegebenseins? Er untersucht empirische Anschauung und sucht an ihr Bedingungen der Möglichkeit, d. h. er sucht das, was in der empirischen Anschauung, genauer, in dem in der empirischen Anschauung Angeschauten vorgängig schon liegt. Und warum gerade empirische Anschauung? Empirische Anschauung ist die nächste Vollzugsart von Erkenntnis. Kant untersucht Erkenntnis, genauer, er untersucht wissenschaftliche Erkenntnis auf Bedingungen ihrer Möglichkeit. Und warum untersucht Kant wissenschaftliche, theoretische Erkenntnis überhaupt auf Bedingungen ihrer Möglichkeit, woher ist solche Untersuchung motiviert? Aus den Bemühungen um eine wissenschaftliche Metaphysik, d. h. aus den Bemühungen um eine wissenschaftliche Erkenntnis von bestimmtem Seiendem: Gott, Seele, Welt.

Kant fragt: Was gehört zu wissenschaftlicher Erkenntnis von Seiendem überhaupt? Und er untersucht wissenschaftliche Erkenntnis, nicht um die Metaphysik zu zertrümmern, sondern um eine wissenschaftliche Metaphysik zu finden. Und er sucht nach einem Prüfstein, an dem abgelesen werden kann, ob das, was sich bisher als wissenschaftliche Erkenntnis von Gott, Seele, Welt ausgegeben hat, überhaupt wissenschaftliche Erkenntnis

ist und sein kann. Das Absehen Kants ging nicht nach den Grenzen der Erkenntnis, sondern positiv nach ihrer Möglichkeit. Daß er auf Grenzen stieß, das war die Tücke der Sachen, und daß Kant diese Grenzen respektierte, das ist der Ausdruck davon, daß er verstand zu philosophieren.

Zur Erkenntnis überhaupt gehören, wie gesagt, zwei Stämme: Sinnlichkeit und Verstand. Soll über Seiendes ausgesagt und es im Aussagen in seinem Sein bestimmt werden, dann muß es für das Bestimmen allererst gegeben werden. Es ist also zu fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit der Gebung von Seiendem und es ist zu fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit der wissenschaftlichen Bestimmung des so Gegebenen. Das heißt, in der letzten Frage ist gefragt nach den Bedingungen der Möglichkeit des Zusammenhanges zwischen den Bedingungen der Möglichkeit des einen Stammes und den Bedingungen der Möglichkeit des anderen. Nur wenn die Bedingung der Möglichkeit des Zusammenhanges der Bedingungen aufgezeigt ist, ist Erkenntnis nach ihrer Möglichkeit aus der Einheit der Stämme philosophisch begriffen; womit gesagt ist, daß die Interpretation des Seins dieser Einheit selbst Fundamentalaufgabe ist, die wiederum nur mit Sinn gefragt und beantwortet werden kann, wenn Sein überhaupt zu Verständnis gelangt ist.

Wenn wir die Frage so formulieren, also nach den Bedingungen der Möglichkeit des Zusammenhanges der Bedingungen von Sinnlichkeit und Verstand, so ist die Frage noch zu leer und formalistisch, und sie entspricht nicht dem, was Kant konkret untersuchend im Blick hat. Die Frage ist freilich noch mehr trivialisiert, wenn man sie stellt als Frage nach der Einheit von Form und Inhalt, oder wenn man dann gar noch weiter fragt, wie diese Einheit von Form und Inhalt mit dem Gegenstand übereinstimmen könnte. Dann stellt man Fragen, die Kant überhaupt nie in den Sinn gekommen sind. Wenn Kant von Form und Inhalt spricht, so haben diese Begriffe bei ihm einen ganz konkreten, aus wirklicher Untersuchung erwachsenen Sinn

und sind nicht so entwurzelt und bodenlos wie sie heute gebraucht werden.

Kant geht untersuchend vor und sucht nach dem, was in wissenschaftlich Erkanntem als solchem vorgängig liegt. Was liegt an vorgängig Gegebenem in all dem, was empirisch gegeben ist, und was liegt an vorgängig Gedachtem in all dem, was als gedachtes Gegebenes verstanden ist? Letzteres ist die Frage, was die Bestimmtheit des Gegebenen, seine Gedachtheit möglich macht. Bestimmen aber und Denken ist Verbinden eines gegebenen Mannigfaltigen. Also ist die Frage: Was macht das Verbinden von Gegebenem überhaupt möglich? Diese Frage ist nicht ohne weiteres identisch mit der: Was macht die Vereinigung von Verstand und Sinnlichkeit möglich? Die erste Frage (Was macht das Verbinden von Gegebenem überhaupt möglich?) bereitet die zweite vor, oder genauer, sie zeigt, daß die zweite Frage so nicht gestellt werden kann.

Die sachliche Frage der Untersuchung geht nach dem, was vorgängig einer Verbindbarkeit eines gegebenen Mannigfaltigen zugrunde liegen muß. Verbinden ist eine Handlung des Verstandes. Verbunden wird demnach das dem Verstande Gegebene. Sofern der Verstand aber *cogitatio* ist, kann dem Verstand, nach Kant (in Descartes'scher Orientierung), nur gegeben werden und zunächst, wie er sagt, »innerlich« mit ihm verbunden werden das, was selbst den Charakter einer *cogitatio* hat, d. h. verbunden werden Vorstellungen. Vorstellungen aber, die verbunden werden sollen, sind gegeben als Mannigfaltiges des inneren Sinnes. Und dieses Mannigfaltige des inneren Sinnes hat den Mannigfaltigkeitscharakter des Nacheinander und zugleich, also der Zeit. Vorstellungen als das vom Verstand Verbindbare sind also verbindbar im Hinblick auf Zeit. So ist die Frage schärfer gefaßt: Was macht Verbindbarkeit des reinen Mannigfaltigen, nämlich der Zeit, überhaupt möglich? Verbinden ist immer Bestimmen. Also: Was macht Bestimmbarkeit von Zeit überhaupt möglich? Das ist die zentrale, von Kant nicht mehr gestellte Frage, die aber der Kantischen Frage-

stellung, wo er nach einer allgemeinen Zeitbestimmung überhaupt fragt, zugrunde liegt. Und diese Frage nach der allgemeinen Zeitbestimmung überhaupt ist diejenige, in die die positive Untersuchung der transzendentalen Logik in der Analytik der Grundsätze, letztlich in den Analogien, ausmündet; sachlich gesprochen ist sie die leitende erste Frage, auf die alles zusteuert. In dieser Frage nach einer allgemeinen Zeitbestimmung nun liegt die radikalere nach den Bedingungen der Möglichkeit der Bestimmbarkeit von Zeit überhaupt.

Sofern reines Mannigfaltiges, Zeit, bestimmt werden soll, oder genauer gesprochen, im Hinblick auf diese Mannigfaltigkeit das durch sie charakterisierte Mannigfaltige bestimmt werden soll, bedarf es einer Einheit, im Hinblick darauf bestimmtes Verbundenes dieses bestimmte Einheitliche ist. Um nun zunächst vorzugreifen und allgemein die Fragestellung zu charakterisieren, – Kant sagt: Die Einheit alles Verbindens und demnach die Möglichkeit von Verbindbarkeit überhaupt gründet in der transzendentalen Apperzeption, im Ich denke. So entsteht für uns jetzt die Frage: Welches ist die Bedingung der Möglichkeit der Bestimmbarkeit von Zeit überhaupt in einem Ich denke; oder noch schärfer: Welches ist die Bedingung der Möglichkeit eines Zusammen von Zeit überhaupt und Ich denke überhaupt? Ich betone, daß ich die Fragestellung der Kantischen Kritik auf diese Frage radikalisiere; und wenn Sie sie nicht finden, so gebe ich Ihnen das ohne weiteres zu, aber es ist die Frage, ob von dieser Fragestellung her nicht allererst die ganze Problematik verständlich wird.

Da nun Kant alles, was überhaupt im Erkannten der Erkenntnis als vorgängig d. h. als a priori aufweisbar ist, cartesianisch interpretiert als dem Subjekt zugehörig, besagt das: Zeit als Anschauung ist etwas im Gemüt Bereitlegendes, das Ich denke ist ein Aktus der Spontaneität des Gemüts, also geht die Frage nach dem Zusammenhang von Zeit qua Anschauung und Ich denke als Bestimmungen des Gemüts. Das ist die Frage nach dem Grundzusammenhang der

Subjektivität, wir dürfen sagen: des Daseins überhaupt. Kant hatte zweifellos, das ist ganz deutlich in seiner Untersuchung, etwas von diesem Horizont, den ich Ihnen jetzt deutlich gemacht habe, im Auge, denn er spricht sowohl (ich habe die Stelle schon einmal zitiert) bei der Lehre vom Schematismus, wo er vom Wirken der Zeit handelt, als auch bei der transzendentalen Deduktion, wo er vom Ich denke und von der Synthesis handelt, davon, daß der Sachverhalt hier verdeckt und dunkel sei. Kant läßt aber diese Zusammenhänge in ihrer Dunkelheit stehen.

Ich wiederhole noch einmal: Es handelt sich um die Bedingungen der Möglichkeit eines Zusammen von Zeit und Ich denke, denn Zeit ist die Form des Mannigfaltigen überhaupt, das jedem denkenden Bestimmen zugrunde liegt, und das Ich denke ist die Voraussetzung überhaupt, die jedem denkenden Verbinden mögliche Einheit geben soll. Diese beiden Grundstücke, reine Mannigfaltigkeit überhaupt und reine Einheit überhaupt, beide als das reine Apriori einer Bestimmbarkeit überhaupt, das ist das Problem, das der sachlichen Untersuchung Kants zugrunde liegt. Erst wenn die Frage so nach den Bedingungen der Möglichkeit des Seins dieses seienden Zusammenhangs der beiden Bestimmungen des Gemüts (Zeit als reine Anschauung und Ich denke als Aktus der Spontaneität) gestellt ist, ist die Frage philosophisch begriffen. Damit ist aber zugleich gesagt, daß die Interpretation des Seins dieses seienden Zusammenhangs von Zeit und Ich denke die Grundaufgabe ist, die ihrerseits nur dann ins Werk gesetzt werden kann, wenn ich für diese Frage nach dem Sein dieses seienden Zusammenhangs ein klares Verständnis habe von dem, was Sein überhaupt besagt.

Der nachkantische Idealismus versuchte auch eine Lösung der Frage der Einheit von Sinnlichkeit und Verstand, nur suchte er die Lösung nicht so, daß er den sachlich noch unbearbeiteten Voraussetzungen Kants nachging oder sie überhaupt sah, sondern indem er im Kantischen Sinne weiterfragte, genauer:

im Descartes'schen Sinne, d. h. von vornherein das Gewicht auf das Ich denke legte, auf das Ich, um aus ihm und aus einer noch ursprünglicheren Bestimmung der Handlung des Ich, etwa als Tathandlung, die Möglichkeit der Erkenntnis zu verstehen. Hegel, bei dem das Problem scheinbar ganz ins Objektive gewendet ist, hält an diesem Problem fest, ja seine ganze Philosophie ist überhaupt unverständlich, wenn man sie nicht im Horizont dieser Frage festhält. Nur ist bei ihm überdies diese Frage dadurch verschoben und verdunkelt, daß er für ihre Lösung, die also extrem Kantisch ist, zugleich die griechische Ontologie im objektiven Sinne zu Hilfe ruft und damit den Schein einer wirklichen Lösung erweckt, wo er doch nur die Frage vollends verstellt; das heißt eben, daß Hegel in der Tat das Kantische Problem mit allen nur möglichen Mitteln, die bisher in der Geschichte der Philosophie aufgetreten waren, zu lösen suchte. Die innere Notwendigkeit davon war, daß er zur Dialektik getrieben wurde, und die innere Konsequenz der Hegelschen Position ist, daß sie sich selbst als absolute Vollendung der ganzen vorangegangenen Philosophie versteht.

So ist also die Frage nach der Möglichkeit des Seins eines Zusammenhangs von Zeit überhaupt und Ich denke überhaupt radikaler zu stellen, d. h. nicht an bestimmten Thesen zu orientieren. Es ist nicht ein neuer Standpunkt zu vertreten, wie die romantischen Idealisten das taten, sondern es sind die unerledigten Sachen in der Kantischen Position in den Blick zu bringen. Und der Philosoph muß Geduld haben, ob er die Wahrheit findet oder nicht. Kant arbeitet nun mit diesem besagten Zusammenhang von Zeit und Ich denke, er arbeitet mit diesem Zusammenhang und innerhalb seiner, aber er fragt nicht nach ihm selbst. Aber innerhalb der konkreten Untersuchung in diesem Zusammenhang – einer Untersuchung, die wohl das Aufregendste ist, was es überhaupt in der wissenschaftlich-philosophischen Literatur gibt – kommt Kant an die Grenzen von möglichen Aussagen über die Zeit; Grenzen, die ihm durch seine ganze Frageposition gestellt sind.

Was nun die Kantische Behandlungsart der Zeit in diesem Zusammenhang besagt, und was an positiven Charakteristiken der Zeit herauspringt, das wollen wir jetzt verstehen und damit aus einem negativen Vorbild gewissermaßen die Problematik der Temporalität verstehen. Dazu ist aber notwendig, daß wir überhaupt, wenn auch nur im rohen so doch ein hinreichend konkretes Verständnis der Kantischen Fragestellung haben, daß wir also vermeiden, das Kantische Problem auf irgendeine leere Formel zu bringen, sondern versuchen, in der Formulierung selbst mit den Sachen und Phänomenen in Berührung zu kommen. Zunächst einmal ist ein hinreichendes Verständnis der Kantischen Fragestellung notwendig: Warum Kant der Zeit diese fundamentale Rolle zusprechen mußte, und wie er diese fundamentale Rolle der Zeit begründet.

Wissenschaftliches Erkennen, habe ich gesagt, soll für Kant eben im Horizont der Frage nach einer möglichen wissenschaftlichen Metaphysik untersucht werden. Wissenschaftliches Erkennen ist der exemplarische Leitfaden für eine Untersuchung der Erkenntnis. Wissenschaftliches Erkennen aber besagt für Kant Mathematik und mathematische Naturwissenschaft; eine Wissenschaft ist nur soweit Wissenschaft, als sie Mathematik enthält. Das muß aber im rechten Sinne verstanden werden. Kant spricht der Mathematik diese vorzügliche Rolle zu nicht als Mathematik sondern als apriorischer Disziplin. Er versteht also Mathematik hier mehr im Sinne von Descartes und Leibniz, als mathesis. Kant denkt gewiß nicht daran, daß, wenn so etwas wie eine wissenschaftliche Metaphysik, also eine wissenschaftliche Erkenntnis Gottes möglich sein sollte, diese mathematisch sein sollte. »Mathematisch« heißt hier soviel wie: Eine Wissenschaft muß in ihren apriorischen Fundamenten begründbar, allgemeingültig sein, soll das Erkennen selbst wissenschaftliches sein. Denselben Sinn von »mathematisch« hat auch die Bestimmung in dem Ausdruck *more geometrico* bei Spinoza. Da es sich also um die Frage nach einer möglichen wissenschaftlichen Metaphysik handelt, also nach einer möglichen

wissenschaftlichen Erkenntnis von Seiendem, nämlich von Gott, Welt, Mensch, und nicht etwa um eine wissenschaftliche Erkenntnis von so etwas wie geometrischen Figuren oder Zahlen, muß Kant seine Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von wissenschaftlicher Erkenntnis orientieren an der wissenschaftlichen Erkenntnis von Seiendem der Natur.

Die folgende Interpretation, wie die vorangegangene, ist phänomenologisch, d. h. wir dringen zu dem vor, was Kant implizit im Auge gehabt haben muß. Wo sich sachliche Möglichkeiten in einer Philosophie bieten, muß dieser Weg genommen werden, er ist der einzig philosophische, d. h. man muß dem Philosophen in der Zwiesprache der Kommunikation entgegenkommen und ihm in gewisser Weise zur rechten Geburt verhelfen. Das ist keine Neuigkeit, sondern die alte Methode der Mäeutik des Sokrates. Entgegenkommen, auch mit dem Risiko, daß sich zeigt, was bei Kant nun nicht der Fall ist, daß alles in grundsätzlicher Unklarheit und Verwirrung endet. Die nächste sachliche Frage ist also: Was liegt in der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis als Erkanntes vor, genauer, welche Bestimmungen liegen in dem Erkannten dieser Erkenntnis als solcher? Daß wir diese Frage so präzise stellen und auch methodisch ausarbeiten können, ist nur möglich geworden durch die klare, jedenfalls relativ klare Herausarbeitung dieser Problematik durch Husserl in seinen »Ideen zu einer reinen Phänomenologie«. Die Frage ist: Was liegt im Ganzen dessen, was in mathematischer Physik Erkanntes ist, und welches sind die wesensmäßigen Bestimmungen dieses Erkannten, die es zu dem charakterisieren, was es ist, nämlich Natur?

§ 25. Die Frage nach der Einheit der Natur

Wir fragen zunächst in einem Sinne, in dem Kant faktisch auch gefragt hat, nämlich: Was liegt in dem, was in mathematisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnis erkannt ist, was gehört zum

Erkannten als solchem? In dieser Frage ist nicht gefragt nach der Summe dessen, was an Resultaten in diesen Wissenschaften beigebracht wird, sondern nach dem, was in jedem Resultat, sofern es Resultat der mathematischen Physik ist, gedacht ist, genauer, gedacht werden muß, was also zum Erkannten mathematischer Naturwissenschaft als solchem gehört. Ganz allgemein ist dieses Erkannte als solches die Natur.

Was gehört zu Natur überhaupt? Natur ist – phänomenologisch gefaßt – ein Seiendes, das in der Welt entdeckbar ist und von dem gesagt werden kann, daß es allen weltlichen Dingen und allen weltlichen Seinszusammenhängen, sofern sie durch Materialität bestimmt sind, zugrunde liegt, das also in jedem Ding der Welt vorfindlich ist. Natur als dieses Seiende ist nun in verschiedener Weise zugänglich. Einmal so, daß wir gleichsam durch die zunächst umweltlich vorgegebenen Gebrauchsdinge in der Erfassung hindurchgehen. An einem Stuhl z. B., den ich hebe und loslasse, kann ich das Fallen beobachten. Und zwar fällt dieser Stuhl nicht, sofern er Stuhl ist, sondern sofern er aus Holz besteht; sofern ich ihn als Natur fasse, muß ich zuvor absehen und sehe ich ab von ihm, inwiefern er Stuhl ist. Hinsichtlich dieser Seinsart des Fallens unterscheidet sich der Stuhl nicht vom Stock oder vom Hut oder von sonst irgendwelchen Gebrauchsdingen. So kann also Natur zugänglich werden durch ein solches Erfassen, das vom primären Charakter der Dinge absieht.

Natur kann aber auch vorwissenschaftlich direkt erfahren werden, so, wenn ich von einem Wasserfall draußen in der Natur spreche, oder von Tannenzapfen, die sich in der Natur draußen an der Tanne ablösen, oder von einem Stein, der sich vom Fels löst und fällt. So habe ich ebenso ursprünglich wie ich Stuhl, Tisch und Hut habe auch die Natur im Sinne der »Natur draußen«. Und diese Natur draußen ist die Natur der Physik und der Biologie, nur noch nicht entdeckt in ihrem spezifischen Natursein. Dieses Seiende Natur muß nun, wenn es in der Naturwissenschaft gefaßt ist, verstanden werden als

Seiendes, das immer vorhanden ist und das als Immervorhandenes je immer sich so und so verändert.

Also wir sehen in der ursprünglichen natürlichen Erfahrung material-beschaffene, hergestellte Gebrauchsdinge im selben Seinszusammenhang mit nicht erst hergestellten sondern gewachsenen oder sonstwie vorkommenden Naturdingen. Und das gesamte Feld dieser Dinge zeigt nun den Charakter der Ausbreitung und der Lokalisation. Ferner ist jedes dieser Dinge jetzt oder zuweilen oder zumeist oder immer. Sie begegnen also direkt in der Zeit. Kant, der die Analyse nicht primär so orientierte, sah nicht, daß die Zeit gleich ursprünglich wie der Raum die Umweltdinge bestimmt. Nach seiner Theorie kommt die Zeitbestimmung den Umweltdingen erst mittelbar zu und unmittelbar, entsprechend wie der Raum den Umweltdingen, nur den Gegebenheiten des inneren Sinnes. Diese These Kants ist phänomenologisch falsch, sie stößt sich am unmittelbaren Befund des Gegebenen. Kant muß dann auch nachträglich trotz seiner Theorie diesen Tatbestand aufnehmen, wenn er sagt: Die Zeit ist die universale Form des begegnenden Mannigfaltigen sowohl des äußeren wie des inneren Sinnes. Im Erkannten der naturwissenschaftlichen Erkenntnis liegt also zunächst, mag es nun seinem Sachgehalt nach sein was immer, Raum- und Zeitbestimmtheit.

Das Erkannte der Naturwissenschaft – Natur – ist aber als Erkanntes Ausgesagtes, in Sätzen Bestimmtes. Was immer das Seiende Natur sein mag, in jeder Aussage dieser Wissenschaft sind schon bestimmte Sätze gesetzt, die jedem naturwissenschaftlichen Urteil zugrunde liegen, in jedem, ausdrücklich oder nicht, mitausgesagt sind. Diese Sätze sind die Grundsätze, die aussagen, was jeder bestimmten Veränderung der Natur als Naturveränderung zugrunde liegt. Gesetze der Natur, die nicht erst diesen oder jenen bestimmten Naturvorgang regeln, sondern Natur überhaupt qua Natur bestimmen. Solche Sätze sind: Der »Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das

Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert« (B 224). So formuliert Kant die erste Analogie der Erfahrung. »Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung« (B 232). Die zweite Analogie. Ferner der »Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, oder Gemeinschaft: Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung« (B 256). Dritte Analogie. Auf die Frage, warum Kant diese Grundsätze Analogien nennt, will ich hier nicht eingehen.

In solchen Grundsätzen liegen aber nun bestimmte Grundbegriffe. In der zweiten Analogie z. B., dem Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität, liegen Begriffe wie »Ursache« und »Wirkung« oder, genauer gesprochen, phänomenologisch, »Erfolg«. Diese Grundsätze sagen aus über Natur qua Natur, über das, was zu ihr gehört, was in jedem konkreten Bestimmen derselben, sofern Natur bestimmt ist, mitgedacht ist. Diese Grundsätze sagen aus über die Grundgesetzlichkeit, die Natur überhaupt konstituiert. Diese Sätze können demnach nicht aus der Erfahrung bestimmter Naturvorgänge gewonnen werden, sondern jedes Erfahren von Natur setzt sie schon voraus, es ist auf dem Grunde dieser Sätze als Grundsätze allererst möglich. Und es ist daher, was Kant sehr scharf erkannte (im Grunde auch schon Hume), ein Widersinn, diese Sätze aus der äußeren Erfahrung oder überhaupt aus Erfahrung, wie Kant sagen würde, gewinnen zu wollen. Im Erkannten der mathematischen Naturwissenschaft als solchem liegen nicht nur Raum- und Zeitbestimmtheiten, sondern vorgängige Bestimmtheiten, die in Sätzen qua Grundsätzen von der genannten Form ausgesagt sind; Sätze und Begriffe, die etwas Sachhaltiges von der Natur sagen und meinen; und Sachhaltiges, das mitgemeint ist, wenn ich von bestimmten Gesetzen der Natur, also bestimmten physikalischen oder chemischen Gesetzen, magnetischen oder akustischen handle. Natur muß immer schon, ob sie in einer

vorwissenschaftlichen Erfahrung oder sonstwie gemeint ist, diese sachhaltige Verfassung mitbringen, sofern ich überhaupt mit Sinn von Natur-Erfassen und Natur-Meinen reden kann. Was so zum sachhaltigen Wesen Natur gehört, ist in der faktischen Erfahrung mehr oder minder ausdrücklich gedacht. Und diese Grundsätze sind in der Wissenschaft selbst mehr oder minder deutlich und vollständig bekannt, was noch längst nicht sagt, daß sie auch damit schon erkannt seien. In jeder konkreten Versuchsanordnung sind diese Grundsätze schon vorgängig mit-gesagt; ob ausdrücklich oder nicht, ist ohne Belang.

Das so Vorgängige ist das Apriori von Natur bzw. Natur-erkenntnis. Was aber a priori ist, das muß im Gemüt bereit-liegen. Nun ist aber das in den Grundsätzen Ausgesagte nach Kant nicht gegeben, auch nicht so wie reine Mannigfaltigkeit überhaupt – Raum, Zeit –, ebensowenig sind die Begriffe dieser Grundsätze, etwa Ursache, Erfolg, etwas, das gegeben wäre, wie Raum und Zeit. Also etwas, das im Gemüt bereitliegen muß qua Vorgängiges; aber nicht a priori qua Anschauen. Also bleibt nur die Möglichkeit, daß diese Sätze und Begriffe dem Verstand, dem anderen Stamm zugehören. Und das ist auch einsichtig; Urteile und Begriffe gelten seit jeher als spezifische Verstandeshandlungen. Aber wie sollen solche Sätze über Natur überhaupt im Verstande bereitliegen, – wie soll Verstand als Vermögen zu urteilen, d. h. Vorgestelltes vorzustellen in der Weise des Beziehens und Verbindens, wie soll die leere Verstandeshandlung des Beziehens gleichsam aus dem leeren Nichts Begriffe und Grundsätze schaffen, die in ihrem Genannten und Gesagten etwas Sachhaltiges, nicht ein leeres Etwas, sondern ein bestimmtes Seiendes: Natur meinen? Instanz der Erörterungen ist hier nicht Ästhetik, sondern Wissenschaft vom Verstande und den Verstandeshandlungen, – Logik. Formale Logik, die lediglich über das Denken von etwas überhaupt handelt, mag es sachhaltig sein was immer, kann nichts ausmachen über den Ursprung dieser im Erkannten der Erkenntnis notwendig mitgedachten Begriffe von Ursache, Erfolg, Wechsel-

wirkung, Substanz. A priori sind diese, dabei aber sachhaltig; ebenso die Grundsätze (sie sagen aus über das Sachgebiet Natur); also ist die Frage: Wie sind sachhaltige Aussagen über Seiendes möglich, in welchen Aussagen das Ausgesagte nicht aus der Erfahrung stammt und stammen kann und nicht dem Gegebenen der Erfahrung entlehnt ist? Wie sind sachhaltige Aussagen aus reinem Verstande möglich? Wie ist das möglich, daß über bestimmtes Seiendes ausgesagt wird, ohne daß das Ausgesagte aus diesem geschöpft wird, sondern so, daß das Ausgesagte reine, sich nicht geben lassende, aber doch objektbezogene Verstandeshandlung ist? Das ist der Sinn der Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?, d. h. Sätze des Verstandes, die, ohne daß sie sich zuvor an den Sachen messen, doch mit ihnen übereinstimmen, d. h. (nach B 296) »wahr sind.« Also stellt sich das Problem einer Explikation des Verstandes, die den Verstand daraufhin durchforscht, wie reine Verstandeshandlung wahr sein kann, d. h. einer »Logik der Wahrheit« (B 87).

Das Problem ist: Wie kann das Denken bei sich selbst bleiben in seinen Handlungen und sich dabei auch auf Objekte beziehen, d. h. in seinen Begriffen und Sätzen Sachhaltiges aussagen? Man sieht unschwer, wie in dieser Fragestellung die Cartesianische Position durchscheint, d. h. es wird zunächst im Erkannten der naturwissenschaftlichen Erkenntnis ein Gehalt aufgewiesen, der den Charakter des Vorgängigen hat: Grundbegriffe, Grundsätze. Gemäß der Theorie ist aber dieses Vorgängige, dieser apriorische Gehalt, zuerst und grundsätzlich im Subjekt. D. h. das Apriori wird zuerst und grundsätzlich subjektiv genommen und dann wird gefragt, wie dieses zunächst Subjektive des Verstandes doch am Ende sich auf Objekte beziehe und beziehen könne. Auch hier zeigt sich, nur auf einem viel höheren Niveau der Problematik, wie Kant letztlich in dieser Fragestellung verhaftet bleibt: Wie kommt das Subjekt in seinem Erkennen hinaus zum Objekt? Die Frage ist bei ihm

nicht mehr so primitiv, aber grundsätzlich ist es dieselbe Fragestellung.

Grundsätze und Grundbegriffe also sind im Erkannten je schon vorgängig ausgesagt und gemeint, und daher entsteht die Aufgabe, zunächst einmal sich darüber zu vergewissern, welches diese Grundsätze und Grundbegriffe sind. Dabei kann sich aber Kant nicht begnügen, sondern es entsteht die zweite Aufgabe und die eigentliche, diese Grundsätze und Grundbegriffe als Handlungen des Verstandes, d. h. als zunächst nur im Subjekt vorhanden, in ihrem Recht auszuweisen, d. h. ihnen, wie Kant sagt (B 119), den »Geburtsbrief« zu verschaffen, auf Grund dessen sie objektive Gültigkeit haben, d. h. auf Grund dessen sie selbst Natur als Objekt bestimmen.

Der erste Nachweis, die Versicherung des Ganzen der Grundsätze und Grundbegriffe, ist die Aufgabe der metaphysischen Deduktion der Kategorien. Hier zeigt Kant: Diese Grundbegriffe entspringen aus dem Verstande, und zwar sind sie Begriffe der möglichen Einheiten der dem Verstande möglichen Weisen zu urteilen. Jedes Urteilen ist qua Verbinden eine Funktion der Einheit, und so viele Funktionen der Einheit aufweisbar sind, so viele Begriffe von Einheiten kann ich herausstellen. Diese Begriffe der möglichen Einheitsformen der Urteile sind die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien. Die zweite Aufgabe, die der transzendentalen Deduktion, ist, diese Verstandesbegriffe nachzuweisen als die Bedingungen der Möglichkeit, unter denen allein etwas als Objekt, als Naturobjekt gedacht werden kann. Diese Erörterung des Verstandes und der Verstandeshandlungen ist genau analog der transzendentalen Erörterung der Sinne, wo ja Kant auch Raum und Zeit metaphysisch, d. h. ontologisch, und transzendental erörtert.

Im Erkannten der mathematisch-physikalischen Erkenntnis, im Seienden, das sie meint, liegen Raum-Zeit-Bestimmungen, die Regeln, die in den Grundsätzen ausgesprochen sind, Bestimmungen, die die Grundbegriffe selbst ausdrücken. Ist damit alles erschöpft, was vorgängig je schon im Gemeinten liegt?

Alles ist hier herausgestellt hinsichtlich des Gebens, nur nicht das Entscheidende, das in allen Grundsätzen und Kategorien Gemeinte: Das räumlich-zeitlich Bestimmte ist vorgängig verstanden als Einheit der Natur selbst; in ihr selbst ist also vorgängig schon gedacht Einheit, aus der her und in die hinein jede Aussage, mag sie Grundsatz sein oder empirischer Satz, ausgesagt ist. Diese Einheit – Natur – ist das Vorgängigste von dem, was im Erkannten als solchem liegt; das primäre Apriori der Einheit als der tragende Grund eines möglichen Beisammen des Mannigfaltigen, das, worin Mannigfaltiges überhaupt beisammen sein muß, soll Natur konkret bestimmbar sein.

Solche Einheit macht »das Wesentliche einer Erkenntnis der Objekte der Sinne, d. i. der Erfahrung (nicht bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne) aus« (B 218 f.). »Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist« (B 137). Kantisch heißt das: eine vorgängige Bedingung der Möglichkeit, die, weil sie am ursprünglichsten a priori ist, offenbar im ursprünglichsten Sinne etwas im Gemüt Bereitliegendes sein muß. Da Erkenntnis besteht im Denken des in der Anschauung Gegebenen (Sinnlichkeit und Verstand); Verstand aber das Vermögen zu urteilen ist, d. h. das Vermögen der Funktion der Einheit; so ist der Verstand diese gesuchte Bedingung der Möglichkeit der Einheit des gegebenen Mannigfaltigen –: das wäre äußerlich argumentiert.

Kant sieht schärfer in die Struktur des Verstandes selbst. Wohl ist der Verstand die »Quelle alles Verbindens«, denn Verbindung kann niemals durch die Sinne zu uns kommen; kann also auch nicht zugleich mitgehalten sein in der Form der Anschauung. »Alle Verbindung ist . . . eine Verstandeshandlung« (B 130). Und zum Verbinden (Synthesis) gehört Mannigfaltiges; allein nicht nur das; um verbinden, beziehen zu können, bedarf es eines Hinblicks auf etwas, im Bezug worauf etwas mit etwas verbunden werden kann; das Mit bedarf des Zusammen, das *ούν* bedarf des *ἔν*. Verbinden ist, was es ist, im Hinblick auf Einheit – Verbinden ist Vereinigen; und in

Vereinigung ist vorgängig schon vorgestellt: Einheit; die transzendente Einheit »ist allein objektiv gültig« (B 140).

Ich mache Sie aufmerksam auf den Zusammenhang dieser Betrachtungen mit dem, was wir früher im Anschluß an Aristoteles über $\sigma\acute{\nu}$ und $\xi\nu$ in Verbindung mit $\delta\nu$ ausgemacht haben, wir kommen hier sachlich in dieselbe Region. Diese Einheit also, sofern sie überhaupt Verbinden und Vereinigung möglich macht, ist konstitutive Voraussetzung jeder Verstandeshandlung. Wir haben hier wiederum ein Phänomen des Hinblicks auf, das aber unterschieden werden muß von dem, das wir herausgestellt haben bei der Analyse der Ordnung. Dort handelte es sich um den Hinblick auf Mannigfaltigkeit überhaupt, von dem her Mannigfaltiges verstanden wird. Jetzt handelt es sich um einen Hinblick auf Einheit überhaupt, von dem her Mannigfaltiges als dieses Mannigfaltige verbindbar wird.

Verbinden ist in seiner Struktur Vorstellen einer die Synthesis ermöglichenden Einheit – das Woraufhin –, wodurch ein Mannigfaltiges als Eines gedacht werden kann. Diese Synthesis überhaupt tragende Einheit nennt Kant in einem etwas merkwürdigen Sprachgebrauch »synthetische Einheit« (B 130). »Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich« (B 131). Also nicht der Verstand qua Verbinden macht allererst Einheit, sondern er bedarf ihrer, d. h. der Einheit überhaupt; es muß so etwas wie Einheit überhaupt geben können, soll es Verstand geben. So sagt Kant: Diese Einheit »enthält selbst den Grund . . . der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche« (B 131), d. h. im leeren Verbinden, wo es nicht darauf ankommt, ein bestimmtes Sachhaltiges zu verbinden. Schon in der Idee von Verbinden, im Wesen von Verbindung überhaupt liegt vorgängige Hinblicknahme auf Einheit.

Die weitere Frage ist nun: Was ist diese Einheit, die Verbindung überhaupt und damit den Verstand selbst möglich macht?

Mit der Antwort hierauf kommen wir dann auf das ursprüngliche Apriori alles Verbindens, d. h. alles Bestimmens und damit auf das letzte Apriori der Möglichkeit des Bestimmens von Mannigfaltigem überhaupt, und sofern Mannigfaltiges überhaupt bestimmt ist durch die Form der Zeit, auf die ursprünglichste Möglichkeit einer Bestimmung von Zeit überhaupt.

*§ 26. Das ursprüngliche Apriori alles Verbindens –
die transzendente Einheit der Apperzeption*

Soll die Einheit als das Vorgängigste philosophisch aufgewiesen werden, so heißt das, es ist aufzuzeigen eine »transzendente Einheit« (Transz. Ded., § 16, B 132), d. h. eine solche, die apriorische Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis von Natur überhaupt ist. Einheit begreifen als a priori, d. h. aus Verstand und Verstandeshandlung, heißt sie verstehen als Vereinigung. Sofern Einheit im Erkannten das Vorgängige ist, besagt das entsprechend hinsichtlich des Subjekts: Die Vereinigung muß als die ursprünglichste Verstandeshandlung, die Urhandlung des Subjekts aufgewiesen werden, als das Vereinigen und Verbinden, das jedes konkrete Vereinigen möglich macht. Zum Verbinden selbst nun gehört einmal Mannigfaltiges als das Verbindbare, ferner die Hinblicknahme auf eine Einheit, im Bezug worauf Mannigfaltiges beisammen, d. h. in einer Vereinigung sein kann. Verbinden setzt demnach als Verstandeshandlung Vorstellen von Einheit voraus; dieses Vorstellen von Einheit ist also noch ursprünglicher als das jeweilige Verbinden selbst. Die Frage ist jetzt: Wie ist diese Einheit oder dieses ursprünglichste Vorstellen von Einheit als Apriori zu verstehen, d. h. als cogitatio?

Festzuhalten ist, daß zunächst die Mannigfaltigkeit des einen im inneren Sinne gegebenen Vorstellungszusammenhanges gegeben ist. In diesen Vorstellungen bzw. Anschauungen wird etwas vorgestellt, gegeben; damit überhaupt etwas Erkanntes in

einer Erkenntnis, d. h. überhaupt Gegebenes sei, muß es mir gegeben und in irgendeinem Sinne »für mich« Gegenstand sein. Die Vorstellungen können daher nicht einfach nacheinander ablaufen, sondern (nach Kant): Dieses Vorstellen (von etwas) muß mir gegeben sein, d. h. das Vorstellen muß mir selbst vorgestellt werden können, und zwar dies in ständiger Möglichkeit, damit das in den so vorgestellten Vorstellungen Gegebene mir zugänglich ist. Zu Erkenntnis bzw. möglichem Erkanntem gehört die mögliche Mir-Zugehörigkeit des Vorgestellten. Das Erkennen des Seienden, im weitesten Sinne das Vorstellen des Seienden, Denken des Gegebenen, muß wesenhaft Vorstellen dieses Vorstellens sein; genauer: ein Vorstellen dessen, daß ich je etwas Seiendes vorstelle, kein einfaches cogitare, sondern ein cogito me cogitare, wie Descartes in der zweiten »Meditation« sagt. Kant sagt fast wörtlich dementsprechend in seiner »Logik« (Einkl., V., Akad.-Ausg. Bd. IX, S. 33): »Eigentlich ist das Bewußtsein eine Vorstellung, daß eine andere Vorstellung in mir ist.« Er kennt nicht einfach irgendwie ein Vorstellen von, sondern dieses Vorstellen ist das Vorstellen, welches vollziehend ich mich denke, d. h. ich denke, sum cogitans. Jede Anschauung und Vorstellung muß begleitbar sein können von diesem Ich denke (cogito me rem cogitans), denn nur so ist überhaupt so etwas wie Gegebenes möglich als Gegebenes für. Alles Anschauen, bzw. alles, was soll angeschaut werden können, ist notwendig bezogen auf ein mögliches Ich denke. Alles zu Gebende ist angewiesen auf ein »für«. Dieses Phänomen des Für – für mich, für uns – bleibt festzuhalten. Kant nennt es »in mir«-Sein von etwas. Alles zu Gebende, Anzuschauende – für Kant: alles Anschauen –, auch die reine Anschauung Zeit, alles ist angewiesen auf ein Für, ist nur in diesem überhaupt gebbar.

Dieses Ich denke, darin überhaupt eine Mir-Angehörigkeit von Vorstellungen gründet, kann erstens nicht weiter abgeleitet werden; es ist ein ursprünglicher Aktus der Spontaneität. Dieses Erfassen seiner selbst im cogitare, d. h. das Vernehmen des »Ich bin es«, der denkt, das Ich denke besagt nicht mein Denken als

vorkommende Handlung, sondern ist der Ausdruck des Denkens, das Ich denke ist, *sum cogitans*. Zweitens ist dieses Ich denke in allem Bewußtsein ein und dasselbe. Nur durch diese Beziehung auf das Ich, das denkt, ich bin denkend (d. h. ich habe das in solchem Vorstellen Vorgestellte), kann das Mannigfaltige, das sich in solchem Vorstellen gibt, Einheit haben. Die apriorische Einheit gründet in diesem *cogito me cogitare*. Kant nimmt grundsätzlich die Orientierung an der Cartesianischen Position, behält sie, aber er bleibt nicht dabei stehen. Er sucht weiter zurückzufragen nach dem, was nun diese Mir-Zugehörigkeit selbst möglich macht.

»In demselben Subjekt, darin das Mannigfaltige angetroffen wird, hat dieses Mannigfaltige eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke« (B 132). D. h. das Subjektive, das für Kant zunächst Gegebene, muß zusammen vorhanden sein können mit dem Ich, das der Grund meiner Subjektivität ist, darin etwas gegeben ist. Um beziehbar zu sein auf das Ich, muß dieses Ich selbst erfaßt sein, und das besagt: Im Dahaben des Ich – des Denkens – ist mit in einem da das Gegebene dieses Denkens, das von ihm Gedachte; und es ist erst in diesem Ich-dahabenden Mitdahaben von Gegebenem *gebbar*.

Die Mir-Zugehörigkeit von etwas gründet demnach in diesem ursprünglichen Beziehenkönnen von etwas auf das Ich, das jeweils etwas denken soll. Diese ursprüngliche Synthesis, in der Gegebenes überhaupt als Gebbares möglich ist, verbindet Gegebenes mit dem Ich als dem zu jeder Zeit in Selbigkeit in seinem Dasein faßbaren. Und diese ständige Selbigkeit dessen, womit so Gegebenes überhaupt verbunden ist, bzw. das Verbinden, darin jene ständige Selbigkeit des Ich ausdrückliches Bezogenes wird, macht die ursprüngliche Einheit des *cogito* aus. Es ist die ursprüngliche, in der Synthesis von Mannigfaltigem überhaupt mit daseiendem Ich liegende Einheit, seiend *qua cogitatio*, d. h. a priori, aber reine Apperzeption –: »transzendente Einheit«.

Wenn man diese Kantische Explikation der reinen Apperzeption liest, so sieht man deutlich, wie Kant damit ringt, diese letzte Struktur der Urhandlung des Verstandes als Synthesis faßbar zu machen. Scheinbar gibt es nichts Selbstverständlicheres als: das Bewußtsein von etwas ist eben zugleich Selbstbewußtsein, und man sieht nicht ein, was darüber noch weiter zu verhandeln ist. Für Kant entsteht aber die Frage: Worin gründet diese Mir-Zugehörigkeit von Gegebenem überhaupt?

Die mannigfaltigen Vorstellungen kann ich nur je zueinander hinzusetzen und die Vereinigungen selbst wieder vereinigen, d. h. einen Zusammenhang der Mannigfaltigkeit der Vorstellungen vorstellen, und zwar so, daß ich dabei mich als je dasselbe verbindende Ich erfasse, unter der Voraussetzung, daß vorgängig schon gegeben ist das mögliche Zusammen von gegebenem Mannigfaltigem überhaupt als Ganzem mit dem Ich des Denkens eines bestimmten Mannigfaltigen. Hierin liegt der »Grund der Identität der Apperzeption« (B 134). Dieses Zusammen von Gegebenem überhaupt mit dem Ich ist vorgängig schon gegeben in einer vorgängigen Synthesis, in der diese ursprüngliche »Einheit vorausgedacht«, »vorher gedacht« ist (B 133 f., Anm.).

»Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.« (B 134, Anm.) Also ist es doch der Verstand als Verbinden, der das ursprünglichste Apriori ausmacht, wie wir zu Beginn dieser Betrachtung in einer allgemeinen Überlegung fanden. Dort sagten wir, es sei äußerliche Argumentation. Wie unterscheidet sich davon Kants Explikation?

Kant sagt, zur Verbindung gehört Einheit, – Einheit, die schon vorausgesetzt ist als Worauf des Hinblicks. In der zuletzt durchgeführten Analyse zeigte sich aber umgekehrt: Die ursprüngliche Synthesis macht selbst die Einheit aus. – Die ursprüngliche synthetische Einheit des Selbstbewußtseins ist 1. die

ursprüngliche Einheit ermöglichende Synthesis, 2. ursprüngliche Synthesis ermöglichende Einheit. Das Zweite ist im Ersten konstitutiv enthalten. Zur Synthesis gehört das Sich-selbst-in-seiner-Selbigkeit-Setzen des Ich, und zwar des Ich, das denkt, etwas vorstellt. Und Einheit ist qua Apriori konsequent ein Charakter der cogitatio: die ständige Selbigkeit des Verbindens in allem Verbinden. Diese Einheit nennt Kant eine qualitative, im Unterschied (vgl. B 131) von der Kategorie Einheit als der Kategorie der Quantität im Sinne von Einzelheit und Singularität, welche im Modus der Einzigkeit den Formen der reinen Anschauung zukommt, sofern es nur einen einzigen Raum und eine einzige Zeit gibt. Die qualitative Einheit bestimmt er im Anschluß an eine Interpretation des unum transcendens (wonach gesagt ist: omne ens est unum): »Logisches Erfordernis und Kriterium aller Erkenntnis der Dinge« ist diese »Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse« (B 114). Diese Forderung der Einheit ist eine »logische Regel der Übereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst«. (B 116) Logisch – d. h. es liegt in der Struktur des Verstandes selbst, als cogito me cogitare.

Der Verstand ist also zwar wesentlich Verbinden, aber nicht nur Verbinden bzw. primär nicht dieses Verbinden, sondern immer ein »Ich verbinde«; d. h. Verbinden in der Richtung auf Vorstellungsmannigfaltigkeit ist nur, was es ist, als Verbinden eines ihm zugrunde liegenden Je-schon-Verbundenhabens der zu verbindenden Vorstellungsmannigfaltigkeit mit mir, der ich verbinde. Und in diesem Je-schon-verbundenhaben des überhaupt (und im Verbinden) zu Gebenden liegt die Konstitution des Für, die zum Sein des Ich gehört. Die Synthesis überhaupt vollziehende und sich als vollziehend setzende ursprüngliche Synthesis ist eine Einheit – monas, Monade.

Die Grundfrage geht für uns nach dem Zusammenhang von Zeit und Ich denke und nach seiner Möglichkeit. Die kritische Auseinandersetzung mit Kant, in der wir positiven Einblick in die Temporalität gewinnen wollen, geht auf die Zeit, das Ich

denke und deren Zusammenhang. Um für die Erörterung des Ich denke den rechten Boden zu haben und um nicht ein Phantom zu bekämpfen, gilt es, den Sinn dieses ursprünglichen Aktus der Spontaneität noch deutlicher zu machen.

Käme es auf eine ausführliche Kantinterpretation an, dann würde eine Auseinandersetzung mit der Interpretation der Apperzeption im Neukantianismus notwendig. Hier kann davon abgesehen werden; ich betone lediglich zur Orientierung, daß der Neukantianismus fast aller Schattierungen von einem sog. erkenntnisthaften oder logischen Subjekt spricht, dem Bewußtsein überhaupt, das etwas Logisches, ein bloßer Begriff sei. Neuerdings hat man versucht, diese erkenntnistheoretische Ausdeutung, die reine Konstruktion ist, im Anschluß an Schellers Personenlehre durchzuführen. Durch dieses Nebeneinander wird die Verwirrung noch größer, und es ist noch weniger möglich, den einfachen Sinn der transzendentalen Apperzeption zu fassen. Vor allem ist zu sehen, daß Kant nie daran gedacht hat, dieses Ich der transzendentalen Apperzeption, dieses Bewußtsein überhaupt als einen bloßen Begriff zu bestimmen.

Kant unterscheidet eine empirische und eine transzendente Apperzeption, d. h. Selbsterfassung. Die empirische ist das Anschauen der Vorstellungsmannigfaltigkeit im Nacheinander durch den inneren Sinn. In ihr als empirischer Anschauung geben sich Erscheinungen, Gegenstände, obzwar wissenschaftlich unbestimmt, als Psychisches, das so und so als Empfindung, Streben, Lust oder Unlust artikuliert ist, — ein Erfassen eines gegenständlichen So und So, das in seinem Wasgehalt bestimmbar ist. Die transzendente Apperzeption ist dagegen, wie der Name sagt, ein Selbsterfassen, das verstanden wird im Hinblick auf die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori, d. h. sie ist selbst das ursprünglichste Apriori der Erkenntnis.

Das Ich denke ist der ausgedrückte Gehalt einer »bloß intellektuellen Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts«. (B 278) Es ist der Ausdruck eines schlichten Erfassens meiner selbst: *sum cogitans, ich bin denkend.* »Ich denke, dar-

una bin ich, ist kein Schluß.« (»Opus postumum«; Akad.-Ausg. Bd. XXII, S. 79) Der »Akt der Apperzeption (sum cogitans) ist noch kein Urteil über ein Objekt« (a.a.O., S. 89). »Freilich ist die Vorstellung: ich bin, die das Bewußtsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schließt, aber noch keine Erkenntnis desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung« (B 277). Aus diesem Zusammenhang wird die Anmerkung zu § 25 (B 157 f.) deutlich: »Das, Ich denke, drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimme, d. i. das Mannigfaltige, zu demselben gehörige, in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben.« Vorgestellt ist »nur die Spontaneität des Bestimmens«, – das macht es, »daß ich mich Intelligenz nenne«. Also in dieser Apperzeption wird lediglich mein Dasein qua Dasein gegeben, aber nicht als Gegenstand bestimmt.

Das cogito als Gesagtes sagt: me cogitare – me esse – sum cogitans. Über das sachhaltige Was soll in dieser Selbsterfassung nichts ausgemacht werden; sie hat ja als ursprüngliches Apriori die Funktion, das zu geben, worauf als ständige selbige Einheit alles gegebene und bestimmte Mannigfaltige der Erkenntnis bezogen ist. Kein sachhaltiges Was –, sondern das logische Bewußtsein weiß nur, »daß ich bin« (B 157). Dieses Erfassen des Selbst ist – gesehen auf die Bestimmung des Psychischen – unsachhaltig, leer; es sagt nichts darüber, wie ich mir, als was ich mir erscheine, noch sagt es, was ich als Ding an sich bin; dieser Akt ergibt noch lange nicht eine Erkenntnis meiner selbst (B 158), sondern nur davon, daß ich da bin; Dasein im Sinne von Vorhandensein. Mein »Dasein« ist »dadurch« gegeben. Daher sagt Kant im »Opus postumum« (Akad.-Ausg. Bd. XXII, S. 69): »Das Bewußtsein meiner selbst ist ein logischer Akt.« »Dieser Akt ist bloß logisch, der des Denkens, wodurch von mir noch kein Gegenstand gegeben wird.« (A.a.O., S. 79) Mit »logisch« will Kant sagen: Das Seiende wird nicht angeschaut, nicht in seinem Was gegeben, sondern nur als Befund und in seinem

Dasein erfaßt, gesetzt. Und dieses cogito me cogitare ist Aktus der Spontaneität, ständig in Selbigkeit wiederholbar, so daß ich darin mich als seiend, in meinem Dasein und nur darin, ständig identifiziere. Dieser, der Akt, ist »logisch« heißt ganz und gar nicht: das Denken denkt etwas Gedachtes; woraus man dann schließen wollte: Wenn es ein bloß Gedachtes ist, ein bloß Logisches, ist es ein Begriff, und daher ist das erkenntnistheoretische Subjekt ein bloßer Begriff; als ob Kant sich je hätte einfallen lassen, den höchsten Punkt, an den alle Philosophie, alle Transzendentalphilosophie zu knüpfen sei, als einen bloßen Begriff zu verstehen.

Dieses sich selbst setzende, sich selbst in seinem Vorhandensein gebende Ich ist die »logische Persönlichkeit« (»Reflexionen«; Akad.-Ausg. Bd. XVIII, Nr. 5049). Aber das heißt doch in aller Welt nicht, es sei etwas Logisches im Sinne von bloß Gedachtes, und dieses wieder im Sinne von Begriff. In dieser Setzung gibt sich das Ich als daseiend; es sagt kein Was aus, d. h. es spricht sich nicht ein Prädikat zu, sondern dieses »Ich« ist Subjekt eines prädikatlosen Satzes – einer Setzung; d. h. das Ich ist »Subjekt« und nur Subjekt.¹ Als dieses Subjekt liegt es jedem Satz und jeder Aussage zugrunde – jedes cogitare ist me cogitare. »Aber es heißt darum nur ein Subjekt, was weiter kein Prädikat ist: 1. weil kein Subjekt dazu gedacht wird; 2. weil es die Voraussetzung und Substratum der andern ist.« (»Reflexionen«; a. a. O., Nr. 5297)

Hier ist zu sehen, wie Kant mit dem Subjektbegriff eine eigentümliche Doppeldeutigkeit verbindet. Das Subjekt ist Subjekt im Sinne des Unterschiedes gegenüber dem Prädikat, das Ich ist prädikatloses Subjekt; dieses prädikatlose Subjekt qua Ich ist aber Subjekt zugleich im Gegensatz zum Objekt und deshalb das Subjekt, das – sofern in ihm die ursprüngliche Synthesis der Einheit gründet und geradezu sein Sein ausmacht –

¹ Ich – sum, und zwar Ich – cogitans; Ich, der Verbindende des Verbindens; mein Mitvorhandensein jederzeit in allem Verbinden.

als dieses die Bedingung der Möglichkeit eines Erfassens eines Seienden ist, sofern zu dieser Erfassung Miterfassen des Seienden als eines Einen gehört. Und deshalb nennt Kant dieses Ich, das in der reinen Apperzeption lediglich nach seinem ständigen und selbigen Vorhandensein erfaßbar ist, die »logische Persönlichkeit«; Persönlichkeit, sofern sie verstanden ist nach ihrer Urhandlung im Sinne der ursprünglichen Verstandeshandlung als Verbinden überhaupt, nämlich als Verbinden des Gegebenen überhaupt mit ihm selbst. Inwiefern nun Kant bei dieser Analyse der transzendentalen Einheit der Apperzeption sich nicht in einem Zirkel bewegt, wie man sagen könnte, das werden wir noch genauer erörtern, um dann zu fragen: Was ist diese ursprüngliche Synthesis des Gegebenen überhaupt mit dem Ich?

Zunächst ist ein Mißverständnis abzuweisen. Man möchte sagen, Kant betone ausdrücklich: Verbinden setzt Einheit voraus. Auf die Frage, was die dieses Verbinden überhaupt tragende Einheit sei, lautete die Antwort: Synthesis. Und diese Synthesis? Qua Verbinden ist in ihr wiederum vorgängig Einheit vorgestellt, also ist sie, die Synthesis, wieder auf Einheit zurückzuführen, diese Einheit wieder auf Synthesis, und so ins Endlose. So kommt es zu keinem Halt und zum Gegenteil von dem, was Kant sucht: das Ursprüngliche, Eine, darauf alles beziehbar sein soll. Hierbei wird übersehen, daß die Synthesis, die Kant ursprüngliche nennt und in der er die Einheit fundiert sein läßt, die jede Synthesis, also auch diese fundierende selbst möglich macht, keine beliebige, sondern eine ausgezeichnete ist. Die Auszeichnung dieser Synthesis liegt darin, daß das eine ihrer Verbundenen das Ich ist, und Ich besagt: Ich denke. Ich bin das, »für« das etwas gegeben sein kann. Ich bin das seiende Für selbst. Das Ich ist das Wofürsein für Gebbares und somit Bestimmbares. Das Wofür des Gebbaren, das ich bin, ist zugleich das Bestimmende. Ein Verbinden mit diesem Ich, d. h. ein Daseinlassen von etwas mit diesem Ich sagt eben, wie etwas überhaupt die Möglichkeit des Gegebenseins für . . . erhält. Dieses

Verbinden bedarf keines weiteren Hinblicks auf etwas, in Bezug worauf die Verbundenen Eines sein könnten, sondern das Worauf des Hinblicks, die Einheit, ist eines der Verbundenen selbst; etwas als mit dem Ich zusammengebracht, mit dem Ich denke (cogito, stelle vor – im leersten Sinne), bedarf keiner weiteren Einheit mehr, sondern das Zusammen des Verbindens ist das Gegebensein überhaupt für ein *Ich*.

Die Hinblicknahme auf »Ich bin es, der denkt«, ego sum cogitans, ist in eins auch die Synthesis, denn Ich qua Ich besagt: Ich denke, d. h. beziehe mich auf Gegebenes. Das Erfassen des Ich in seinem Vorhandensein ist (qua Erfassen des Ich denke) Miterfassen des Gedachten seines Denkens. Daher betont Kant so eindringlich, daß das Ich nicht als Objekt im Sinne von Gegenstand gegeben sei, bei dem ich verweilen könnte, um etwas über ihn zu sagen; sondern Erfassen des Ich heißt: Erfassen des Ich denke, d. h. Erfassen des Wofür – für etwas, und damit in einem Erfassen des Gebbaren für . . . Das Erfassen des Ich denke besagt: Ich als Erfassendes vollziehe das Ich denke – d. h. Denken, d. h. Bestimmen, Verbinden des Mannigfaltigen. Selbst sich im reinen Da – qua Ich – geben, heißt: das »Für« »sein«, und das heißt möglich machen die Gebbarkeit eines Gegebenen für mich.

Was das Verständnis dieser Phänomene schwierig macht, sind die unangemessenen Mittel, mit denen Kant sie zu fassen suchen muß; einmal soll die formale Struktur von Verbinden überhaupt ausreichen, ein Seiendes (Ich) von ganz eigenartigem Sein zu bestimmen, und dann wird in der ganzen Betrachtung der Sinn vom Sein dieses Seienden unbestimmt gelassen, ja, was noch verhängnisvoller ist, direkt im Sinn von Vorhandensein verstanden. Nicht nur ist die Cartesianische Position des cogito sum in ihrer Auswirkung für den Sinn des Apriori, sondern zugleich die undiskutierbare Fassung des Seinsbegriffs des esse als esse creatum, des Vorhandenseins und Vorkommens mit übernommen. (Daß Descartes in der Tat das sum in seinem cogito sum in diesem Sinne faßt, das kann ich hier nicht ausführlicher

zeigen, ich habe das in früheren Vorlesungen durch eingehende Interpretation der »Meditationen« nachgewiesen.)

Kant interpretiert letztlich diese Strukturen des Ich und Ich denke auf: Mitvorhandensein von Vorhandenem überhaupt mit einem Ich. Mit dabei aber ist zugleich das Ich als Habendes, als das, für das etwas vorhanden ist, als das ständig Selbige, auf dessen Vorhandensein das Denken qua Ich denke zu jeder Zeit zurückkommen kann, in der ein Mitvorhandensein überhaupt möglich ist. Kurz formuliert: Kant macht den Versuch, das »Ich denke etwas« – oder überhaupt: »Ich habe etwas gegeben« – zu interpretieren mit Seinsbestimmungen, die dem Etwas, das gegeben sein kann, zukommen, aber gerade nicht dem Ich denke und dem Sein des Ich. Er glaubt, die »logische Persönlichkeit« in den formalen Strukturen fassen zu können, die einem Seienden entnommen sind, das, im Sinne Kants, der schlechthinige Seinsgegensatz selbst zum Ich ist. Er bestimmt das Ich, das er de facto als das ursprünglichste Einzigste sieht und versteht, mit formal-leeren Seinsbestimmungen.

Die ursprüngliche Synthesis ist also dadurch ausgezeichnet, daß sie in ihr selbst ist als eine Beziehungnahme des Ich, das je ein »Ich habe« ist; daß sie zugleich in sich die für sie selbst als Synthesis vorgängig konstitutive Hinblicknahme auf Einheit ist. »Ich« bzw., wie Kant ständig sagt, die reine Apperzeption ist diese ursprüngliche Synthesis, oder die »Einheit« ist synthetische der reinen Apperzeption.

Die ursprüngliche Synthesis, die wir hier am Phänomen der Selbsterfassung interpretiert haben, ist weiterhin die ursprünglichste, weil in ihr jedes konkrete Verbinden fundiert ist, das seinerseits einer bestimmten Hinblicknahme auf Einheit bedarf, eines Vorstellens von Einheit. Diese Einheiten nun, die den verschiedenen möglichen Verstandeshandlungen qua Vereinigungen zukommen, diese gilt es zu finden, wenn das Apriori des Erkannten der Naturerkenntnis, nämlich das vorgängig Gedachte in den Grundsätzen, in den Grundaussagen herausgestellt werden soll. Diese Einheiten sind das Worauf der Hin-

blicknahme für jedes Urteilen. Kant findet sie, glaubt sie zu finden dadurch, daß er die möglichen Weisen des Vereinigens fixiert, also eine Tafel der Urteile als der möglichen Formen des Verbindens umgrenzt, worin dann mitgegeben ist die Gesamtheit der möglichen Formen von Einheit als der möglichen Hinblicknahmen für diese bestimmten Weisen des Verbindens. Und die begriffliche Fassung dieser Einheiten als der verschiedenen möglichen Worauf des Hinblicks des Verbindens sind die Kategorien. Damit ist die transzendente Verfassung, die apriorische Verfassung des zweiten Stammes der Erkenntnis, d. h. des Verstandes herausgestellt. Die Verfassung des ersten Stammes, der Sinnlichkeit, wurde bestimmt durch die Formen des Anschauens: Raum und Zeit.

Die Gegebenheit als solche ist nur möglich in einem Für, das konstituiert ist durch eine ursprüngliche Synthesis, die sich ausdrückt im Ich denke. Diese Synthesis ist Bedingung der Möglichkeit jedes konkreten Verbindens und (a priori) transzendental die Bedingung der Möglichkeit der primären Funktion der Einheit, des Urteilens als reiner Verstandeshandlung. Diese, bzw. die reinen Begriffe der jeder Funktionsweise zugehörigen Einheit sollen apriorisch sachhaltig sein (sie sind ja Bestimmungen des sachhaltigen Wesens Natur). Woher bestimmt sich diese Sachhaltigkeit apriorisch, da sie als transzendente nicht aus der Erfahrung geschöpft werden kann? Wie ist transzendente Wahrheit möglich? Wie können diese reinen Verstandesbegriffe als die für bloße, leere Verstandeshandlungen konstitutiven Einheiten Beziehung auf Objekte, auf sachhaltig bestimmte Gegenstände haben? Was ist wesentlich apriorisch Gegebenes und was ist universal Gegebenes, und zwar 1. so, daß es Gegebenes überhaupt ist für jede Verstandeshandlung, die etwas im Objekt bestimmen soll; und 2. so, daß dieses universal Gegebene jedes empirisch Gegebene in seinem Gegebensein bestimmt?

Dieses a priori Gegebene, das a priori und universal »vor« dem Verstande liegt und zugleich alles Gebbare der Sinnlichkeit bestimmt, ist nach Kant die Zeit. Weil Form der Gegebenheit

des inneren Sinnes, ist sie Form der Gegebenheit dessen, worauf sich Verstandeshandlung als Handlung des Subjektes zunächst und einzig richten kann; (der Verstand bleibt »im Subjekt«). Aber damit ist sie doch nicht Form des äußeren Sinnes und gerade nicht Form für die Erscheinungen, deren Bestimmung Aufgabe der Naturerkenntnis ist. Es muß also zuvor gezeigt werden, inwiefern Zeit, obzwar sie zunächst und eigentlich Form des inneren Sinnes ist, doch auch Form des äußeren Sinnes und seiner Gegebenheit sein kann und somit das Apriori sein muß, darauf primär alle Verstandeshandlung als Verbinden von Gegebenem universal bezogen werden muß.

§ 27. *Zeit als die universale Form a priori aller Erscheinungen*

Inwiefern ist Zeit als reine Anschauung die universale Form alles Gegebenen? Wie zeigt Kant, daß die Zeit, obzwar zunächst und eigentlich nur Form des inneren Sinnes, auch Form des äußeren ist?

Zwei Sätze sind festzuhalten: »Die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein.« (B 49) Und: »Dagegen bestimmt sie die Vorstellungen in unserem inneren Zustande.« (B 50) So eindeutig also hier Zeit den äußeren Erscheinungen abgesprochen und den inneren Erscheinungen allein zugesprochen wird, – Kant beweist gerade aus dem zweiten Satz, daß der erste nur relativ zutreffend ist. Er zeigt: »Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt« (B 50); »die formale Bedingung der Verknüpfung aller Vorstellungen« (B 177). Dagegen der Raum »bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt« ist (B 50). Bezüglich der Zeit bringt Kant also die zuvor (im ersten Satz) ausdrücklich genannte Schranke zu Fall. Auf welchem Wege?

Zeit ist zunächst die Form des inneren Sinnes, der für diesen sich zeigenden Vorstellungen; als Bestimmungen des Gemütes gehören diese zum »inneren Zustand«, sind sie cogitationes. Das

Gemüt ist ein Bereich, den wir mit cogitationes, mit Vorstellungen »besetzen«. Kant sagt (B 67): »Vorstellungen der äußeren Sinne machen den eigentlichen Stoff aus, womit wir unser Gemüt besetzen.« Sofern wir aber damit unser Gemüt besetzen, d. h. sie uns im inneren Sinn gegeben haben, stehen sie in der Form der Zeit. Auch Vorstellen äußerer Sinne ist als psychisches Vorkommnis etwas, das im inneren Sinn gegeben ist. »Vorstellungen an sich« sind innere Zustände, mögen sie nun vorstellen was immer. Sofern die Vorstellungen äußerer Sinne qua Vorstellen Gemütszustände sind, sind sie »in der Zeit«, nacheinander; das sind sie »an sich«. Als Vorstellen aber stellen sie etwas vor, sind sie Vorstellungen im Sinne von Vorgestelltem. Sofern Kant Vorstellungen in dieser Doppeldeutigkeit gebraucht — Vorstellen und Vorgestelltes —, kann er das In-der-Zeit-sein des Vorstellens zugleich fassen als In-der-Zeit-sein des Vorgestellten. Also sind die äußeren Erscheinungen auf dem Wege über das Vorstellen, als welches sie nach Kant dem inneren Sinn gegeben sind, selbst im Nacheinander bestimmt, selbst in der Zeit.

»Weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstand haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören, dieser innere Zustand aber, unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit gehört, so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren . . . und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen. Wenn ich a priori sagen kann [d. h. vom Subjekt aus]: alle äußeren Erscheinungen sind im Raume, und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Prinzip des inneren Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne [alles begegnende Seiende], sind in der Zeit, und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit« (B 50 f.). Das ist also die Ableitung, mit Hilfe deren Kant die Zeit als die universale Form der Gegebenheit des Bestimm-

baren überhaupt nachweist, und damit wird die Zeit der a priori zunächst und einzig mögliche Gegenstand reinen apriorischen Bestimmens, d. h. der reinen Verstandeshandlungen. Deshalb wird die Zeit für Kant zu dem Boden gewissermaßen, aus dem er für die reinen Formen und leeren Formen der Einheit der Verstandeshandlungen – die Kategorien – ihre Sachhaltigkeit schöpft.

Kant schließt vom In-der-Zeit-sein des Psychischen, des Vorstellens, auf das In-der-Zeit-sein des Vorgestellten. Warum schließt er überhaupt so? Was verlangt, den Erscheinungen der äußeren Wahrnehmungen, den äußeren Erscheinungen auch Zeitbestimmtheit zuzuweisen? Die natürliche Erfahrung: daß sie eben zeitbestimmt sind. Gemäß der Kantischen Theorie können sie es nicht unmittelbar sein, also ist zu zeigen, daß sie es »vermittelt« des inneren Sinnes, qua Zustände seiner sind. Aber diese Argumentation ist 1. phänomenologisch unnötig – es bedarf ihrer nicht; 2. ist sie aber auch gar nicht schlüssig. Denn daraus, daß Psychisches in der Zeit abläuft, folgt doch ganz und gar nicht etwas über das vorgestellte Physische; umgekehrt, wenn diese Argumentation zu Recht bestünde, dann müßte daraus folgen, daß auch die Zahlen »in der Zeit« sind, ebenso die Gegenstände der reinen Geometrie, die doch sicher nicht von Naturvorgängen handelt; ja ebenso alles, was in irgendeiner Handlung des Gemütes gedacht oder vorgestellt ist, die Kategorien, die reinen Verstandesbegriffe, sofern sie von Transzendentalphilosophen gedacht werden, denn dieses Denken, dieses Vorstellen, diese »Vorstellungen an sich« sind doch auch Zustände des Gemütes. Kant leugnet aber doch so etwas, wenn wir an die Durchstreichung des »zugleich« z. B. in seiner Interpretation des Satzes vom Widerspruch denken. Oder sind die Akte der Spontaneität ausgenommen von dem In-der-Zeit-sein der cogitationes? Gibt es also cogitationes außerhalb der Zeit, und solche in der Zeit, solche, deren Vorgestelltes überdies auch in der Zeit, und solche, bei denen es das nicht ist?

Daß und warum das so ist, hat Kant nirgends gezeigt, er setzt es faktisch voraus. Der Boden aber seiner Argumentation ist die Cartesianische Voraussetzung: Zunächst gegeben ist das Vorstellen, und von diesem und über dieses geht der einzige und notwendige Weg zum Vorgestellten. Diese Voraussetzung hindert ihn auch zu sehen, daß Umwelt, Welt ebenso unmittelbar, ja noch unmittelbarer gegeben ist als das Gegebene des inneren Sinnes und daß in der Umwelterfahrung ebenso unmittelbar ein Nacheinander erfahren wird oder ein Zugleichsein. Zunächst erfahren wird das Nacheinander am Wechsel von Tag und Nacht, am Lauf der Sonne, an dem Platzwechsel von Umweltdingen usw. Die Sonne, nach ihr wird die Zeit bestimmt, also ist sie die Zeit. Die Zeit ist die Sonne, der Himmel – diese genannten Aussagen sind keine Erdichtungen, sondern sogar das zunächst Gesehene. Noch Plato sagt: Der Himmel ist die Zeit. Daraus wird ganz deutlich, daß die Zeit zunächst gerade in den Gegebenheiten des äußeren Sinnes begegnet und daß es schon einer sehr künstlichen Einstellung bedarf, um sie, so wie Kant will, zunächst nur ausschließlich und rein im Nacheinander der Vorstellungen zu sehen; dies hat zum ersten Mal Aristoteles in seiner Abhandlung über die Zeit betont, daß die Zeit auch vorfindlich ist, wenn es dunkel ist, d. h. wenn ich nichts von der Welt sehe, sondern rein auf mich und den Ablauf meines Denkens angewiesen bin: Zeit in der *κίνησις* des *νοεῖν* der Seele.

Kants Beweis der Universalität der Zeit ist in seiner Motivierung, seinen Voraussetzungen und in seinem Gang unhaltbar. Das Resultat freilich ist unbestreitbar. Aber daß Kant erst dieses Beweises bedarf und von ihm Gebrauch macht, enthüllt die Voraussetzungen seiner Position. Es gilt diese festzuhalten und zu verstehen, wie und als was die Zeit in ihrem Lichte bestimmt ist.

Wir kennen bereits eine doppelte Charakteristik der Zeit. 1. Zeit als reine Anschauung; Anschauen – eine Bestimmung des Gemüts. Zeit ist »lediglich eine subjektive Bedingung« und

»außer dem Subjekte nichts« (B 51); »sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloß am Subjekte, welches sie [die Gegenstände? Zeit?] anschaut« (B 54). Raum und Zeit »sind nur in den Sinnen und haben außer ihnen keine Wirklichkeit« (B 148). Diese Bemerkungen sowie der Anfang des § 6 der transzendentalen Ästhetik machen deutlich, wie Kant, wie schon früher angedeutet, den Begriff der Zeit bei Newton als res und den Leibnizschen als *ordo rerum* umwendet zu einer *cogitatio*, einer Bestimmung des Gemüts. Zugleich aber haben wir 2. kennengelernt eine Bestimmung der Zeit als Worauf einer bestimmten Hinblicknahme, nämlich als unendliche Größe, gegeben vorgestellt. Zeit in dieser zweiten Charakteristik ist ein unendliches Ganzes der reinen Mannigfaltigkeit des Nacheinander, oder, wie Kant sagt, Zeit als ein Quantum. Jetzt ist das Neugewonnene beizuziehen und zugleich zu einer radikalen Interpretation vorzudringen, aus der her der Zusammenhang der beiden erstgenannten Charakterisierungen deutlich wird.

§ 28. Zeit als ursprüngliche reine Selbstaffektion

Das reine Anschauen, die Zeit wurde interpretiert als vorgängige, unthematische Hinblicknahme auf die reine Mannigfaltigkeit als solche, »darin nichts als Verhältnisse des Nacheinander sind«. Diese vorgängige Hinblicknahme ist ein Seinsmodus des Gemüts. Es nimmt von ihm selbst her solchen Hinblick auf; es hat die Seinsart, wesentlich solchen Hinblick zu nehmen. Das Worauf aber, zeigten wir, ist die Bedingung des Begegnens von etwas überhaupt; hier ist Zeit Bedingung der Möglichkeit, daß überhaupt Gebendes sich geben kann in der Artikulation des Nacheinander. Das Worauf: ein reines sich gebendes Ganzes des Nacheinander. In dieser vorgängigen Hinblicknahme also gibt sich das Gemüt oder das Selbst selbst von sich her die Grundmöglichkeit für ein Begegnenkönnen von

etwas Vorhandenem. Dieses Hinblicknehmen auf, dieses vorgängige obzwar unthematische Haben des Worauf ist das apriorische Sichbegegnenlassen – die Grundart des Seins des Selbst, in der es sich von sich selbst her ein anderes – das Worauf – begegnen, sich überhaupt von ihm angehen, Kantisch gesprochen: sich affizieren läßt. Die vorgängige, unthematische Hinblicknahme auf . . . ist die ursprüngliche Selbstaffektion des Gemüts, in der es sich zu so etwas wie unendlich gegebener Größe, d. i. Zeit, verhält. Zeit ist als Wie des Sichgebenlassens überhaupt die ursprünglichste und universale Form der Gebbarkeit, die ursprüngliche universale Selbstaffektion, das Sichselbstangehen des Selbst als der seinsmäßigen Bedingung der Möglichkeit eines Begegnens von etwas. Sofern diese Affektion nicht auf Empfindung beruht, d. h. zu keiner empirischen Anschauung gehört, muß sie als »reine« Selbstaffektion bezeichnet werden. Das Anschauen als reines Anschauen (die Zeit) ist zwar kein *intuitus originarius* im Sinne des *intellectus archetypus*, denn das Subjekt schafft nicht erst die Zeit; aber es ist doch ein *intuitus derivativus*, nämlich ein *intuitus originarius* eines geschaffenen Seienden. Das seiende Subjekt als geschaffenes hat hier die Möglichkeit, sich selbst von sich selbst her mit sich selbst zu affizieren, und zwar in einem ganz ursprünglichen Sinne. So sage ich: Zeit ist nach Kant die ursprüngliche, universale reine Selbstaffektion. Die bisherige Kantinterpretation hat diesen eigentlichen Sinn der Zeit vollkommen übersehen, obwohl an einer Stelle Kant ausdrücklich das Phänomen der Zeit so faßt.

Zeit als die ursprüngliche reine Selbstaffektion ist das Resultat der phänomenologischen Analyse, und es ist nichts anderes, als was Kant sagt. Das, was wir Hinblicknahme auf das besagte Worauf nannten, kann, sagt Kant, »nichts anderes sein, als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich durch dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach« (B 67 f.). Statt dieses: Setzen »ihrer« Vorstellung (d. h. ihres Vorstellens) im

Originaldruck, haben die späteren Ausgaben »seiner« Vorstellung emendiert, was völlig unnötig ist und dem Satz gerade seine Prägnanz nimmt; gesagt soll werden, daß hier die Spontaneität des Selbst ist, was sie ist, in den Weisen ihres Vorstellens, dazu ursprünglich die charakterisierte Hinblicknahme – Zeit – gehört, daß mithin die Spontaneität gleich ursprünglich qua Selbstaffektion Rezeptivität ist. Zeit – verstanden als diese ursprüngliche Selbstaffektion – ist das »Voraus sich geben lassen des Worauf« als Bedingung der Möglichkeit jeglicher Besetzbarkeit des Gemütes mit Vorstellungen als dem vorgegebenen Mannigfaltigen, vorgegeben für das verbindende Bestimmen des Verstandes. In der Selbstaffektion Zeit setzt sich das Selbst als solches, dem überhaupt auf dem Grunde dieses Sichselbstangehens soll etwas begegnen können. (»Die Zeit gibt das Bestimmbare« (B 158 Anm.); dieses Geben ist als solches Aktus meiner Tätigkeit.) Dieses Setzen entsteht nicht durch Affektion, sondern Selbstaffektion – Zeit – ist die Bedingung der Möglichkeit aller Affizierbarkeit, d. h. phänomenologisch: eines möglichen Seins zu einem anderen, das soll begegnen können.

Im Sinne der Kantischen Problematik, wonach zunächst gegeben ist das Subjekt und seine Vorstellungen, auf dem Weg über welche wir sodann die Außenwelt erfassen und bestimmen, im Sinn dieser Problematik liegt es, daß diese Vorstellungsmannigfaltigkeit überhaupt muß gegeben sein, d. h. wir müssen uns selbst überhaupt gebbar sein; in dieser Einschränkung (Kantisch genommen) ist das vorhin über Zeit als Selbstaffektion Gesagte zu nehmen. Weil Kant die Zeit als Form der Anschauung unberechtigt einschränkt auf den inneren Sinn, weil er ferner den Strukturzusammenhang der Hinblicknahme auf, das Worauf und das Begegnenlassen von Mannigfaltigem nicht weiter verfolgt hat, konnte auch der von uns freigelegte Strukturzusammenhang der Zeit als ursprüngliche, universale reine Selbstaffektion nicht eindeutig und entschieden und entsprechend der fundamentalen Bedeutung dieses Strukturbestandes

heraustreten. So wird erst die Doppelbestimmung der Zeit verständlich: erstens als reines Anschauen und zweitens als unendliches Ganzes der Mannigfaltigkeit des Nacheinander. Das vorgängige Sichgebenlassen – unthematisch – ist Zeit und das, was das Sichgebenlassen sich gibt, ist Zeit, d. h. das Subjekt affiziert sich mit ihm selbst. In der Interpretation der Zeit als ursprüngliche und reine Selbstaffektion ist erst das eigentliche Ganze des Phänomens der Zeit zu gewinnen. Die früheren Bestimmungen der transzendentalen Ästhetik, die man meist nebeneinander einfach aufzählt, ohne sie je in ihrem Zusammen zu verstehen, diese Bestimmungen sind nur Teilbestimmungen dieses Ganzen, nämlich daß die Zeit Selbstaffektion ist. Zeit ist das, das reines Anschaubares sich geben läßt, und ist das hierbei Angesehene selbst; es ist also kein Gegenstand anwesend.

Kant ist in diese Dimension des Zeitphänomens nicht weiter vorgedrungen, aber er macht de facto mit diesem Sinn der Zeit, wo er nun an die Untersuchung des Zusammenhangs der Zeit mit dem Ich denke geht, Ernst. Freilich ist zu betonen, daß eben diese fundamentale Bestimmung der Zeit, wie sie seinen Erörterungen sachlich zugrunde liegt, gerade merkwürdigerweise in den Hauptkapiteln der Betrachtung der Zeit, in den Analogien und im Schematismus, vollständig in den Hintergrund tritt, weshalb diese Partien für die Ausleger notwendig auch unverstanden bleiben müssen. Vielmehr tritt bei ihm ein anderer Begriff der Selbstaffektion heraus: der Verstand als Bestimmen des Gegebenen und überhaupt die Spontaneität der Synthesis. Die Einbildungskraft übt eine »Handlung aufs passive Subjekt, dessen Vermögen er [der Verstand selbst] ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch affiziert werde«. (B 153 f.) Der innere Sinn wird »von uns selbst affiziert. Jeder Aktus der Aufmerksamkeit kann uns ein Beispiel davon geben«. (Anm. B 156 f.) Der Verstand bestimmt hier den inneren Sinn zur inneren Anschauung, d. h. das mir erst Gegebene in der Synthesis zu einem Gegenstand. Hier besagt Selbstaffektion:

Das Sichselbstangehen, nämlich das Denken betrifft und geht an das Gegebene. Kant weist darauf hin (B 152), daß die Idee der Selbstaffektion etwas Paradoxes haben müsse, denn Affektion ist unterschieden von Funktion – Affektion der Sinne von Funktion des Verstandes; Verstand als Spontaneität und Sinnlichkeit als Rezeptivität. Nun soll und besonders und ausschließlich im erstgenannten Phänomen von Selbstaffektion die Spontaneität selbst Rezeptivität sein, d. h. das Selbst in seinem Sein die Bedingung der Möglichkeit des Ihm-Begegnenkönnens von etwas.

Mit der Interpretation der Zeit als der ursprünglichen, universalen, reinen Selbstaffektion haben wir die früheren disparaten Charakteristiken der Zeit in ein wesentliches Phänomen zurückgenommen; zugleich sind wir aber mit diesem Phänomen in einen Zusammenhang geraten, in den wir uns bei der Analyse der transzendentalen Apperzeption schon vorgetastet hatten; diese war doch auch so etwas wie Bedingung der Möglichkeit des »Daseins« (Kant) von Objekten, von Seienden als objektiv bestimmbar. Und diese transzendente Apperzeption war selbst auch ein Aktus der Spontaneität. Diese Spontaneität des Ich (des Selbst) ist also gleich ursprünglich reine Apperzeption und reine Selbstaffektion, reines Ich denke und Zeit. Und damit wäre das zusammengebracht, nach dessen Zusammenhang die Frage steht, in der von uns formulierten Grundfrage; wir sagten (S. 310): »Es handelt sich um die Bedingungen der Möglichkeit eines Zusammen von Zeit und Ich denke.« Und: »Erst wenn die Frage so, nach den Bedingungen der Möglichkeit des Seins dieses seienden Zusammenhangs der beiden Bestimmungen des Gemüts (Zeit als reine Anschauung und Ich denke als Aktus der Spontaneität) gestellt ist, ist die Frage philosophisch begriffen.« Die nunmehr gewonnene Interpretation der Zeit macht den Zusammenhang zwischen Zeit und Ich, Selbstaffektion und transzendentaler Apperzeption deutlich – oder vorsichtiger gesprochen: stellt direkt vor die eigentliche Schwierigkeit.

Für Kant gibt es zwei Selbstsetzungen in der Spontaneität; Kant ist im Verfolg seiner Fragen in diese Dimension gekommen; er hat sie aber gerade nicht thematisch primär zur Untersuchung gestellt, sondern charakteristischerweise dringt er immer nur reduktiv auf diese Bestimmungen vor, sie bleiben für ihn einfach Bestimmungen des Gemütes, cogitationes der res cogitans, Bestimmungen, die nun den beiden Stämmen zukommen, wie sie die Tradition schon kennt, Sinnlichkeit, αἰσθησις und Verstand, νόησις. Diese Charakteristik der res cogitans durch Spontaneität und Rezeptivität ist nach Kant die metaphysische oder ontologische Charakteristik des Subjekts, während dagegen die Bestimmung von Sinnlichkeit und Verstand als Vermögen des Anschauens und Vermögen der Begriffe die logische Charakteristik ist. Kant macht diesen Unterschied in der Einleitung zu seiner »Logik«, Abschn. V (Akad.-Ausg. Bd. IX, S. 36). Also Spontaneität und Rezeptivität als ontologische Charaktere bestimmen die Seinsart des Subjekts, Vermögen des Anschauens und Vermögen des Verbindens als logische Bestimmung das Verhalten. Beide bleiben aber so zunächst in ihrem Zusammenhang ungeklärt. Inwiefern, so ist zu fragen, gründet dieses Verhalten, Anschauen und Verbinden, in jenem bestimmten Sein der Spontaneität und Rezeptivität? Die Möglichkeit dieser beiden Seinsarten des Subjekts (Spontaneität und Rezeptivität) muß doch aus der Grundart des Seins dieses Seienden bestimmt werden.

Es muß also aufgeklärt werden, welches der Zusammenhang zwischen Zeit qua Selbstaffektion und Ich denke als Apperzeption ist. Wenn wir in dieser Richtung bei Kant nachsuchen wollten, um Aufschluß zu finden, würden wir keinen finden. Kant hat diese Frage nicht mehr thematisch gestellt: es bleibt bei ihm einfach bei diesem Nebeneinander der Setzungen der Spontaneität. Das wird deutlich aus den Entwürfen im »Opus postumum« (vgl. E. Adickes: »Kants Opus postumum«, 1920, § 282 u. § 286; entsprechend: Akad.-Ausg. Bd. XXII, VII. Konv.). In dieser Richtung ist nichts zu erwarten im Verfolg der Auffas-

sung von Ich, Selbst, Bewußtsein, Person. Wir müssen deshalb, um zu einem weiteren Verständnis dieses Zusammenhangs aus der Kantischen Problematik her zu kommen, einen anderen Weg einschlagen, nämlich jetzt zusehen, wie die Zeit als Selbstaffektion fungiert im Zusammenhang mit dem Ich denke. Und wir werden dabei feststellen, daß in der Tat Kant bei der Erörterung dieses Zusammenhangs von Zeit und Ich denke die Zeit weiter aufzuklären vermag, vor allem ihre Funktion, daß er aber gewissermaßen nie die Grenze zwischen Zeit und Ich denke überschreitet und grundsätzlich nicht überschreiten kann, weil für ihn von vornherein dogmatisch feststeht, daß Ich denke und alle Spontaneität außerhalb der Zeit liegt. Dadurch führen seine Erörterungen letztlich in ein Dunkel, das aus seinen eigenen Voraussetzungen her nicht mehr zu klären ist. Und damit stehen wir wieder an Grenzen, wie ich sie früher schon charakterisiert habe, Grenzen, die in jeder Arbeit der Philosophie liegen, nicht Grenzen des Auffassungsvermögens, Grenzen, die den Grad des Scharfsinns und den Grad der Kenntnisse und den Grad der Bildung betreffen, sondern Grenzen, die mit der geschichtlichen Existenz selbst gegeben sind. Sofern aber nun, und das ist das Geheimnis, gerade mit diesen Grenzen konkret Ernst gemacht wird, sind sie die Bedingung der Möglichkeit einer echten philosophischen Produktivität – wie sie Kant uns vorgezeigt hat.

§ 29. Die Frage nach dem Zusammenhang von Zeit als ursprünglicher Selbstaffektion und Ich denke

Die Frage ist jetzt die nach dem Zusammenhang zwischen Ich denke und Zeit.¹ Die Antwort suchen wir auf dem Wege, daß wir herausstellen, welche Rolle die Zeit in der Grundaufgabe

¹ Es gilt den Versuch, die Charakteristiken der Zeit zu konzentrieren, Zeit durch die verschiedenartigen, scheinbar disparaten Bestimmungen hindurch als einheitliches Phänomen sichtbar zu machen. Erst von da wird faßlich, wie dieses Phänomen zu der zentralen Rolle in der »Kritik der reinen Vernunft« kommt.

der transzendentalen Untersuchung Kants spielt. Diese hat zum Thema: Aufklärung des Erkannten der Erkenntnis der Natur aus dem Apriori, d. h. aus den ursprünglichen Handlungen des Subjekts. Die Handlungen und Setzungen des Gemütes gehören den beiden Stämmen Sinnlichkeit und Verstand zu. Dieser bestimmt jene. Gefragt ist: In welchem Sinne ist das universale Apriori der Sinnlichkeit, Zeit, das Bestimmbare für das Apriori des Verstandes, die synthetische Einheit der Apperzeption? Wie sieht diese apriorische, transzendente, allgemeine Zeitbestimmung aus, die vorgängig konkrete wissenschaftliche Erfahrung und Erforschung der Natur überhaupt möglich machen soll? Wie ist hierbei Zeit verstanden, und was besagt dabei »Bestimmung der Zeit«?

Diesen Fragenzusammenhang müssen wir zugleich schärfer im Horizont der Phänomene sehen, die durch die phänomenologische Interpretation der Kantischen Problematik herausgetreten sind. Zeit ist die Bedingung der Möglichkeit des Begegnens von etwas überhaupt, und als diese Bedingung hat sie den Charakter einer vorgängigen unthematischen Hinblicknahme auf das unendliche Ganze, die reine Mannigfaltigkeit des Nacheinander. Und diese Hinblicknahme hat wiederum die Struktur des Sichselbstgehens des Subjekts; sie ist die Grundart des

Zeit ist die ursprüngliche, universale, reine Selbstaffektion, das Sichselbstgehen, mit sich selbst; ursprünglich: weil von sich selbst her; universal und transzendental: weil das Sichangehenlassen von, das jedem bestimmten Angegangenwerden vorgängig zugrunde liegt; rein: weil nicht empirisch bestimmt, nicht in erfahrungsmäßiger Vereinzelung, sondern Zeit als Ganzes und das heißt zugleich unthematisch, nicht in gegenständlicher Erfassung. Ich lasse mich ständig von mir selbst her von mir angehen, so zwar, daß das mich Angehende selbst nicht betrachtet wird.

Zeit ist reines Hinblicknehmen auf. — Zeit ist das Worauf der Hinblicknahme selbst. — Zeit ist es, die qua Zeit sich selbst unthematisch gibt, so zwar, daß sie selbst gerade dadurch Bedingung der Möglichkeit der Verhaltung zu Seiendem ist.

Kant sieht in gewisser Weise diesen Charakter der Zeit, aber er bleibt im Grunde unbestimmt, nicht ausgewertet, was mit der grundsätzlichen Unbestimmtheit der Seinsart der Spontaneität zusammenhängt.

Begegnenlassens von Vorhandenem von ihr, der Hinblicknahme selbst her. Andererseits: Das Ich denke ist die Bedingung der Möglichkeit des Wofür, dem Begegnendes überhaupt begegnen kann; als diese Bedingung hat es den Charakter der ursprünglichen Hinblicknahme auf das ständige Vorhandensein des selbigen Ich, dem etwas soll begegnen; sie ist als diese Hinblicknahme ursprüngliche Synthesis. Und diese Hinblicknahme hat die Struktur des Seins des Subjekts: von ihm selbst her zu ihm selbst, und Mitanwesend-sein-Lassen von etwas mit ihm selbst als dem ständigen Wofür. Beide: Zeit und Ich sind das Worauf einer Hinblicknahme; beide unthematisch, Zeit ist nicht selbst wahrnehmbar als empirischer Gegenstand, Ich ist nicht Objekt, als durch Prädikate bestimmbar; beide sind aber vorgängig und unumgängliches Worauf des unthematischen Hinblicks im konkreten Erkennen, beide ursprüngliche Seinsmodi des Subjekts. In dieser phänomenologischen Charakteristik verlieren Zeit und Ich den disparaten Charakter, den sie auf den ersten Blick haben und für Kant und die Tradition vor und nach ihm haben; und die Möglichkeit, einen phänomenologischen Zusammenhang zwischen beiden freizulegen, wird aussichtsreicher.

Aber wie ist der Zusammenhang zu fassen? Ist die Zeit ein Modus des Ich denke oder das Ich denke ein Modus der Zeit? Oder sind beide Modi eines noch ursprünglicheren Zusammenhangs? Die endgültige Stellungnahme zu Kants Auffassung der Zeit wird in der Beantwortung dieser Fragen liegen müssen. Die Antwort, die wir geben, soll nun nicht einfach als These der Kantischen Auffassung der Zeit entgegengestellt werden; es ist vielmehr zu zeigen, auf dem Boden der bisher durchgeführten Interpretation, daß die radikale Fassung des sachlichen Zusammenhangs der von Kant behandelten Phänomene die Antwort verlangt, die wir vorlegen.

Können wir uns aus der Kantischen Arbeit selbst ein Verständnis davon verschaffen, wie Kant dieses Verhältnis zwischen transzendentaler Apperzeption und Zeit bestimmt? Er bestimmt zwar dieses Verhältnis gerade nicht in der Weise, daß er

ausdrücklich danach fragte und eine Antwort suchte, aber er macht von ihm Gebrauch. Und in welcher Weise macht er davon Gebrauch? Einmal in seiner Lehre vom *Schematismus* der reinen Verstandesbegriffe und dann in dem Beweis der *Analogien* der Erfahrung. Aus der Art und Weise, wie Kant hier von dem Verhältnis von Zeit und transzendentaler Apperzeption Gebrauch macht, muß sich herauslesen lassen, wie er dabei die Zeit versteht. Sofern wir diesen Betrachtungen und Beweisen nachgehen und es absehen darauf, wie dabei Zeit verstanden ist, werden wir erst die Gelegenheit finden, die Kantische Charakteristik der Zeit zu vervollständigen. Erst von da wird die kritische phänomenologische Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Ich zu stellen und zu beantworten sein. Das besagt aber nichts anderes als: eine konkrete Charakteristik der Problematik der Temporalität in Abgrenzung gegen die Kantische Interpretation der Zeit und die Bedeutung derselben innerhalb der Aufgabe einer Aufklärung wissenschaftlicher Erkenntnis von Seiendem.

*§ 30. Interpretation der ersten Analogie der Erfahrung
im Lichte der Zeitauslegung*

Wir beginnen mit der phänomenologischen Betrachtung der Analogien der Erfahrung. Und zwar beschränken wir uns auf die Besprechung der ersten Analogie. Kant sagt allgemein (B 263): Die Analogien stellen »die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anderes ausdrücken, als das Verhältnis der Zeit (sofern sie alles Dasein in sich begreift) zur Einheit der Apperzeption, die nur in der Synthesis nach Regeln stattfinden kann«. Jede Bestimmung der Natur ist als Synthesis fundiert in der ursprünglichen Synthesis der Apperzeption. Jede Bestimmung der Natur aber ist als Bestimmung der in der Zeit begegnenden Erscheinungen Bestimmung des In-der-Zeit-seins der Natur,

also Bestimmung der Zeit. Die Synthesis, soll sie Objekte bestimmen, ist gebunden an die Rücksichtnahme auf Zeit überhaupt. Die Regeln der Synthesis sind mitbestimmt von der Zeit her. Synthesis ist wesentlich Zeitbestimmung und als Synthesis der wissenschaftlichen Naturerkenntnis Bestimmung des objektiven In-der-Zeit-seins.

Was heißt das überhaupt: die Zeit bestimmen? Wir fragen erstens: Was gehört überhaupt zu einer empirischen Zeitbestimmung? Zweitens: Was gehört zu einer objektiv-wissenschaftlichen Zeitbestimmung? Wir führen die Erörterung nur so weit als notwendig für die Interpretation der ersten Analogie und des Schematismus.

Zeit soll empirisch bestimmt werden, d. h. die Zeit, in der die Gegebenheiten sich zeigen. Wir gehen davon aus, wie Zeit zunächst im Sinne Kants gegeben ist, und analysieren diesen Modus der Zeitgegebenheit. Wir sagen nicht, daß diese Zeitgegebenheit die primäre ist in der natürlichen Erfahrung. Sie ist primär nur auf dem Boden des Kantischen Ansatzes. Zunächst gegeben ist für Kant die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen im inneren Sinn. Verhalte ich mich rein passiv, so daß ich sie mir nur geben lasse, dann zeigt sich: die »Vorstellungen« geben sich in einem puren Wechsel; das Anheben von etwas, das Aufhören von etwas, das Anheben, das Aufhören, das je vorhandene wechselt, an seine Stelle tritt ein anderes; jetzt das, jetzt das, ein pures Vernehmen dieses Vorhandenen – nur Wandel, nicht einmal Nacheinander, wenn ich schlicht je nur an das Vorhandene hingegeben bin – ich lasse mich dabei ja nur vom Vorhandenen in Beschlag nehmen, gehe ihm nicht nach in seinem Verschwinden, noch schaue ich aus auf das, was ihm nachkommen könnte. Diesen puren Wandel kann ich nicht zeitlich bestimmen; genauer: an ihn ausgegeben verhalte ich mich nicht zeitbestimmend; das tue ich überhaupt erst dann, wenn ich den Zeitcharakter des je Vorhandenen, Wechselnden in den Blick nehme und sage: »jetzt«; aber auch so kann ich nur sagen: jetzt – jetzt. Wenn ich nur erst überhaupt den Zeitcharakter des

sich wiederholenden Wechselnden habe, dann je nur jetzt. Versuche ich aber zugleich dieses Jetzt irgendwie zu bestimmen, es zu fassen als dieses, dann sage ich: jetzt, da das und das ist; jetzt, da das und das vorgeht. Jede Jetztbestimmung ist, wenn auch noch so vage, ein Sagen: jetzt, da das und das geschieht. In jedem Jetzt bestimme ich aus der Rücksicht auf etwas, was vorhanden, was auch und je schon vorhanden ist. Jetzt, da das und das ist – dieses, worauf als Vorhandenes ich Rücksicht nehme in dieser Jetztbestimmung, ist dabei Vorhandenes, das mir gerade zugänglich ist, mir in diesem Jetzt, und nicht einem anderen Ich in einem anderen Jetzt; wenn ich ein so bestimmtes Jetzt, das rein von mir aus und für mich bestimmt ist, mitteilen wollte in seinem Gehalt, so würde diese Jetztbestimmung für den anderen keine sein; jetzt, da das Messer gerade vom Tisch fällt, spüre ich Schmerz; diese Jetztbestimmung: jetzt, da das Messer fällt, mitgeteilt, gelegentlich (denn wir müssen die Kantische Annahme des isolierten Subjekts festhalten), ist eine nichtssagende Zeitbestimmung für den anderen, denn »wann« das war, wird aus dieser Zeitangabe in alle Ewigkeit nicht zu eruieren sein. Ja sie ist – streng genommen – sogar für mich nichtssagend, wenn ich festhalte, daß ich mich lediglich in der Weise des charakterisierten puren Vernehmens verhalte. Die Jetztbestimmung sagt nur etwas über das jeweilige Jetzt; angenommen, diese Jetztbestimmung – jetzt, da das Messer vom Tisch fällt – tauchte wieder auf im puren Wandel der Vorstellungen, so daß es etwas wäre, was ich nun in der Hingabe an den Wandel gegeben habe, verstehe, so wäre dieses »jetzt, da das Messer fällt« gar kein Jetzt, denn das Jetzt ist vielleicht »jetzt, da die Uhr schlägt«.

In jedem Jetzt-Sagen bin ich je schon auf ein Vorhandenes angewiesen – das ist eine notwendige Bedingung für jede Zeitbestimmung, aber keine hinreichende für eine objektive Zeitbestimmung. Damit eine solche möglich sei, muß das, worauf ich als schon Vorhandenes zurückkommen soll, selbst ein solches sein, darauf ich ständig – als dasselbe – zurückkommen kann,

mehr noch: darauf jeder jederzeit zurückkommen kann. Das Vorhandene muß selbst immerwährend vorhanden sein. Eine Zeitangabe – im Miteinandersein –, die auf etwas gerade Vorhandenes rekurriert (jetzt, da das Messer vom Tisch fällt), kann zwar für die gerade mit mir in derselben Umwelt Seienden etwas besagen, sie sagt aber nichts für andere; dagegen: jetzt, da die Sonne im Zenith steht, fiel das Messer vom Tisch – das ist in gewissen Grenzen eine objektive Bestimmung.

Freilich ist das Jetzt auch so noch nicht zureichend bestimmt; darauf ist aber nicht weiter einzugehen. Wichtig ist nur: ich muß zu jeder Zeit, in jedem Jetzt darauf zurückkommen können und so jeder andere, für den Zeit bestimmt sein soll; d. h. das Jetzt, das jeweils das Ich sagt, und das objektiv bestimmbar sein soll, ist wesentlich ein Jetzt, für das die jeweilige Konkretion des Ich irrelevant ist; das Jetzt ist wesentlich ein mögliches Jetzt-da für ein Ich, aber welches Ich, das ist beliebig und in welchem Jetzt ebenso.

Somit ist das, worauf ich muß zurückkommen können, charakterisiert durch Jetztbeliebigkeit und Ichbeliebigkeit. Notwendig ist einmal nur die Einheit der ursprünglichen Synthesis »zu jeder Zeit« (B 220); das Jetzt ist irgendwie ichhaftes Jetzt; so wiederum aber muß mit diesem Jetzt und für jedes Jetzt, soll objektive Zeitbestimmung möglich sein, immerwährend und fortan etwas zugrunde liegen, – notwendig ist dafür ein schlechthinniges substratum oder subjectum, »das immerwährende Dasein des eigentlichen Subjekts an den Erscheinungen«. (B 228) Dieses subjectum, das in jedem Jetzt schon zum Grunde liegt und erst recht in jeder Jetztmannigfaltigkeit und gar in jedem Nacheinander und Zugleich, ist die Zeit selbst. (Vgl.: Jede bestimmte Zeit ist Teil der ganzen Zeit.) »Alle Erscheinungen sind in der Zeit, in welcher, als Substrat (als beharrlicher Form der inneren Anschauung), das Zugleichsein sowohl als die Folge allein vorgestellt werden kann. Die Zeit also, in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht.« (B 224 f.) »Denn der Wechsel trifft die Zeit

selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit.« (B 226)
 »Die Zeit verläuft nicht, sondern in ihr verläuft das Dasein des Wandelbaren . . . [Sie] selbst ist unwandelbar und bleibend.« (B 183)

Die Zeit als Ganzes ist es, darauf ich als das immerwährend Beharrliche zurückkommen muß. Allein darauf kann ich nicht zurückkommen, denn die Zeit selbst als dieses Ganze ist nicht wahrnehmbar (s. B 219); »die Zeit für sich kann nicht wahrgenommen werden« (B 225), »die Zeit an sich selbst kann nicht wahrgenommen werden« (B 226, vgl. B 231). »Zeit [ist] kein Gegenstand . . ., womit [als einem Erscheinenden] Erscheinungen könnten [in einer Synthesis] zusammengehalten werden«. (B 262) Mit anderen Worten: Die Zeit ist nichts Vorhandenes, ist nicht empirisch anschaubar. Das besagt aber, daß die Zeit an ihr selbst nicht bestimmbar ist. Ich kann kein Jetzt aus dem reinen Hinblick auf das Ganze der Zeit absolut bestimmen, denn Jetzt als bestimmtes besagt immer schon Jetzt-da. Jede Jetztbestimmung ist wesentlich relativ auf ein Vorhandenes und je nachdem nun dieses Vorhandene, in Rücksicht worauf Zeit überhaupt bestimmbar wird, seinerseits fixiert werden kann, je nachdem ist eine Zeitbestimmung überhaupt möglich. Auf diesen Zusammenhang der Zeitbestimmung ist, um das nur nebenbei zu bemerken, Einstein aus ganz bestimmten konkreten Problemen der Physik heraus gekommen. Der Satz der Relativitätstheorie, daß jede Zeit Ortszeit ist, ist ein Satz, der im Wesen der Zeit selbst gründet, sofern das Vorhandene im Sinne des Vorhandenen der Natur jederzeit nur örtlich, d. h. von einem Ort aus und relativ auf einen Ort, d. h. in irgendeinem Bezugssystem bestimmbar wird. Es gibt keine absolute Wahrnehmung der Zeit; und ich kann gewissermaßen nicht an einem vorhandenen Ding schlicht und einfach sein Jetzt als absolut gegeben fixieren, sondern Jetzt heißt immer Jetzt-da.

Die Zeit selbst als Ganzes ist nicht wahrnehmbar, d. h. sie ist nicht empirisch anschaubar als Vorhandenes, aber gleichwohl enthüllt als Gegebenes, so zwar, daß das Gebende zunächst ver-

borgen bleibt. Wie soll dann überhaupt eine Zeitbestimmung möglich sein, wenn doch gerade jede Zeitbestimmung, jedes Jetzt-Sagen das Zurückkommen auf ein Vorhandenes ist -- das Vorhandene selbst aber nicht absolut zugänglich ist? Kant sagt nun: Wenn die Zeit überhaupt soll bestimmbar werden, und dabei die Zeit als Ganzes nicht erfaßt werden kann als das, worauf ich zurückkomme und aus dem her ich gewissermaßen eine absolute Jetztstelle bestimme, dann muß in den Erscheinungen selbst vorgängig ein Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit vorstellt. Es muß etwas sein, »was jederzeit ist, etwas Bleibendes und Beharrliches«. (B 225) Und was so ist, das ist die Substanz. Zeit wird vorgestellt, sie selbst versinnlicht sich qua Beharrlichkeit in der Substanz. Zeit ist, wie sich noch zeigen wird, das Schema der Substanz. Zeit qua Beharrlichkeit stellt eine Regel dar der Bestimmung des Seienden der Natur qua Substanz. (Substanz ist sowenig anschaulich wie Zeit. Beharrlichkeit ist die Regel der Versinnlichung.) Die Anschauung Zeit ist qua Worauf der reinen Anschauung nicht bestimmbar, d. h. in keiner Synthesis direkt zu fassen; sofern sie aber bestimmt wird, wird sie durch Synthesis bestimmt; diese untersteht als solche einer Regel. So ist, statt der an sich notwendigen aber wesenhaft unmöglichen direkten Bestimmung der Zeit, der Weg über eine Regel des Verstandes zu nehmen, die als Verstandesregel vorgezeichnet ist durch das Ich denke und seine ursprüngliche Einheit. Und so wird die Zeit als das Beharrliche schlechthin vorgestellt durch den Grundsatz der ersten Analogie: »Bei allem Wechsel der Erscheinung beharrt die Substanz.« (B 224)

Dieser Satz ist apriorische Bedingung der Regelung und Bestimmbarkeit aller Zeitverhältnisse, soll überhaupt Zeitbestimmung möglich sein, und er entspringt aus der Notwendigkeit, a priori rücksichtlich der Einheit der transzendentalen Apperzeption eine Bestimmung der Zeit, da sie selbst a priori nicht wahrnehmbar ist, möglich zu machen. Dieser Satz steht »an der Spitze der reinen und völlig a priori bestehenden Gesetze der

Natur«. (B 227) Es ist der Grundsatz, der die Bedingungen der Möglichkeit eines objektiv bestimmbaren In-der-Zeit-seins der Natur überhaupt ausdrückt. Er macht a priori aus, wie Seiendes, das in der Zeit ist, überhaupt jederzeit sein muß, damit es als dieses Seiende in der Zeit jederzeit nach seinem objektiven In-der-Zeit-sein soll bestimmbar werden. Als Grundsatz des »Daseins in der Zeit« drückt er eine allgemeine Zeitbestimmung aus, d. h. eine Regel der Zeitverhältnisse überhaupt; hier: Daß allem Nacheinander und zugleich ein Beharrliches zugrunde liegen muß. Erst durch dieses Beharrliche bekommt das Dasein in den verschiedenen Teilen der Zeit eine Größe im Sinne der quantitas, eine Größe, die man Dauer nennt. Die Dauer ist, wie Kant (B 262) sagt, die »Größe des Daseins«, der Anwesenheit, d. h. das Ausmaß des jeweiligen »wie lange«: von wann bis wann. Und jedes Wann ist bestimmbar durch ein Dann, und jedes Dann ist ein Jetzt. Jetztbestimmung, Bestimmung des Wielange, Bestimmung der Dauer sind nur möglich auf dem Grunde eines Beharrlichen.

Damit also Naturerkenntnis in einem objektiven Sinne möglich sei, ist aus der Einheit der transzendentalen Apperzeption gefordert, daß ein Beharrliches sei. Sie sehen, daß mit dieser Betrachtung neue Bestimmungen der Zeit herausgetreten sind, und zugleich auch schon sichtbar wird, wie die Zeit eigentümlich fungiert, um es roh zu sagen, in dem Übergang, der Transzendenz der transzendentalen Apperzeption zur Welt; denn dieser Übergang muß eben gemäß der primären Cartesianischen Position von Kant in seinen apriorisch notwendigen Bedingungen aufgezeigt werden, und dieser Übergang selbst in seiner Notwendigkeit ist nichts anderes als das Ganze der Voraussetzungen, die jeder empirischen Zeitbestimmung und Zeitberechnung zugrunde liegen. In jeder Zeitangabe liegen die Sätze, die in den Analogien formuliert sind, primär der Satz der ersten Analogie: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz; ein Satz, den ich nie empirisch gewinne, sondern der jeder Empirie zugrunde liegt. Mit welchem Recht und mit wel-

cher Notwendigkeit, warum gehört er zum Sein der Natur, so wie uns dieses Seiende begegnet?

Es tritt bei der Ableitung dieses Grundsatzes der Beharrlichkeit im Zusammenhang der Notwendigkeit einer intersubjektiven Zeitbestimmung ein neuer wesentlicher Charakter der Zeit heraus: Zeit ist Beharrlichkeit. Wie Kant sagt: »Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Korrelatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung, aus.« (B 226) Beharrlichkeit ist die Bedingung der Möglichkeit von Dauer, weiterhin die Bedingung der Möglichkeit des Nacheinander und des Zugleich. Wird das Zeitverhältnis bestimmt als Zugleich, dann ist die Zeit gefaßt als Inbegriff. Im Verhältnis des Nacheinander genommen ist die Zeit als Reihe verstanden. Bestimme ich die Zeit, das Zeitverhältnis, primär als Dauer, dann ist die Zeit verstanden als Größe. Größe, Reihe, Inbegriff sind die wesentlichen Hinblicke, unter die die Zeit notwendig bei jeder Zeitbestimmung als Zeitberechnung muß gestellt werden können. Und aus dieser Notwendigkeit heraus werden dann entsprechend dem Hinblick Größe, dem Hinblick Reihe, dem Hinblick Inbegriff die drei Analogien abgeleitet.

Ich deutete schon an, daß direkt in dieser Ableitung der Analogien nichts über den Zusammenhang der Zeit mit dem Ich denke ausgemacht ist. Trotzdem zeigt sich hier ein gemeinsamer Zug der Zeit und des Ich denke. Die Zeit als das Beharrliche schlechthin ist, obzwar nicht wahrnehmbar, das Zum-Grunde-Liegende, d. h. sie ist das *subjectum* im strengen Sinne, so wie auch Kant den Begriff *subjectum*, *ὑποκείμενον* gebraucht. Als *subjectum* in diesem Sinne hat aber Kant auch schon das Ich denke, das ständig als dasselbe identifizierbar ist, charakterisiert. Das Ich ist *subjectum* primär nicht so sehr im Sinne der Subjektivität des Ich, im ichlichen Sinne, sondern ist *subjectum* als das Zugrundeliegende, was kein Prädikat hat.

Zeit ist sonach die »beharrliche« Selbstaffektion des Subjektes, das ursprünglich und ständig Affizierende, worauf jede

Zeitbestimmung als Synthesis des Ich denke zurückkommen muß, aber allerdings nicht kann, so daß das Subjekt als dieses notwendige Beharrliche die Substanz der Natur selbst bestimmt, und zwar vorgängig – im Hinblick auf Zeit, mit Rücksicht auf Apperzeption. Diese apriorische Bestimmung ist ein Grundsatz. Das Bezugnehmen für das zeitbestimmende Ich denke muß gemäß der ständigen Selbigkeit des Ich selbst ein Ständiges sein in dem Sinne, daß es ständig auf dasselbe subjectum zurückkommt.

Kant macht nun von diesem eigentümlichen Zusammenhang der Beharrlichkeit der Zeit mit der Notwendigkeit einer Regel der Zeitbestimmung einen merkwürdigen Gebrauch, in dem kleinen Abschnitt, der überschrieben ist »Widerlegung des Idealismus« (B 274 ff.); und er gibt zu diesem Abschnitt in der Vorrede zur zweiten Auflage (B XXXIX ff.) einen verbessernden Nachtrag. Kant sagt: Ich bin mir empirisch bewußt meines Vorhandenseins, nämlich zunächst im Sinne des Vorstellungsablaufs. Mein Vorhandensein ist ein Vorhandensein in der Zeit. Das Nacheinander der Vorstellungen aber ist als Nacheinander nur möglich auf dem Grunde eines von diesem Nacheinander selbst unterschiedenen Beharrlichen. Sofern dieses Nacheinander das innere Nacheinander meiner Vorstellungen ist, ist damit, mit der Notwendigkeit des Seins eines von ihm unterschiedenen Beharrlichen, die Notwendigkeit des Vorhandenseins eines äußeren Seins gegeben, eines Beharrlichen außer mir. Das Vorhandensein dieses Beharrlichen, der Welt, ist notwendig eingeschlossen in der Bestimmung meines eigenen Daseins als innerzeitigem und macht mit diesem eine einzige Erfahrung aus. Diese Erfahrung meiner selbst, sagt Kant, als das pure Nacheinander der Vorstellungen, würde nicht eigentlich stattfinden, wenn nicht zugleich etwas Äußerliches, Beharrliches wäre. Und er sagt allerdings: »Das Wie? [dieses Zusammenhangs] läßt sich hier ebensowenig weiter erklären, als wie wir überhaupt das Stehende in der Zeit denken, dessen Zugleichsein

mit dem Wechselnden den Begriff der Veränderung hervorbringt. « (B XLI)

Diese Überlegung, die den Kern der »Widerlegung des Idealismus« im Kantischen Sinne ausmacht, bringt den schon genannten Zusammenhang von Zeit und Beharrlichkeit zum Ausdruck. Die Funktion der Zeit wird hier deutlich: Zunächst vorhanden ist ein empirisch gegebenes Dasein, dieses Vorhandene setzt in sich selbst voraus, nämlich als purer Wechsel und Nacheinander, ein vorhandenes Beharrliches, das in der Zeit steht, nicht wechselt: die Dingwelt, die Natur im weitesten Sinne. Oder wenn wir von dieser ausgehen: In der Natur als einem Bleibenden, in ihrem Gesamtfeld ist ein Bezirk von Vorkommnissen – nämlich das pure Nacheinander meiner Vorstellungen –, die zugleich das Eigentümliche haben, daß sie mir zugänglich sind, woraus dann geschlossen werden kann, daß notwendig ein Beharrliches als die Seinsbedingung des Nacheinander vorhanden sein muß. Kant beansprucht also hiermit, aus dem Begriff der Zeit und am Leitfaden des Begriffes der Zeit einen strengen und notwendigen Beweis für das Vorhandensein der äußeren Welt geführt zu haben. Wobei der Ansatz dieses Beweises klar im Auge behalten werden muß; der Ansatz ist das pure Vorhandensein eines Nacheinander, das in seiner Seinsart sich nicht unterscheidet von der Seinsart des Beharrlichen, das nachher als das Beharrliche der Welt erschlossen wird.

Also Zeit ist das Phänomen, mit Bezug auf welches das Vorhandensein der Natur als mitvorhanden mit dem vorhandenen empirischen Ich nachgewiesen wird. Zeit ist hier in Anspruch genommen für eine fundamentale Aussage über Vorhandensein der Welt und des empirischen Ich, genauer: über das notwendige Mitvorhandensein des einen mit dem andern. Grundsätzlich: Die Zeit fungiert mit bei der Aufklärung der Bestimmbarkeit des Vorhandenen, sie ist »das beständige Korrelatum alles Daseins [d. h. Vorhandenseins] der Erscheinungen«. Aus ihrer, der Zeit, apriorischen Beziehung zur Einheit der Apperzeption gewinnt nun Kant diese fundamentalen Sätze: die Analogien,

die nach ihm von regulativem Charakter sind, d. h. die verschiedenen Bestimmungsweisen, die verschiedenen Synthesen der Verhältnisse des Seienden, das in der Zeit ist, a priori regeln.

Der Verstand ist das Vermögen, das Verständnis gibt. An ihm, am Verstande als Verbinden liegt es, daß wir etwas verstehen. Die Bestimmtheit des Bestimmbaren ist aber Bestimmtheit der apriorischen Form alles Bestimmbaren d. h. alles Gegebenen – die Zeit. Die Zeit fungiert also mit in der Konstitution von Verständnis von etwas überhaupt, fungiert mit in der Konstitution von Bedeutung. Die Zeit fungiert mit für die Konstitution der Möglichkeit der reinen Begriffe des Verstandes, sich auf Gegenstände zu beziehen und in diesem Sichbeziehen auf Gegenstände, d. h. auf Gegebenes etwas Sachhaltiges zu *meinen*, etwas zu meinen, d. h. eine *Bedeutung*, einen Sinn zu haben.

Aus diesem Zusammenhang heraus, daß Zeit mitfungiert für die Konstitution von Verständnis überhaupt im Zusammenhang des Bestimmens eines Bestimmbaren, kommen wir in einen scheinbar neuen Strukturzusammenhang zwischen Zeit und Ich denke, im Grunde ist es aber derselbe, den wir schon bei der ersten Analogie fanden. Diesen Zusammenhang und diese Funktion der Zeit für die Ausbildung eines Verständnisses überhaupt diskutiert Kant unter dem Titel: Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

§ 31. Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe

Das Stück der Untersuchung in der »Kritik der reinen Vernunft«, das den Titel »Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe« trägt, ist dasjenige, in dem im eigentlich konkreten Sinne die Funktion der Zeit und ihr Zusammenhang mit dem Ich denke zum Thema wird in der schon gekennzeichneten Weise, daß von irgendeinem solchen Zusammenhang, der ganz unbestimmt bleibt, Gebrauch gemacht wird. Dieses Kapi-

tel über den Schematismus ist das eigentliche Zentrum der »Kritik der reinen Vernunft«. Mit der Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe und ihrer Haltbarkeit steht und fällt überhaupt das ganze Gebäude. Der Kantianismus üblicher Struktur ist der gegenteiligen Meinung. Man hat dieses Schematismus-Kapitel als barock und undurchsichtig einfach übergegangen, man glaubte, in der Interpretation der »Kritik der reinen Vernunft« ohne dieses eigentliche Kernstück auskommen zu können; ja sogar ein Forscher, der um die wissenschaftliche Interpretation hohe Verdienste hat, Adickes bemerkt in seiner Ausgabe der »Kritik«: (1889, S. 171 Anm.) »Nach meiner Ansicht ist dem Abschnitt über den Schematismus gar kein wissenschaftlicher Wert beizumessen, da er nur aus systematischen Gründen später in den »kurzen Abriß« eingefügt ist.« Aber auch wenn man nun die grundsätzliche Bedeutung des Schematismus für die »Kritik der reinen Vernunft« betont, ist mit einer solchen dogmatischen, blinden Betonung der Wichtigkeit des Schematismus nichts gewonnen, sondern es kommt darauf an, das Verständnis der Phänomene zu gewinnen, auf die Kant unter diesem Titel stößt und die er in keiner Weise bewältigt.

Aus der Klärung dessen, was Kant mit diesem Schematismus meint, werden wir rückläufig ein klareres Verständnis des Zusammenhangs gewinnen, wie er in den Analogien vorausgesetzt ist. Im Ich denke der ursprünglichen Synthesis ist »Einheit« vorausgedacht. Jede mögliche apriorische Einheit einer Verbindbarkeit gemäß den reinen Formen des Verbindens ist qua Einheit dasjenige, was die Bestimmbarkeit einer Mannigfaltigkeit des Gegebenen leitet, und ist damit notwendig bezogen auf die Form des Gegebenen überhaupt, die Zeit. Die Zeit ist demnach das, worin sich apriorische Verstandeshandlungen a priori versinnlichen können, wie Kant auch einmal sagt: einen »Sinn« bekommen, d. h. sich auf Objekte beziehen und sich selbst so sachhaltig bestimmen.

Die Frage ist: Wie kann sich ein reiner Verstandesbegriff, der also an sich nur die reine Bedingung einer Verstandeshand-

lung als solcher ausdrückt, auf Erscheinungen, d. h. auf etwas, das seinerseits von ihm selbst her dem Verstand gegeben wird, beziehen, so zwar, daß er über die Erscheinung etwas, d. h. Sachhaltiges, aussagt, etwas, was zu ihrer Sachhaltigkeit nicht zuweilen, sondern sogar notwendig gehört? Nicht handelt es sich um die Frage, wie es zugeht, daß ich jeweils bei der rechten Gelegenheit die rechte Kategorie und Form auf den gegebenen Stoff anwende, also um die Frage, auf welche Weise ich imstande bin, angesichts einer gegebenen Empfindungsmannigfaltigkeit die rechte, passende Kategorie zu wählen, um damit den gegebenen Stoff zu umkleiden. Eine solche Frage hat Kant mit Recht nie gestellt, sondern wonach er fragt, ist etwas für seine Cartesianische Position Grundsätzliches. Wie kann überhaupt reiner Verstand von sich aus etwas ihm notwendig zu Gebendes bestimmen? Genauer: Wie ist eine apriorische Versinnlichung der a priori reinen Verstandesbegriffe in einem a priori Gegebenen möglich? Wenn diese Möglichkeit a priori aufgewiesen ist, dann ist a priori die Möglichkeit einer Beziehung der reinen Verstandesbegriffe auf Erscheinungen – die Möglichkeit ihrer objektiven Gültigkeit – erwiesen.

Die allgemeine Bedingung einer möglichen Anwendbarkeit einer Kategorie auf Gegenstände liegt darin, daß sie qua Kategorie überhaupt a priori in sich etwas Sinnliches enthalten muß. Dieses Sinnliche aber ist dann als ein für die Objektivität der Kategorie a priori Notwendiges zugleich das, was die Anwendbarkeit der Kategorie auf Sinnlichkeit, auf Erscheinungen überhaupt restringiert. Diese Bedingung – das Sinnliche, was eine Kategorie muß enthalten können – nennt Kant das Schema der Kategorien, das Schema der reinen Verstandesbegriffe. Um das zu verstehen, fragen wir zunächst: Was besagt überhaupt Schema eines Begriffs? Und noch vorläufiger: Was besagt überhaupt Schema? Kant unterscheidet – wenn auch nicht in allen Hinsichten scharf – *Schema* und *Bild*. Wir fragen in diesem Zusammenhang konkreter nach dem Unterschied beider, nach dem Unterschied von *Bild*, *Abbildung* und *Schema* bzw. *Schematisie-*

runge. Ich bemerke zu dieser Betrachtung und der früheren, daß ich nicht über Kant lese, sondern über *Logik*, und daß, wie in früheren phänomenologischen Interpretationen der Synthesis Grundstrukturen der Möglichkeit des Urteils sichtbar gemacht wurden, so jetzt, in der Erörterung des Schematismus, die Grundstrukturen der Möglichkeit von Begriffen überhaupt phänomenologisch diskutiert werden.

Inwiefern können aber Bild und Schema, Abbildung und Schematisierung überhaupt zu Zwecken der Herausarbeitung ihres Unterschieds zusammengebracht werden? Worin unterscheiden sie sich und worin gehören sie zusammen?

Bild und Schema sind Anschauliches, das herstellbar ist, so zwar, daß sie als dieses Anschauliche etwas darstellen; etwas, das sie nicht selbst sind, lassen sie in je verschiedener Weise sehen und verstehen: Darstellendes im Anschaulichen, Versinnlichungen. Versinnlichungen unterscheiden sich von Anschauungen, Darstellendes unterscheidet sich von Anschaubarem insofern, als das Anschaubare direkt erfäßbar ist in dem Sinne, daß es nur als es selbst angeschaut wird. Das Erfassen und Verstehen eines Darstellenden aber muß notwendig, im Sinne dessen, was erfaßt wird, nämlich des Darstellenden, des Bildes von . . . , das Dargestellte primär thematisch anschauen, erfassen, im weitesten Sinne: verstehen.

Wir sagen: sehen oder verstehen; und wir fixieren diesen Unterschied mit Rücksicht darauf, was jeweilig in einer Darstellung versinnlicht, dargestellt werden soll. Es ist ein Unterschied, ob das Darzustellende selbst ein sinnlich Anschaubares ist, oder ob das sinnlich Darzustellende wesenhaft nicht sinnlich anschaubar ist. Diese Unterscheidung, anschauliche Darstellung eines Anschaulichen und anschauliche Darstellung eines wesenhaft Unanschaulichen (nach Kant Versinnlichung von Begriffen), dieser Unterschied scheint klar zu sein, er ist aber bei näherem Zusehen doch nicht zureichend. Wir gehen aber zunächst von diesem Unterschied aus und interpretieren der Reihe nach vier verschiedene Weisen der Versinnlichung. 1. Versinnlichung von Erschei-

nungen d. h. empirisch anschaubaren Gegenständen selbst; 2. Versinnlichung von sinnlichen Begriffen, empirischen Begriffen; 3. Versinnlichung von reinen sinnlichen Begriffen; und 4. Versinnlichung von reinen Verstandesbegriffen. Eine Interpretation der letztgenannten Versinnlichung hat nichts anderes zum Thema als die transzendente Schematisierung, das transzendente Schema, als welches Kant die Zeit bzw. die transzendente Zeitbestimmung faßt (B 178).

a) Versinnlichung von Erscheinungen

Diese liegt vor in der einfachen bildlichen Darstellung eines bestimmten Gegenstandes der Erfahrung. Es ist die Abbildung im strengen Sinne, der Abklatsch, die Wiedergabe eines bestimmten »Dieses-da« in einem gemalten, gezeichneten oder sonstwie hergestellten Bild, in einer Photographie. Die einfache Abschreibung dessen, was sich im Licht, in der Beleuchtung sehen läßt. Die Photographie ist selbst anschaulich zugänglich; sie zeigt mir einen bestimmten, und zwar nur einen bestimmten sichtbaren Gegenstand: dieses Haus, dieser Hund, dieser Baum; das Haus überhaupt, das Ganze, was zu einem Haus und wie es zu einem Haus gehört, kann ich nie photographieren; ich photographiere immer nur Häuser. Das Bild hat, wie Kant (B 179) richtig sagt, »zur Absicht« eine »einzelne Anschauung«, je ein einzelnes Dieses-da.

Ein bestimmter Modus des Abbildes ist auch die Totenmaske z. B. (auf das Darstellungsphänomen der Maske überhaupt ist hier nicht einzugehen). Das Abbild, die Totenmaske, kann selbst wieder abgebildet, nachgezeichnet oder photographiert werden, und ich kann durch diese Photographie des Abbildes hindurch direkt das primär Dargestellte und Gemeinte, nämlich das Antlitz des Toten selbst und ihn selbst sehen. Im Abbild ist das Dargestellte direkt sichtbar, und das Darstellende, der darstellende Gehalt, der sich zeigende Gehalt in der Photographie der Totenmaske ist, wie wir sagen, direkt und einzig rekurrent auf das

Dargestellte selbst, und dieses Dargestellte selbst ist je ein Dieses. Das bestimmte Darstellende, das, was ich im Bild sehe, diese Totenmaske kann aber auch einen Begriff darstellen wollen – das Bild, die photographierte Totenmaske, zeigt jetzt, wie eine Totenmaske überhaupt aussieht; sie ist eine exemplarische Illustration des sinnlichen Begriffes »Totenmaske«; der Begriff Totenmaske ist jetzt das Darzustellende; die »Absicht« der Darstellung geht nunmehr auf die »Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit« (ebd.), darauf, wie dieses eine bestimmte Was, nämlich Totenmaske, im Unterschied von irgendeinem anderen Ding aussieht. Der genuine Darstellungssinn des photographischen Bildes ist nicht eine exemplarische Illustration und kann es nicht sein. Das Darstellende nimmt das Antlitz des einen bestimmten Toten, Pascal z. B., und nicht soll ein bestimmter Fall von »Pascal« gezeigt werden, daran sich der Begriff »Pascal« illustriere. Hier taucht also ein Begriff von Bild auf, der vom Begriff Bild qua Abbild verschieden ist, aber mit ihm zusammenhängt; wie, werden wir noch sehen.

b) Versinnlichung von empirischen sinnlichen Begriffen

Als die zweite Art der Versinnlichung haben wir Versinnlichung eines empirisch sinnlichen Begriffes genannt. Und diese Art der Abbildung haben wir mit dem Gesagten in gewisser Weise schon charakterisiert. Die Absicht, worauf hier das Darstellende geht, zielt auf das allgemeine Wesen Maske, Photographie, oder auf das allgemeine Wesen jedes beliebigen sinnlichen Dinges, Haus, Hund, Tisch u. dgl. Das Darstellende ist hier notwendig jeweils ein einziges Dieses. Wenn ich den Begriff Haus sinnlich darstelle, muß ich eben notwendig irgendein bestimmtes Haus zeichnen oder malen; ein Haus überhaupt kann ich nicht zeichnen, sondern nur ein Haus mit dieser bestimmten Größe, dieser bestimmten Farbe, dieser bestimmten Bestimmung seiner Materialität u. dgl. Die konstitutiven Merkmale von Haus überhaupt können nun in einem weiten Umkreis und selbst wieder-

um nach verschiedenen Hinsichten – Größe, Farbe, Material – mannigfaltig variieren, und jede dieser mannigfaltigen Variationen kann nun wieder mit einer bestimmten anderen zusammen sein und ein bestimmtes Haus darstellen. Jede anschauliche Darstellung des empirischen Begriffs Haus hat sich also notwendig schon für eine bestimmte Konstellation einer bestimmten Variation der wesentlichen Merkmale des Darzustellenden, des Wesens Haus, entschieden. Das Darzustellende ist hier, obzwar es selbst empirisch Anschauliches ist (ich kann jederzeit ein bestimmtes Haus auch direkt sehen), seinem Begriff nach, durch das Darstellende, also durch das abgebildete Haus, viel weniger zu erreichen als etwa reine sinnliche Begriffe durch eine Versinnlichung; reine sinnliche Begriffe im Sinne der geometrischen Begriffe.

Bei der Versinnlichung von Begriffen fungiert das Darzustellende, nämlich der Begriff, als Regel einer allgemeinen »Vorzeichnung«, die nicht eingeschränkt sein soll auf das, was die Zeichnung nun gerade darstellt, was sie an Sichtbarem gibt. Das in der Versinnlichung Darzustellende fungiert also als dasjenige, was sich in der Regel des Darstellens zeigt, genauer, das Darzustellende, der Begriff, ist der Grund der Regel des Darstellens. Das Darstellende, ein bestimmtes gezeichnetes Haus bildet nicht das Wesen Haus ab, so wie eine Photographie dieses Baumes nur diesen bestimmten Baum abbildet, sondern versinnlicht in der Weise, daß das Wesen Haus die Art der Versinnlichung und die Art der möglichen Versinnlichung vorschreibt. Und diese Regel der anschaulichen Darstellung eines Begriffs, die vom Begriffsgehalt selbst vorgeschrieben wird, diese Regel des Verfahrens der Versinnlichung eines Begriffs nennt Kant *Schema*.

Zwischen der Darstellung von sinnlichen Erscheinungen im Sinne der reinen Abbildung und der Versinnlichung eines empirischen Begriffs gibt es noch, was ich nebenbei erwähne, eine Darstellung oder Versinnlichung, die weder ein Abbilden noch eine Schematisierung im Kantischen Sinne ist. Das ist die

bildliche Darstellung in der Kunst. Die Photographie eines Hundes und das Bild eines Hundes in einem zoologischen Handbuch und ein Gemälde »der Hund« stellen jeweils etwas anderes und in einer anderen Weise dar. Die Rehe im Wald, die z. B. Franz Marc gemalt hat, sind nicht diese Rehe in diesem bestimmten Wald, sondern »das Reh im Wald«. Man kann eine solche Darstellung im künstlerischen Sinne ebenfalls eine Schematisierung nennen, die Versinnlichung eines Begriffs, wenn dabei Begriff nicht als theoretischer Begriff verstanden wird, nicht als zoologischer Begriff von Reh, sondern als der Begriff eines Seienden, das mit mir in meiner Welt vorkommt und, wie ich selbst, in der gemeinsamen Welt seine Umwelt hat; das Reh gleichsam als »Waldbewohner«, gegenüber dem anatomisch-zoologischen Begriff Reh. Wenn man diesen Unterschied der Begriffe beachtet, dann kann man in der Tat sagen, daß in der Kunst der Begriff dargestellt ist; und wenn man ferner beachtet die Tendenz und die Weise des Verständnisses, die diesen verschiedenen Begriffen entspricht. Aber damit ist ja nur gesagt, daß diese Versinnlichung in der künstlerischen Darstellung sich wesentlich unterscheidet von einem bloßen Abmalen ebenso wie von einer theoretischen Schematisierung, etwa zu zoologischen Zwecken. In der künstlerischen Darstellung ist ein Begriff dargestellt, der in diesem Falle das Verständnis eines Daseienden, genauer, eines mit mir in meiner Umwelt Seienden darstellt, das Verständnis eines Seienden und seines Seins in der Welt; nämlich das Im-Wald-sein des Rehes und die Art und Weise seines Im-Wald-seins ist dargestellt. Diesen Begriff des Rehes und diesen Begriff seines Seins bezeichnen wir als hermeneutischen Begriff, im Unterschied von einem puren Dingbegriff.

c) Versinnlichung von reinen sinnlichen Begriffen

Von der Versinnlichung der empirischen Begriffe ist wiederum zu scheiden die der reinen sinnlichen Begriffe – ein reiner sinnlicher Begriff ist kein Dingbegriff. Das gezeichnete Dreieck ist nie ein Bild des Dreiecks qua Abbild, sondern wesentlich Schematisiertes, Schemabild, Schema. Man möchte meinen, daß das gezeichnete Dreieck gerade am ehesten noch Abbild des Begriffs wäre. In der Tat, bei der Versinnlichung der reinen sinnlichen Begriffe, geometrischer Begriffe, ist die Mannigfaltigkeit der Hinsichten der Variationen eine beschränkte; Farbe, Größe, Material u. dgl. fallen überhaupt weg, und ferner ist das, was variieren kann, Gestalt als solche, direkt leichter zu versinnlichen; das Sinnliche kommt dem Limes sinnlich näher, obzwar es im Wesen grundsätzlich unterschieden bleibt. Auch hier gibt es keine »Abbildung«, obwohl mathematisch dieser Ausdruck gebraucht wird; d. h. das Dreieck ist noch weniger Abbild des Wesens Dreieck als der gezeichnete Hund von Hund überhaupt.

Jedes versinnlichte Dreieck ist Eines – dieses –, es erreicht also grundsätzlich nicht die Allgemeinheit des Begriffs. Und ferner: als dieses einzelne Dreieck, das es ja notwendig ist, ist es auch kein Dreieck der Geometrie und ist es nie, während der bestimmte gemalte Hund in seinem Dieses-da sehr wohl vorkommen kann; denn die Seiten, Linien sind notwendige Flächen; sie haben eine Ausbreitung, was die Seiten eines geometrischen Dreiecks ihrem Begriff nach nicht haben. Das Schema dieses Begriffs Dreieck ist die Vorstellung des denkbaren Verfahrens der anschaulichen Darstellung der reinen Gestalt im umweltlichen Raum. Das Verfahren bzw. die Regel des Verfahrens ist diktiert vom Begriff; er diktiert gewissermaßen eine bestimmte Weise seiner Versinnlichung, und so diktiert er gleichsam sich in den Umweltraum hinein, und er ist so im Dargestellten einer herstellenden Darstellung illustriert.

d) Bild und Schema

An vierter Stelle haben wir genannt – und das ist das eigentliche Problem – die Versinnlichung reiner Verstandesbegriffe, Versinnlichung der Kategorie; kein beliebiges Schema, sondern, wie Kant sagt, das transzendente Schema. Um hier weiter zu kommen, ist es notwendig, den Unterschied von Bild und Schema noch schärfer zu fassen als bisher und den Begriff von Bild zu fixieren, den Kant von vornherein einzig gebraucht, der aber nur von dem zuerst analysierten Phänomen des Abbildes her eigentlich faßbar wird. Wir führen diese Betrachtung des Unterschiedes von Bild in einem jetzt neuen Sinne und Schema durch an dem Kantischen Beispiel »eines Bildes der Zahl fünf«. Dieses Bild der Zahl Fünf, als welches Kant fünf Punkte anführt, muß unterschieden werden von dem Schema der Zahl; und wir wählen gerade dieses Beispiel des Bildes der Zahl Fünf im Unterschied vom Schema der Zahl, weil nachher bei der eigentlichen Diskussion des transzendenten Schematismus die Zahl wiederum auftaucht. Man hat aber den Unterschied, der hier vorliegt, – wenn man überhaupt darauf eingegangen ist – nicht beachtet. Es ist ein anderes: Bild der Zahl, und ein anderes: Schema der Zahl, und vor allem etwas total anderes: Zahl selbst als Schema. Mithin besprechen wir vor der Interpretation der an vierter Stelle genannten Versinnlichung, zu deren Vorbereitung, Bild im Unterschied von Abbild, Bild in diesem neuen Sinne in seinem Zusammenhang mit Schema, ferner die Vollzugsform der Schematisierung und das Vermögen dieses Vollzugs und schließlich den Begriff einer Regel dieses Vollzugs der Schematisierung.

Kant sagt: »Diese Vorstellung nun von einem Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.« Und: »Das Schema ist vom Bilde zu unterscheiden« (B 179). Dann der überraschende Satz (B 181): »Das Schema eines reinen Verstandesbegriffs kann in gar kein Bild gebracht werden«; woraus zunächst hervorgeht,

daß damit überhaupt die Idee des Schematismus, der ja gerade für die reinen Verstandesbegriffe und Kategorien herausgestellt werden soll, aufgehoben wird.

Zum Schema, d. h. zur Versinnlichung eines Begriffs gehört ein Bild, ja es ist gerade die Tendenz der Versinnlichung, der Schematisierung, einem Begriff ein Bild zu verschaffen. Die Frage ist, was hier Bild besagt. Zunächst nennt Kant diese fünf Punkte ein Bild der Zahl Fünf, ohne hier und auch sonst irgendwo das Phänomen des Bildes zu klären. Kann eine Zahl überhaupt ein Bild haben im Sinne eines Abbilds? Offenbar nicht, denn die Zahl Fünf sieht ganz bestimmt nicht so aus wie diese fünf Punkte, ja sogar weiter: die Zahl Fünf sieht überhaupt nicht aus. Also diese fünf Punkte sind in jedem Falle kein Bild im Sinne des Abbilds. Aber Schema kann hier Bild auch nicht bedeuten, da Kant gerade nachher dieses Bild der Zahl Fünf vom Schema einer Zahl abgrenzt.

Um dieser Idee eines Bildes der Zahl Fünf und ihrer möglichen Abbildung weiter nachzugehen und kurz die Kantische Darstellung zu illustrieren, versuchen wir uns klar zu machen, inwiefern es überhaupt Versinnlichung der Zahl gibt, uns an das Beispiel der Zahl Fünf haltend. 5 oder V, dieses Ding an der Tafel ist offenbar noch weniger ein Bild der Zahl Fünf wie diese fünf Punkte. Wir nennen diese Dinge hier *Zahlzeichen*. Andererseits sind die fünf Punkte wiederum mehr als ein Zeichen der Zahl. Sie haben einen ganz bestimmten Bezug zur Fünf, zwar nicht einen bestimmten Bezug zur Fünf im Sinne dieses Dinges, das hier an der Tafel steht; diese beiden Dinge haben miteinander absolut nichts zu tun, haben höchstens das gemeinsam, daß sie beide mit Kreide hergestellt auf der Tafel vorkommen. Wohl aber haben diese fünf Punkte mit der 5 zu tun im Sinne des Begriffs, den dieses Zeichen meint; nämlich diese fünf Punkte sind das durch den Begriff Fünf Abzählbare und durch diesen Begriff Fünf in ihrem Wieviel als soviel bestimmt. So haben diese fünf Punkte, obzwar sie ihrem puren Dingsein nach nichts zu tun haben mit dem Be-

griff Fünf, doch einen bestimmten Zusammenhang mit ihm als das Gezählte oder Zählbare dieser Zahl.

Diese fünf Punkte haben in gewisser Weise einen näheren Bezug zum Begriff Fünf, als wenn ich, wie wir sagen, aufzähle: Tisch, Stuhl, Feder, Buch, Aschenbecher. Diese Dinge sind auch fünf, sofern ich nämlich von ihrem Sachgehalt absehe und sie fasse zunächst jedes als ein Eines, jedes Eine dann als in einer möglichen Eins bestimmbar und als diese Einsen summierbar. In gewisser Weise haben die fünf Punkte einen näheren Bezug zur Zahl, sofern sie in ihrer Sachhaltigkeit nicht unterschieden sind wie die fünf vorgenannten Gegenstände, und die Hinblicknahme auf das Soviel hier näher liegt. Dazu kommt, daß diese räumliche Anordnung der fünf Punkte in einer Reihe zugleich noch den Reihencharakter der Zahlenmannigfaltigkeit demonstriert; viel eher, als wenn ich fünf Punkte so darstelle : : - obzwar man andererseits wieder sagen kann und sagen muß, daß für eine bestimmte natürliche und vorthoretische Zahlenauffassung gerade ganz bestimmte Konstellationen, nicht im Reihensinne, verwendet werden, um Zahlen zu zeigen.

Also diese fünf Punkte haben auf Grund einer geringeren Sachhaltigkeit und einer größeren Unterschiedslosigkeit in gewisser Weise einen näheren Bezug zum Begriff Fünf. Aber auch hier gilt dasselbe, nur in anderer Weise, was schon bezüglich der geometrischen Darstellung gezeigt wurde. Diese fünf Punkte sind ebenso wesentlich verschieden vom Begriff Fünf wie irgendwelche beliebigen, konkreten sachhaltigen Gegenstände, die fünf ausmachen. Wir haben also zu trennen: 1. das Zahlzeichen; 2. die anschauliche Darstellung eines Soviel an einer Mannigfaltigkeit von sichtbarem Zählbarem; und 3. kann ich nun die Zahl Fünf noch (darauf gehe ich nicht weiter ein) in einer ganz anderen Weise darstellen, nämlich durch $8 - 3$, $4 + 1$, $167 - 162$ und so ins Endlose. Ich kann die Zahl Fünf also darstellen innerhalb des Zählens selbst.

Gegenüber der unter 2. genannten Darstellung, nämlich der Versinnlichung durch diese fünf Punkte, unterscheidet nun

Kant das Schema der Zahl. Und er geht für die Fixierung dieses Unterschiedes davon aus, daß wir größere Zahlen im Hinblick auf ihr Bild, d. h. im Hinblick auf die Summe des anschaulich gegebenen Zählbaren, wie er sagt, »schwerlich übersehen« (B 179). Wir können uns hier nicht direkt an das Übersehbare, d. h. in Einem als diese bestimmte Anzahl Zusammenhaltbare halten, sondern es bedarf nun, nehmen wir 5768, eines bestimmten Durchlaufens, sei es auch in der Zeichnung solcher Punkte, eines Durchlaufens, das einer bestimmten Regel folgen muß und in einem bestimmten Moment zu Ende ist. Für solche Zahlen also gibt es keine direkte Versinnlichung wie etwa für die Zahl Fünf, sondern wir halten uns hier für ihr Verständnis an das Vorstellen einer Methode ihrer möglichen anschaulichen Darstellung; das bedeutet ein Verstehen der Weise der möglichen Abzählbarkeit eines frei anschaulich in Punkten nacheinander Gebbaren; hier demnach ein Verfahren, einer Zahl nach einer Regel am Zählbaren, nämlich an den Punkten eine Veranschaulichung zu verschaffen. Die Darstellung eines solchen Verfahrens der Veranschaulichung eines Begriffs oder das, was ein solches Verfahren vorstellen kann, nennt Kant das Schema.

Bild der Zahl Fünf besagt jetzt einfach: etwas irgendwie Anschauliches, das noch die Zahl zeigen soll. Bild besagt hier einfach soviel als das schlicht für ein Anschauen Sichzeigende. So sprechen wir auch von Landschaftsbildern nicht nur im Sinne von Gemälden, die Landschaften darstellen, sondern von Ausschnitten der wirklichen Landschaften selbst, die wir sehen. Hierbei ist dann, wenn ich ein Landschaftsbild, eine wirkliche Landschaft sehe, nichts abzubilden. Und die Frage ist: Wie hängt diese Bedeutung Bild mit der erstgenannten, Abbild, zusammen?

Am Abbild unterscheiden wir das Abbildende selbst, das Gemälde, und das Abgebildete. Das Abbildende ist das Gemäldeding, das aus Leinwand besteht und mit Farbstoffen bearbeitet ist. Dieses abbildende Gemäldeding kann auch sei-

nerseits betrachtet und untersucht werden, etwa auf den Grad, in dem es erhalten ist, ob es gut oder schlecht erhalten, ob es beschädigt ist oder nicht, ob es nachträglich restauriert wurde oder nicht. In dieser Betrachtung des Gemäldes sehe ich primär das abbildende Gemäldeding selbst, das Bildding und nicht das im Bild Abgebildete. Das Abgebildete aber, etwa die Sonnenblumen, die van Gogh gemalt hat, die sind, mag auch das Bild vielleicht beschädigt sein, dadurch nicht selbst beschädigt; es sei denn, daß ein Künstler versuchen wollte, beschädigte Sonnenblumen darzustellen; das geschieht aber nicht dadurch, daß er gewissermaßen ein beschädigtes Bildding herstellt, sondern gerade so, daß das Bildding im höchsten Grad unbeschädigt ist, um das beschädigte Abzubildende abzubilden. Und dieses Abgebildete selbst ist nun das, was primär im natürlichen Bild erfassen gesehen ist, es ist das, was sich direkt zeigt, während es im Grunde für die Erfassung des Bilddings im Sinne des Gemäldedings schon einer Umstellung bedarf.

Das Abgebildete ist das, was wir einfach anschauen können, es ist das Sichzeigende, das sich selbst einfach sehen läßt, das Bild – jetzt in demselben Sinne, wie wir vom Bild einer Landschaft sprechen; Bild also nicht mehr im Sinne des abbildenden Verweisens auf ein anderes, sondern Bild als das abgebildete Sichzeigende selbst; Bild als das durch ein Abbildendes hindurch Anschaubare, oder genauer: das Aussehen des Abgebildeten, der »Anblick«, den es bietet, – species, das Gesehene als solches, das, was gegeben wird für ein Anschauen. So sprechen wir auch vom Bild, das jemand bieten kann, wenn wir sagen: »Er bot ein merkwürdiges Bild in dieser Situation«. Bild ist hier einfach das Sichtbare an ihm selbst.

In diesem Sinne gebraucht nun Kant den Ausdruck »Bild« bei der Exposition des Schematismus. Begriffe können nicht abgebildet werden, aber es ist ihnen ein Bild zu verschaffen, d. h. sie sollen in irgendeiner Weise einen Anblick ihrer selbst bieten können in einem Anschaulichen, das in einem Verfahren dargestellt wird, dessen Regel durch den darzustellenden Begriff

selbst diktiert ist. Also Anblicke der Begriffe sollen grundsätzlich herstellbar sein. Und diese so einer von den Begriffen her geregelten Darstellung entspringenden Bilder – das heißt hier lediglich Anblicke, Anschaubarkeiten –, diese Bilder bezeichnen nun ihrerseits das Schema, d. h. sie bezeichnen die Regel ihrer eigenen Darstellbarkeit, und vermittelt dieser Regel bezeichnen sie das, was die Regel selbst diktiert, den Begriff. Diese Bilder »kongruieren aber mit dem Begriffe nicht völlig«, wie Kant sagt (B 181).

Die Versinnlichung, dafür das Schema die Regel des Vollzugs ist, besagt Herstellung eines Anblicks für einen Begriff, Herstellen von etwas, das sich zeigt und im Sichzeigen in gewisser Weise den Begriff sichtbar macht, aber nicht in irgendeinem Sinne abbildet. Dieses Herstellen eines Anblicks ist nicht einfach ein direktes Anschauen eines Gegebenen, denn das wäre ein Vorfinden eines Anblicks, sondern der Anblick soll erst hergestellt werden, es handelt sich um das Herstellen und Sichselbst-verschaffen eines Anblicks, eines Bildes. Und dieses Herstellen eines Bildes ist, wie wir sagen können, selbst ein Bilden. Wir gebrauchen ja den Ausdruck »Bilden« direkt im Sinne von Herstellen. Herstellen aber ist ein Handeln, und die Grundart alles Handelns, alles Bildens des Subjektes, z. B. des Begriffsbildens, ist das Verbinden, die Synthesis. Synthesis im Sinne des Bildens und Herstellens eines möglichen Anblicks, einer species, ist *synthesis speciosa* oder figürliche Synthesis, wie Kant sagt.

Diese Synthesis, die *synthesis speciosa* unterscheidet sich von der *synthesis intellectualis*, dem Verbinden der puren Verstandeshandlung, die als Verstandeshandlung nichts geben kann. Herstellen eines Anblicks, *synthesis speciosa* ist demnach weder pure Handlung des Verstandes, denn dieser *gibt* nichts zu sehen, er gibt keine species, noch aber ist sie reine Leistung der Sinnlichkeit, denn diese *läßt* sich lediglich etwas geben, schaut Gegebenes nur an, aber gibt nicht ihr selbst von sich selbst her ein Bild (s. B 151). Diese Synthesis als *synthesis speciosa* ist weder

nur Verstand noch nur Sinnlichkeit, weder nur Spontaneität noch nur Rezeptivität; sie ist aber auch nicht beides. Die *synthesis speciosa* oder figurliche Synthesis muß demnach einem Vermögen zugehören, das spontane Rezeptivität oder rezeptive Spontaneität ist. Und dieses Vermögen, das schon nach der begrifflichen Fassung sich so anzeigt, steht zwischen Sinnlichkeit und Verstand, und es ist das, was Kant die Einbildungskraft nennt. Er sagt (B 103): »Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind.« Die Versinnlichung als Bilden eines Anblicks vollzieht sich in der *synthesis speciosa*, und diese ist eine Vollzugsart der Einbildungskraft. Kant scheidet die Einbildungskraft in eine empirische oder reproduktive und in eine produktive Einbildungskraft. In der reproduktiven überwiegt gleichsam die Rezeptivität; das Sich-selbst-geben eines Bildes ist hier vorwiegend ein Sich-selbst-geben-lassen des Bildes, d. h. ein Sich-mitnehmen-lassen von den Synthesen, d. h. von den Anknüpfungen, wie sie die Assoziation bietet. In der produktiven ist die Spontaneität leitend. Und die *synthesis speciosa*, wie sie im Schematismus fungiert, gehört zur produktiven Einbildungskraft.

Die Versinnlichung als Vollzug der Einbildungskraft ist scharf zu trennen von der sinnlichen Anschauung selbst. Der Unterschied tritt phänomenologisch noch schärfer heraus, wenn wir den phänomenalen Charakter der entsprechenden Gegenstände, den Charakter der Gegenstände der Einbildungskraft und den der Gegenstände der sinnlichen empirischen Anschauung gegeneinander abheben. Den unbestimmten Gegenstand einer empirischen Anschauung nennt Kant Erscheinung. Empirisch ist die Anschauung, weil sie sich auf ihren Gegenstand bezieht durch Empfindung (B 34). Empfindungen aber sind nach Kant »Vorstellungen, ... [die] durch die Gegenwart [Anwesenheit] einer Sache gewirkt werden« (»Reflexionen«, Akad.-

Ausg. Bd. XV, Nr. 619). Empfindungen sind »vorgestellte Veränderungen des Zustandes des Subjekts durch die Gegenwart [Anwesenheit] des Gegenstandes« (a.a.O., Nr. 650). Empfindung ist also vorgestellte Veränderung, d. h. bewußte, im inneren Sinn als vorhanden gegebene Veränderung, die durch die Gegenwart (wie Kant sagt) des Gegenstandes bewirkt wird.

Kant ist hier freilich wieder grundsätzlich unklar, es tritt nicht heraus, ob Gegenwart in intentionalem Sinne gemeint ist, oder einfach kausal im Sinne des Mitvorhandenseins, d. h. des gleichzeitigen Vorkommens zweier Geschehnisse, nämlich des Einwirkens und des Verändertwerdens. Die Art, wie Kant grundsätzlich das Miteinandervorhandensein von äußerer und innerer Welt faßt, drängt dazu, Gegenwart hier nicht im intentionalen Sinne, sondern im kausalen Sinne zu verstehen, d. h. durch das Vorhandensein irgendeines Reizenden, Wirkung Ausübenden ist das Sein der Empfindung im Bewußtsein bewirkt. Freilich sieht Kant zugleich in gewisser Weise, ohne davon nun grundsätzlich Gebrauch zu machen, mit den intentionalen Sinn der Anwesenheit dieses Bewirkenden. Und diese Unklarheit des Empfindungsbegriffs, die zurückgeht bis auf Demokrit, der ja die Empfindungen primär vom Tasten her faßte und die Anwesenheit eines Betastbaren umdeutete in das Vorhandensein von etwas, eines Atoms mit einem anderen, dem Berührten, so daß damit das intentionale Verhältnis des Anwesendseins von etwas für ein darauf zugehendes Betasten umgedeutet wird in ein Miteinandervorhandensein eines Einwirkenden und eines Einfluß Erfahrenden – diese Konfusion des Empfindungsbegriffs hat sich bis zum heutigen Tag erhalten; und er ist eigentlich nur in der Phänomenologie in forschender Arbeit durchsichtig gemacht worden und wird hier in einem präzisen Sinn gebraucht.

Empirische Anschauung verlangt nicht nur für ihr Zustandekommen das Vorhandensein eines Gegenstandes, sondern das in ihr Angeschaute ist in der Anschauung selbst als anwesendes Vorhandenes angeschaut. »Die Einbildungskraft [aber] ist das

Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen« (B 151). Auch hier dieselbe Unklarheit: »ohne dessen Gegenwart« – ohne Einwirkung, oder ohne ihn selbst in seiner leibhaften Anwesenheit zu sehen, zu meinen. (Wir interpretieren sachlich notwendig im letzteren Sinne, obwohl vermutlich Kant im gegenteiligen Sinne gedacht hat.) Die *imaginatio* also läßt etwas sehen, gibt ein Bild in dem zuletzt interpretierten Sinne, nicht in der Weise des Zugehens auf ein Vorhandenes, sondern in der Weise des Ein-bildens; d. h. begrifflich, strukturmäßig: Die *imaginatio* gibt einem Nichtvorhandenen einen bestimmten Modus von Anwesenheit. Das Bild der »fünf Punkte« ist Produkt des empirischen Vermögens der Einbildungskraft – mit dem Denken der Zahl Fünf kann ich sie mir jederzeit hier »vergegenwärtigen«, kann ich etwas, das nicht vorhanden ist, zu einer Anwesenheit bringen; dagegen ist »das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raum) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori« (B 181). Das Schema ist Produkt der Einbildungskraft. Schema – auch hier schwankt Kant in den Begriffen. Schema besagt sowohl das der Schematisierung entspringende Bild und besagt zugleich die Schematisierung selbst bzw. die Regel der Schematisierung, die Regel des Verfahrens der *synthesis speciosa*.

Die Bildgebung aber, wie sie in der Einbildungskraft frei vollziehbar ist, ist, weil unsere Anschauung grundsätzlich sinnlich ist (B 151), immer auf Sinnlichkeit angewiesen. Auch die freieste und unregelmäßigste Imagination kann nur Anblicke verschaffen, die irgendwie durch die Qualitäten der Erscheinungen überhaupt in ihrer Möglichkeit vorgezeichnet sind. Das also, wohinein das Bild der *imaginatio*, der Einbildungskraft gebildet wird, ist durch die möglichen Gebbarkeiten der Sinnlichkeit überhaupt eingegrenzt.

Schema ist die Weise eines allgemeinen Verfahrens der figurlichen *Synthesis*, d. h. der Bildgebung nach einer Regel, welche Regel vorgezeichnet ist durch den darzustellenden Begriff. Re-

gel sagt: es muß in der freien anschaulichen Vergegenwärtigung so verfahren werden, daß der zu gestaltende anschauliche »Anblick« das irgendwie sehen läßt, was deren Regelgehalt selbst vorzeichnet; in der Regel liegt: Hinblicknahme auf das Regelgebende und zugleich Hinblicknahme auf das, worin regelmäßig etwas sich darstellen soll; durch die Regel, ihre konstitutiven Hinblicke, stehen das Darzustellende und das Darstellende in einem Zusammenhang. In der Regel denke ich den Begriff nicht lediglich als solchen, sondern den Begriff in der Weise, daß er es ist, der den Vollzug der Einbildung vorzeichnet. In der Regel, d. h. im Schema ist der Begriff verstanden in seiner Vorzeichnungsfunktion; er zeichnet vor die Weise der Synthesis des zum Bild Gestaltbaren; der Begriff in seiner Vorzeichnungsfunktion für die Zeichnung ist die »Vorzeichnung« des Bildes, d. h. aber das Schema als vorgestellte Regel der synthesis speciosa enthält den vorzeichnenden Begriff, die Vorzeichnung selbst und das, worin die Zeichnung ausgeführt und gegeben werden soll. Objektiv gesprochen: Die Regel verbindet den darzustellenden Begriff mit dem, was ihn sichtbar machen soll. Das liegt in der Regelstruktur selbst, die Kant nicht weiter analysierte. Der Begriff des Schemas überhaupt ist dann so zu fassen: die aus einem Begriff her vorgezeichnete und seine sinnliche Darstellung selbst vorzeichnende Regel der figürlichen Synthesis der Einbildungskraft.

e) Versinnlichung von reinen Verstandesbegriffen

Hiermit sind wir hinreichend vorbereitet, um das zu verstehen, was 4. die Versinnlichung von reinen Verstandesbegriffen besagt. Hier geht es um ein transzendentes Schema, und wenn das geklärt ist, werden wir verstehen, was besagt: Schematismus der reinen Verstandesbegriffe als Verfahren der Spontaneität des Verstandes mit Schematen, d. h. als Vollzugsart der Spontaneität des Verstandes im Modus der Spontaneität der produktiven Einbildungskraft in der Weise der figürlichen Synthesis.

Was gehört zu einem transzendentalen oder reinen Schema? Der Begriff des Schemas wurde oben erläutert. Die Frage ist: Gibt es für apriorische Begriffe überhaupt eine mögliche apriorische Darstellung in einem a priori Gegebenen und damit eine mögliche Regel dieser Darstellung? Gibt es überhaupt so etwas, was sich a priori zeigen kann, so daß sich in ihm etwas a priori darstellen kann? Gibt es für apriorische Begriffe überhaupt ein apriorisches Bild? Kant sagt doch (B 181): »Das Schema eines reinen Verstandesbegriffes ist etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann.« Es gibt kein Bild für sie, besagt einmal: sie können überhaupt nicht abgebildet werden, sofern sie Begriffe sind. »Kein Bild« besagt aber hier: es gibt kein empirisches Bild, d. h. kein empirisch direkt zugängliches Schemabild wie die Punkte. Aber ein Bild im Sinne von Schemabild muß es doch überhaupt geben, soll die Rede vom Schema einer Kategorie noch einen Sinn behalten; die Kategorie soll sich doch darstellen lassen, und die Weise, in der sie sich darstellen kann und muß, soll ja gerade in der Erörterung des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe gezeigt werden.

Warum hat Kant nun aber doch in dieser schroffen Weise dem reinen Schema ein mögliches Bild abgesprochen? Er will damit sagen: Ein reines Schema müßte ein apriorisches Bild haben, weil die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe a priori möglich und notwendig sein soll; der apriorische Begriff muß sich a priori versinnlichen können und so sich in etwas und als etwas zeigen, das a priori sich zeigen kann. Was sich aber a priori, vorgängig in allen sich zeigenden Erscheinungen mit zeigt, ist die *Zeit*: das Apriori der Sinnlichkeit, das Apriori einer möglichen apriorischen Versinnlichung. Die Zeit aber ist, wie Kant ständig einschränkt (in den Beweisen der Analogien, vgl. die Stellen oben) etwas, das nicht wahrgenommen werden kann, etwas, das sich nicht einem empirischen Hinsehen direkt zeigt als es selbst und nur als es selbst. Der obige Satz, in dem dem reinen Schema das Bild abgesprochen wird, kann nur besagen: Der reine Verstand kann kein sinnliches Bild haben, sondern

sein mögliches Bild ist nur die apriorische Bedingung der Sinnlichkeit selbst, d. h. die Zeit, d. h. das unthematische Worauf der vorgängigen Hinblicknahme in allem Anschauen. Dieses Worauf, das sich unthematisch im Hinblick ständig zeigt, dieser eigentümliche Anblick im unthematischen Hinblicken ist ein eigentümliches und ausgezeichnetes Sichzeigendes, species, Bild. Und so kann dann Kant, obwohl er dem reinen Schema das Bild abspricht, von der Zeit als Bild sprechen; sie ist ein ausgezeichnetes Bild, apriorisches Bild, »reines Bild«. »Das reine Bild . . . aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt ist die Zeit.« (B 182)

Das reine Schema der Kategorien kann in gar kein Bild gebracht werden – der Satz besagt: einzig nur in ein »reines Bild«. Das bedeutet: Das, worin sich reine Verstandesbegriffe allein darstellen können und müssen, das, worin sie sich und als was sie sich sollen sehen lassen, ist ein einzig möglicher Anblick, ist das Worauf der apriorischen Hinblicknahme – die Zeit. Die Zeit ist es, die in der (aus den Kategorien her geregelten) *synthesis speciosa* bestimmt und zweitens schematisiert wird, so daß sie als ein Bild, als ein reines Sichzeigendes in bestimmter Weise etwas zeigt und sehen läßt, und sie läßt etwas sehen, je nachdem sie selbst bestimmt ist, d. h. je nach der transzendentalen Zeitbestimmung, die zum reinen Schema jeweils selbst gehört und sie ausmacht. Zugleich ist so die Zeit, genauer die transzendente Zeitbestimmung das Schema, die »sinnliche Bedingung, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können« (B 175). Das Schema als diese Regel der figürlichen Synthesis der Zeit stellt die Zeit selbst vor, genauer: im Bild der Zeit die Kategorie. Schema ist transzendente Zeitbestimmung.

Zu Zwecken einer prägnanten Fassung des Phänomens »reines Schema« sei der Begriff des reinen Schemas in einer lateinischen Definition fixiert. Schema purum dicit: regula syntheseseos speciosae temporis secundum unum synthesin puram intellectualem constituens sive secundum categoriam. Das reine Sche-

ma ist die Regel der figürlichen Synthesis der Zeit gemäß der die reine Verstandessynthesis konstituierenden Einheit, bzw. gemäß der Kategorie. Das Schema ist regula syntheseos temporis, oder auch, kurz gesprochen, Schema ist synthesis speciosa secundum categoriam, oder wie Kant noch verkürzter sagt: Schema ist (wenn ich seine Ausdrücke erweitere) categoria phaenomenon, das Schema ist die – »phaenomenon« – sich zeigende Kategorie. Das ist der verkürzte Ausdruck für die Regel des Sichzeigens der Kategorie im Bilde der Zeit, schema categoriae per speciem temporis.

Dieses so geregelte Verfahren, d. h. »dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abratzen, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.« (B 180 f.)

Kant sieht hier in der Tat in einen Abgrund, aber nur, um den Blick sofort zurückzuziehen, d. h. um auf ein wirkliches Entdecken dieser Grundstruktur zu verzichten. Vielleicht auch, weil er sah, daß er mit seinen methodischen Mitteln der Interpretation der »menschlichen Seele« – sagen wir, der Struktur unseres Daseins – sich vor eine Grenze gestellt fand.

Er weiß sogar dieses Zurückweichen vor einer radikalen Strukturexplication zu entschuldigen; er sagt: »Ohne uns bei einer trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transzendentalen Schematen reiner Verstandesbegriffe überhaupt erfordert wird, aufzuhalten, wollen wir sie lieber nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit diesen darstellen.« (B 181)

Dieses Vorgehen ist zwar ebenso unentbehrlich wie das erste einer Explication des reinen Schemas überhaupt. Diese aber kann der einzige Leitfaden sein für die konkrete Explication der einzelnen Schemata. Kant macht in der Tat einen Anlauf zur eingehenden Interpretation einzelner Schemata; im Grunde aber expliziert er unter den zwölfen nur drei eingehender –

charakteristischerweise das Schema der Quantität, der Realität, der Substanz, d. h. der Kategorien, in denen sich das Dasein der Natur als der in der messenden Bestimmung der Physik zu erfassenden Seienden zunächst zeigt. Zwölf Schemata wären zu entwickeln gemäß den zwölf Kategorien, die selbst den zwölf Urteilsformen als die Begriffe der für diese Verbindungsweisen konstitutiven Einheiten entsprechen. Nicht nur wären diese zwölf Schemata in ihrer Aufreihung zu explizieren, sondern in ihrem inneren Zusammenhang. Diese Untersuchung, ebenso wie die streng aufweisende Ableitung der Kategorien aus der Urteilstafel, und ebenso die Ableitung dieser Urteilstafel selbst in ihrer Möglichkeit und geschlossenen Notwendigkeit aus dem Ich denke – diese drei Stücke der eigentlichen fundamentalen Untersuchung des möglichen Bodens der »Kritik der reinen Vernunft« unterbleiben.

So bringt sich die Explikation der Schemata von vornherein auf einen ungesicherten und unbearbeiteten Boden. Trotzdem muß versucht werden, in die Explikation der Schemata der Quantität, Realität und Substanz Licht zu bringen. Und zwar versuchen wir das in Absicht auf unsere leitende Frage: Wie ist in diesen Schemata als Regeln der transzendentalen Zeitbestimmung Zeit verstanden, bzw. wie muß sie verstanden sein?

Nur aus der schon bearbeiteten Problematik der Temporalität her ist ein wirkliches sachliches Verständnis der Kantischen Explikation zu gewinnen und ist zugleich zu sehen, inwiefern er in die Nähe dieser Problematik gezwungen wurde und weshalb ihm der Zugang versagt bleiben mußte. Untersuchend fragen wir bezüglich der drei Kategorien Quantität, Realität, Substanz: 1. Was läßt jeweils die von ihnen her geregelte figürliche Synthesis im reinen Bild der Zeit sehen? 2. Wie wird dieser Zeitanblick gefaßt, d. h. in welcher Weise ist hierbei jeweils Zeit das in der *synthesis speciosa* Bestimmte, d. h. welche Art von Zeitbestimmung liegt vor? 3. Besagt in allen drei Fällen »Zeitbestimmung« dasselbe oder Verschiedenes und warum?

Den drei Kategorien Quantität, Realität und Substanz entsprechen drei Schemata. Das Schema der Quantität ist die Zahl, numerus; das Schema der Realität die Empfindung, *sensatio*; das Schema der Substantialität Beharrlichkeit, das *perdurabile*.

§ 32. Die Zahl als Schema der Quantität

Es ist zu beachten: In früheren Betrachtungen im Zusammenhang des Schematismus haben wir schon von der Zahl gehandelt, und dort ging es um eine mögliche Versinnlichung der Zahl selbst, also um eine Schematisierung der Zahl, um die Auffindung des Schemas für eine Zahl. Jetzt dagegen handelt es sich um die Versinnlichung der Kategorie Quantität, deren reines Bild die Zahl selbst ist. Primär ist die Zahl nichts anderes als das reine Bild der Quantität; dieses reine Bild der Quantität ist seinem Begriffscharakter nach ein reiner sinnlicher Begriff, und Zahl als reiner sinnlicher Begriff verlangt nun wiederum eine Versinnlichung, eine neue Schematisierung. Kant hat diese verschiedenen Schematismen – Schematismus der Quantität: die Zahl, Schematismus der Zahl selbst in irgendeiner Raumgestalt – nicht weiter auseinandergehalten oder ihren inneren Zusammenhang aufgewiesen.

Schema der Quantität ist die Zahl, numerus; das besagt: Was die von der Quantität, der Vielheit her geregelte *synthesis speciosa temporis* im Bilde sehen läßt, ist die Zahl. Das ist zunächst phänomenologisch zu verdeutlichen; und danach haben wir herauszustellen: In welcher Weise unterliegt in diesem Schema Zahl die Zeit der *synthesis speciosa*, welche Zeitbestimmung liegt hier vor? Was besagt Zeitbestimmung im Schema Zahl? Die Kantische Antwort lautet: Zeitbestimmung im Schema Zahl ist Zeiterzeugung.

Sie müssen jetzt in der folgenden Explikation versuchen, die Dinge wirklich zu sehen. Die Regel des Sehenlassens der reinen Kategorie Quantität im Bilde der Zeit ist die Zahl. Diese Regel

selbst ist eine transzendente Zeitbestimmung im Hinblick auf Vielheit. Die Vollzugsart der Bestimmung der Zeit ist die *synthesis speciosa*, die die reine Mannigfaltigkeit Zeit im Hinblick hat, und die als *synthesis speciosa*, d. h. als produktives Von-sich-selbst-her-sich-geben des Bildes diese Mannigfaltigkeit Zeit sehen lassen soll.

Das Sehenlassen der reinen Mannigfaltigkeit Zeit besagt nichts anderes als Hebung des reinen Nacheinander, Hebung der Jetztfolge. Und diese ist Hebung der Jetzt: Jetzt und Jetzt und Jetzt und Jetzt; in ihr ist jedes Jetzt mit jedem Jetzt gleichartig, jedes Jetzt ist Jetzt. Und doch ist jedes Jetzt zugleich von jedem qua Jetzt verschieden. Jedes Jetzt ist gleichartig mit jedem anderen – und jedes Jetzt ein Dieses, ein So. Das Jetzt artikuliert das Dieses, artikuliert ein Dieses, welches zugleich mit jedem anderen, das je einem anderen Jetzt entspricht, gleichartig ist. Die Jetztmannigfaltigkeit als die Mannigfaltigkeit der Jetzt-Dieses läßt also etwas sehen, nämlich die Diesheiten schlechthin. Diese Hebung der Jetzt, in der je ein Dieses sichtbar wird, diese Hebung der Jetzt in der *synthesis speciosa* ist aber im Hinblick auf Vielheit vollzogen, und dieser Einheit gebende Hinblick bestimmt diese Jetzt-Dieses genauer. Jetzt-So besagt aus dem Hinblick auf Vielheit her: Jetzt-Soviel. Ferner besagt die Synthesis, die unter dem Hinblick der Vielheit steht, nicht einfach: Jetzt-Soviel und Jetzt-Soviel, sondern die Synthesis selbst, und zwar primär, vor der in ihr vollzogenen isolierenden Hebung, ist ein: Jetzt-Soviel *plus* Jetzt-Soviel. Aus dem Hinblick auf Vielheit wird die Verbindung durch das formale Und ein Plus; dieses: je ein Dieses und ein Dieses wird zu: dieses Eins plus dieses Eins plus dieses Eins: – drei. Bei dieser *synthesis speciosa* werden nicht etwa die Jetzt gezählt, denn dann zeigt sich ja als Resultat der Synthesis nicht die Zahl, sondern ein Soviel von verlaufener Zeit. Abgesehen davon, daß in einem Soviel von abgelaufener Zeit die Zahl ja selbst schon vorausgesetzt ist – wir hätten darin gezählte Jetzt. Vielmehr soll aber gerade die Zahl selbst als Schema sich konstituieren. Verbunden werden also

nicht die Jetzt, sondern die in der Jetzthebung auf dem Grunde des reinen Bildes der Zeit als Jetztfolge sich mitgebenden reinen Diesheiten eines jeden Jetzt. Um es noch einmal zu wiederholen, der Gang der Konstitution der eigentlichen Bildgebung ist der: Jetzt Dieses, jetzt Dieses – eine Mannigfaltigkeit von Diesen, wenn wir so sagen können; diese aber vorgängig schon im Hinblick auf Quantität d. h. Wieviel; ein Dieses in der Synthesis wird also vorgängig schon genommen als Eins; und das Und der Synthesis wiederum im Charakter der Quantität, Eins plus Eins plus Eins u. s. f.

Was sich also in der *synthesis speciosa temporis secundum quantitatem* zeigt, ist das reine Gezählte. Dieses reine Gezählte aber ist zu unterscheiden von einem Abgezählten, das reine Gezählte ist selbst das jeweilige Soviel als solches. Dieses Soviel und jedes Soviel als solches, jede Zahl zählt und zählt nur; sie zählt nicht etwa etwas ab, bestimmt nicht etwas anderes als Soviel, sondern ist je selbst ein solches Soviel. Zahl ist nur als Zählen; und als diese Zählende zählt die Zahl unter den Zahlen mit, wie wir sagen können, sie zählt mit, d. h. sie gehört zu den Zahlen und nichts weiter; dieses Zählen als Mitzählen unter den Zahlen ist ihr Zahlsein; dieses Zählen der Zahl »bildet« also in sich selbst die Zahlenreihe. Das Abgezählte dagegen ist etwas, das selbst nicht Zahl ist, oder jedenfalls nicht Zahl zu sein braucht, sondern allererst im Hinblick auf eine Zahl als Soundsoviel angesprochen werden kann. Abzählbar ist jede beliebige Mannigfaltigkeit, auch Zahlen selbst, ich kann sagen: 12, 73, 84, 51, 67 sind fünf Zahlen; hier ist eine Zahlenmannigfaltigkeit selbst gezählt, gezählt aber im Hinblick auf eine Zahl. Daß hier Zahlen die Abgezählten sind, ändert nichts daran, daß es ein Abzählen ist; und als dieses Abzählen von Zahlen ist es keineswegs identisch mit dem reinen Zählen.

Was ist nun im reinen Zählen eigentlich gezählt? Jedenfalls kann nichts gezählt sein im Sinne der Abzählung; hierbei wäre ja Zahl vorausgesetzt. Es handelt sich hier vielmehr um das Zählen, in dem die Zahl selbst als solche sich befindet. Dieses

Zählen ist das Sichselbstzählen der Zahl, und das ist eben das Zahlsein. Und als dieses Sichselbstzählen ist die Zahl die Regel für ein mögliches Sehenlassen und Bestimmen eines Soviele. In dieser *synthesis speciosa temporis*, darin sich die Zahl konstituiert, ist die Zeit selbst nicht thematisch wahrgenommen, denn das ist a priori unmöglich; sondern die Zeit qua Jetzt, und zwar qua Jetzt-Dieses, die Zeit als so gehobene gibt in diesen Diesheiten ein mögliches Sichzählendes. Diese Mannigfaltigkeit der Jetzt-Dieses ist nicht etwa das, was gezählt oder abgezählt wird, sondern ist die Bedingung der Möglichkeit der Zahlen selbst. Jede Zahl ist a priori eine bestimmte Möglichkeit eines reinen Sichzählens, eine Regel. Die Funktion der Zeit in dieser *synthesis speciosa* liegt darin, daß sie ein Bild gibt, daß sie sehen läßt, sehen läßt nicht sich selbst qua Zeit, sondern die jedem Jetzt entsprechenden Dieses, die zwar gleichartig sind aber doch je verschieden und damit die Bedingung der Möglichkeit der Zählbarkeit. Denn jedes konkrete Abzählen ist nur möglich, wenn ich eine Mannigfaltigkeit, die in sich sachhaltig verschieden sein mag wie immer, so auffasse, daß ich sie in eine leere Mannigfaltigkeit von bloßen Etwas bringe; nur dann kann ich sie zählen; sonst könnte ich eine Birne, einen Apfel und einen Stein und noch irgendwelche andere Gegenstände nie zählen.

Gezählt werden, das ist festzuhalten, nicht die Jetzt. Das besagt: Die Zeit selbst ist in dem Ausdruck *synthesis speciosa temporis* nicht zu verstehen im Sinne eines *genitivus objectivus*, als wäre die Zeit das thematische Objekt der Synthesis. Aber andererseits ist die Zeit doch wieder das, worauf primär die *synthesis speciosa* sich bezieht, so daß sich in und durch die Synthesis Zeit mitzeigt, und in diesem unthematischen Gehobensein und Sichmitzeigen artikuliert sie das reine Zählenkönnende selbst. Weder ist die Zeit selbst das Gezählte, noch will Kant sagen, das Zählen bedürfe notwendig der Zeit in dem Sinne, daß es in der Zeit ablaufen müßte. Man interpretiert Kant gewöhnlich in diesem Sinn und widerlegt ihn dann durch den Hinweis darauf, daß 1. auch andere Verhaltungen notwendig in der Zeit

ablaufen, und sich daher das Zählen dadurch nicht auszeichne; daß 2. aber Kant das Zählen mit der Zahl verwechsle, und Zahlen überhaupt nicht in der Zeit seien. Die Kantische Analyse des reinen Schema Zahl ist zwar sehr roh und gibt zu diesem Mißverständnis Anlaß; aber er hat nicht diese Trivialität sagen wollen, daß das Zählen in der Zeit ablaufe, sondern er will gerade die Zahl selbst in ihrer eigenen Konstitution aufklären. Und das Entscheidende ist, daß er eben entdeckt hat, daß in der Zahl selbst, roh gesprochen, die Zeit steckt, ganz abgesehen davon, ob das Zählen in der Zeit verläuft oder nicht, und abgesehen davon, ob die Zahlen selbst in der Zeit sind oder nicht. Gerade weil die Zahlen nicht *in* der Zeit sind, haben sie für ihr eigenes Sein einen konstitutiven Bezug zur Zeit selbst; der freilich bei Kant dunkel bleibt, den ich aber durch diese Interpretation herauszuheben versuchte, um damit den sachlichen Gehalt dessen, was Kant anstrebte, zu fixieren.

Sofern nun aber Kant in der Tat Zahl und Zeit in diesem Sinn zusammenbringt, und dieses Zusammenbringen der Zahl mit der Zeit nicht besagen kann: Zählen verläuft in der Zeit, bedeutet das zugleich, daß Kant in diesem Zusammenbringen die Zeit noch anders verstanden haben muß als die Zeit, von der wir sagen, daß etwas in ihr verläuft, als die Zeit, wie sie im Sinne der Welt- und Naturzeit von Kant selbst primär verstanden ist. In dieser transzendentalen Zeitbestimmung zeigt sich die Zeit in einer ganz anderen, in einer viel ursprünglicheren Weise; auch für Kant, obwohl er einzig, wie die Analyse schon zeigte, an der Idee der Zeit als Jetzt-Zeit festhalten mußte. Wir werden nun zu fragen haben: Wie ist die Zeit in dieser transzendentalen Zeitbestimmung des Schemas Zahl verstanden? Erfahren wir aus der Analyse dieser transzendentalen Zeitbestimmung des Schemas Zahl und weiterhin des Schemas der Realität und des Schemas der Substanz etwas Fundamentales über das, was die Zeit selbst ist?

Die durchgeführten Analysen des Schematismus der Zahl haben uns vorbereitet für die Antwort auf diese Fragen. Wir müs-

sen dabei das herausholen, was Kant vielleicht geahnt haben mag, was ihm aber doch unzugänglich blieb, ja was er, sofern er es ahnte, in unangemessenen Begriffen und Charakterisierungen ausdrückte und ausdrücken mußte.

In der *synthesis speciosa temporis* geschieht im Grunde gerade durch das Jetzt hindurch ein Absehen vom Jetzt und lediglich ein Synthetisieren des Dieses und der Diesesmannigfaltigkeit im Hinblick auf Wieviel. Die Zeit also zeigt sich in der *synthesis speciosa* nicht, sondern Zeit zeigt etwas, ohne sich selbst zu zeigen, d. h. sie ist reines Bild. Die Hebung der Jetztfolge gibt das reine Mannigfaltige des Gleichartigen, der Dieses, als das, was überhaupt sein muß, damit so etwas wie eine Zahl sich selbst zählen kann. Das Sein dieses mannigfaltigen Gleichartigen, der Dieses, hat den Sinn des puren »es gibt«; das Sein dessen, von dem wir nur sagen: es gibt es. Und wer gibt, wer dieses »es« ist, das gibt, ist das Jetzt.

Kant sagt: Das Schema Zahl ist »die Erzeugung der Zeit selbst« (B 184). Erzeugung kann hier nicht besagen: allererst ein Hervorbringen und Schaffen einer Zeit, sondern besagt, wenn überhaupt dieser Schematismus einen Sinn haben soll, die unthematische Jetzthebung, so zwar, daß jedes Jetzt ein Dieses gibt; dieses ist, im Hinblick auf Vielheit, Soviel. Der Charakter der transzendentalen Zeitbestimmung im Schema Zahl ist Zeit-erzeugung in dem interpretierten Sinn, nicht etwa in dem Sinn, als würde gerade durch das Zählen die Zeit erst geschaffen; erzeugt wird sie so, wie sie einzig erzeugt werden kann in diesem Zusammenhang: sie wird her-gestellt, so daß sie etwas geben kann. Zeit fungiert als ein Bild, das sich an ihm selbst als Ganzes nicht zeigt, aber doch etwas sehen läßt. Und die *synthesis speciosa* als Bild-gebende gibt dieses Bild, so zwar, daß es qua Jetztfolge selbst je ein Dieses gibt.

Kant expliziert diese eigenartige Funktion der Zeit zwar nicht, aber er nennt die Zeit doch »reines Bild«, und da, wo er von der »Erzeugung der Zeit selbst« spricht, sagt er: »Erzeugung der Zeit selbst in der sukzessiven Apprehension eines

Gegenstandes« (ebd.). Das bedeutet jedenfalls soviel: Die Zeiterzeugung ist nicht ein thematisches Verhalten zur Zeit selbst; andererseits gibt diese Fassung des Schemas Zahl und ihres Verhältnisses zur Zeit begründeten Anlaß zu den üblichen Mißverständnissen, als handelte es sich darum, zu sagen: im Nacheinanderauffassen von etwas wird Zeit verbraucht, und dieses Abzählen verläuft in der Zeit. Man kann aber Gegenstand in einem ganz weiten Sinne nehmen, hier in der Bedeutung: das im Jetzt sich zeigende Dieses, und die Apprehension fassen im Sinne der reinen Apprehension (s. A 100) eines Mannigfaltigen. Die »sukzessive Apprehension« wäre dann der Ausdruck des reinen Zählens der Zahl selbst, das freilich nicht in der Zeit verläuft, aber gerade deshalb umso grundsätzlicher der Zeit bedarf, sofern sie a priori das sich zählende Seiende selbst je gibt.

Die Kantische Exposition der Zahl als Schema bleibt unvollkommen und undurchsichtig; nur das eine ist deutlich: Temporale Zeitbestimmung, hier: temporale Zeiterzeugung, versteht Zeit nicht als Zeit, die selbst gemessen wird.

Die reine Zahl zählt – sie »zählt« unter den anderen Zahlen, die gleichfalls zählen. Dieses reine Zählen, das die Zahl ist, ist an ihm selbst Jetzthebung; in der Zahl als solcher steckt Zeit. Dieses reine Zählen, als welches die Zahl selbst ist, ist Regel der Abzählung des Abzählbaren. Zahl ist Bedingung der Möglichkeit für Abzählbarkeit von etwas, d. h. dafür, daß Seiendes quantitativ bestimmt werden kann; d. h. die Zahl, das Schema, die charakterisierte temporale Zeitbestimmung, ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß die reine Kategorie Quantität sich auf Erscheinungen beziehen kann, daß es so etwas wie Messung von Objekten, objektive Messung überhaupt gibt. Mithin liegt im Schema der Quantität: Konstitution der Zählbarkeit von Begegnendem durch die Zeit; Zeit gibt dem reinen Verstandesbegriff mögliche Beziehung auf Objekte. Numerus est quantitas phaenomenon sc. per speciem temporis; Zahl ist die sich im Bild der Zeit zeigende Quantität, der sich so zei-

gende, so versinnlichte Verstandesbegriff. Oder vom Sichzeigenden selbst her als dem Konkreten, d. h. von den Erscheinungen her gesprochen: Zahl ist die Bedingung der Möglichkeit einer Bestimmbarkeit des Gegebenen durch einen apriorischen Begriff, hier der Quantität.

§ 33. Die Empfindung als Schema der Realität

Das zweite Schema, das Kant in einer gewissen Ausführlichkeit interpretiert, ist das Schema der Realität. (Realität ist die erste Kategorie unter der zweiten Kategorienklasse, die Kant als Qualität bezeichnet. Sie sehen damit den unmittelbaren Zusammenhang dieser Begriffe und den Ursprung für die Hegelsche Ausdrucksweise, der ja auch Realität und Qualität und Dasein in eins zusammenbringt.) Das Schema der Realität ist die Empfindung, *sensatio*. In diesem Schema, d. h. in dieser *synthesis speciosa temporis* ist das Worauf des Hinblicks Realität; also eine *synthesis speciosa temporis secundum realitatem*. Und das Schema ist hier wiederum nichts anderes als die Regel des Sichzeigenkönnens eines Realen im Bilde der Zeit, per *speciem temporis*.

Was besagt nun Realität als reiner Verstandesbegriff, vor der Versinnlichung? Realität, sagt Kant (B 182), »ist das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert«. Realität »zeigt an« Anwesendes »in der Zeit«. Anwesendes als in der Zeit Anwesendes ist anwesend eine Zeitlang; wie lang oder genauer: *wie lang die Zeit sei*, und ob dieses Solang bestimmt sei, ist a priori gleichgültig. Dieses Anwesende, zu dem ein Soundsolang überhaupt gehört, bezieht sich zu diesem Soundsolang, zu diesem »eine Zeit lang« in der Weise, daß es diese Zeit erfüllt. Das Anwesende, das Reale, ist das Zeit Erfüllende. Und dieses Etwas, das so etwas wie »eine Zeit lang« erfüllt als anwesendes Was-da, nennt Kant *res*, Etwas, Sache im weitesten Sinne. Das Wesen dieser *res*, der Sache, d. h. Realität oder, wie Kant sagt,

die Sachheit liegt darin, daß sie ein Erfüllendes der Zeit ist. Die Frage ist nun, wie im Schema der Realität, also in der Empfindung die Zeit als reines Bild fungiert, in welcher Weise die Zeit den Verstandesbegriff Realität versinnlicht.

Zeit ist wiederum in der Ausgangsbetrachtung als die reine Mannigfaltigkeit der Jetztfolge zu nehmen. Diese reine Mannigfaltigkeit der Jetztfolge wird aber in der *synthesis speciosa secundum realitatem* gleichsam in einer anderen Hinsicht anvisiert. Jedes Jetzt ist nicht nur gleichartig mit jedem und zugleich dieses, sondern jedes Jetzt ist wesentlich Jetzt-Das – Jetzt-Das; wobei davon abgesehen wird, was dieses Das sei, und wobei auch davon abgesehen wird, daß dieses Das ein Dieses ist. – Sie sehen hier schon, um das zwischendurch zu bemerken, daß der erste Schematismus, das Jetzt-Dieses, in gewissem Sinne diesen zweiten, d. h. diese Jetztstruktur, daß nämlich jedes Jetzt Jetzt-Das ist, voraussetzt, oder jedenfalls mit ihm gleich ursprünglich ist. – Hier handelt es sich jetzt um die Jetzthebung, sofern das Jetzt verstanden ist als Jetzt-Das. Aber auch das Jetzt-Nichts ist ein Jetzt-Das, d. h. seine Privation; ein Jetzt-Nichts ist nur möglich auf dem Grunde des Jetzt überhaupt, das wesentlich Jetzt-Das ist.

Dieses Das, das sich in jedem Jetzt zeigt, die *res*, ist für Kant die Empfindung, weil Empfindung überhaupt das Zunächst-gegebene ist; zunächst gegeben im Kantisch-Cartesianischen Sinne, für den inneren Sinn. Diese *res*, dieses Das, das Überhaupt-gegebene, das Zunächstanwesende überhaupt nennt Kant auch die transzendente Materie. Mit der spezifisch Cartesianischen Position und der spezifischen Auffassung dessen, was zunächst gegeben ist, hängt es zusammen, daß das Schema der Realität die Empfindung ist, was doch auf den ersten Blick frappiert und gänzlich unverständlich sein möchte.

Jede Empfindung aber hat, wie Kant sagt, eine Größe, d. h. jedes Das, jede *res* ist als Anwesendes jetzt – und noch jetzt – und noch jetzt -- und jetzt nicht mehr. Jedes Das, das jedes Jetzt zeigt, ist eine Zeitlang, eine Jetztfolge hindurch. Zur *res*

gehört eine Zeitlang – und damit zur Bestimmung der Realität selbst eine bestimmte Quantität, ein Soviel, nämlich ein Soviel an Jetzt. Dem Empfinden liegt demnach eine Jetzthebung zugrunde, so daß dabei die Jetzt als zählbare, mehr oder minder ausdrücklich gezählte Jetzt verstanden sind. Diese gehobenen zählbaren Jetzt werden dabei aber primär verstanden als Jetzt-Das, als Jetzt, das ein Was und ein Das überhaupt zeigt. Das Primäre an der Zeitbestimmung dieses Schemas, am Empfinden, ist aber nicht das Abzählen der Jetzt, sondern die Hebung der Jetzt als Jetzt-Das, d. h. eine zusammenzählende Hebung der Jetzt, in denen das Das dieser Jetzt sich durchhält, dauert.

In den durchgezählten Jetzt, die je Jetzt-Das sind, kann das Anwesende als Dauerndes begegnen. Die Zeitbestimmung als Jetzthebung vollzieht sich hier *secundum realitatem*, sie ist nicht Zeiterzeugung wie bei der Zahl, sondern Zeitbestimmung ist hier, wie Kant sagt, Zeiterfüllung. Zeiterfüllung besagt nichts anderes als Begegnenlassen von etwas in eine durchgezählte Jetztfolge; die Zählung braucht keine ausdrückliche zu sein, sie kann auch unbestimmt bleiben. Diese *synthesis speciosa*, das Schema der Qualität ist, wie Kant sagt, »die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit« (B 184). Das ist, wie Sie sehen, wieder ein sehr roher und leicht mißverständlicher Ausdruck der hier vorliegenden Synthesis. Durch die vorausgegangene Interpretation der Struktur wird aber dieser Ausdruck in seinem Sinn deutlich. Das Jetzt muß, wenn es wesentlich Jetzt-Das ist, gehoben werden, damit es überhaupt so etwas gibt wie Empfinden und Empfindbares. *Sensatio* als Schema der Realität ist Zeit hebendes und zugleich Zeit durchzählendes Anwesendseinlassen von etwas; die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es so etwas wie Anwesendes überhaupt gibt.

Die Funktion des Jetzt ist in der Zeiterfüllung nicht nur eine andere als in der Zeiterzeugung, der Zahl, sondern das Jetzt ist im Schema der Realität, in der Zeiterfüllung, zugleich quantitativ Bestimmtes und Bestimmbares, und so liegt im Schema

der Realität zugleich der Charakter der möglichen Abzählbarkeit der Jetzt und damit die Voraussetzung von Zahl und damit das Schema der Quantität. Dieser Zusammenhang ist innerlich ganz deutlich und klar, wenn man bedenkt, daß ja der Schematismus sich um die Frage zentriert, wie Verstandesbegriffe durch die Zeit hindurch auf Erscheinungen Beziehungen haben können, und daß die Erscheinungen die Natur repräsentieren, daß also das Seiende, auf das Verstandesbegriffe bezogen werden, von vornherein gefaßt wird im Hinblick auf messende Bestimmung in wissenschaftlicher Erkenntnis, d. h. Physik.

Wir sehen also eine merkwürdige Verklammerung des Schemas der Realität mit dem Schema der Quantität. Kant hat sich darüber nicht weiter ausgesprochen, was für ihn schon dadurch nicht möglich war, daß er die Kategorien und entsprechend auch die Schemata einfach in einer künstlich angelegten Tafel aufreihet, die notwendig den inneren Sachzusammenhang sowohl der Kategorien als auch der Schemata verdecken muß. Wenn wir näher zusehen, liegt hier nicht etwa ein Fundierungszusammenhang in dem Sinne vor, daß das Schema der Realität in dem der Quantität fundiert wäre, sondern es ist eher umgekehrt; oder schärfer: beide sind gleich ursprünglich – und beide sind fundiert in dem Schema, das Kant an dritter Stelle nennt, im Schema der Substanz, d. h. der Beharrlichkeit.

Schon die Charakteristik dieser beiden Schematismen zeigt, daß das Jetzt und die reine Jetztfolge in der *synthesis speciosa temporis* in verschiedener Weise anvisiert werden kann, daß also die Jetztstruktur eine reichere ist, als man bisher überhaupt glaubte, und als Kant selbst ausdrücklich gesehen hat. Die verschiedenen Modi der *synthesis speciosa temporis* unterscheiden sich gerade dadurch, daß sie in verschiedener Weise von der vollen Jetztstruktur absehen und nur von einem bestimmten Strukturmoment des Jetzt Gebrauch machen.

§ 34. Die Beharrlichkeit als Schema der Substanz

Das dritte Schema, das Kant bespricht, ist das Schema der Substanz, und als solches formuliert er die Beharrlichkeit oder genauer: das Beharrliche, das perdurable. Das Beharrliche: in ihm zeigt sich die Substanz – das Beharrliche ist das zeithafte Bild dieser Kategorie. Dieses Schema ist die Regel des Sichzeigens eines beharrlichen Realen; diese Regel wiederum eine transzendente Zeitbestimmung; also eine Hebung der Jetztfolge im Hinblick auf Substanz, auf das Zu-Grunde-liegen. Aber auch hier wiederum ist nicht die Zeit selbst thematisch, sondern in dem kategorialen Hinblick Substanz steht auch hier wieder die Jetztfolge, die Jetzt, jetzt, da das . . . ; das heißt dieses Das, was im reinen Bild der Jetztfolge sich zeigt, im Hinblick auf Zugrundeliegen – dieses Das als zugrundeliegend in jedem Jetzt, genauer: als das Zugrundeliegende für ein jedes besondere Das, das je in einem beliebigen Jetzt gemeint sein könnte – dieses Das als das für jedes Jetzt in jedem Jetzt Zugrundeliegende, in jedem Jetzt das immerwährend beharrlich Zugrundeliegende. Dieses aber, was in jedem Jetzt das Da, ist demnach für jedes kommende Jetzt immer schon jetzt da. Es ist das Unwandelbare, ständig schon Vorhandene, und zwar als das, woraufhin jedes bestimmbare Dieses eines bestimmten Jetzt schon bestimmt ist. Jetzt, da das und das Bestimmte geschieht – heißt nichts anderes als: jetzt, da Natur selbst schon vorhanden ist, darin das genannte Vorkommnis ein Vorgang ist.

Die Exposition dieses Schemas ist bei Kant wesentlich kürzer geraten als die der beiden vorgenannten. Überdies bleibt der eigentliche Schema- und Regelcharakter unbestimmt, d. h. es tritt nicht heraus, wie der diesem Schema zugehörige Modus der *synthesis speciosa temporis* gefaßt werden muß, was also hier dem entspricht, was bei den anderen Schemata als Zeit-erzeugung und Zeiterfüllung bestimmt wurde. Man sucht vergeblich nach einer entsprechenden Charakteristik für die Substanz. In der zusammenfassenden Charakteristik der Schemata

(B 184) sagt Kant nur, dieses Schema mache vorstellig »das Verhältnis der Wahrnehmungen untereinander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung)«. Daraus ist lediglich zu entnehmen: Diese *synthesis speciosa temporis* bezieht sich auf die Zeit im Sinn der ganzen Zeit.

Zu erinnern ist, daß derselbe Zusammenhang in dem Beweis der ersten Analogie besprochen wurde. Dort handelte es sich um die Herausstellung der apriorischen Bedingung der Möglichkeit einer empirischen Zeitbestimmung. Diese Bestimmung selbst: die drei Analogien sind aber ihrerseits nur möglich, wenn ihre eigene Möglichkeit aufgewiesen ist, d. h. wenn zuvor überhaupt gezeigt ist, daß ein Bestimmen, eine Verstandeshandlung, bestimmend auf Erscheinungen sich beziehen kann. Die Bedingung der Möglichkeit für Grundsätze der empirischen Zeitbestimmung ist der Schematismus des Verstandes selbst.

Diese Zusammenhänge zwischen der empirischen Zeitbestimmung, den Grundsätzen, d. h. den Analogien als den Sätzen der reinen Zeitbestimmung, und dem Schematismus, der diese reine Zeitbestimmung selbst erst möglich machen soll, sind bei Kant verdunkelt dadurch, daß er den Terminus »Zeitbestimmung« in einem vieldeutigen Sinne gebraucht. Der Ausdruck und das Gemeinte nimmt seinen Ausgang von der *empirischen* Zeitbestimmung, die wir als Zeitberechnung fassen, d. h. als messende Bestimmung des In-der-Zeit-seins einer Erscheinung. Davon ist zu scheiden die *apriorische* Zeitbestimmung. Aber dieser Terminus ist mehrdeutig. Er besagt einmal die Beziehung der *synthesis speciosa* zur Zeit. Und dementsprechend gibt es gemäß den verschiedenen Kategorien verschiedene Zeitbestimmungen als *synthesis speciosa*. Diese Zeitbestimmungen der *synthesis speciosa* bezeichnen wir als die spezifisch schematischen, zum Schema gehörigen oder *figürlichen* Zeitbestimmungen. Unter diesen gibt es eine, die der Substanz zugehörige, um deren Fassung wir uns bemühen, und die Kant unbestimmt gelassen hat. Wir können aber aus dem Beweis der ersten

Analogie entnehmen, daß diese bestimmte figürliche Zeitbestimmung die Voraussetzung ist für das, was Kant mit der ersten Analogie als *Grundsatz* formuliert, und was er wiederum eine Zeitbestimmung nennt. Diese ist zwar auch noch a priori, aber in der Apriori-Ordnung den figürlichen Zeitbestimmungen nachgeordnet. Zeitbestimmung in diesem letzten Sinn ist ein apriorischer Satz, der jeder Zeitmessung zugrundeliegt, als dieser apriorische Satz aber selbst nur möglich ist auf Grund einer Beziehbarkeit von Verstandesbegriffen auf Erscheinungen überhaupt.

Sachlich gehören die drei Analogien mit den Schemata der drei Kategorien der Relation zusammen, und die getrennte Behandlung und überhaupt die Fassung des Schematismusproblems ist nur diktiert von der Kantischen Architektonik, die zuvor die Lehre vom Begriff, dann die vom Satz und dem Schluß abhandelt. Dadurch entspringen aber sachliche Unzuträglichkeiten, hier wie in anderen Partien der »Kritik der reinen Vernunft«. – Für die vorliegende Betrachtung bleibt festzuhalten: Der Ausdruck Zeitbestimmung ist vieldeutig, und die einzelnen Bedeutungen sind selbst wieder nicht zureichend bestimmt, was das Vieldeutige begünstigt.

Es bleibt dunkel, wie die Struktur der figürlichen Zeitbestimmung der Substanz verstanden werden muß. Kant gibt jedenfalls keine Anweisung. Das ist umso schwerwiegender, als sich nachweisen läßt, daß diese figürliche Zeitbestimmung der Substanz die fundamentalste ist; eine Einsicht, die bei Kant wiederum durch die äußerliche Architektonik der Urteils- und Kategorientafel nicht nur verdeckt, sondern hintangehalten wird. Bei der zentralen sachlichen Bedeutung dieses Schemas und der ihm zugehörigen Zeitbestimmung muß versucht werden, ins Klare zu kommen. Welchen Charakter hat also diese *synthesis speciosa secundum substantiam*? Was entspricht bei dieser Kategorie dem Modus der figürlichen Zeitbestimmung? Was entspricht Zeiterzeugung und Zeiterfüllung? Kant sagt an der schon angeführten Stelle (B 184 f.): Diese Zeitbestim-

mung a priori nach Regeln, die der Substanz zugehört, geht auf Zeitordnung; die Zeiterzeugung auf Zeitreihe, die Zeiterfüllung auf Zeithalt, die figürliche Zeitbestimmung der Kategorie der Modalität auf Zeitinbegriff. Auch hieraus ist wenig zu entnehmen, zumal nicht gesagt ist, wie Zeitreihe und Zeitordnung sich unterscheiden. Kant will aber offenbar mit Zeitordnung sagen: Zeitordnungsberechnung – empirische Zeitberechnung.

In diesem Schema der Substanz liegt noch ein besonderer Bezug zur Zeit, sofern darin die figürliche Zeitbestimmung nicht Zählbarkeit und Empfindbarkeit, sondern Zeitberechenbarkeit selbst, empirische Zeitbestimmbarkeit ermöglichen soll. Dieses Schema soll eine Erscheinung zugänglich machen, so zwar, daß diese objektiv zeitlich bestimmbar wird, d. h. daß die Abzählung der Jetzt der Dauer des bestimmten Realen möglich ist; möglich werden soll die objektive Bestimmung der Jetzt der Dauer eines Realen in ihrem Wieviel. Dazu ist notwendig, wie früher gezeigt, das Zurückkommenkönnen auf ein ständig schon Vorhandenes, d. i. das Ständig-schon-zugänglich-haben eines solchen. Die *synthesis speciosa temporis secundum substantiam* ist nichts anderes als die Regel des Ständig-schon-zugänglich-habens eines Unwandelbaren, d. h. die Regel des Begegnenlassens eines Selbigen in dem jetzt schon Vorhandenen. In diesem Schema liegt demnach so etwas wie Zeiterfüllung, so etwas wie die Zeitbestimmung der Kategorie Realität; aber jetzt Zeiterfüllung nicht für eine bestimmte Dauer, durch eine bestimmte Jetztanzahl hindurch, sondern Zeiterfüllung als: in jedem Jetzt begegnenlassen; darin liegt: für jede Zeiterfüllung im Sinne der Kategorie der Realität, für jede schon vorgängig und ständig das Begegnenlassen des Unwandelbaren. In gewisser Weise können wir durch diese Zeiterfüllung dem fehlenden Bestimmungscharakter der *synthesis speciosa temporis secundum substantiam* nachhelfen; wir fassen sie als eine ausgezeichnete Zeiterfüllung: die ständig vorgängige Zeiterfüllung als die Regel jeder bestimmten, möglichen realen

Zeitmessung, d. h. rechnerischen Bestimmung der Größe eines Realen.

So zeigt sich aber jetzt erneut ein Zusammenhang zwischen den drei Kategorien bzw. ihren Schemata, und es ist offensichtlich, daß wir mit dem Schema der Substanz zu dem gekommen sind, das die beiden vorgenannten eigentlich trägt.

Daß Kant die fundamentale Bedeutung des Schemas der Substanz nicht gesehen hat, ja daß er, wie schon gezeigt, gerade diese Zeitbestimmung in einer merkwürdigen Unklarheit läßt, ist der deutlichste Index, daß ihm die Struktur der Temporalität überhaupt grundsätzlich verdeckt blieb. Andererseits aber wird die Abhebung der Temporalität gegen Kants Lehre vom Schematismus und der Zeit überhaupt deutlich machen, daß sie nichts Ausgedachtes und Ersonnenes ist, sondern ein Feld fundamentaler Unterscheidungsarbeit.

Die übrigen Schemata sind nur kurz abgehandelt, hier ist überhaupt nicht herauszustellen, wie Kant die jeweilige *synthesis speciosa temporis* gefaßt hätte, oder gar wie er den Zusammenhang dieser verschiedenen Synthesen entsprechend ihrer eigenen Struktur und nicht nur in der äußerlichen Folge der Aufreihung in einer künstlich zusammengestellten Tafel ausgelegt hätte. Bezüglich des Zusammenhangs der Schemata der Relation (Substanz, Kausalität, Wechselwirkung) mit denen der Modalität (Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit) bestehen unüberwindliche Schwierigkeiten, weil Kant hier die Grenzen zwischen beiden völlig ineinanderlaufen läßt. Er sagt (B 184): Das Schema der Modalität drückt aus das Verhältnis zur »Zeit selbst, als dem Korrelatum der Bestimmung eines Gegenstandes«. Demgegenüber wird B 226 gesagt: »Die Beharrlichkeit [also doch das Schema der Substanz] drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Korrelatum alles Daseins der Erscheinungen . . . aus.« Für die Schemata der Modalität wird also dasselbe Zeitverhältnis in Anspruch genommen wie für das Schema einer bestimmten Kategorie der Relation, d. i. der Substanz. Die Wurzel dieser Unzuträglichkeiten liegt nicht erst im

Schematismus, sondern in der Einteilung und Ableitung der Kategorien selbst und in deren Quelle, der Urteilstafel, deren künstliche Zufälligkeit sich merkwürdig ausnimmt innerhalb einer Untersuchung, die ständig den letzten Bedingungen der Möglichkeit nachfragt.

Auf das Schematismuskapitel selbst ist nicht weiter einzugehen. Der literarische Charakter desselben ist nicht einheitlich: Die ersten Abschnitte B 176 – B 179 geben eine nicht so sehr untersuchende Interpretation des Schematismus, als eine populär-philosophische Erörterung darüber, was er im Ganzen der transzendentalen Logik soll. Und zwar führt Kant diese mehr propädeutische Erörterung durch am Leitfaden der Idee der Subsumtion, die freilich für die Architektonik und damit auch für die fraglichen Erörterungen der »Kritik der reinen Vernunft« von fundamentaler Bedeutung ist. Daß Kant bei dieser propädeutischen Erörterung des Schematismus auf Subsumtion stößt, ist kein Zufall, sondern die Subsumtion hängt für Kant wesentlich mit der Struktur der Synthesis, des Urteils überhaupt zusammen; Urteil ist überhaupt nur Subsumtion. Freilich hat er die Struktur der Subsumtion in ihrer inneren Verklammerung mit der Struktur der *synthesis speciosa temporis* nicht deutlich gemacht. Die Anwendbarkeit der Idee der Subsumtion wird bei Kant durch seine Auffassung des Apriori im Cartesianischen Sinn begünstigt.

Diese Zwiespältigkeit in der Komposition des Schematismuskapitels hat zum ersten Mal Ernst Robert Curtius nachgewiesen in einem Aufsatz »Das Schematismuskapitel in der »Kritik der reinen Vernunft«. Philologische Untersuchung« (Kantstudien Bd. 19, 1914, S. 338–S. 366). Der Untertitel kennzeichnet die Absicht; keine philosophische Interpretation, sondern Klärung des literarischen Charakters. Curtius unterscheidet bei Kant einen Subsumtions- und einen Synthesis-Schematismus. Nur der letzte hat sachliche Bedeutung und hängt mit der Problematik der »Kritik der reinen Vernunft« und besonders mit der temporalen Deduktion der Kategorien zusammen;

man wird sogar mehr sagen müssen: er ist die Voraussetzung dafür, die Kant offenbar erst sehr spät deutlich wurde, und die er nicht radikal als Voraussetzung faßte. Ferner ist zu betonen, was Curtius nicht hinreichend würdigt, daß Subsumtion für Kant eben zugleich wesentlich mit *Synthesis* überhaupt zusammenhängt, entsprechend der aus der Tradition übernommenen Urteils- und Begriffstheorie.

Aber das gehört in eine thematische Kantinterpretation. Wir fragen nach dem Phänomen der Zeit selbst, danach, wie Zeit in der Schematismuslehre verstanden wird. Mit welchem Recht sagten wir zu Beginn der Interpretation der Kantischen Auffassung der Zeit, daß er zwar grundsätzlich den traditionellen Zeitbegriff: Zeit als Jetzt-Zeit festhalte, daß er aber darüber hinaus trotzdem zu einem philosophischen Zeitverständnis vordringe, dabei allerdings an eine Grenze und nicht eigentlich ins Freie komme?

§ 35. Die Zeitbestimmung der *synthesis speciosa*

Grundsätzlich ist festzuhalten: Auch da, wo es zu einem weiter vordringenden philosophischen Verständnis der Zeit kommt, ist die Zeit vom Jetzt her verstanden. Die folgende Betrachtung, die uns in die Dimension der Temporalität führen soll, muß daher am Jetztphänomen orientiert bleiben.

1. In den figürlichen Zeitbestimmungen (Zeiterzeugung, Zeiterfüllung, ständig vorgängige Zeiterfüllung) ist Zeit und das Jetzt nicht selbst thematisch erfaßt; daher auch nicht in dieser Weise bestimmt, etwa abgezählt und gemessen im Sinne einer Beantwortung der Frage: Wieviel Zeit ist verflossen? Zeit also hier nicht so sehr als Zeit der Erscheinungen, sondern die Zeit im Bezug zum Ich denke selbst; die Zeit zum ersten Mal in der Philosophie in ihrer transzendentalen Funktion innerhalb der apriorischen Konstitution des Ganzen der transzendentalen

Wahrheit, d. h. dessen, was die Möglichkeit von Erscheinung positiv bestimmt.

2. Welches ist die aus den figürlichen Zeitbestimmungen zu entnehmende positive Charakteristik der Zeit, des Jetzt? Zunächst muß auffallen, daß die bisherige Charakteristik des Jetzt als des Zwischen für ein Noch-nicht und ein Nicht-mehr keineswegs den entscheidenden Aspekt betrifft. In den Modi der Synthesis ist vielmehr ein Jetztcharakter gehoben, der in der üblichen Zeitcharakteristik nie gesehen wurde, von dem aber ständig Gebrauch gemacht wird. Das Jetzt als Jetzt-Das – das Jetzt spricht gleichsam von sich weg und weist auf: jetzt, da das, jetzt da. Sofern überhaupt Jetzt gesagt wird, und sei es noch so unbestimmt und leer – es ist seinem Wesen nach Jetzt-da: jetzt, da das und das begegnet, jetzt, da das und das geschieht, jetzt, da ich mich so und so verhalte. Jetzt ist wesenhaft: Jetzt, da das. Auch ein ganz isoliert gerufenes Jetzt, etwa das Zeichen des Starts im Wettlauf, ist ein Jetzt-da, und zwar zeigt sich hier der phänomenal primäre Charakter des Jetzt: von da und da her; wir achten auf eine bestimmte Zeigerstellung der Uhr, und im Vernehmen dieser Stelle rufen wir »jetzt« – jetzt, da das. Es braucht nicht explizit ein Uhrinstrument zu sein, sondern jedes beliebige Vorkommnis, darauf man sich verabredet hat, kann eine solche Funktion übernehmen.

Wenn demnach wie üblich vom einzelnen Jetzt als einem Jetztpunkt einer Jetztfolge die Rede ist, so spricht man hierbei im Grunde nicht mehr von einem Jetzt – man gebraucht nur noch ein Wort, gleichsam ein Jetztding, das in einer Folge steht, und von dem man dann sagen muß: »es bewegt sich«, es fließt. Man hat allenfalls noch ein Jetztfragment, dem kein phänomenologischer Sinn zukommt. Das Jetztphänomen ist schon seiner wesenhaften Struktur beraubt. Und aus einer Mannigfaltigkeit von so beschnittenen Jetzt konstruiert man sich die Idee von Zeit. Zeit ist dann ein irgendwie Vorhandenes, das es gibt, dessen Sein man aber nicht bestimmt, weil man es nicht bestimmen kann. Jede Frage nach dem Sein der Zeit hat die

Zeit schon mißverstanden. Klassisch sind die Schwierigkeiten, in die sich Augustinus (»Confessiones«, lib. 10) mit dieser Frage hineintreibt.

Zum Jetzt gehört wesentlich dieser Charakter der Weisung, des »auf zu«. Nur bei Herausstellung dieses Jetztcharakters läßt sich in die *synthesis speciosa temporis* ein Sinn bringen. Die Grundstruktur der *synthesis temporis*, überhaupt der Thesis im weitesten Sinn des Sichbeziehens auf ein Jetzt, faßt wir daher als Jetzthebung, so zwar, daß die Synthesis dem Jetztphänomen folgt, d. h. seiner Weisung, dem Auf-zu, genauer dem Worauf, als dem Das – dem Dieses. Die primäre und genuine Hebung des Jetzt ist eine unthematische; sie geht dem Jetzt nach in dem, was es an ihm selbst ist: daß es von sich wegzeigt. Und die Hebung betrachtet nicht diese Struktur, sondern sie folgt ihr; darin kommt das Unthematische zum Ausdruck. Die verschiedenen Modi der *synthesis speciosa temporis* gründen demnach in der Vollzugsform der unthematischen Hinblicknahme auf Jetzt und Jetztfolge, und sofern diese Synthesen transzendentalen apriorischen Charakter haben, sind sie vorgängig. Die Synthesen sind Modi der vorgängigen, unthematischen Hinblicknahme auf die reine Jetztfolge.

Mit diesem Phänomen der vorgängigen, unthematischen Hinblicknahme haben wir aber früher das interpretiert, was Kant Form des reinen Anschauens nennt. Versuchen wir von hier aus das Schema der Substanz in seinem Synthesischarakter deutlicher zu machen. Das, worin sich die Substanz darstellt, ist die Beharrlichkeit. Beharrlichkeit aber stellt nach Kant (B 225, B 226) die Zeit selbst vor. In dieser Synthesis geschieht eine Hebung der ganzen Jetztfolge, d. h. das Das, worauf jedes Jetzt weist, wird verstanden als das Das in jedem Jetzt, »zu jeder Zeit«; hier verhält sich die *synthesis speciosa* vorgängig unthematisch zur ganzen Zeit, hier zeigt sich unthematisch das reine Bild der Zeit am reinsten; und dem entspricht, daß – von alters her – die Substanz als die Grundkategorie verstanden wurde; das Schema der Substanz ist daher das ursprünglichste und reinste in seiner

Hinblicknahme auf die ganze Zeit bezüglich ihres reinen Verweisungscharakters auf das Das als dasselbe zu aller, d. h. der ganzen Zeit. Der Modus dieser ursprünglichsten *synthesis speciosa temporis* ist demnach das vorgängige ständige Begegnenlassen eines Selbigen. Diese ausgezeichnete, vorgängige unthematische Hinblicknahme ist die primäre apriorische Konstitution dessen, was Kant mit der Form anzuschauen bezeichnet. Was demnach in der transzendentalen Ästhetik scheinbar formal allgemein als Zeitcharakteristik gegeben wird, enthüllt sich jetzt als fundamentale, erste *synthesis speciosa temporis*.

*§ 36. Die gewonnene Jetztstruktur: Weisungscharakter und
Gegewärtigen. Phänomenale Ausweisbarkeit und Grenze
der Kantischen Zeitinterpretation*

Diese Form anzuschauen, dieses reine Hinblicknehmen auf die Jetztfolge – die nunmehr in dem phänomenologisch geklärten Sinn des Jetzt zu verstehen ist – ist aber nach Kant die Zeit selbst. Die Zeit selbst als dieses Hinblicknehmen verhält sich unthematisch zur Zeit selbst als der reinen Jetztfolge, so zwar, daß sich die Zeit selbst, nämlich dieses ständige vorgängige Begegnenlassen, sich selbst gibt, aber unthematisch. Die Zeit als vorgängig-ständiges Begegnenlassen läßt, weil sie sich unthematisch zu sich selbst verhält, das Das als selbiges zu jeder Zeit begegnen.

Erst wenn die echte Jetztstruktur festgehalten wird und wenn beachtet wird, daß das primäre Hinblicknehmen auf Zeit unthematisch ist, wird verständlich, was das besagt: Zeit ist ursprüngliche reine und allgemeine Selbstaffektion. Das Affizierende, die Jetztfolge, derem Jetzt die Hinblicknahme unthematisch nachgeht, ist nicht etwas Vorhandenes, thematisch erfaßt und erfassbar, sondern die Jetztfolge affiziert so, daß sie selbst unthematisch, d. h. gleichsam ständig zurücktretend und ver-schwindend in ihren ständigen Weisungen etwas sehen läßt.

Das Affizieren ist so etwas wie ein ständiges Auf-die-Seite-treten und freigebendes Sehenlassen. Und das unthematische Affizieren des Affizierenden wird vom Affizierten selbst vollzogen. Mit anderen Worten, dieses ständige vorgängige Begegnenlassen von etwas, diese charakterisierte unthematische Jetzthebung, ist das reine Gegenwärtigen von etwas. Das Jetzt ist Gegenwart, nämlich das Jetzt in seiner Weisung auf, durch welche Weisung es etwas begegnen läßt, entgegenwartet einem Etwas; und das Jetzt ist Gegenwart so, daß es selbst unthematisch ist; das Hinblicknehmen auf es ist unausdrücklich, es ist durch das Jetzt hindurchgehendes Begegnenlassen, Gegenwärtigen. Das Jetzt ist weder das Fragment eines beschnittenen und nur vorhandenen Jetztpunktes, sondern Weisung auf – als Sehenlassendes; weder Fragment noch überhaupt etwas Vorhandenes, sondern die Grundstruktur des Verhaltens selbst im Kantischen Zusammenhang des Erkennens.

Genauer: Das Gegenwärtigen ist allererst Bedingung der Möglichkeit dafür, daß so etwas wie »Jetzt« als jetzt das, jetzt dieses ausdrücklich werden kann. Nur weil z. B. Erkennen der Natur ein bestimmt geartetes Gegenwärtigen ist, und Gegenwärtigen das Dasein in seinem In-der-Welt-sein charakterisiert, kann dieses Dasein, sofern es die Welt, die Natur anspricht – d. h. aber: immer sich, sein eigenstes Sein zur Welt mit ausspricht –, »jetzt das, jetzt das« sagen. Und allererst auf dem Boden dieser wesenhaften Aussprechbarkeit des Jetzt-Das kann das »jetzt das, jetzt das« als pure Folge abgehoben werden, und zwar als pure Folge blinder Jetzt, als deren reine Mannigfaltigkeit traditionell, so auch bei Kant, die Zeit primär verstanden wird. Im Aussprechen von Jetzt wird mit dem Jetzt nicht ein Vorhandenes angesprochen, als sei das Angesprochene das Jetzt so wie ich sage: Stuhl, Tisch; wenn ich Jetzt sage, werde ich nie etwas finden, das im Felde des Vorhandenen dem entspricht, was das Jetzt selbst ist. Im Aussprechen des Jetzt ist auch nicht ein Inneres angesprochen, etwa ein Willensakt oder ein Gemütszustand, überhaupt irgend etwas in der Seele Vorkommen-

des. Mit Jetzt wird überhaupt nicht ein Vorhandenes genannt und angesprochen, sondern mit dem Jetzt spricht sich das Dasein aus, nicht als ein Vorhandenes, sondern in seinem Sein zur Welt, d. h. in der Grundart dieses Seins zur Welt, im Gegenwärtigen.

Wir müssen nun versuchen, diesen Zusammenhang des Jetzt mit der Gegenwart noch herauszustellen um zu sehen, wie das Ich denke in einen ursprünglichen Zusammenhang mit der Zeit kommt, wie damit die Grundfunktion des Ich denke, nämlich das Ich verbinde sich in seinem primären Zeitcharakter enthüllt, und wie damit die Zeitlichkeit der Grundstruktur der Aussage, des Ansprechens von etwas als etwas, in ihrem temporalen Sinn sich demonstriert.

Im Jetzt spricht sich die Gegenwart aus; die Gegenwart, das Begegnenlassen von, ist nicht selbst anwesend, ein Vorhandenes, sondern Gegenwart ist nur gegenwärtig; gegenwärtig im Sinne des Verhaltens, d. h. gegenwärtig in dem Sinne, daß es gerade das Sein des Daseins zu seiner Welt primär ausdrückt. Das Sein zur Welt ist nicht ein Seinsmodus, der überdies noch die Eigentümlichkeit des Gegenwärtigens haben kann, sondern Gegenwart drückt selbst primär und einzig aus, was so etwas wie »Sein bei« überhaupt besagen kann. Gegenwärtigen ist (primär) faktische Gegenwart. Gegenwart (in diesem aktivisch transitiven Sinne) ist ein Strukturbegriff des Daseins, so zwar, daß sich darin überhaupt der Sinn von Sein, zunächst des Seins in der Welt ausdrückt. Wir bezeichnen die jeweilige eigentliche Seinsmöglichkeit eines faktischen Daseins, mag sie gewählt und bestimmt sein wie immer, als Existenz. Alle Seinsstrukturen und alle Seinsinterpretation des Daseins sind von der Existenz her überhaupt orientiert. Alle spezifischen Strukturbegriffe, die das Sein des Daseins und dessen Modi ausdrücken, bezeichnen wir als Existenziale. Gegenwart als Strukturbegriff des Daseins ist ein Existenzial.

Der Ausdruck Gegenwart ist im gewöhnlichen Gebrauch vieldeutig. Er besagt zunächst und zumeist soviel als: jetzt, die

momentane Epoche, das Heute. Diese Bedeutung von Gegenwart kann dann formalisiert werden zu der Bedeutung, daß Gegenwart besagt das reine Jetzt, wie in der theoretischen Explikation der Zeit bei Hegel und anderen. Gegenwart bedeutet aber dann nicht nur das Jetzt oder das Heute in einem konkreten Sinne, sondern auch soviel wie Anwesenheit. Wenn wir sagen: In der Gegenwart des anderen wollte er sich nicht aussprechen, so besagt »in der Gegenwart« soviel wie: bei der Anwesenheit des anderen; obwohl hier »in der Gegenwart« schon mehr bedeutet; es soll nicht einfach gesagt sein: Beim Vorhandensein des einen mit dem anderen geschah das und das, sondern die Bedeutung von Gegenwart wird deutlicher, wenn wir uns an diesen Sprachgebrauch in einem bestimmten Sinne erinnern. »In meiner Gegenwart wagte er das nicht zu sagen«, das besagt nicht lediglich, daß ich als ein Vorhandenes mit einem anderen Vorhandenen zusammen vorhanden bin, sondern »in meiner Gegenwart« heißt hier eben schon: in meinem Sein zu ihm und in seinem Sein zu mir, in dem gegenseitigen Gegenwärtigen, in dem gegenseitigen Miteinanderhaben derselben Welt. Der Ausdruck »in meiner Gegenwart« besagt aber zugleich mit: in meiner Anwesenheit, in meinem Mitdasein am selben Platz und Ort. Diese verschiedenen Bedeutungen von Gegenwart, d. h. die damit bezeichneten Phänomene sind nur auslegbar und begrifflich zu fassen in der primären Orientierung an Gegenwart im Sinne des Gegenwärtigen, an Gegenwart als Strukturbegriff des Daseins.

Darin liegt aber: Wenn Gegenwart einen Modus der Zeit ausmacht und als Modus der Zeit den Sinn vom Sein des Daseins bestimmt (sofern Dasein Sein bei der Welt ist), dann muß die Zeit selbst als das Grundexistenzial des Daseins verstanden werden. Zeit ist dann nicht mehr der Titel für die reine Jetztfolge-Mannigfaltigkeit, sondern diese Jetztfolge-Mannigfaltigkeit ist ein abgeleitetes Phänomen, dessen Ableitung aus der Zeit als dem Grundexistenzial möglich sein muß; nicht dagegen das Umgekehrte. In diesem Beweis der Derivation der Zeit als

Jetztmännigfaltigkeit aus der ursprünglichen Zeit als der Seinsstruktur des Daseins muß sich zugleich die Rechtmäßigkeit der Grundauffassung der Zeit als Existenzial begründen lassen.

Gegenwart ist der Sinn vom Sein des Daseins – im Hinblick auf die Seinsstruktur des In-der-Welt-seins, des Seins zur Welt. Die traditionelle Auffassung und Bestimmung der Zeit als Jetzt-Zeit ist eine Interpretation der Zeit aus der Gegenwart, ohne daß diese dabei als Existenzial gesehen wäre. Das Eigentliche und Vorwärtstreibende der Kantischen Zeitinterpretation liegt nun darin, daß sie die Zeit nicht nur dem Subjekt als Weise anzuschauen zuweist, sondern überdies dieses Phänomen, das nichts anderes ist als das Gegenwärtigen, zum Grunde legt für die Interpretation der Erkenntnis. Im Hinblick auf das Existenzial Gegenwart wird sich jetzt allererst die Kantische Problematik in ihrem Positiven wie in ihren Unzuträglichkeiten und Grenzen herausstellen lassen.

Dabei ist festzuhalten: Die primäre Betonung der Gegenwart als Zeitmodus entspringt zunächst noch der Anlehnung an die Zeitauffassung als Jetzt-Zeit. Es ist aber nachzuweisen, daß Gegenwart gar nicht der primäre Zeitmodus ist. Das besagt aber: Der traditionelle Zeitbegriff – als vom Jetzt her gefaßt – ist in einem zweifachen Sinne nicht ursprünglich: 1. er trifft überhaupt nicht den Sinn von Zeit als Existenzial; 2. entspringt dieser Begriff überdies wiederum aus einem fundierten Existenzialmodus der Zeit als Gegenwart.

Aus der Orientierung an Zeit als Gegenwart, an Gegenwärtigen als Seinsform des Daseins qua Sein zur Welt, versuchen wir jetzt kurz die früher formulierte Frage nach dem Verhältnis von Zeit als ursprünglich reiner Selbstaffektion und Ich denke als Spontaneität der Apperzeption zu erörtern. Bei der Formulierung der Frage wurde betont: Zeit ist das Begegnenlassen eines Vorhandenen überhaupt, die charakterisierte Hinblicknahme, und diese als Selbstaffektion. Das Ich denke ist das Mit-anwesendseinlassen von etwas mit ihm (dem Ich selbst) als dem ständigen Wofür, für das überhaupt etwas anwesend sein kann.

Beide, Zeit und Ich denke, sind unthematisch, beide vorgängig (a priori), beide Seinsmodi des Subjekts. Die Frage bleibt: Ist Zeit Modus des Ich denke oder das Ich denke ein Modus der Zeit, oder sind beide Modi eines noch ursprünglicheren Zusammenhangs?

Die Frage wird in keiner Weise gefördert, wenn etwa das Ich denke angesetzt werden wollte als »in der Zeit« verlaufend. Man kann dann sagen (»Über eine Entdeckung . . .«, Akad.-Ausg. Bd. VIII, S. 221): Wie soll das, was selbst »in der Zeit« ist, die Zeit »zu Stande bringen«? Das Selbst als in der Zeit soll überdies als dieses zeitliche Ich denke sich selbst affizieren und dadurch Zeit hervorbringen? Für Kant ist andererseits aber ebenso unmöglich, das Ich denke gar auf die Zeit zurückzuführen. So bleibt im Selbst als solchem diese Aporie des Zusammenhangs bzw. Unzusammenhangs von unzeitlicher Spontaneität des Ich denke und der Spontaneität der Selbstaffektion, die die Zeit selbst ist.

Die Schwierigkeit löst sich mit einem Schlag, wenn Ernst gemacht wird mit der Zeit als Gegenwärtigen. Das Ich denke ist nicht in der Zeit (in dieser Abwehr ist Kant vollständig im Recht), sondern ist die Zeit selbst, genauer: ein Modus ihrer und zwar der Modus des reinen Gegenwärtigen. Als reines Gegenwärtigen ist das Dasein selbst das Wofür eines möglichen Begegnenden, und das Gegenwärtigen ist das Begegnenlassen selbst. Im Gegenwärtigen – das ist dessen eigenster Sinn – läßt das Dasein das Begegnende auf es zukommen, so zwar, daß dabei weder das Ich Objekt wird noch die Zeit (jetzt als Gegenwart im Sinne des Existenzials genommen) ein Gegenstand. Auch hier ist Kant phänomenal wieder vollständig im Recht, wenn er die Nichtobjektivität und Ungegenständlichkeit des Ich denke und der Zeit betont. Verständlich wird das positiv nur, wenn die Zeit selbst reines Gegenwärtigen, reines Begegnenlassen von etwas ist. Im Gegenwärtigen legt sich gleichsam das Dasein rein in die Gegenwart zu etwas, es ist völlig und rein von der Anwesenheit, der Gegenwart selbst benommen, von ihr affi-

ziert, so zwar, daß die Zeit in diesem Benommensein von ihr selbst, im Gegenwärtigen, nicht sich selbst sieht, sondern lediglich das frei gibt, was in ein Gegenwärtigen begegnen kann, als Anwesendes im Gegenwärtigen verständlich wird.

Das Ich denke als das Wofür des Begegnenlassens ist die Zeit selbst qua reines Gegenwärtigen. Daß diese Interpretation, die freilich wesentlich über Kant hinaus oder hinter ihn zurückgeht, nicht so ganz vom Wege der phänomenalen Zusammenhänge abliegt, die Kant selbst im Auge hat, dokumentiert sich in einer Charakteristik, die Kant einmal vom Ich gibt (A 123): »Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus«. Diese Bestimmung des Ich ist aber fast wörtlich die Definition der Zeit, die nach Kant absolut steht und beharrt und das Korrelatum aller Erscheinungen überhaupt ist. Zeit und Ich denke werden von Kant, wo er die Phänomene zu untersuchen strebt, so nahe gebracht als nur irgend möglich, so daß sich gleichsam die Definitionen der beiden Phänomene decken; und trotzdem reißt Kant auf Grund eines Dogmas, das für ihn leitend ist, Zeit und Ich denke absolut auseinander, so daß es für ihn a priori feststeht, daß ihr Zusammenbringen überhaupt unmöglich ist.

Versteht man das Ich denke als einen Modus des reinen Gegenwärtigen und versteht man das Gegenwärtigen als den Seinsmodus des Daseins, als In-der-Welt-sein, dann ist der Kantische Ansatz von Grund aus modifiziert, mit anderen Worten, der dogmatische Ansatz der Cartesianischen Position ist von Anfang an vermieden. Nicht ist zunächst gegeben ein Ich denke als das reinste Apriori und dann eine Zeit und diese Zeit als Vermittlungsstation für ein Hinauskommen zu einer Welt, sondern das Sein des Subjekts selbst qua Dasein ist In-der-Welt-sein, und dieses In-der-Welt-sein des Daseins ist nur möglich, weil die Grundstruktur seines Seins die Zeit selbst ist, und zwar hier im Modus des Gegenwärtigen.

Und weiter: Das Ich denke bzw. das pure formale Verbinden des reinen Verstandes ist seinerseits lediglich ein entleerter und freier Modus des Gegenwärtigen von etwas; nicht aber ist das Ich denke das Primäre, das sich allererst zu einer Zeit verhalten muß und in diesem Verhalten ein Sein zur Welt konstituiert.

Das reine, freie Gegenwärtigen – das Ich verbinde – ist der eigenständige, aber abkünftige Modus eines ursprünglichen Gegenwärtigen des faktischen Daseins selbst. Als reines freies Gegenwärtigen ist es demnach ein Modus der Zeit, genauer: ihrer Zeitlichkeit, darin Zeit auf reines, freies Gegenwärtigen eines beliebigen Etwas sich entleert. Sofern aber auch Gegenwart noch Modus der Zeit ist, ist sie Zeit im vollen Sinne. Die Genesis des reinen und freien Gegenwärtigen aus dem alltäglichen Sein zur Welt, das wir als In-ihr-aufgehen charakterisiert haben, ist nichts anderes als die Struktur der Seinsmodifikation des Daseins, in der es in sich die Seinsart des freien, theoretischen Betrachtens ausbildet, das sich seinerseits formalisieren kann bis zum bloßen Nur-noch-meinen-von-etwas im Ich beziehe. Der Seinsübergang vom vortheorietischen Verhalten zur Welt zum reinen Gegenwärtigen ist ein Modus der Zeitlichkeit selbst – und wäre absolut unmöglich, wäre nicht das Dasein selbst Zeit.

Kant versucht umgekehrt, aus dem leeren Ich verbinde zu dem zu kommen, was wir so fassen: Wir als In-der-Welt-sein haben Welt erschlossen, sind bei umweltlich belegendem Seiendem, wir erkennen Natur. »Wir erkennen Natur« ist der phänomenale Ausgang der Problematik der »Kritik der reinen Vernunft«, und die Möglichkeit dieses »Wir erkennen Natur« ist Problem, obzwar Kant gerade das Problem der Intersubjektivität des »Wir erkennen Natur« übersieht; der höchste Punkt, aus dem er diese Möglichkeit verstehen will, ist für Kant das Ich denke. Dieser höchste Punkt aber ist im höchsten Grad fragwürdig; er wird in seinem Ansatz nur dadurch möglich, daß Kant dogmatisch sich an Descartes und zugleich an der Idee eines

bestimmten Vorrangs der formalen Logik, des Ich verbinde und seiner möglichen Weisen, orientiert.

Freilich deduziert Kant nicht einfach aus dem leeren Ich verbinde das »Wir erkennen Natur«, sondern er muß hier als wesentlichen Faktor gleichsam das Apriori der Zeit selbst einschleiben; die Zeit (ausgelegt als eigenständige Jetztfolge-Mannigfaltigkeit) muß als das fungieren, was überhaupt a priori gegeben ist. Und so kommt, obwohl Kant die Zeit dem Subjekt selbst zuweist, die Zeit bei ihm in gewisser Weise rätselhaft von außen, sie ist da als ein Vorgegebenes, als ein blindes Faktum, vorgegeben für die Spontaneität des Denkens, das selbst außerhalb der Zeit steht. Von allen dogmatischen Motiven abgesehen liegt das Haupthindernis dafür, daß Kant den Zeitcharakter des Ich denke sieht, in der unzureichenden Interpretation der Zeit selbst; obwohl Kant im Schematismus Gebrauch macht von den ursprünglicheren Strukturen des Jetzt, nimmt er das Jetzt und die Jetztfolge in der Theorie immer im Sinne der traditionellen Zeitauffassung. In der Theorie, das besagt: in der weiter nicht geklärten theoretischen Ansetzung des Zusammenhangs der Zeit als Anschauung mit der Spontaneität des Ich denke in der Auffassung der Seinsganzheit des Selbst.

Kant konnte das Erkennen der Natur nur so interpretieren, daß er die Zeit in der Struktur des Erkennens selbst entdeckte; Zeit ist nicht nur Verlaufsform des Erkenntnisvollzuges, sondern sie gehört zum Erkennen selbst. Andererseits aber hat die Vorherrschaft des traditionellen Zeitbegriffes – Zeit als Worin des Ablaufes – ihm den Weg verlegt, die Zeitstruktur, von der er im Schematismus Gebrauch macht, nun in ihrer grundsätzlichen Bedeutung als Struktur des Daseins selbst zu sehen.

§ 37. *Zeit als Existenzial des Daseins – Zeitlichkeit und
Sorgestructur. Die Aussage als Gegenwärtigen*

Die Interpretation der Kantischen Zeitauffassung und Zeitauslegung sollte konkret deutlich machen, daß die Zeit im Sein des Daseins – hier zunächst im Erkennen – *strukturmäßig* und nicht *rahmenmäßig* fungiert. Damit aber ist ein anderes Zeitverständnis der Möglichkeit nach demonstriert und auch schon in seinen nächsten positiven Bestimmungen vorgezeichnet. Und am Ende sind wir von da aus in den Stand gesetzt, die Ausgangsfrage zu beantworten: die Frage nach dem Zeitcharakter der Aussage über »Welt«; Aussage verstanden aber als ein Sein zur Welt. Sie birgt die grundsätzliche Frage in sich: die nach der Temporalität des Daseins qua Sein zur Welt selbst.

Das Sein zur Welt haben wir charakterisiert als Besorgen, und die wesenhafte Struktur des Besorgens ist die Sorge. Sorge wurde fixiert als die Seinsstruktur des Daseins schlechthin, und diese Struktur der Sorge wiederum expliziert als Sich-selbst-vorweg-schon-sein-bei-der-Welt. Die Charaktere des Vorweg und des Schon haben wir früher bezüglich ihres möglichen Zeitsinnes durchgesprochen. Das Ergebnis blieb lediglich negativ: Diese Zeitcharaktere können nicht so etwas wie ein In-der-Zeit-sein meinen, also eine bestimmte Weise des Vorhandenseins eines Vorhandenen, weil sie selbst Charaktere einer Struktur sind, die nichts Vorhandenes ist, wie die Welt und die Natur, und weil überdies diese Struktur Struktur des Seins desjenigen Seienden ist, das ganz und gar nicht den Seinsinn eines Vorhandenen hat. Die fraglichen Charaktere des Daseins, das Vorweg und das Schon, sind aber andererseits doch offenbar Zeitcharaktere. In welchem Sinne ist die Seinsstruktur des Daseins – Sorge – durch die Zeit charakterisiert? Diese Strukturen sind nicht außer dem, was sie selbst sind, noch in der Zeit, noch in irgendeiner Beziehung zur Zeit, sondern die Sorge ist in der Weise »durch« die Zeit bestimmt, daß sie selbst Zeit, die Faktizität der Zeit selbst ist.

Zeitlichkeit ist der Grund der Möglichkeit dieser Strukturen der Sorge selbst. Das Sich-vorweg ist ein Modus der Zeit, und zwar nicht in einer Weise, die in der Zeit vorhanden ist. Zeit kann überhaupt nicht vorhanden sein, sie hat überhaupt nicht eine bestimmte Seinsart – sondern sie ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es so etwas wie Sein (nicht Seiendes) gibt. Zeit hat nicht die Seinsart von etwas anderem, sondern Zeit *zeitigt*. Und das Zeitigen macht ihre Zeitlichkeit aus. Das Sich-vorweg – ein Modus, in dem die Zeit zeitlich ist.

Und wenn wir im Aussagen die Wendung gebrauchen, Zeit ist das und das, Zeit ist zeitlich, so hat dieses »ist« die Bedeutung eines spezifisch phänomenologischen kategorialen Setzens, das als aussprechendes die Struktur der weltlichen Aussage haben muß, dessen primärer Aussagesinn aber nicht Aufweisung eines Vorhandenen ist, sondern Verstehenlassen von Dasein. Alle Aussagen über Sein des Daseins, alle Sätze über Zeit, alle Sätze innerhalb der Problematik der Temporalität haben als ausgesprochene Sätze den Charakter der Anzeige: sie indizieren nur Dasein, während sie als ausgesprochene Sätze doch zunächst Vorhandenes meinen¹; sie indizieren Dasein und Daseins- und Zeitstrukturen, sie indizieren das mögliche Verstehen und die in solchem Verstehen zugängliche mögliche Begreifbarkeit der Daseinsstrukturen. (Als diese ein ἐπισημαίνον indizierenden Sätze haben sie den Charakter der hermeneutischen Indikation.) Aus-

¹ Eine weltliche Aussage über Vorhandenes, auch wenn sie in einem bloßen Nennen vollzogen ist, kann direkt das Gesagte meinen, während eine Aussage über Dasein und weiterhin jede Aussage über Sein, jede kategoriale Aussage zu ihrem Verständnis notwendig der Umstellung des Verstehens bedarf, der Umstellung auf das Indizierte selbst, das wesentlich nie Vorhandenes ist. – Dadurch, daß bei den Griechen, bei Plato sowohl wie bei Aristoteles, der Unterschied von kategorialer Aussage und Aussage über weltlich Vorhandenes verdeckt bleibt, und alle Aussagen direkt als Weltaussagen verstanden werden, kam es, daß das Sein selbst, sofern es in den Blick kam, als Seiendes begriffen wurde. Die Verdecktheit dieses Unterschieds und der entsprechenden Weisen des Ansprechens und Auslegens ist mit die Wurzel des Zwiespalts der Aristotelischen Metaphysik als rein formaler Ontologie und Theologie des νοῦς.

sagen über Zeit sind ihrem Sinn nach nicht und nie weltliche Aussagen. Sofern wir aber zunächst und zumeist in der Verstehtendenz solcher Aussagen uns bewegen, wird die Zeit, wenn von ihr gehandelt wird, in ihrer eigentlichen Zeitlichkeit unzugänglich, bzw. es bildet sich ein Zeitbegriff aus, durch den die Zeitlichkeit nicht so sehr bestimmt oder auch nur indiziert, sondern verdeckt wird, so sehr, daß überhaupt die Möglichkeit eines anderen Zeitverständnisses geleugnet wird. Das bleibende Exempel für diese Tendenz der Zeitinterpretation ist die erste philosophische Interpretation der Zeit, die wir haben, die des Aristoteles.

Die Schwierigkeit der Zeiterfassung geht aber zusammen mit der eigentümlichen Zeitlichkeit der Zeit selbst, daß die Zeit zunächst und zumeist sich verbirgt und bekannt ist lediglich in dem und als das, was sie nur uneigentlich ist. Zeit wird im Blick auf die Welt vorfindlich als das, worin alle Vorgänge ablaufen. Die so aufgefaßte Zeit – die Weltzeit – leitet nun, wenn überhaupt versucht wird, die Zeit noch ursprünglicher zu verstehen, die weitere Zeitexplikation. Entweder wird also die Zeit überhaupt nicht gesehen oder man sieht nur die Zeit als Modus des Vorhandenen selbst, der Welt oder der Natur.

Weil dieses Zeitverständnis das nächste und herrschende ist, wurden von Anfang an alle wesentlichen Zeitmodi, Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft, in ihren zeitlichen Bedeutungen aus diesem Zeitverständnis her fixiert. Daher sind diese Modi in ihrer alltäglichen Bedeutung nicht nur unbrauchbar, sondern irreführend. So bedeutet Zukunft: die kommende Zeit, die Jetzt, die noch nicht vorhanden sind, aber kommen; diese Jetzt, zu deren Zeit als kommender etwas ist – von diesem Seienden, das zu dieser Zeit, die kommen wird, ist, von dem sagen wir: es *wird* sein. Zukunft als noch nicht vorhandenes Jetzt ist aber so wenig die eigentliche Zukunft, d. h. die Zukunft, nach der die Zeit eigentlich zeitlich ist – so wenig, wie das isolierte und beschränkte, nur vorhandene Jetzt die Gegenwart ist in dem expliziten Sinn des Gegenwärtigen. Das Jetzt ist Gegenwart und

wird von Aristoteles bis Hegel so verstanden, daß es besagt: Das Jetzt ist das privilegierte Anwesende schlechthin. Zukunft besagt entsprechend: kommende Anwesenheit der Jetzt, mögliche Gegenwart in dem eben gefaßten Sinn. Die Jetzt sind hier verstanden als etwas, was selbst in der Zeit ist; was mithin die Zeitlichkeit der Zeit nicht aufklären kann. Zukunft aber ist nicht eine Bestimmung der möglichen Anwesenheit der Jetzt. So wie Anwesenheit nur möglich ist in einem Gegenwärtigen von etwas als das, was durch eine Gegenwart allererst artikulierbar ist, so ist auch Zukunft als das kommende Anwesende nur möglich in einem Gewärtigen, welche Gewärtigung als Auf-sich-zukommenlassen allererst so etwas wie ein Zukommendes, ein zukommendes mögliches Jetzt möglich macht.

Das Gewärtigen ist wie das Gegenwärtigen ein Seinsmodus des Daseins, und jedes Gewärtigen versteht das, worauf es sich als Gewärtigen bezieht, als mögliches Anwesendes; es versteht sich selbst als Gewärtigen auf ein Gegenwärtigen. Gewärtigen als Auf-sich-zukommenlassen, auf *sich* – als ein mögliches Gegenwärtigen, dessen alles Gewärtigen von etwas überdies und gleich ursprünglich gewärtig ist.

Das Gewärtigen aber ist zunächst und zumeist als Gewärtigen für ein Gegenwärtigen wie dieses auf die zuhandene besorgte Umwelt bezogen. Das Dasein hält sich zunächst im begegnenden Besorgen dessen, was herstellbar, verfügbar, was besorgbar, was im weitesten Sinne ein Zu-Besorgendes ist. Besorgen aber als Aufgehen in der besorgten Welt ist, wie wir früher zeigten, immer wesenhaft ein Mitbesorgen des Daseins selbst. In jedem Besorgen ist das Dasein selbst hinsichtlich seines Seinkönnens nicht das Besorgte, aber das Gesorgte. Im Gewärtigen, aus dem sich das gegenwärtigende Bestellen, Verfügbarmachen, In-Besitz-nehmen und Behalten vollzieht, ist das Dasein selbst in seinem Seinkönnen das, wozu es sich primär obzwar nicht ausdrücklich verhält. Im Gewärtigen ist das Dasein je schon im Sein zu seinem eigensten Seinkönnen; das Gewärtigen ist der Modus, sein Seinkönnen zu sein; als Sein zu diesem Seinkönnen

seiner selbst ist das Dasein ihm selbst vorweg. Und die Bedingung der Möglichkeit dieses Sich-selbst-vorwegseins, d. h. die Grundstruktur dieses Seinsmodus selbst ist das Gewärtigen. – Sorge ist nur möglich in dem, was sie ist, sofern ihr Sein die Zeit selbst ist – als gewärtigendes Gegenwärtigen. Das Gegenwärtigen aber ist der temporale Sinn des Seins bei der Welt; sich vorweg im Sein-bei, das ist gewärtigendes Gegenwärtigen – eine bestimmte Zeitlichkeit der Zeit, die das Sein des Daseins ausmacht.

Sofern nun das Seinkönnen des Daseins nie etwas ist, was je vorhanden sein wird, also nicht ein mögliches zukommendes Vorhandenes ist, ist Zukunft ein ungeeigneter Ausdruck für die ursprüngliche Zukünftigkeit des Daseins. Das »Werde, was du bist!«, ontisch verstanden, ist nur möglich, wenn ich, ontologisch genommen, bin, was ich werde, d. h. wenn das Sein des Seinkönnens, das Sich-vorwegsein die Struktur des Gewärtigen hat.

Das Gewärtigen ist nicht allein Gewärtigen eines Gegenwärtigen und für solches, sondern für ein Gegenwärtigen als Behalten im Sinn der Sorge des Behaltens, als ein Nichtentgleitenlassen. Das faktisch auf die Welt angewiesene Besorgen aber ist, so wie ein Sichverlieren an die besorgte Welt, ein ständiges Nichtbehaltenkönnen sondern Weggebenmüssen des besorgten Weltlichen als eines wesenhaft Veränderlichen. Das Behalten wiederum hat verschiedenartige Modi – der Privation, des Nichtbehaltenkönnens, des Entgleitenlassens, des Sichnicht-mehrkümmerns um Zuhandenes, des Vergessens, des Verzichtens. Das sind Modi des Seins des Daseins, Modi des Seins zu seiner eigensten Gewesenheit, zu der auch das Besorgte selbst gehört, sofern sich das Dasein zunächst und zumeist von diesem, auch als dem Entgangenen, her versteht. Auch für diesen dem Gewärtigen bzw. Gegenwärtigen entsprechenden Zeitmodus, der in der Gegenwart zur Zukünftigkeit gehört, fehlt der entsprechende hermeneutische Terminus. Vergangenheit besagt

dagegen: das nicht mehr vorhandene Jetzt, das gewesene, die Nichtmehranwesenheit eines möglichen Vorhandenen.

Der Ausdruck Vorweg zeigt das Gewärtigen an, das Sein-bei das Gegenwärtigen und Behalten. Und das Schon? Das ist eine temporale Bestimmung, die jeder Zeit und Seinsfaktizität des Daseins zukommt. Das Schon ist die Indikation des Apriori der Faktizität. Das will besagen: Die Strukturen des Daseins, die Zeitlichkeit selbst, sind nicht so etwas wie ein ständig verfügbares Gerüst für ein mögliches Vorhandenes, sondern sie sind ihrem eigensten Sinn nach Möglichkeiten des Daseins zu sein, und nur das. Zu diesem Seinkönnen aber hat sich jedes Dasein, das eben als Dasein ist, je schon so oder so entschieden; ob von ihm selbst her, d. h. eigentlich, ob durch ein Verzichten auf solche Möglichkeit, ob durch ein Nochnichtgewachsensein einer solchen Entscheidung – Dasein ist ihm selbst überantwortet in seinem Zu-sein. Überantwortet – das heißt: Schon-in, schon sich vorweg, schon bei der Welt; nie ein Vorhandenes, sondern immer schon so oder so entschiedene Möglichkeit. Das Dasein ist je schon früher das, als was es de facto jeweils ist. Früher aber denn jedes mögliche Früher ist die Zeit selbst, die es macht, daß Dasein so etwas wie Möglichkeit seiner selbst sein kann.

Aussagen: ansprechendes Sehenlassen von etwas als etwas ist eine bestimmte Möglichkeit des reinen Gegenwärtigen – das Anwesendseinlassen des Seienden, also das Entdecken der Anwesenheit eines Vorhandenen; das ist die Grundfunktion des λόγος als ἀποφαίνεσθαι. Die Anwesenheit des Vorhandenen, die nur entdeckbar ist in einer Gegenwart, besagt aber nichts anderes als das Sein des Seienden. Jedes entdeckende, d. h. gegenwärtigende Aussagen sagt daher »ist«; ob dieses Ist sich sprachlich ausdrückt oder nicht, und wie es sich ausdrückt ist gleichgültig. Das Ist hat nicht die Funktion der Kopula, sondern ist der Index der Grundfunktion der Aussage, ihres Gegenwärtigen als eines reinen Gegenwärtigen, puren Sehenlassens der Anwesenheit des Seienden bzw. des Seienden in seiner Anwesenheit. Die ausgesprochene Aussage verwahrt in sich die Ent-

decktheit des Seienden. Verwahren einer Entdecktheit aber besagt nichts anderes als Jederzeit-gegenwärtigenkönnen – Entdecktheit ist demnach eine ausgezeichnete mögliche Gegenwart – des angesprochenen Seienden in seinem Sein und Sosein.

Entdecktheit bzw. Wahrheit der weltbezogenen Aussage besagt Gegenwart. Sein aber besagt Anwesenheit, d. h. der Sinn von Sein ist aus Gegenwart begriffen, darin allein so etwas möglich ist wie Anwesenheit. Anders ist Sein überhaupt nicht zu begreifen. Denn was besagt Verstehen? Etwas als etwas bestimmen. Seiendes ist nun an ihm selbst, in seinem An-sich genommen, verstanden, wenn es verstanden wird in dem reinen Sein-zu-ihm-selbst, d. h. in und aus der puren Gegenwart des Daseins zu seiner Welt. Gegenwart ist ganz und gar nichts Subjektives und Subjektivistisches, Idealistisches im üblichen, erkenntnistheoretischen Wortverstand, sondern das Sein zur Welt selbst, darin sie sich in ihrem An-sich, in verschiedenen Stufen der Näherung und Bestimmung zeigen kann.

Die Aussagen als das Aussagen des Vorhandenen gründen im Gegenwärtigen. Die Logik ist die unvollkommenste aller philosophischen Disziplinen, und sie ist nur vorwärts zu bringen, wenn sie sich besinnt auf die Grundstrukturen ihrer thematischen Phänomene, auf die primären Seinsstrukturen des Logischen als eines Verhaltens des Daseins, auf die Zeitlichkeit des Daseins selbst. Die unausdrückliche Grundlage der traditionellen Logik aber ist eine bestimmte Zeitlichkeit, die primär orientiert ist am Gegenwärtigen, was sich extrem ausdrückt in der Fassung des griechischen Erkenntnisbegriffes als reines θεωρεῖν, als reines Anschauen. Alle Wahrheit dieser Logik ist Anschauungswahrheit; Anschauen verstanden als Gegenwärtigen.

Sollten aber in der Zeitlichkeit des Daseins radikalere zeitliche Möglichkeiten liegen, dann müßten diese der traditionellen Logik und Ontologie eine wesentliche Grenze setzen. Ob die philosophische Forschung intensiv und stark genug wird, diese Grenze faktisch zu machen, ist eine Frage ihres Schicksals.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Martin Heidegger hielt die vierstündige Logik-Vorlesung im Winter-Semester 1925/26 in Marburg a. L. Der ursprüngliche Plan (vgl. § 5) wurde im Laufe der Ausarbeitung abgeändert. Der traditionellen Logik stellt Heidegger die philosophierende Logik gegenüber, eine Logik, in der nach dem *λόγος* gefragt wird, eine Logik der Wahrheit. In der Vorbetrachtung untersucht er die Lage der Logik der Gegenwart am Beispiel *der* Logik, die der philosophierenden Logik am nächsten kommt, Husserls »Logische Untersuchungen«. Husserls Kampf gegen den Psychologismus ist erläutert und die Dimension freigelegt, in der er sich entfaltet.

Im ersten Hauptstück geht Heidegger auf die aristotelische Interpretation der Wahrheit zurück. Im Mittelpunkt steht die Deutung des Kapitels Θ 10 der Metaphysik, das den Interpreten so viel Schwierigkeiten bereitet hat.

Das zweite Hauptstück entfaltet die Wahrheitsfrage im Horizont der Daseinsanalyse, wobei das Schwergewicht auf der Zeit-Thematik liegt. Eine Interpretation der »Kritik der reinen Vernunft« zeigt die Bedeutung der Zeitproblematik für Kant. Wir haben hier das Kernstück der späteren Arbeit »Kant und das Problem der Metaphysik«, wobei die Einzelanalysen noch detaillierter ausgearbeitet sind als in der späteren Arbeit.

Die Herausgabe stützt sich auf das Original-Manuskript Heideggers, eine Abdrift von Fritz Heidegger und eine stenographische Nachschrift von Simon Moser. Da Heidegger in dieser Zeit beim Vortragen oft über das Original hinausging, konnten zur Verdeutlichung die Ausführungen der Nachschrift mit berücksichtigt werden. Die Nachschrift wurde Heidegger während des Semesters regelmäßig übergeben, es finden sich Randbemerkungen darin und sogar im Original-Manuskript Seitenweise auf dieselbe.

Bis § 12 stammen die Paragraphentitel von Heidegger.

Für Mitarbeit bei der Edition bin ich Herrn Dr. Hüni, Herrn Schultze sowie meiner Frau zu Dank verpflichtet, mit ihr habe ich den größten Teil des Textes kollationiert und sie nahm auch eine letzte Durchsicht des ausgearbeiteten Textes vor. Beim Lesen der Korrekturen halfen außer ihr wiederum die Herren Dr. Hüni und Schultze.

Aachen, Juni 1975

Walter Biemel

Martin Heidegger Gesamtausgabe

II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944

Marburger Vorlesungen 1923–1928

- BAND 17 Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie
WS 1923/24
- BAND 18 Aristoteles: Rhetorik SS 1924
- BAND 19 Platon: Sophistes WS 1924/25
- BAND 20 Geschichte des Zeitbegriffs SS 1925
- BAND 21 Logik. Die Frage nach der Wahrheit WS 1925/26
- BAND 22 Grundbegriffe der antiken Philosophie SS 1926
- BAND 23 Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin
bis Kant WS 1926/27
- BAND 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie SS 1927
- BAND 25 Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik
der reinen Vernunft WS 1927/28
- BAND 26 Logik (Leibniz) SS 1928

Freiburger Vorlesungen 1928–1944

- BAND 27 Einleitung in die Philosophie WS 1928/29
- BAND 28 Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling)
und die philosophische Problemlage der Gegenwart
SS 1929
- BAND 29 Einführung in das akademische Studium SS 1929
- BAND 30 Die Grundbegriffe der Metaphysik
Der Weltbegriff WS 1929/30
- BAND 31 Über das Wesen der menschlichen Freiheit
SS 1930
- BAND 32 Hegels Phänomenologie des Geistes WS 1930/31
- BAND 33 Aristoteles: Metaphysik IX SS 1931
- BAND 34 Vom Wesen der Wahrheit WS 1931/32