Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 7 (1947)

Artikel: Transzendierende Existenz

Autor: Barth, Heinrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883467

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Transzendierende Existenz[1]

Von Heinrich Barth

Die hier angebotene Gedankenfolge ist ausgerichtet auf ein fernes, schwer erreichbares Ziel: auf die Darlegung von Sinn und Möglichkeit eines Begriffes der «Existenz», dem in einer bestimmten Bedeutung das Merkmal der «Transzendenz» zugeschrieben werden darf. Es ist somit ein rein sachliches Ziel philosophischer Erkenntnis, das hier verfolgt werden soll — freilich nicht ohne Kontinuität mit den Gedankengängen einer philosophisch beteiligten Umwelt, nicht ohne Bezugnahme auf die Erkenntnisse gegenwärtiger Philosophie.

Wenn der hier durchschrittene Gedankengang in seiner Anknüpfung an einige Abhandlungen von *Herrn Dr. Wilhelm Keller* einen etwas außergewöhnlichen Anfang nimmt, dann darf auch diesem Vorgehen eine philosophische Bedeutsamkeit nicht völlig aberkannt werden. Allgemeiner Gewohnheit entspräche ein Ausgehen von den vielgenannten Namen von Zeitgenossen, die am philosophischen Firmamente wie eine flimmernde Lichtreklame angeschrieben sind. Unsere Sache soll es diesmal sein, uns in einer philosophischen Nächstenliebe mit einem Kollegen und Mitarbeiter auseinanderzusetzen, der uns im konkreten Lebenskreise der lokalen Arbeitsgemeinschaft begegnet und durch sein weitsichtiges, fein kultiviertes philosophisches Denken aufgefallen ist. Wie denn eine sokratisch erleuchtete Philosophie ihre Probleme eben in dem findet, was scheinbar belanglos vor der Hand liegt, so wird eine philosophische Nächstenliebe gerade den vorderhand zufälligen Bekannten und Gesprächspartner aus der Trivialität einer bloß äußerlichen Begegnung und aus der Sphäre flüchtiger geistiger Unterhaltung herauszuheben suchen, und dies eben dadurch, daß sie in dem allzu Nahen ein Fernes, Überempirisches, Paradigmatisches wahrzunehmen meint. Nur

---

[1] Vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft Basel, 1946.

wenn die Begegnung von Philosophen zu solcher Wendung des Blickes in die Ferne führt — in die Ferne eben dessen, der im philosophischen Gespräche begegnet — kann der Begegnende wiederum zum Nächsten werden — zum Nächsten in einem philosophischen, aber vielleicht auch menschlichen Sinne.

So lassen wir denn für dieses eine Mal die zyklische Bewegung des philosophischen Gedankens nicht in Husserl, Hartmann und Jaspers ihren Mittelpunkt finden, vielmehr in W. Keller. Und sofern es sich um die elliptischen Bahnen dialektisch bestimmter Gedankengänge handelt, nehmen wir uns die Freiheit, diesem Denker uns selbst als den zweiten Brennpunkt dieses kosmisch-überkosmischen Umlaufes zuzugesellen, im zuversichtlichen Bewußtsein, daß je zwei sich begegnende Philosophen so gut wie irgendwelche anderen Gestirne am Firmamente des Geistes das Recht haben, die Welt um sich selbst und das zwischen ihnen lebendige Gespräch sich drehen zu lassen! Warum dürften sie es nicht? Nur eine verkehrte provinziale Bescheidenheit mit ihrem Minderwertigkeitsbewußtsein könnte uns ein solches Vorgehen grundsätzlich verbieten. Nur dies ist erforderlich, daß wir die konkrete Begegnung des philosophischen Gespräches nicht um jeden Preis als die Kleinwelt provinzialer Begebenheiten ansehen, daß wir uns vielmehr zu einem viel belangvolleren Selbstverständnis aufraffen. Es würde in der Einsicht liegen, daß wir in der scheinbar so unbedeutenden Gesprächslage der aktuellen Begegnung in Wahrheit dicht vor ganz großen Möglichkeiten der Entscheidung stehen — nicht weniger nahe als die Träger der großen Namen, die wir weithin so freigebig an unserer Stelle nicht nur das Wort, auch die Gedanken führen lassen! Diese Gesprächslage in ihren keineswegs zufälligen, sondern sehr wesenhaften Grundzügen erkennbar werden zu lassen und in solcher Erkenntnis neue Begegnung zu suchen —, dies sei unser gegenwärtiges Vorhaben.

Wir knüpfen unsere Untersuchung an an drei philosophische Äußerungen von W. Keller «Die ontologische Tragweite des Logischen»[2]; «Vom Wesen des Menschen» Kap. II. «Grund-

---

[2] Erschienen «Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft» Vol. I. S. 48—65.

legung — Das Wesen des Seins und das menschliche Sein»[3]; «Das Problem des Psychologismus im Lichte der Gegenwartsphilosophie»[4]. Solche Anknüpfung würden wir natürlich dann nicht vollziehen dürfen, wenn wir in diesen Arbeiten von W. Keller Dokumente sehen würden, die wir völlig willkürlich aus der Masse der zeitgenössischen philosophischen Literatur herausgegriffen hätten. Sie haben in unsern Augen insofern repräsentativen Charakter, als sie die gegenwärtige Ontologie, Phänomenologie, Anthropologie und Existenzialphilosophie, wie sie in der jüngern Generation auch unseres Landes Fuß gefaßt hat, in bemerkenswerter Weise widerspiegeln. Indem uns die genannten Abhandlungen demnach eine in hohem Maße paradigmatische Bedeutung gewinnen, sehen wir uns auch in die glückliche Lage versetzt, an ihnen diejenige typische Denkform aufzuzeigen, mit der wir uns hier auseinanderzusetzen gedenken, nicht ohne ihr alsdann eine andere große Möglichkeit der philosophischen Grundhaltung entgegenzustellen.

Nun haben wir vor allem eine schwierige Aufgabe zu lösen: Die Beschreibung und Bestimmung der uns bei W. Keller begegnenden Denkform. Diese Denkform mit Sicherheit zu erfassen und so zu kennzeichnen, daß sie einerseits wirklich als die Grundform der Gedanken unseres Autors sichtbar wird, während sie anderseits als eine wesentliche philosophische Möglichkeit herausspringen sollte — dies kann gewiß keine leichte Sache sein. Denn wir dürfen weder den uns vorliegenden Texten durch falsche Vereinfachungen und Verkürzungen Gewalt antun, noch in einer unfruchtbaren Komplikation der Darstellung undeutlich werden. Trotz dieser beidseitigen Gefahren sollen wir den paradigmatischen Grundgehalt jenes Komplexes von philosophischen Aussagen zu treffen bemüht sein.

Indem wir so um die treffende Formulierung ringen, müssen wir einsehen, daß wir uns nicht begnügen dürfen, von «ontologischer» oder «phänomenologischer» Denkform zu reden. Viel zu unbestimmt wäre solche Charakteristik; indem sie allzu viele Möglichkeiten offen ließe, würde sie den wesentlichen Unterschied, auf den es uns im folgenden ankommt, noch lange nicht

---

[3] Beihefte zum Jahrb. d. Schw. Phil. Ges. I. S. 18—34.

[4] Jahrb. d. Schw. Phil. Ges. Vol. IV. S. 127—146.

erkennen lassen. Wir möchten die uns vor Augen stehende Denkform charakterisieren als eine «Philosophie der Verhaltung». Ihr werden wir gegenüberstellen — um dies hier vorauszunehmen — eine Philosophie der «Erkenntnis». Wir haben es offenbar mit einer Philosophie zu tun, die sich ausspricht über Formen und Tatbestände des Sich-Verhaltens von Grundelementen des Seins. Wir sind versucht von «Sachverhalten» zu reden. Allein wir möchten das Mißverständnis verhüten, daß wir an ein Sich-Verhalten von dinglichen Realitäten dächten. Solche Orientierung am ontologischen Typus der «Sache» dürfen wir aber der modernen Seinslehre nie und nimmer zur Last legen. Wiederum würde der Terminus «Verhältnis» bei seiner Bezogenheit auf festgelegte ontische Bestände der latenten Bewegtheit des von der Existenzphilosophie gedachten Seins nicht gerecht. Im Begriffe der «Verhaltung» dagegen soll beschlossen sein das «Sich-Verhalten» so gut wie die «Haltung». Seine Bedeutung umspannt die ontisch neutrale Bezogenheit so gut wie den Vollzug der existenziellen Beziehung, nur daß diese beidseitige Möglichkeit der Sinngebung im «Sich-Verhalten» ungeschieden und unausgesprochen bleibt. So ist die uns begegnende Ontologie bemüht, das Sein in der innern Bezüglichkeit seiner Verhaltung und Verhaltungsweisen aufzudecken, um von hier aus das Problem aufzuwerfen.

Die von uns in Sicht gezogene Ontologie darf darum unser philosophisches Interesse in Anspruch nehmen, weil sie die Region einer bloßen Naturphilosophie, und möchte sie sich auch in der sublimeren Gestalt des stoischen oder spinozistischen Naturdenkens darbieten, weit hinter sich gelassen hat. Indem diese Ontologie in der Existenzphilosophie ihren eigentlichen Sinn offenbart, wird der Mensch zu ihrem wesentlichen Thema — der erkennende Mensch, der Mensch in seiner Erschlossenheit für die Welt und seinem Selbstverständnis. Existenzphilosophische Ontologie der Verhaltung, unterläßt es nicht, «Erkenntnis» im weitesten Sinne zum Gegenstande ihrer Auslegung zu machen. Dieses tief verwurzelte Interesse an der Erkenntnis tritt bei W. Keller darin zutage, daß er in wiederholtem Anlauf über die Wissenschaft der Logik Klarheit zu gewinnen sucht. Wie ist die Logik und das Logische zu verstehen, wenn es mit dem Sein und mit der einzigartigen Verdichtung des Seins im Menschen

diejenige Bewandtnis hat, die sich der ontologischen Erschließung von Sein und Existenz zu ergeben scheint?

Eines kann uns nicht entgehen: Die Frage nach der Erkenntnis wird auf dem Boden einer Philosophie der Verhaltung wohl aufgeworfen. Allein sie wird gleichsam eingebettet in einen Bestand von Verhaltungen, aus dessen struktureller Beschaffenheit sie in ihren Verhaltungen und Grundrelationen einleuchtend gemacht werden darf. Gewisse fundamentale Beziehungen des Sich-Verhaltens scheinen vor den Erkenntnisbeziehungen in dem Sinne den Primat zu besitzen, daß zu deren Erhellung eben jene Verhaltungen in Anspruch genommen werden, in denen sich alles gegliederte und zum Gegensatze entfaltete Sein gründet. Wenn sich ein grundlegender Erkenntnisbegriff wie «Wahrheit» wirklich in unanfechtbarer Reduktion auf Verhaltungsweisen des Seins zurückführen ließe, dann wäre damit erwiesen, daß Gnoseologie dem Rahmen einer Ontologie eingefügt werden darf, von deren Gesichtspunkt das Erkenntnisproblem den Aspekt eines ontologischen Sonderproblems bietet. Im ontischen Sich-Verhalten eröffnet sich dann ein Raum von Seinsbeziehungen, der als solcher aller Erkenntnis vorausliegt und sich erst in bestimmten ausgezeichneten Möglichkeiten seiner Erfüllung zur Erkenntnis verdichtet — zur Erkenntnis, die in dieser Sicht zu einer ontologisch sekundären Instanz und zum Derivate von ontischen Voraussetzungen werden muß, die sich zur «Wahrheit» und andern Erkenntnisbegriffen noch neutral verhalten.

Unsere nächste Aufgabe muß es sein, das Vorhandensein der so beschriebenen Denkform und des ihm entsprechenden Folgeverhältnisses an gewissen entscheidenden Formulierungen von W. Keller zu illustrieren. Der für den Autor wegleitende Gedanke, daß die Seinsfrage selbst als ein Ausdruck des Wesens des Seins zu verstehen sei, und daß das Sein seinem Wesen nach etwas Derartiges sei, daß aus ihm selber nach ihm selber gefragt werden kann, wird kommentiert durch die Feststellung: «Das aber bedeutet: es hat zu sich selbst ein Verhältnis» (W. d. M. 29). «Es ist innerliche Gliederung; und diese Gliederung ist überdies wesenhaft gekennzeichnet als Bezogenheit auf sich selbst. Es ist die Selbstbezogenheit schlechthin, der Umstand, daß es *in* sich und *bei* sich selbst ist, ja daß es sich selbst auf irgendeine Weise selber ist. Das aber heißt: ihm eignet Unterschiedenheit

und innere Gespaltenheit in sich selbst, so zwar, daß es selbst eben diese Unterschiedenheit ist und daß diese Unterschiedenheit selbst eben das ‚Sein' (von Seiendem) ist» (ib.). Es ist alsdann der eigenartige Begriff der «Aufgebrochenheit», der zum Sein des Menschen hinüberleitet. «In einem Seienden mitten unter allem Seienden also muß die Aufgebrochenheit selber ihren Vollzug und Ort finden und haben... Dieses besondere Seiende mitten in allem Seienden erscheint dann als ‚stiftende Mitte' des Seins» (31). — Dieses stiftende Sein ist «Begegnung seiner mit sich selbst, und zwar höchst unmittelbare...» (32). «Das Sein kommt so an ausgezeichneter Stelle und im besondern Wirklichsein von einzelnen Seienden zu sich und vor sich selbst» (ib.). «Diese stiftende Mitte ist also zugleich ein Verhältnis des Seins zu sich selbst. Das Sein ist in ihr so bei sich selbst, daß es auf sich zurückgewendet ist: in ihr verwirklicht sich seine Selbstbezogenheit. — So auf sich zurückgewendet, selbstbezogen und sich in sich selbst gegenwärtig zu sein, bedeutet aber: sich inne sein. Die stiftende Mitte, mitten in allem Seienden und selber ein Seiendes, hat mithin den Charakter von ‚Bewußtsein'...» (ib.). — «Das in die Gesamtheit des Seienden eingesenkte besondere Seiende aber, in dem sich all dies begibt, ist — längst offenkundig — das menschliche Sein. In ihm verdichtet sich das Sein zur Gegenwart vor sich selbst und zur Frage nach sich selbst» (33). Es ist eben jene Besonderung des Seins, das «Dasein», dem es, obwohl «mitten in das Seiende der Welt hineingebunden und dieser Bindung unlösbar unterworfen ‚nichtsdestoweniger' in seinem Sein ständig um sein eigenstes Sein geht» (34). — Wir haben es hier mit den Aussagen einer «Fundamentalontologie» zu tun, in der sich die Frage nach dem Sein neu eröffnet, und die nur durch den Menschen hindurch führen kann (Pr. d. Ps. 142). Diese Fundamentalontologie führt uns aber über den Menschen zum «Innewerden», zum «Bewußtsein» und endlich zur «Wahrheit». Denn ihr eminentester Gegenstand ist die «Möglichkeit eines Begegnens-von-etwas, eines sich Transzendierens im Meinen, einer Intentionalität und hiermit erst überhaupt die Möglichkeit von so etwas wie Wahrheit, die ja stets Wahrheit von etwas und über etwas und also eine Eigentümlichkeit von Begegnendem innerhalb eines Offenseins für Begegnendes ist» (143). — Im Zusammenhang dieser Beschrei-

bung einer sich auseinandergliedernden, ihrerseits letztfundierten Grundstruktur des menschlichen Daseins und einer übertatsächlichen Konstituierung des Menschlichen findet unser Autor Anlaß, sich auf Fichte und Hegel zurückzubeziehen (144). — Dieser Ontologie des Mensch-Seins entsprechen Äußerungen über die ontische Bedeutung des Subjektes als solchen. Es wird beschrieben als eine «Struktur, zu der es gehört, in einer Distanz zu gegenständlichem Seiendem zu stehen und doch (über den Weg möglicher Wahrheit) mit ihm verbunden zu sein» (Tr. d. L. 64). Durch die Selbstbezüglichkeit ist das subjekthafte Dasein «der Kontingenz entrückt und ist selber ein Fungibile des Seins» (65). Das Subjekt trägt «den Stempel der Zusammengehörigkeit» mit dem Seienden «zu einem einzigen Ganzen», das in der Selbstbezüglichkeit zu einer gegliederten Ganzheit kommt. In dem «Zu-sich-Kommen» des Subjekt-Seins enthüllt sich eben das Wesen des Seins (ib.).

In den so charakterisierten ontischen Bestand des Subjekt-Seins wird nun das Logische eingefügt. Die ontologische Untersuchung der Tragweite des Logischen und des noch immer haltbaren Sinnes des Psychologismus kommt zu dem — in der Gegenstellung gegen Husserl gewonnenen — Ergebnis, daß das Logische «kein Bestand von selbst gegenständlicher Art im Seienden, sondern ein durchweg funktionales Aufbaumoment von Erkenntnis» sei (Tr. d. L. 59). Es darf nicht «als selbst ontische Gesetzlichkeit von an sich seienden Dingen» verstanden werden (Pr. d. P. 139). Erkenntniswahrheit überhaupt, deren Vermittler das Logische ist, bedeutet «keine Übereinstimmung mit dem Seienden im Sinne einer Identität der Struktur», mag die Erkenntnis immerhin «eine denkbar innige Beziehung zu einem ihr zugeordneten Seienden haben» (Tr. d. L. 60). «Das Logische hat seinen Sinn nur in der Dimension des Prozesses, in einer Distanz zum Seienden, zu dessen Fassung es verhilft, ohne Identität mit ihm zu besitzen» (ib.). — «Es ist Funktion der Struktur, die das Wesen des Subjektes ist» (62). Es ist «Moment der Struktur der Subjekthaftigkeit», «wurzelt... im Ontologischen» und gibt zugleich, «weil angesiedelt im Ermöglichungsgrunde subjekthaften Daseins», über die Struktur des Seins Aufschluß (64). — Es wäre widersinnig, das Logische «als etwas selbst eigenständig Gegenständliches zu verstehen. Denn sein

Sinn — stets rein funktional — ist derjenige von Verhältnissen, die allein als solche, ohne Substrat, nicht seiend sind» (Pr. d. Ps. 140). Als «Richte» dem Psychischen eingesenkt (136), steht das Logische zum gegenständlich Seienden in einer nur mittelbaren Beziehung: Die logischen Formen und Gesetzlichkeiten beziehen sich auf Gegenständliches nur insofern, «als dieses in den Bereich des Vermeinens eingetreten, und als es dessen Weise des Umgangs verfallen ist...» (140). Das Logische wird eindeutig auf das Subjektive zurückbezogen. Eine Beziehung zum gegenständlichen Sein soll aber damit nicht preisgegeben werden. Es scheint sich die Möglichkeit zu bieten, «einen allerinnigsten strukturellen Bezug des Logischen zum Erleben zugleich mit seinem Anspruch auf Gültigkeit und Gesetzlichkeit zu verbinden» (141).

«Mag immerhin jede wahrheitbeanspruchende Vermeinung auf ein Transzendentes gehen, so ist doch noch nicht die Wahrheit dieser Vermeinung selbst und sind mithin auch nicht deren formale Bedingungen ihrerseits als gleichfalls transzendente Entitäten vermeint oder gefordert» (Pr. d. Ps. 138). — Wir richten unsere Aufmerksamkeit zunächst auf die eigenartige Zurückhaltung, mit der eine Beziehung des Logischen auf das gegenständliche Sein ausgesprochen wird. Die «Vermeinung» mit ihren formalen «Bedingungen» geht auf «Transzendentes» und hat doch offenbar keine notwendige, unmittelbare Beziehung auf Seiendes. Von einer «denkbar innigen Beziehung zum Seienden» darf zwar im Hinblick auf die Erkenntnis gesprochen werden, aber nicht von einer Übereinstimmung im Sinne einer Identität der Struktur. Ohne solche Identität zu besitzen, «verhilft» das Logische wenigstens zu einer «Fassung» des Seienden. Gegenständliches Sein ist nicht als solches auf das Logische, oder allgemeiner: auf die Erkenntnis hinbezogen. Vielmehr scheint es — wie zufolge einer ihm wesensfremden, akzidenziellen Konzession — irgendwie in den Bereich des «Vermeinens» hinüberzutreten. — Aus diesen Bestimmungen ist zu ersehen, daß zwischen dem Logischen und dem gegenständlichen Sein eine in der Bedeutung des Logischen begründete Beziehung nicht bestehen kann. Das Logische kann somit als Erkenntnisbegriff insofern nicht zur Geltung kommen, als seine Beziehung zum Gegenstande in Begriffen des Sich-Verhaltens ausgesprochen wird, denen zufolge ihres

deskriptiven Charakters etwas Unfaßbares und Akzidenzielles und der Mangel an derjenigen Notwendigkeit anhaftet, die sich aus der Erkenntnisbedeutung des Logischen ergeben würde. Mit der Anwendung einer deskriptiven Methode, die aus dem Aufweis von Verhaltungen auch die Grundrelationen der Erkenntnis zu deuten unternimmt, hängt es zusammen, daß die nächstliegende Frage, die nach der Beziehung der logischen Begriffe und Gesetzmäßigkeiten zum gegenständlichen Sein fragt, nur in schwebenden Aussagen positiv beantwortet werden kann. Über der Abwehr einer «Transzendenz»-bedeutung des Logischen kommt wohl das größere, komplementäre Anliegen einer eindeutigen, positiven Beantwortung der aufgeworfenen Frage etwas zu kurz.

Dieses Einrücken der entscheidenden Erkenntnisbeziehungen in den Zusammenhang von Verhaltungsrelationen, deren letztlich kontingenter Charakter nicht zu verkennen ist, ist dort nicht zu vermeiden, wo das «subjekthafte Dasein» — in unsern Augen keineswegs der Kontingenz entrückt! — seinerseits als eine bloße «Struktur» beschrieben wird, und als ein «Fungibile» des Seins. Wie denn überhaupt der Funktionsbegriff zum bevorzugten Instrument der ontologischen Aussage über die wesentlichen Verhaltungen wird! So insbesondere dort, wo sich uns das Logische — wie mehrfach ausgesprochen wird — als eine «Funktion» des Subjektsubstrates darstellen soll! Der Begriff der «Funktion» zeigt nach seiner ursprünglichen, mathematischen Bedeutung ein Sich-Verhalten von Größen an. Es muß nun Bedenken erwecken, wenn dieser Begriff, der in seiner weitesten Bedeutung auf die Bestimmtheit des Verhältnisses von Seiendem hinweist, zum ontologischen Universalschlüssel wird, mit dem sich nichts Geringeres als das Erkenntnisproblem erschließen soll. Denn eben dies steht doch auf dem Spiele, wenn das Logische in seiner Beziehung zum Subjekt-Sein als «Funktion» klar gemacht werden soll. Wie dürfen wir es aber wagen, uns das Logische, in dem wir doch einen Exponenten der Erkenntnis als solcher wahrnehmen müssen, durch das Zurückgreifen auf einen einzelnen Erkenntnisbegriff zurechtzulegen?

Die Erkenntnis, das Logische, das Subjekt-Sein in seiner Beziehung zur Gegenständlichkeit — dies alles hat nach unserem Autor seine Wurzel in letzten Verhaltungen des Seins, in denen die Voraussetzungen für eine Existenz des Menschen aufgedeckt

werden. Diese Grundverhaltung wird nun ausgesprochen einfach als «Verhältnis zu sich selbst», als «Bezogenheit auf sich selbst», als «innerliche Gliederung». Zur Existenz kommt es durch In-sich- und Bei-sich-selbst-Sein des Seins, durch dessen Unterschiedenheit, Gespaltenheit und Aufgebrochenheit, die ihm nicht nur anhaftet, sondern die es selbst «ist». Die so charakterisierte «stiftende Mitte» des Seins läßt sich weiterhin darstellen als «Begegnung mit sich selbst», als «Zu-sich- und Vor-sich-selbst-Kommen», als «Zurückwendung zu sich selbst», als «Sich-selbst-gegenwärtig-Sein». Durch alle diese Begriffe sind wir nun aber vorbereitet, das menschliche Dasein zu verstehen als «Frage nach sich selbst» und als «Sein, dem es in seinem Sein um sein eigenstes Sein geht», um von hier endlich zu Begriffen wie «Inne-Sein», «Bewußtsein», «Wahrheit» vorzudringen.

Aus reinen Verhaltungsbegriffen, denen wir vorderhand bloß eine neutrale, existenzfremde Bedeutung zugestehen können, springt sozusagen unvermerkt die «Frage nach sich selbst» heraus. Und schon stehen wir auch bei einem Dasein, dem es um sich selbst geht! Sind wir uns der Größe des Schrittes bewußt, den wir so vollzogen haben? Verhältnis, Bezogenheit, Gliederung usf. ist als solche nicht in der Lage, eine Frage zu stellen. Wir wissen auch nicht, woher auf einmal ein «Selbst» auftaucht, das der Nachfrage wert ist. Denn bei der Frage nach dem Selbst ist offenbar ein Selbst gemeint, mit dem etwas auf dem Spiele steht, bei dem es um etwas geht. Allein eben dies ist für uns die Schwierigkeit, wie wir aus den reinen Verhaltungsbegriffen zu einem nicht mehr neutralen, sondern belangreichen Etwas kommen — zu einem Etwas, das Gegenstand eines Anliegens ist, weil es bei ihm «um etwas geht»! Eben dies verhindert uns, den Weg einer «Philosophie der Verhaltung» zu betreten, daß wir es uns versagen müssen, aus dem Bereiche neutraler ontischer Entgegensetzung lautlos in die Anthropologie hinüberzugleiten — indem wir uns etwa des Begriffes der «Begegnung» bedienen, um jene Entgegensetzung unauffällig ins Existenzphilosophische zu wenden und so die Vermittlung zur Aussage von menschlichen Grundhaltungen zu gewinnen. Es sei denn, wir hätten, ohne es selbst zu wissen, die «Existenz» bereits in die ursprünglichen Verhaltungen des Seins hineinverlegt! Dann würden wir uns freilich nicht wundern, wenn sie als Ergebnis unserer ontolo-

gischen Analyse am Ende wieder zum Vorschein käme. Aber solche Aufdeckung gäbe zu Fragen Anlaß.

Diese Fragen verdichten sich aber nunmehr zu einer einzigen Entscheidungsfrage, die wir an die Philosophie von W. Keller und an die gegenwärtige Existenzphilosophie weithin zu stellen haben — zu einer Frage, die durch die schon vollzogenen Überlegungen bereits eine gewisse Abklärung gefunden hat: Ist es grundsätzlich möglich, aus irgendwelchen supponierten Grundverhaltungen des Seins nichts Geringeres als «Existenz» hervorgehen zu lassen? Ist eine solche «Aufdeckung» insbesondere dann möglich, wenn einerseits das zugrundeliegende Sein durch Verhaltungsbegriffe gekennzeichnet wird, die auf irgendwelches, auch naturhaftes Seiendes Anwendung finden könnten, während anderseits «Existenz» unverkennbar durch Erkenntnisbegriffe wie «Innewerden», «Sich-Gegenwärtig-Werden» usf. als Existenz charakterisiert wird? In der kürzesten Fassung würden wir die Frage so formulieren: Ist es möglich, daß Erkenntnis aus erkenntnisfremden Seinsinstanzen hergeleitet wird?

Diejenige Philosophie, die hier einer «Philosophie der Verhaltung» gegenübergestellt wird, hält eine solche Herleitung nicht für möglich. Denn sie muß geltend machen, daß mit aller Setzung von Sein und Seiendem das Problem der Erkenntnis des Seienden unverkennbar schon aufgerollt ist. Solche Setzung kann ja geschehen nur auf Grund von Erkenntnis. Darum kann es nicht sein, daß Erkenntnis erst dort begegnet, wo die Verhaltungsweisen des ursprünglichen, in seiner Tiefe aufgedeckten Seins sich zur Erkenntnis, und mit ihr zur Existenz, zusammenzufügen scheinen. Erkenntnis ist nicht denkbar als eine bloße Verdichtung von ursprünglich erkenntnisfremden Verhaltungen des Seins. Denn wollten wir ein zur Erkenntnis aufgebrochenes menschliches Da-Sein irgendwie im Schema solcher Verdichtung vorstellen, dann müßte es uns auch möglich sein, Gehalt und Dignität der Erkenntnis auf gehaltlose und dignitätsfremde Seinsinstanzen zurückzuführen. Wir würden damit aber in die Denkform einer Naturphilosophie verfallen, die sich zutraut, Qualitäten «höheren» Seins aus «niederen» Seinsstufen in genetischer Herleitung zu begreifen.

Wir treten nunmehr an unsere zweite, wesentlichere Aufgabe heran, diejenige philosophische Möglichkeit aufzuzeigen, die wir

der Philosophie der ontischen Verhaltung im Sinne einer bevorzugenden Wegweisung gegenüberstellen möchten. Hier kann es freilich nur um die Skizzierung der letzten, prinzipiellen Grundlagen gehen, um den Aufweis der «Prinzipien» der Philosophie, die eben als Prinzipien nicht «konkret» sein können. Gerade als übergreifende Voraussetzungen aller Konkretion dürfen sie auf den Titel des «Konkreten» — der heute als ein Ehrentitel gilt — nicht Anspruch erheben. Ihre eindeutige Konkretionsferne wirkt sich aber dahin aus, daß sie der echten Konkretion freien Raum lassen, die als solche um so besser sichtbar wird, als sie mit keinerlei eidetischen Instanzen zu irgendwelcher Einheit verschmolzen wird. Die echte Konkretion liegt aber weder in metaphysischen Geisthypostasen, wie sie Fichte und Hegel dachten, noch in einem verborgenen Gefüge von Verhaltungen des Seins, sondern in der «Erscheinung». Eben in der Erscheinung, nicht in irgendwelchen geistigen oder physischen «Sachverhalten», sehen wir den wahren Gegenpol zu dem, was wir als die «Prinzipien» zur Sprache bringen möchten. Dieser ontologische Gegenpol muß in seiner Reinheit unangetastet bleiben, indem er durch keinerlei Verdinglichung verdeckt und entstellt wird. In der Gegenstellung der reinen Prinzipien und der reinen Erscheinung stellt sich uns das Problem der Ontologie, die sich in einer «Philosophie der Erscheinung» mit voller Aufgeschlossenheit eben dem Probleme der Konkretion zuwenden wird. Unsere Darbietung, die ja bis zum Problem «transzendierender Existenz» vordringen möchte, bewegt sich in der Blickrichtung auf die Prinzipien. Sie vergißt den Gegenpol der Erscheinung nicht, obwohl sie sich sehr «weltfremd» aussprechen wird! Aber sie muß sich ihre Schranken setzen. Wobei sie mit dem hölzernen Vorwurf der «Abstraktheit» nicht belastet werden möchte!

Wo dürfen wir unsern Ausgangspunkt wählen, wenn wir den entscheidenden philosophischen Gedankengang, der uns zu den Voraussetzungen alles Denkbaren führen soll, zu gehen uns anschicken? Weder bei einem «Absoluten», auf das wir — über unsere Möglichkeiten hinausgreifend — gegriffen hätten. Noch bei einer «leeren Tafel», auf die wir uns — unsere Möglichkeiten preisgebend — zurückziehen würden. «Ausgangspunkt» kann nie etwas anderes sein, als der Ort, an dem wir eben stehen. Dies bedeutet aber: Wir gehen aus von der Erkenntnislage, in

der wir uns vorfinden. Wir finden uns vor, als die sehr vieles erkennen oder zu erkennen meinen, die viel anderes für möglich halten und nach ihm die Frage stellen, und die wiederum anderes unerkannt wissen und auf der Seite liegen lassen. Dieser ganze Komplex von erfüllten und defizienten Erkenntnissen — über dessen Wahrheitsgehalt nichts vorweggenommen sein soll — steht uns vor Augen als ein Bereich von Sinngebilden, deren Sinn uns vorderhand in schwebender Unbestimmtheit gegenwärtig ist. In dieser Vorfindlichkeit unserer Erkenntnislage liegt aber die Aufforderung, uns von dem einen, durchgreifenden Sinn dieser Sinngebilde kritisch Rechenschaft zu geben, uns auf die Bedeutung und auf die Voraussetzungen solcher Sinnhaftigkeit zurückzubesinnen.

Erkenntnisse, wie wir sie in der eben aktuellen Erkenntnislage vorfinden, sind nicht zerstreute, zusammenhanglose Sinngebilde. Sie beruhen auf einer Sinneinheit, die sie erst zu Erkenntnissen macht: Sie liegt im Prinzip der «Erkenntnis» als solcher, deren ideelle Einheit offenbar die Voraussetzung dafür ist, daß wir den vorfindlichen Bereich von Sinngebilden als eine Mannigfaltigkeit von Erkenntnissen begreifen können. Indem wir uns nun weiterhin anschicken, uns von der Bedeutung von «Erkenntnis» Rechenschaft zu geben, stellen wir als Erstes fest: Erkenntnis ist als solche Erkenntnis von Sein. «Erkenntnis» würde dann aller Bedeutung entbehren, wenn ihre Bezogenheit auf Sein bloß als eine offene Möglichkeit betrachtet oder gar in Abrede gestellt würde. Wir wüßten nicht, wie wir in Bestreitung solcher Bezogenheit dazu kämen, in irgendeinem Sinne von «Erkenntnis», und alsdann von «Erkenntnissen», zu reden. Dies bedeutet nun nicht etwa, daß wir die in unserer Erkenntnislage vorfindlichen Erkenntnisse vorbehaltlos auf Seiendes beziehen dürfen. Denn wir wissen ja nicht, ob sie in Wahrheit Erkenntnisse sind, oder ob wir uns in einem Meer von Irrtum bewegen, wo wir uns in einem Bereich von Erkenntnissen zu bewegen meinen. Es wäre grundsätzlich möglich, daß die alsdann nur vermeintlichen Erkenntnisse sich auf eine «Frage» reduzieren ließen, indem sie in schwebende Ungewißheit eingetaucht würden. Aber auch in vermeintlicher Erkenntnis meinen wir «etwas» nicht nur als «etwas» zu erkennen, sondern als «etwas, das ist», oder als «etwas Seiendes». Ohne diese Bezogenheit auf ein vielleicht vermeintliches Seiendes gäbe es überhaupt keine Erkenntnis, auch keine ver-

meintliche. Und auch die radikalste Erkenntnisfrage fragt nach etwas, das «ist». Wir können diese Feststellung auch so formulieren: Alle Erkenntnisse, auch vermeintliche, sind als solche ausgerichtet auf Sein. In dem Sinne könnten wir von einer «Intentionalität» aller Erkenntnisse reden, daß wir feststellen: In ihnen allen ist Sein «gemeint», und dies zufolge ihrer wesenhaften Bedeutung. Erkenntnisse beziehen sich auf Seiendes in der Ausrichtung auf Sein. Daß «Seiendes» aber wiederum nicht eine zerstreute, zusammenhanglose Mannigfaltigkeit bedeutet, sondern als das, was «ist», sich einer einzigen, einheitlichen Bedeutung erfreut, dies hat seine Voraussetzung im «Sein» als solchem, im «Prinzip» des Seins, oder, wie wir in der Erinnerung an Plato sagen dürfen, in der «Idee» des Seins. Als Voraussetzung der Bedeutung von «Seiendem» greift «Sein» in einem ganz bestimmten Sinne über das Seiende hinaus. Eben dieses, und nur dieses, in seinem Modus einzigartige, «Hinausgreifen» bezeichnen wir als «Transzendieren». Und in strenger Beziehung auf denjenigen Modus des «Hinausgreifens», in dem «Sein» vor Allem, was «ist», Priorität besitzt, bezeichnen wir «Sein» als die «transzendentale» Voraussetzung des Seienden. «Sein» ist die unüberholbare, letzte Voraussetzung davon, daß irgendein «ist» eine Bedeutung haben kann.

Sofern Erkenntnis nicht nur vermeintlich, sondern in Wahrheit Erkenntnis ist, erkennt sie Seiendes. Die Bezogenheit der Erkenntnis auf Seiendes in der Ausrichtung auf Sein darf nicht durch irgendeine Lehre von der «Bewußtseinsimmanenz» verdunkelt werden. Wir erkennen Seiendes nicht als «Inhalt unseres Bewußtseins» oder als Inhalt eines «Bewußtseins überhaupt». Denn wir erkennen es nicht, als das erkannt oder gedacht oder bewußt wird, sondern als Seiendes schlechthin. Darin geben wir dem ontologischen Realismus eines N. Hartmann Recht, daß der Bezogenheit der Erkenntnis auf Seiendes, wie sie in ihrer Bedeutung liegt, durch keinerlei subjektivistische Auslegung des Seins — wie etwa durch seine Rückbeziehung auf das Bewußtsein — ein Abbruch getan werden darf. Eben vom Erkenntnisprinzip aus können wir uns zu einer «Ontologie» im ungebrochenen Sinne des Wortes bekennen.

Sein und Seiendes stehen in keinerlei Abhängigkeit vom erkennenden Subjekte. Wir wissen von keiner Beziehung, der zufolge

sie als eine Funktion der Erkenntnis gedacht werden dürften. Weder einem naiven noch einem durchdachten Realismus möchten wir die Zumutung machen, seine unverwandte Blickrichtung auf das Seiende preiszugeben. Allein, wenn es auch nicht in der Bedeutung des Seienden liegt, daß es erkannt wird, so wird es doch erkannt. Sein und Erkanntwerden sind nicht wesensnotwendig verbunden, in dem Sinne, daß im Sein auch das Erkanntwerden beschlossen wäre. Sein und Erkanntwerden sind zweierlei. Aber es gibt kein Seiendes, ohne daß es erkannt wird. Sein ist begleitet vom Faktum des Erkanntwerdens. Erkanntwerden steht zum Seienden nicht im Verhältnis eines Wesenszusammenhanges, wohl aber in demjenigen einer faktischen Zugehörigkeit.

Diese Aussagen erscheinen zunächst sehr herausfordernd. Denn wir meinen doch unweigerlich viel Seiendes annehmen zu müssen, das wir nicht erkennen, indem es jenseits der Grenzen der menschlichen Erkenntnis liegt. So trägt auch ein N. Hartmann keine Bedenken, jenseits der Grenzen des Erkannten und des Erkennbaren einen Bereich des unerkannten Seins anzunehmen. Allein die These eines von der Erkenntnis schlechthin abgelösten Seins führt sich selbst ad absurdum. Man mag wohl an weite Bereiche unerkannten Seins denken, die von unserem Erkennen nicht erreicht werden, noch ihm je zugänglich werden können. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß wir in solcher Annahme jenen Bereich eben gedacht haben. Wir haben ihn gedacht als einen Bereich von offenen Möglichkeiten des Seienden. Indem wir ihn aber gedacht haben, haben wir einen Akt der Erkenntnis vollzogen, der jenes «unerkannte» Seiende nichtsdestoweniger zum Gegenstande hat. Somit ist es nicht ein von der Erkenntnis schlechthin entferntes Sein, was hier in Frage steht. Wie es überhaupt kein Seiendes geben kann, das nicht von einem Ereignis des Erkennens begleitet ist!

Nachdem wir Seiendes erkannt haben, können wir auf den «Akt» des Erkennens «reflektieren», als auf ein Zweites, das keineswegs im Seienden enthalten ist, das wir aber in seiner Faktizität bei keinem Seienden in Abrede stellen können. Nun gibt es Erkenntnisakte so viel, wie es Seiendes gibt, das erkannt wird. Woran liegt es, daß wir es nicht mit einer zusammenhanglosen Mannigfaltigkeit von seelischen Tatsachen zu tun haben: mit einer chaotischen Vielheit von Aktereignissen, die nur äußer-

lich-assoziativ verbunden wären? Daß diese Vielheit als eine Vielheit von Akten des Erkennens denkbar wird, dazu bedarf es des Prinzips einer Einheit, die in genau demselben Sinne über die Mannigfaltigkeit hinausgreift, wie es in der Beziehung des Seins zum Seienden festgestellt wurde. Die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisakte beruht im Hinblick auf ihre Bedeutung als Erkenntnisakte auf der Einheit der Erkenntnis, sofern Erkenntnis in ihrer Aktbedeutung verstanden wird. Durch die Erwägung einer möglichen Bedeutung der je einzelnen Erkenntnisakte als Akte eben der Erkenntnis gelangen wir dazu, auch im Hinblick auf sie eine «transzendentale Voraussetzung» aufzuweisen. Wie es uns die Tradition nahelegt, bezeichnen wir dieses «Transzendentale» als «Vernunft».

Indem unsere Untersuchung in dieser Phase den Charakter einer «Kritik der Vernunft» anzunehmen scheint, sind wir offenkundig in die Nähe Kants geraten. Wir müssen es uns aber versagen, in diesem Zusammenhange in eine Auseinandersetzung mit Kant einzutreten; allzusehr würden wir uns mit einer derart komplizierten Aufgabe belasten. Zweierlei darf aber hervorgehoben werden: Das Prinzip der «Vernunft», in dem uns wiederum das einzigartige Transzendieren des Transzendentalen gegenwärtig wird, ist so wenig wie die parallelen Prinzipien bei Kant — «Einheit des Bewußtseins» usf. — eine ins Leere greifende Abstraktion oder gar ein mythisches Denkgebilde. Solche Einheit der «Vernunft» ist unentbehrlich, wenn je von Akten vernunftvoller Erkenntnis die Rede sein soll. Eine Unentbehrlichkeit, die auf der Hand liegt, mag sie immerhin in der modernen Ontologie keine Rolle mehr spielen! Irgendein Logos-Prinzip pflegt ja übrigens auch beim Phänomenologen und Ontologen aufzutauchen. Von solcher Anerkennung des Logos würden wir uns allerdings wohl dadurch abheben, daß wir «Vernunft» in ihrer präzisen transzendentalen Bedeutung gedacht sehen möchten. Und ein Zweites ist hier noch einmal abzuklären: Rückbeziehung des Erkenntnisaktes auf das transzendentale Prinzip der «Vernunft» bedeutet weder für uns noch für unsere Kantinterpretation «Subjektivismus». Erst dort kann von Subjektivismus die Rede sein, wo — wie bei Fichte — Vernunft in einem absoluten Ich-Prinzip vertreten ist, und wo auf solche Vernunft, als auf das Urprinzip aller Philosophie, Sein und

Seiendes hinbezogen wird. Es liegt uns ferne, dem Realismus darin eine Angriffsfläche zu bieten, daß wir — in einen «subjektivistischen Idealismus» verfallend — Sein und Seiendes als bloßes Derivat menschlicher oder ideeller Subjektivität auffassen würden.

Aus dem Gesagten ist folgendes zu entnehmen: Wenn wir gegen den Ontologismus eines N. Hartmann unsere Bedenken haben, weil er dem Erkenntnisproblem nicht gerecht wird, dann bedeutet dies nicht, daß wir uns etwa zum transzendentalen Subjektivismus von Husserl bekennen. Denn bei aller Würdigung der ihn leitenden, in der Linie der Vernunftkritik liegenden Motive sehen wir doch keine Notwendigkeit, «Bewußtsein» oder «Ich» oder «Vernunft» zum zentralen Beziehungspunkt der philosophischen Systematik zu machen. Wenn wir eine geschichtliche Rückbeziehung wagen wollten, dann würden wir am ehesten auf die spätantike Philosophie des Logos verweisen. Daß die Hypothese des Logos sich als ein Zweites vom absoluten Sein abhebt, könnte so verstanden werden: Im absoluten Sein ist die Bedeutung der «Vernunft» nicht beschlossen, etwa so, wie in Schellings «Indifferenz» des Absoluten «Ideales» und «Reales» beschlossen sind. Aber das absolute Sein offenbart sich in einem Zweiten, das nicht es selbst ist: im Logos, als dem Urprinzip des Erkenntnisaktes, das in der unableitbaren Faktizität eines transzendierenden Urereignisses dem Absoluten an die Seite tritt. Diese Ursprünglichkeit des sich aktualisierenden Logos, in dem sich das Sein zu erkennen gibt, wird uns als ein Prototyp transzendierender Existenz gegenwärtig werden.

Wir können nun dem «Sein» und der «Vernunft» als drittes «Transzendentale» das Prinzip der «Wahrheit» zugesellen, das ja seinerseits als transzendierende Voraussetzung von allem «Wahr-Sein» wahrer Erkenntnisse anzusehen ist. Wahrheit bezieht sich nicht auf das Seiende als solches, auch nicht auf den Akt des Erkennens, vielmehr auf das Seiende, sofern es erkannt wird. Nicht als solches, sondern in seinem Erkanntwerden ist ein Seiendes «wahr». Und umgekehrt ist Erkenntnis «wahr», sofern dasjenige «ist», was sie erkennt. Wir bewegen uns hier auf der Ebene des «Erkenntnisinhaltes», der sich einerseits vom Erkenntnisakte, anderseits vom Seienden abhebt. Diese Ebene ist der Schauplatz des Problems von Täuschung, Irrtum und Falsch-

heit, dessen Schwierigkeit wir nicht übersehen. Wir müssen es uns aber auch hier versagen, die berührte Frage weiterzuverfolgen. Genug, wenn uns unsere «intentionale» Beziehung zur «Wahrheit» bewußt wird: Die Ausrichtung unserer Erkenntnis auf Wahrheit bedeutet, daß uns «Erkennen» dessen, was «ist», oder «Erkanntwerden des Seienden» das richtunggebende Prinzip der Erkenntnis sein muß.

Wir werden uns aber hüten, nicht nur Wahrheit und Falschheit, sondern auch die formalen Grundbedingungen des Seienden, vor allem Begriffe und Beziehungen der Logik, in dem Sinne auf die Ebene des Erkenntnis- oder Denkinhaltes zu verlegen, daß wir ihnen die Seinsbedeutung aberkennen. W. Keller vertritt, wie wir wissen, die Auffassung, daß das Logische nur als ein Aufbaumoment der Subjektivität der Erkenntnis zu betrachten sei, in dem höchstens ein ferner Hinweis auf Seiendes erblickt werden dürfe. Wir kommen aber darum auf jene Auffassung des Logischen zurück, weil sich an diesem Problem der Unterschied zwischen einer Philosophie der Verhaltung und einer Philosophie der Erkenntnis recht deutlich machen läßt. Aus welchem Grunde soll denn das Logische keine unmittelbare Seinsbedeutung besitzen? Wie kommt ein moderner Ontologe dazu, aus dem Seienden den ganzen Konnex logischer Begriffe und Beziehungen auszuschließen, indem er zu verstehen gibt, daß der Bestand des Seienden mit einer Urteils- oder Schlußbeziehung selbstverständlich nichts zu tun haben könne? Wenn wir recht sehen, liegt der Grund dieser so entschieden abwehrenden Haltung einmal darin, daß das Seiende — mehr oder weniger unausgesprochen — als ein System von Verhaltungen vorgestellt wird. Oder treten wir dieser Philosophie zu nahe, wenn wir geradezu sagen: als ein System von «Sachverhalten»? Wir können uns jedenfalls des Eindrucks nicht erwehren, daß das Seiende hier im Typus des dinglichen Seins vor Augen schwebt, als eine «Realität» im Sinne der »natura rerum», unter der wir hier den Inbegriff der «Dinge» und der dinglichen Beziehungen verstehen möchten. Daß das dinglich-reale Sein in seiner Faktizität und seinen Sachverhalten keine logischen Elemente in sich schließt, ist freilich zuzugeben; und auch auf alles bloße «Sich-Verhalten» des Seienden mag dies wohl zutreffen. Wenn sich aber das Sein im Typus der Dinglichkeit und der Verhaltungen

bei weitem nicht vollkommen darstellt, wenn über das, was Seiendes «ist», zum mindesten die Wissenschaft zu befragen ist — um von der Philosophie noch ganz abzusehen —, dann kann daran kein Zweifel sein, daß wir im Logischen gewisse formal begründende Momente des Seienden anzuerkennen haben. Was der Begriff begreift, ist gewiß nicht dinglich-reales, wohl aber eidetisches Sein. Im Urteil wird eine Determination vollzogen, die unverkennbar Seinsbedeutung hat und sich auf Seiendes bezieht. Die Aussage eines Bedingungsverhältnisses sagt offenbar eine Relation aus, die nicht zwischen irgendwelchen subjektiven Faktoren, sondern zwischen Seiendem besteht. Und dasselbe könnten wir von der syllogistischen Deduktion aufzeigen. Voraussetzung dafür ist freilich, daß wir auch die formalen Momente des Seienden als seiend anerkennen.

Eine streng ontologische Auffassung des Logischen scheint bei W. Keller einmal daran zu scheitern, daß seine Vorstellung des Seienden ihm eine Einbeziehung der Seinsbedeutung der logischen Momente und Beziehungen nicht verstattet. Alsdann wird das Logische, dem nun auf der Seite des Subjektiven seine Stätte zugewiesen wird, so verstanden, daß seine Erkenntnisbedeutung verdeckt bleiben muß. Wenn wir unsern Autor so verstehen müssen, daß ihm das Logische — zum mindesten primär! — als ein strukturelles Moment des subjektiven Seins gegenwärtig ist, dann liegt es am Tage, daß wir seine Beziehung zum subjektiven und alsdann auch zum objektiven Sein als eine «Verhaltung» charakterisieren dürfen. Wir haben die hier notwendigen Vorbehalte bereits ausgesprochen. Als bloßes Moment einer «Struktur» hätte in unsern Augen das Logische mit dem Logos noch nichts zu tun. Zum «Logischen», wie es in der Bedeutung des Wortes liegt, wird es erst als Moment der Erkenntnis. Als solches ist es aber auf Seiendes bezogen. Dann wurzelt es freilich nicht in einem «subjekthaften Dasein, das in seiner Beziehung zum Seienden bloß «den Stempel der Zusammengehörigkeit mit ihm zu einem einzigen Ganzen» trägt (Tr. d. L. 65). Diese «Zusammengehörigkeit» zu einem Ganzen ist für die Begriffsbildung der uns begegnenden Philosophie recht eigentlich symptomatisch. Nichts Geringeres, vielmehr etwas so unermeßlich Gewichtiges wie die Beziehung des Subjektes zum Seienden wird ausgesprochen in dem simpeln Verhaltungsbegriffe einer «Zusammengehö-

rigkeit zu einem Ganzen». Solcher Aussage meinen wir die These entgegenstellen zu müssen, daß jene Beziehung zufolge ihres grundlegenden und ursprünglichen Charakters eine latente Materialisierung, wie sie hier vollzogen wird, nicht zuläßt, indem sie nur aus der Bedeutung der «Erkenntnis» einsichtig werden kann.

Nun bleibt uns aber die schwerste Aufgabe erst zu bewältigen übrig. Haben wir doch versprochen, über «Transzendierende Existenz» zu reden. Und wir könnten auch darum dem Problem der Existenz nicht ausweichen, weil es ja eine Existenzphilosophie ist, mit der wir uns auseinandersetzen. Mag die Weise ihrer Begriffsbildung immerhin allerlei Bedenken ausgesetzt sein, so stehen wir doch vor der Tatsache, daß sie bis zu einer Bestimmung der menschlichen Existenz vorgedrungen ist, um auf dieser Grundlage eine Anthropologie aufzubauen. Auch wenn die bis dahin geübte Kritik ihre Berechtigung haben sollte, würden wir doch hinter der uns angebotenen Philosophie an entscheidender Stelle im Rückstand bleiben, wenn wir nicht wenigstens den Weg aufzeigen könnten, der auch von unsern Ausgangspunkten zu einer Philosophie der Existenz führen dürfte. Wir haben allen Anlaß, das Versäumte nachzuholen. Denn zunächst möchte es scheinen, daß der von uns verfolgten transzendentalen Methode alles, geradezu alles Menschliche fremd sei. Wo die gegenwärtige Existenzphilosophie ihre lapidaren Feststellungen von dem sich entwerfenden und sich begegnenden Da-Sein anbietet, da scheint eine Philosophie der Erkenntnis die «Existenz» überhaupt noch nicht erreicht zu haben.

Nun gestehen wir freilich gern, daß wir nicht in der Lage sind, mit dem Gegenangebot einer ausgeführten Anthropologie aufzuwarten, besonders nicht in diesem Zusammenhange. Doch möchten wir uns dabei nicht behaften lassen, daß das Problem der Existenz außerhalb des Kreises unserer hier geführten philosophischen Untersuchung geblieben sei. Wir haben bei anderer Gelegenheit «Existenz» als ein Erkenntnisproblem dargestellt und dürfen uns — in dem begrenzten Raume dieser Darbietung — auf die dort ausgesprochene Einsicht zurückbeziehen[5]. An

---

[5] Vgl. vom Verf.: «Philosophie der Existenz». Jahrb. d. Schweiz. Phil. Ges. Vol. II. S. 22 ff.

dieser Stelle mag es mit folgender Erläuterung sein Bewenden haben: Wenn wir in unserem Gedankengange von der «Erkenntnis» ausgegangen sind, dann sollte aus ihrem Begriffe ihre «existenzielle» Bedeutung nicht ausgeschlossen sein. Wir haben vielleicht zur Vermutung Anlaß gegeben, daß wir uns bis dahin im Rahmen einer transzendentalen Grundlegung bewegt haben, die sich wohl um die Voraussetzungen der Wissenschaft bemüht, aber den Menschen vorderhand auf der Seite läßt. Allein wir können solche Vermutung nicht bestätigen. So wie wir unsere Ausführungen verstanden wissen möchten, haben wir uns schon bis dahin nicht im Raume einer neutralen, wissenschaftstheoretischen Erkenntnisbegründung bewegt. Die «Theorie» sollte in unserem Erkenntnisbegriff enthalten sein, ohne ihn doch zu erschöpfen.

«Existenz» haben wir schon dort zur Sprache gebracht, wo wir den Begriff des «Aktes» der Erkenntnis in Anspruch genommen haben. Diesem Begriffe des «Aktes» geben wir freilich — in Berufung auf seine Wortbedeutung! — einen weiteren Sinn, als wie er der modernen Erkenntnislehre geläufig ist. «Akt» der Erkenntnis bedeutet uns den Akt theoretisch-wissenschaftlichen Erkennens, aber darüber hinaus den Vollzug der Entscheidung zu einer vorzüglichen Möglichkeit in die Erscheinung tretenden Seins, wie es uns im menschlichen Da-Sein gegenwärtig ist. In solchem Vollzug besteht der «Akt», sofern er im Vollsinn der «Tat» verstanden wird. In der sich entscheidenden, tätigen Aktualisierung der Erkenntnis dessen, was — in adäquater oder inadäquater Erkenntnis — im Bereiche der vorliegenden Entscheidungsmöglichkeiten als die vorzügliche Möglichkeit in die Erscheinung tretenden, wirklichen Seins erkannt worden ist, besteht die «Existenz». Mit diesen Aussagen haben wir einen Existenzbegriff umschrieben, der in seiner Bedeutung vom Verständnis der Existenz, wie es in der gegenwärtigen Existenzphilosophie geläufig ist, abweichen dürfte. Diese Abweichung liegt darin, daß wir die Bedeutung der Existenz nicht aus neutralen Verhaltungen des Seins aufbauen, um von ihnen sekundär zur sich gegenwärtigen, bewußten, erkennenden menschlichen Existenz aufzusteigen. Existenz «ist» vielmehr Erkenntnis. Sie ist «existenzielle» Erkenntnis; und dies heißt: in der Aktualisierung der Entscheidung zur «bestmöglichen Wirklichkeit» — wie wir

abkürzend sagen können — sich vollziehende Erkenntnis. Existenz ist somit nicht nur ein Bereich möglicher Betätigung der Erkenntnis oder ein Gegenstand der Erkenntnis unter andern Gegenständen. Vielmehr muß dies begriffen werden, daß Existenz als Erkenntnis existiert. Sie existiert im Ereignis des sich entscheidenden Erkennens.

In welchem Sinne darf aber von «transzendierender» Existenz die Rede sein? In der gegenwärtigen Existenzphilosophie — vor allem etwa bei Jaspers — begegnen wir einer Verwendung dieses Begriffs, nach der mit «Transzendieren» gemeint ist dasjenige Moment des Über-sich-Hinausgreifens, durch das sich das Geschehnis menschlichen Da-Seins von einem bloßen Vorgange oder einem «Verlaufe» der Dinge grundsätzlich abhebt. In aller Existenz ist fraglos derjenige «Überschritt» beschlossen — der Überschritt über die vorfindlichen Gegebenheiten —, der dem philosophischen Denken im Begriffe der «Freiheit» lebendig ist. Sollte mit der «Transzendenz» dasjenige Moment der Existenz gemeint sein, das in der «Freiheit» ausgesprochen wird, dann würde «transzendierende Existenz» nichts anderes besagen, als Existenz in ihrer erfüllten Bedeutung, nach der sie der neuen, unvorgesehenen Möglichkeit der Entscheidung grundsätzlich offen steht. Eine zweifellos wesentliche Bedeutung der Existenz!

Wenn wir von «Transzendieren» reden, dann meinen wir aber nicht dieses wesentliche Moment wirklicher, konkreter Existenz. Unter «Transzendieren» verstehen wir jenes «Übergreifen» ganz anderer Ordnung, das sich auf die transzendentale Voraussetzung der wirklichen, hier und jetzt sich aktualisierenden Erkenntnis bezieht. Daß die je sich aktualisierenden Erkenntnisse ohne die «Einheit der Erkenntnis» nicht denkbar sind, haben wir uns ja bereits klar gemacht. Und wir haben diese Einheit als «transzendentales» Prinzip neu einsichtig werden lassen.

Dürfen wir es aber wagen, in dem Sinne von «transzendierender Existenz» zu reden, daß wir jener transzendentalen Einheit Existenzbedeutung zuerkennen? Liegt vielleicht gar eine Notwendigkeit zu diesem entscheidenden Schritte vor? Erkenntnis beruht letztgültig auf Sein, Vernunft und Wahrheit. Machen wir vorerst die Supposition, diese drei Transzendentalien werden im Sinne eines rein theoretischen Rationalismus verstanden. Dann ist «Sein» das Prinzip einer gegenständlichen Objektivität. «Ver-

nunft » ist dann die theoretische «Ratio», die sich in den Wissenschaften aktualisiert. Und «Wahrheit» wäre dann eben jenes Sein, sofern es sich der denkenden, rechnenden und erfahrenden Ratio entschleiert hat. Ist es denkbar, daß die je sich vollziehenden existenziellen Erkenntnisse auf so verstandener transzendentaler Einheit beruhen? Eine Rückbeziehung dieser Erkenntnisse auf transzendentale Voraussetzungen, die der Existenz fremd sind, wäre nur dann möglich, wenn eben diesen Erkenntnissen das Moment des «Existenziellen» als eine bloß äußerliche, ablösbare, akzidenzielle Beigabe anhaften würde. Was freilich nur dann der Fall wäre, wenn wir zu Unrecht und in völliger Verirrung unserer Erkenntnisphilosophie zu dem Begriffe «existenzieller Erkenntnis» gelangt wären. Mit seiner Austilgung müßte freilich mehr als ein kostbares Blatt der Philosophiegeschichte in Ausfall geraten. Wenn wir aber zur Anerkennung existenzieller Erkenntnis» genötigt sind, dann stehen wir auch vor der unausweichlichen Notwendigkeit, «transzendierende Existenz» anzuerkennen. Existenzielle Erkenntnisse beruhen nicht auf der transzendierenden Einheit derjenigen «Vernunft», auf die sich der Rationalismus zurückbeziehen durfte, vielmehr auf transzendentaler Einheit der Erkenntnis, in der die Bedeutung der «Existenz» mitenthalten ist. Von «existenziellen Erkenntnissen» kann nur dann die Rede sein, wenn auch ihre transzendentale Voraussetzung Existenz nicht ausschließt. Solche «transzendierende Existenz» haben wir aber nicht neu erdacht. Zu ihr ist die Philosophie auf weiten Strecken ihrer Geschichte längst vorgedrungen.

Die Frage nach den letzten Voraussetzungen führt unvermeidlich in ein Feld inhaltarmer, schwieriger Bestimmungen. Auch wir sehnen uns nach einer erfüllten, eidetisch gegliederten Erkenntnis zurück. Allein, wie im zweiten Weltkrieg, wird auch in der Philosophie der Weg zum Sieg durch die Wüste führen.