

NICOLAI HARTMANN

Die Erkenntnis  
im Lichte der Ontologie

Mit einer Einführung von  
JOSEF STALLMACH

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

## PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 347

Der vorliegende Text ist dem Werk »Nicolai Hartmann, Kleinere Schriften, Band I: Abhandlungen zur systematischen Philosophie« mit freundlicher Genehmigung des Verlages Walter de Gruyter & Co., Berlin, entnommen.

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod)

### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0548-3

ISBN eBook: 978-3-7873-2614-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1982. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## INHALT\*

Einführung. Von Josef Stallmach . . . . .	IX
---	----

### NICOLAI HARTMANN

#### Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie

I. Die Problemlage in der Ontologie seit der Jahrhundertwende und das Aufkommen einer neuen Ontologie . . . . .	1
II. Phänomenologische und ontologische Fundierung der Erkenntnistheorie . . . . .	7
1. Erkenntnis als „transzendenter Akt“, „Übergegenständlichkeit“ ihres Gegenstandes . . . . .	7
2. Die ontologische Lösung des „transzendentalen Problems“ der Erkenntnis . . . . .	10
3. Zurückweisung des „Relativismus der Wahrheit“, Einschränkung des „Relativismus der Geltung“ . . . . .	12
III. Rückkehr zur Ontologie unter Berücksichtigung der Errungenschaften der Erkenntnistheorie („kritische Ontologie“) . . . . .	15
1. Wiederaufnahme der Realitätsthese des „natürlichen Realismus“ ohne seine Adäquatheitsthese . . . . .	15
2. Eingliederung des Erkenntnisverhältnisses in die Seinsverhältnisse und den Schichtenbau der realen Welt . . . . .	17
3. Differenzierung der (aposteriorischen) Erkenntnis nach den Seinsgebieten ihres Gegenstandes und der Abstufung der Gegebenheit in den verschiedenen Seinsschichten . . . . .	19

\*Die ziffernmäßigen Unterteilungen I–VII des für den Druck bearbeiteten Vortrages stammen vom Autor. Die für die Inhaltsübersicht hinzugefügten Überschrifttexte und alle weiteren Zwischentitel sind vom Herausgeber eingefügt.

IV.	Differenzierung der apriorischen Erkenntnis nach den Gegenstandsgebieten und der Gegebenheitsabstufung . . . . .	24
1.	Das Identitätsverhältnis von Seins- und Erkenntniskategorien (als Bedingung apriorischer Erkenntnis) und seine Reichweite . . . . .	24
2.	Die Abstufung der Identität (von Erkenntnis- und Seinskategorien) nach den verschiedenen Gegenstandsgebieten im Schichtenbau des Seins . . . . .	26
3.	Das Organische, das Bewußtsein, der Geist als Gegenstandsgebiete apriorischer Erkenntnis (der anthropologische Hintergrund der Abstufung der Gegebenheit und der kategorialen Identität nach Seinsschichten) . . . . .	29
V.	Gestufte Abwandlung der „gnoseologischen Indifferenz“ . . . . .	34
1.	Primärer Sinn der gnoseologischen Indifferenz: Gleichgültigkeit des Seienden gegen sein Erkanntwerden . . . . .	34
2.	Einschränkung der gnoseologischen Indifferenz im Verhältnis zwischen „betroffenen“ Personen . . . . .	35
3.	Gradmäßige Abwandlung der gnoseologischen Indifferenz nach den Gegenstandsgebieten in den verschiedenen Seinsschichten . . . . .	37
VI.	Wandel und Wechsel von Kategorien in der Geschichte der menschlichen Erkenntnis . . . . .	39
1.	Einschränkung auf die Kategorien des Begreifens (Verstandeskategorien) . . . . .	39
2.	Absetzung des Wandels der Kategorien vom Wandel der Denkformen und Kategorienbegriffe . . . . .	41
3.	Beispiele für den Wandel von Kategorien in der Geschichte des Denkens . . . . .	44
a)	Wandel im Bereich der allgemeinen oder Fundamentalkategorien . . . . .	44

b) Wandel spezieller Kategorien im Gegenstands- feld einzelner Seinsschichten . . . . .	47
VII. Perspektiven der Gesetzmäßigkeit des kategorialen Wandels im geschichtlichen Prozeß des Geistes- lebens . . . . .	50
1. Stufengang des kategorialen Wandels in den Ge- genstandsschichten der Erkenntnis . . . . .	50
2. Wandelbarkeit auch des Apriori im geschicht- lichen Erkenntnisprozeß . . . . .	52
3. Fortschreitende Adäquation von Seins- und Er- kenntniskategorien durch die fortschreitende Arbeit des geschichtlichen Geistes an den „Rätselfragen des Seienden“ . . . . .	54
4. Erhellung des Sinnes der Erkenntnis und ihres Prozeßcharakters durch Abkehr von kritizisti- scher Reflexion und Rückkehr zur ontologi- schen Intention . . . . .	56

## EINFÜHRUNG

Nicolai Hartmann (1882–1950) hat im Jahre 1949 aus Anlaß eines Vortrages in der Münchener Kantgesellschaft in einer knappen, dichten Zusammenschau noch einmal jene Grundthematik seines ganzen Philosophierens dargelegt, die ihn seit seiner spannungsvollen Begegnung mit dem Marburger Neukantianismus zuinnerst bewegt hat und die ihre ausführliche Behandlung vor allem in „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“ (1921), dem ersten richtungweisenden Hauptwerk auf seinen „neuen Wegen“, und dann in den vier Bänden seiner groß angelegten Ontologie<sup>1</sup> gefunden hatte. Obwohl die „Grundlegung der Ontologie“ erst über ein Jahrzehnt nach der „Metaphysik der Erkenntnis“ erschienen ist, betrachtet Hartmann diese im Rückblick doch schon als „das erste Resultat“ jenes „Durchbruches zu einer neuen Ontologie“, den er, nachdem er wohl ein Jahrzehnt um ihn gerungen hatte, um 1919 vollzogen sieht<sup>2</sup>. Die „Metaphysik der Erkenntnis“ versteht sich darum auch keineswegs nur als erkenntnistheoretische Grundlegung einer neuen Ontologie, sondern von vornherein als eine Erkenntnistheorie, deren Grundlage ontologisch ist und deren Durchführung überhaupt nur „im Lichte der Ontologie“ möglich ist<sup>3</sup>.

All das, was Hartmann in seinem „Kampf gegen den Marburger logischen Idealismus und den Neukantianismus überhaupt“<sup>4</sup> sich ergeben hatte und zu den tragenden Grundüberzeugungen seines gnoseologischen und ontologischen Denkens geworden war, findet sich in der hier im Druck neu vorgelegten spätesten Selbstdarstellung<sup>5</sup> noch einmal bekräftigt: daß die „Rückkehr zur intentio recta“ und zur „natürlichen Ausrichtung der Erkenntnis“ (auf den Gegenstand), der Rückgriff „auf die unreflektierte ontologische Intention mit ihrem Transzendenzcharakter“ die Voraussetzung für die Wiederentdeckung des „ursprünglichen Wesens der Erkenntnis“ ist, das durch das Überhandnehmen der intentio obliqua aus dem Blick geraten war.

Weil nur in der Gegenstandsrichtung, „und nicht am Selbstbewußtsein“, das Grundphänomen der Erkenntnis greifbar wird, darum kann Erkenntnis „auch sich selbst erst ganz zuletzt und nur in Abhängigkeit von allen andern Erkenntnisgebieten zu ihrem Gegenstand machen“, will sie in einer solchen Theorie von sich selbst nicht von vornherein fehlgehen: „Erkenntnis-,Theorie‘ kann nicht philosophia prima sein“<sup>6</sup>.

In jener Spannungseinheit, zu der sich im Denken Hartmanns Gnoseologie und Ontologie verbinden, hat die Ontologie sachlich eindeutig den Primat. Hartmann hätte für diese neue Ontologie, die den Gesamtaufbau seiner wieder alle klassischen Hauptdisziplinen umfassenden (nicht mehr auf Erkenntniskritik reduzierten) Philosophie fundieren sollte, auch den alten „von Aristoteles geprägten Namen ‚*philosophia prima*‘ vorgezogen“, wenn er eine Aussicht gesehen hätte, ihn wieder einzubürgern<sup>7</sup>. Bei aller „rein ontologischen Einstellung“, um die Hartmann sich bemühte, konnte jedoch sein Denken, nachdem es nun einmal in der Begegnung mit Kant und dem Neukantianismus durch die Erkenntnisreflexion und -kritik in ihrer höchsten Entfaltung hindurchgegangen war, tatsächlich nicht mehr in „unreflektierter ontologischer Intention“ ansetzen. Die Grundlegung einer neuen, einer „kritischen Ontologie“ konnte die „Errungenschaften der Erkenntnistheorie“ nicht mehr unberücksichtigt lassen, sie durfte „das transzendente Problem“ nicht wieder aus dem Blick verlieren (136 f., 179).

Mag auch das Verhältnis von Sein und Erkenntnis „ein einfaches, nur durch künstliche Verschiebung verfehlbares“ sein – das Verhältnis von Ontologie und Gnoseologie kann „so einfach“ nicht mehr sein<sup>8</sup>. Denn zwar gilt alles, was Erkenntnis *gibt*, in erster Linie nicht ihr selbst, sondern dem Sein, andererseits aber stammt alles, was wir vom Sein überhaupt wissen können, aus der Erkenntnis und hängt insofern von ihr ab<sup>9</sup>. Den Bedingungen unserer Erkenntnis, der *ratio cognoscendi* nach kann also wiederum auch die Ontologie „nicht erste, sie kann nur letzte philosophische Erkenntnis sein, und zwar eben deswegen, weil sie Erkenntnis

des an sich Ersten ist<sup>10</sup>. Auf dem Erkenntnisweg, für den Gang der Untersuchung bleibt die Ontologie von der Gnoseologie abhängig. Ist dieser Erkenntnisweg aber erst einmal durchschritten, sind die Erkenntnisphänomene erst einmal analysiert und der Zugang zum Sein eröffnet, so erweist sich dieses als das allem Zugrundeliegende, alles Umgreifende. Die *ratio essendi*, die nach der schon von Aristoteles herausgestellten Gesetzlichkeit zur *ratio cognoscendi* gegenläufig ist, ergibt den höheren Gesichtspunkt der Betrachtung<sup>11</sup>. Da von ihm aus jetzt auch die Erkenntnis noch in ihrem *Seinscharakter*, als in ihrer ganzen Spannweite vom *Sein* umgriffen erscheint, ordnet sich für Hartmann die Ontologie endgültig der Gnoseologie in jener Weise über, wie sie von der „Metaphysik der Erkenntnis“ an für die gesamte Denkhaltung Hartmanns charakteristisch ist und dann auch im Titel dieser späten „Abhandlung“ zum Ausdruck kommt. „Erst im Lichte der Ontologie zeigt sich die wahre Stellung ihres (der Erkenntnistheorie) Gegenstandes, d. h. der Erkenntnis selbst, in der Welt“<sup>12</sup>.

Wenn Hartmann fast dreißig Jahre nach der „Metaphysik der Erkenntnis“ die Ergebnisse seiner „ontologisch fundierten Erkenntnistheorie“ (135) – ergänzt um manches, was sich aus der in Schichtenlehre und Kategorialanalyse erst noch entfaltenen Ontologie inzwischen ergeben hatte – noch einmal vorlegt, dann kann er auf eine „Umwälzung“ zurückblicken (122), „die sich seit dem Anfang unseres Jahrhunderts vollzogen hat“ (und an der er maßgeblich mitgewirkt hatte). Es versteht sich, daß diese Ergebnisse mit bestimmt sind durch die Möglichkeiten und Grenzen der Methode, die er entwickelt und an die er sich mit aller Strenge gehalten hat. Wie „alles wissenschaftliche Vordringen“ sich in den „drei Haupttappen: „Phänomen, Problem, Theorie“ bewegt (125), so kann nach Hartmanns Auffassung von ihrem Wissenschaftscharakter auch die Philosophie ihre Probleme nur im Rahmen dessen stellen, was eine „rechtmäßige Erfassung und Beschreibung“ der *Phänomene* ergibt. Dabei muß dann auch noch dahingestellt bleiben, ob und wie weit sich für die so sich ergebenden und dann möglichst noch aporetisch zugespitzten Proble-



me auch Lösungen finden lassen. „Gerade in den wichtigsten Grundproblemen bleibt die Erkenntnis bloße Annäherung an das Wirkliche.“ So groß auch die Fortschritte der Wissenschaften sind, „die unerkannten Restbestände der uns umgebenden Welt und unseres eigenen Wesens“ sind je noch größer (125 f.). Ein gewisser skeptischer bzw. agnostischer Zug, was die Reichweite und Gewißheit menschlicher Erkenntnis – über die Deskription und Analyse von Phänomenen hinaus – angeht, ist bei Nicolai Hartmann nicht zu übersehen. Gerade bei den „großen weltanschaulichen Grundfragen, den „Rätseln des praktischen Lebens“, all dem, „was die Sinn- und Wertgehalte menschlichen Daseins ausmacht“, zieht sich die Entscheidung darüber, ob wir darin tatsächlich überhaupt „Erkenntnis“ haben, unabsehbar hin oder bleibt ganz aus (135 f.).

Die neue – zu einem nicht geringen Teil erneuerte alte (122) – Sicht der Erkenntnis, zu der Hartmann gelangt, indem er das sie ausmachende Verhältnis wieder in seiner ganzen Spannweite in den Blick bekommt, die aus einer umfassenden Analyse der Erkenntnisphänomene sich ergebende Problematik in die umfassendere ontologische einordnet und sie dann in ihrer ganzen Vielschichtigkeit behandelt, ist durch folgende Grundmomente bestimmt:

- a) Erkenntnis ist ein „Seinsverhältnis“<sup>13</sup>.
- b) Der Erkenntnisakt ist ein „transzendenter“<sup>14</sup>, d. h. „ein Akt, der über die Grenzen des Bewußtseins hinausgreift“.
- c) Das Fortschreiten der Erkenntnis ist ein „kategoriales“, vom Maße der „Identität von Erkenntnis- und Seinskategorien“ abhängiges<sup>15</sup>.
- d) Bestimmte Gesetzmäßigkeiten in der Differenzierung des Erkenntnisverhältnisses nach Gegenstandsgebieten und in seinem geschichtlichen Wandel finden keine erkenntnistheoretische Erklärung mehr, sondern eine *anthropologische*<sup>16</sup>.

Zu a) Erkenntnis ist eine seiende Beziehung zwischen einem seienden Subjekt und einem seienden Objekt. Sie ist somit eingefügt in das von einer Vielzahl von Beziehungen durchzogene Sein, ist nur eine von vielen Beziehungen, die

das in ihr als „Subjekt“ erscheinende Seiende mit dem als „Objekt“ erscheinenden verbinden, wenn auch eine besondere und die einzige „mit Bewußtseinswert“. Im Lichte der Ontologie erweist sich Erkenntnis als vom Sein umgriffen („Immanenz des Denkens im Sein“), *nicht* das Sein von der Erkenntnis (nicht „Immanenz des Seins im Denken“)<sup>17</sup>. Zwar kann auch die Ontologie von einem Umgriffensein des Seins vom Denken sprechen, insofern nämlich Denken das Sein intentional umgreift. Während jedoch das Umgriffensein der Denksphäre vom Sein ein totales ist, eben so weit reicht, als diese überhaupt eine seiende Sphäre ist, kann das Umgriffensein des Seins, wie uns die Denkerfahrung lehrt, auch bei äußerster Reichweite unseres Erkennens und Denkens je nur ein partiales sein. Da Denken dazu noch Sein überhaupt nur intentional umgreift, dieses „an sich“ aber gerade das Nicht-bloß-Gedachte, gerade das Denktranszendente ist, kann Denkimmanenz keine Charakteristik des Seins abgeben. Dagegen kann Seinsimmanenz sehr wohl eine Charakteristik des Denkens abgeben, die nämlich einer „Reflexion des Seins in sich“<sup>18</sup>. Die „ontologische Revolution der Denkweise“ – wie es in „Metaphysik der Erkenntnis“ noch in der kämpferischen Sprache des Aufbruchs heißt –, die „die Vernunft in ein größeres Seinsystem“ eingliedert, „das sich nicht nach ihr richtet und bewegt, in welchem sie vielmehr selbst das Abhängige und Sekundäre ist“, hatte für Hartmann die Bedeutung einer „Umkehrung der ‚kopernikanischen Tat‘ Kants“, „dessen gnoseologisches Weltbild . . . subjektozentrisch“ war<sup>19</sup>.

Zu b) Daß das Erkenntnisverhältnis von seinem Wesen her ein Seinsverhältnis ist, ist gleichbedeutend damit, daß es ebenso wesentlich ein „transzendentes“, nicht bloß bewußtseinsimmanentes, ist (155, 173 f.). Erkenntnis hat ihren ganzen Sinn in der Erfassung von Gegenständen. Gegenstand jenes Bewußtseinsaktes aber, der mit Recht „Erkenntnis“ genannt wird, kann etwas nur sein, wenn es nicht durch eben diesen Akt, als dessen Gegenstand es erscheint, erst gesetzt wird (126 f., 128 f.), wenn es also – anders als ein Gegenstand der Phantasie, „bloßen Gedankenspiels“,

rein hypothetischer Theorienbildung – „bewußtseinsunabhängig ist, gleichgültig dagegen, ob und wieweit ein Bewußtsein es zu seinem Gegenstand macht“, wenn es nicht in seinem Gegenstandsein aufgeht, kurz: als Gegenstand zugleich „von Haus aus übergegenständlich“ ist<sup>20</sup>. „Es hängt alles an dem einen Punkt: an der phänomengerechten Fassung des Erkenntnisgegenstandes als eines übergegenständlich Seienden“ (133). Für die Hartmannsche Gnoseologie, deren Analysen nicht mehr vor allem auf den Subjektpol, sondern vor allem auf den Objektpol des Erkenntnisverhältnisses gerichtet sind<sup>21</sup>, ist diese Formel von der „Übergegenständlichkeit des Gegenstandes“ überaus kennzeichnend. Mit ihr läßt sich exakt der Punkt bezeichnen, an dem seine Gnoseologie in Ontologie übergeht, in deren Licht dann die Erkenntnis wieder als das Gesehene werden konnte, was sie so unaufhebbar ist, daß eher noch in Zweifel gezogen werden könnte, ob es überhaupt Erkenntnis gibt (123, 128), d. h. ob der menschliche Geist überhaupt der Erkenntnis fähig sei, als das Erkenntnis etwas anderes sei als Erfassung von Ansichseiendem. Eben weil daran alle Möglichkeit „echten Wissens“, der ganze „Sinn des Unterschiedes von wahr und falsch“, so also der eigentliche Erkenntnischarakter jenes Bewußtseinsaktes, der auf einen Gegenstand geht, hängt, ging es für Hartmann in der Gnoseologie von vornherein und immer vor allem um den „eigentlichen Sinn des Gegenstandseins, ja des Seins überhaupt“ (123). Und schon die „Metaphysik der Erkenntnis“ hatte das Ergebnis bündig formuliert: „Das Sein (ist) Ansichsein; und Erkenntnis ist, soweit überhaupt sie besteht, Repräsentation des Ansichseienden“<sup>22</sup>.

Von ihrem Wesen und dem Wesen ihres Gegenstandes her kann sich Erkenntnis zu diesem nur rezeptiv verhalten (132, 155). Nur wenn das Sein des Gegenstandes in seinem Gegenstandsein aufginge, könnte man überhaupt an eine Konstitution des Gegenstandes durch das sich spontan verhaltende Subjekt denken. Die Spontaneität des Subjekts, die im Gesamtphänomen der Erkenntnis allerdings auch auftritt und die überhaupt nur den Anlaß zur idealistischen Verkennung des die Erkenntnis ausmachenden „Transzen-

denzverhältnisses“ (173 f.) geben konnte, betrifft nur den Aufbau des „Erkenntnisgebildes“ im Bewußtsein: die Vorstellung, den Begriff, die Theorie, „das Gesamtbild“<sup>23</sup>. Dieses „Gebilde“ ist jedoch nur das, wodurch der Gegenstand der Erkenntnis erkannt wird, nicht dieser selbst. Es ist das, was dessen Sein – mehr oder weniger adäquat – im Bewußtsein repräsentiert. „Erkenntnis besteht darin, daß das Erkenntnisgebilde mit dem Gegenstand übereinstimmt“<sup>24</sup>.

Daß Hartmann in dieser „Abhandlung“, in der er entschiedener noch als am Anfang seines neuen Weges die Erkenntnis „in das Licht der Ontologie“ stellt, auch auf seine Lehre von den Erkenntnisgrenzen zurückkommt<sup>25</sup>, versteht sich. Da das Ansichsein eines Seienden, das als Objekt in das Erkenntnisverhältnis eingegangen und somit auch „für uns“ ist, immer dem Verdacht unterliegen kann, ein bloß gnoseologisches, d. h. als solches bloß „gemeintes“ zu sein, erhalten im Hinblick auf die Bezeugung von *ontologischem Ansichsein* dann jene auffälligen, aber keineswegs ungewöhnlichen Phänomene ein besonderes Gewicht, in denen ein Transzendieren des Bewußtseins nicht nur auf „Objekte“, sondern auf „Transobjektives“ hin offenbar wird. „Das rätselhafte Bewußtsein der Inadäquatheit“ und die daraus resultierende Tendenz der Adäquation (der Erkenntnis an den zu erkennenden Gegenstand)<sup>26</sup>, das immer neue Anheben des Erkenntnisbemühens durch Hinterfragung und Korrektur des schon Bekannten, das ständige Fortschreiten in das Noch-nicht-Erkannte durch bewußtes Suchen und Forschen, also die gerichtete Dynamik der menschlichen Erkenntnis, all das hat auf der Gegenstandsseite einen Bereich zur Möglichkeitsbedingung, der über die „Objekte“, über das nur zum Teil oder lückenhaft Objizierte weit hinausgeht. Das aber, was überhaupt noch nicht als Objekt in eine Erkenntnisrelation einbezogen worden ist, das kann auch nicht vom Subjekt abhängig sein, das jedenfalls kann nicht mehr bloß gnoseologisch, es muß ontologisch „an sich“ sein.

Die Argumentation für das ontologische Ansichsein auf Grund des im Gesamtphänomen der Erkenntnis selbst auftretenden Transobjektiven erhält ihre volle Durchschlags-

kraft aber erst, wenn sich auch das Transobjektive noch als gnoseologisch nicht homogen erweist, wenn das die Erkenntnisgrenze ins Transobjektive hinein vorschiebende Erkenntnisbemühen an eine zweite, diesmal unverrückbare Grenze, an die Grenze der Erkennbarkeit, stößt<sup>27</sup>. Das „Transintelligible“, wie es „auf allen Wissensgebieten“ schließlich auftritt (124), das also, was jenseits der Grenze nicht nur tatsächlichen, sondern überhaupt möglichen Fürunsseins liegt, ist vollends der Möglichkeit entrückt, in seinem Sein „korrelativistisch“ mißverstanden zu werden<sup>28</sup>. Da aber das Seiende ontologisch homogen ist (155), zieht das (mit aller Sicherheit ontologische) Ansichsein des Transintelligiblen an ihm das Ansichsein des Objizierbaren und Objizierten mit gleicher Gewißheit nach sich<sup>29</sup>.

Die in der Phänomenologie der Erkenntnis im „Sein“ unabweisbar auftretenden Grenzen sind tatsächlich also keine ontologischen, sondern rein gnoseologische, d. h. es sind Grenzen allein für das, „was wir Menschen unsere Erkenntnis nennen“, wobei wir dazu noch nicht einmal ohne weiteres wissen können, ob und wie weit es sich tatsächlich um wirkliche Erkenntnis handelt (134). Es sind Grenzen allein der Reichweite des erkennenden Geistes, jenes Geistes, von dem eine streng phänomenal sich begründende, alles spekulative Überschreiten der durch den Phänomenbestand gesetzten Grenzen von vornherein abweisende Erkenntnisproblematik allein handeln kann: des menschlichen (endlichen) Geistes, allerdings nicht nur des „personalen“, sondern auch des „objektiven Geistes“, der im Geschichtsprozeß lebend sich durchhält<sup>30</sup>. Dieser ist in einem Sinne „Geschichtsträger“, in dem „das kurzlebige Individuum“ es nicht sein kann, er ist Träger auch des geschichtlichen Erkenntnisprozesses und -progresses über den Wechsel der Individuen und Generationen hinweg (138, 171). Es gibt nach Hartmann also nicht einen „rationalen“ und einen „irrationalen“ Bereich des Seins. „Alles, was ‚ist‘, ist an sich auch erkennbar“ in dem Sinne, daß es, ohne irgendwie entgegenzuwirken, sich dem Erkennen darbietet, „wo und wie auch immer ein erkennendes Subjekt die Fähigkeit aufbringt, es sich zum Gegenstande zu machen“.

Für einen Intellekt also, dessen „Fähigkeit“ unbegrenzt wäre, wäre auch das Sein ohne jede Grenze erkennbar, „rational“<sup>31</sup>. Die Grenze zwischen dem Rationalen und Irrationalen erhält aber in der Hartmannschen „Kritischen Theorie des Irrationalen“<sup>32</sup> in gewissem Sinne dann doch einen definitiven Charakter, insofern nämlich als die Erkenntnis, „die allein wir kennen“ (und zwar kennen aus dem phänomenal Gegebenen, zu dem insbesondere auch jenes Stoßen an unübersteigbare Grenzen gehört), die „wirkliche menschliche Erkenntnis“ ist<sup>33</sup>; insofern als „der Geist, den allein wir kennen“ (aus den Phänomenen des geistigen Lebens, auch in seinem Fortgang durch die Geschichte, insonderheit die „Geschichte der Erkenntnis“), „gewordener, realer, geschichtlicher Geist“ ist (176).

Die Grenzerfahrungen, die der Mensch im Erkenntnisleben und in der Erkenntnisgeschichte macht, haben aber nicht bloß ihre Bedeutung für die Grundlegung der Ontologie<sup>34</sup>, sondern sie eröffnen auch eine *metaphysische* — durchaus noch in dem von Hartmann kritisch restringierten Sinne — Perspektive: der endliche Geist vor der „Unendlichkeit des Seins“<sup>35</sup>. Dieses „unbestreitbare Infinitum, das über die menschliche ratio hinausweist“, stellt sich aber in der Hartmannschen Phänomenanalyse nicht als „unendliche Bewußtseinssphäre“ dar, sondern nur als „Gegenstandssphäre“, als „unendlicher Gegenstand“, damit als eine „unendliche“, für den endlichen Geist also prinzipiell unerfüllbare, „Aufgabe“<sup>36</sup>. Daß Hartmann die intellectus-infinitus-Tradition, die er in allen Formen der Subjektivität außer oder über dem empirischen Subjekt, auch noch im „transzendentalen Subjekt“ Kants, sich fortsetzen sieht, abweist (175 f.), hängt offensichtlich mit seiner entschiedenen Abkehr von jedem Subjektivismus und Idealismus zusammen und ist, wie Max Scheler es gesehen hat, als „eine übertriebene *Reaktion* gegen die maßlosen Marburger Überspannungen eines ‚erzeugenden Denkens‘“ anzusehen<sup>37</sup>. In Gegensatz zu der idealistischen Tendenz, das Sein (des Gegenstandes von Erkenntnis) auf Bewußtsein zurückzuführen und schließlich in Bewußtseinsetzung aufzulösen, kommt es bei Hartmann zu jener radikalontologi-

## Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie<sup>1</sup>

### I

Eng verbunden mit dem Kategorienproblem geht das Erkenntnisproblem seinen Weg durch die Geschichte. Überall, wo es um den apriorischen Einschlag der Erkenntnis geht, nähern sich die beiden Probleme einander; wo es um das aposteriorische Gegenglied geht, oder auch nur um das Wahrheitsbewußtsein und seine Kriterien, um historische Relativität der Gültigkeit sowie um Methodenfragen, klaffen sie weit auseinander. Das hat seinen einfachen Grund darin, daß alles Wissen a priori auf einem Verhältnis der Erkenntniskategorien zu den Gegenstandskategorien beruht, einerlei, was man im übrigen unter den letzteren versteht und mit welchen Erkenntnismitteln man sie zu fassen sucht.

Die reife Formel dieses Kategorienverhältnisses wurde auf dem Boden des transzendentalen Idealismus von Kant gefunden und als Identitätsthese ausgesprochen<sup>2</sup>. Sie wurde dann durch die spekulativen Systeme des deutschen Idealismus völlig verdeckt und in dem langjährigen Kampf des Positivismus gegen die letzteren vergessen. Erst die weiseren unter den Neukantianern haben sie aus ihrer Vergessenheit wieder hervorgeholt und sie an die ihr gebührende Stelle gesetzt<sup>3</sup>, — auch sie immer noch auf idealistischen Voraussetzungen fußend und ohne die ganze Tragweite des von Kant Geleisteten erfassen zu können, denn zu ihrem vollen Sinn kommt die Identität von Erkenntnis- und Seinskategorien erst auf dem Boden der Ontologie. Erst hier gelingt es, die ganze Spannweite des Erkenntnisverhältnisses wiederzugewinnen, wie sie einst in den Theorien der Alten klar erschaut und dann von der Skepsis in ihrer Rätselhaftigkeit begriffen, wenn auch keineswegs positiv ausgeschöpft worden war.

Was es damit auf sich hat, die Erkenntnis im Lichte der Ontologie neu zu sehen und zum Problem zu machen, davon gewinnt man einen Eindruck, wenn man sich vergegenwärtigt, was für eine Umwälzung sich in ihrer Auffassung seit dem Anfang unseres Jahrhunderts vollzogen hat. An sie zu gemahnen, ist auch heute noch geboten, weil Reste der alten Auffassung bis in unsere Zeit stehen geblieben sind und sich im philo-

---

<sup>1</sup> Als Vortrag in der Münchener Kantgesellschaft gehalten am 26. 4. 49. Der Text ist teilweise verändert und bedeutend erweitert.

\* <sup>2</sup> Vgl. die vorige Abhandlung, S. 91 f. (Ziele und Wege der Kategorialanalyse).

<sup>3</sup> Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung 1871.

sophischen Schrifttum von heute immer wieder geltend machen. Es handelt sich in diesen Atavismen um gewisse Rückstände der Theorie, daß Erkennen ein „Hervorbringen“ im Bewußtsein ist, ein „Bilden“ der Vorstellungen und Begriffe, zum mindesten aber ein „Umbilden“, ein Prozeß, der sich synthetisch im Urteil vollzieht.

Diese Auffassung gilt ihren Vertretern als Kantisch und glaubt sich auf die Autorität der Kritik der reinen Vernunft stützen zu können. Und in der Tat finden sich bei Kant Wendungen und ganze Partien, die ihr Recht zu geben scheinen; am deutlichsten wohl in der „transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ (der 2. Ausgabe), wo die Objekte geradezu erst durch die „Verstandeshandlung“ der Synthesis zustandekommen sollen. Man vergißt dabei freilich, daß sich manches Gegenteilige aus derselben Kritik der reinen Vernunft anführen läßt.

Aber wie dem auch sei, jedenfalls hat sich diese Auffassung der Erkenntnis als die „transzendente“ seither festgesetzt, und eine lange Reihe schwerwiegender Folgen ist aus ihr gezogen worden. Denn keineswegs nur die eigentlich idealistischen Theorien stützen sich auf sie, sondern genau ebenso auch der Korrelativismus, der von der Unlöslichkeit der Bezogenheit von Subjekt und Objekt aufeinander ausgeht, desgleichen die Philosophie des Als Ob, die Phänomenologie Husserlscher Prägung (in den „Ideen“), ja sogar der historische Relativismus des Seins und der Wahrheit. Der letztere ist gewiß sehr verschieden, je nachdem, worauf das, was wir Wahrheit nennen, relativ gesetzt wird; aber der Grundgedanke bleibt doch der, daß wir an die Gegenstände, wie sie „sind“, nicht herankommen und nichts als die wechselnden Auffassungen von ihnen zurückbehalten.

Das läuft auf die Vernichtung alles echten Wissens hinaus. Nicht nur der Sinn des Unterschiedes von wahr und unwahr wird aufgehoben, sondern auch der eigentliche Sinn des Gegenstandseins, ja des Seins überhaupt. Von einem Realen, das unabhängig vom Subjekt bestände, läßt sich dann überhaupt nicht mehr sprechen. Und so steht schließlich die Erkenntnis ohne eigentlichen Gegenstand da, ist also auch gar nicht mehr das, was man ursprünglich mit ihr meinte, — Erkenntnis.

Daß hierdurch die Geisteswissenschaften bis auf ihren Wesenskern herab zerstört werden, ist wohlbekannt und oft genug ausführlich gezeigt worden. Ob man das nun als höchstes Verdienst des Relativismus preist oder als seinen Fehler rügt, macht an der Sache keinen Unterschied. Überhaupt geht es hier nicht um Werturteile über Theorien, sondern um das Erkenntnisproblem, soweit sie es in ihrer Weise berühren und zu behandeln suchen; und zwar unabhängig davon, ob sie es bewußt aufgreifen oder nur nebenbei und gleichsam ungewollt auf eine bestimmte Lösung hinausdrängen. Wichtig bleibt nur, daß ihre Resultate auf der ganzen Linie negativ bleiben und sich in gefährlicher Weise der Skepsis nähern. Wobei sie dann schließlich dem Zirkel unterliegen, dem alles rein negativistische Vorgehen verfällt: sie fallen unter ihr eigenes Gesetz der Aufhebung eindeutiger Wahrheit und heben damit sich selbst auf.



Aber auch die Naturwissenschaft geht in unseren Tagen, wo sie sich vor erkenntnistheoretische Fragen gestellt sieht, ähnliche Wege. Der Positivismus geht davon aus, daß die empirischen Gegebenheiten, weil sie in Sinnesdaten wurzeln, subjektiv sind; er sucht sie also durch ein Objektives zu ersetzen. Das Objektive findet er in der mathematischen Formel. Er entfernt sich damit von der Anschauung, macht sich unabhängig von ihr. Diesen Prozeß nennt er „Objektivierung“, und das Kriterium der Objektivität ist die Eindeutigkeit der Formel. Die so erreichte Bestimmung des Gegenstandes beruht aber auf einer sehr bestimmten Operation des Verstandes. Sie ist also relativ auf ein sehr eigenartiges und verantwortungsreiches menschliches Tun. Die Relativität freilich zeigt sich nicht überall, sondern nur an den Grenzen des Gelingens, die seinem Tun gezogen sind. Diese Grenzen aber kommen gerade im heutigen Stadium der theoretischen Physik zutage, sie zeigen sich in der Mikromechanik der atomaren Prozesse als Grenzen der „Objektivierbarkeit“. Und das hat zur Folge, daß dieser Art des Vorgehens der Gegenstand selbst relativiert auf das menschliche Tun erscheint.

Daß es sich hier in Wirklichkeit nur um das Erscheinen einer Erkennbarkeitsgrenze handelt, daß diese also gar nicht den Gegenstand selbst — also den mikrophysikalischen Vorgang als solchen —, sondern nur seine Faßbarkeit mit den Mitteln der gewohnten „Objektivierung“ betrifft, ist von positivistischer Einstellung aus nicht durchschaubar. Der Physiker weiß es meist gar nicht, ein wie geläufiges Phänomen das Auftauchen von Erkennbarkeitsgrenzen auf allen Wissenschaftsgebieten ist, wie sehr es sich überall um ein vorsichtig sich herantastendes Vordringen handelt. Die meisten Wissenschaften haben es ja mit viel komplizierteren Gegenständen zu tun als er. Ja, es entgeht ihm nur zu leicht, wie sehr auch seine eigenen Gegenstände die Mittel mathematischer Fassung übersteigen. Sind doch in jeder Gleichung, die er aufstellt, die Substrate quantitativer Bestimmung etwas schon Vorausgesetztes, in der Größenbestimmung und im Größenverhältnis nicht Aufgehendes. Nicht nur Raumstrecke, zeitliche Dauer, Bewegung, Geschwindigkeit, sondern auch Kraft, Energie, Arbeit und sogar mehr modellartige Grundbegriffe wie Korpuskel, Welle, Feld, bilden solche Substrate. Und erst an ihnen ergibt die quantitative Bestimmung ein sinnvolles Bild. Gerade diese Substrate aber, und am meisten die letztgenannten, verlieren auf den in Frage stehenden Problemgebieten ihre eindeutige Bestimmtheit. Die Modelle reichen nicht zu. Setzt man das eine ein, so versagt die Ortsbestimmung; ersetzt man es durch das andere, so wird die Bewegung ungreifbar.

Das sind heute allbekannte und vielbesprochene Dinge. Der Auffassungen sind viele, aber die Ratlosigkeit ist im Grunde überall die gleiche. Kann man sich wundern, wenn der Physiker sich schließlich auf die aller physischen Gegenständlichkeit heterogene und seinen Überlegungen wesensfremde Subjektivität zurückgeworfen sieht? Hat er sich aber einmal auf sie besonnen, die er von ihren viel näheren Zugangsgebieten aus

nicht kennt, ist es da nicht geradezu notwendig, daß er von ihr den falschen Gebrauch macht, sie verkehrt einsetzt und den physikalischen Vorgehen selbst für von ihr beeinflußt hält?

Erkenntnistheoretisch läßt sich indessen unschwer zeigen, wo der Fehler liegt. Er liegt im ersten Ausgangspunkt der positivistischen Einstellung. Der Ausgangspunkt ist die oben erwähnte Überzeugung, daß Erkenntnis in einem geistigen Bilden bestehe; und da das Bilden von einem Gegebenen anhebt, so muß es die Form des „Umbildens“ haben. Setzt man nun das Gegebene dem Inhalt nach dem Mannigfaltigen der Wahrnehmung gleich, der Seinsweise nach aber dem Wirklichen — so also, wie die unweiseren Neukantianer es verstanden, — so resultiert, daß der Verstand im wissenschaftlichen Vorgehen das gegebene Wirkliche in ein mehr oder weniger Unwirkliches umgestaltet und dieses sein Tun für Erkenntnis ausgibt.

Hier liegt nun greifbar das *πρῶτον ψεῦδος* zutage. Denn dieses Vorgehen ist das genaue Gegenteil von dem, was echte Wissenschaft tut. Gerade das Wirkliche ist niemals als solches gegeben, weder durch die Sinne noch in sonst einer elementaren Erkenntnisform, die dem Tun der Wissenschaft schon vorgearbeitet hätte. Das Wirkliche vielmehr soll immer erst gefunden werden. Wäre es schon gegeben, so bedürfte es keines weiteren Eindringens und keiner wissenschaftlichen Methode mehr. „Wirklich“ im strengen Sinne ist eben nur das real Seiende, und zwar unabhängig davon, ob und wie weit es erkannt, oder auch nur gegeben ist, ohne verstanden zu sein.

Zwischen dem sinnlich Gegebenen und dem Wirklichen spannt sich die ganze lange Reihe der Erkenntnisstufen — vom anschaulichen Erleben über die mannigfachen Stadien der Erfahrung bis zur wissenschaftlich genauen Problemstellung und Problembehandlung. Diesen langen Stufengang schreitet die Erkenntnis nur selten einmal auf einem engen Teilgebiet bis zu Ende; zumeist nehmen die Rätsel, die das Gegebene aufgibt, in ihrem Fortschreiten noch zu, und hinter gelösten Problemen tauchen neue Probleme auf, die durch die Bewältigung jener erst sichtbar werden. Ja, die Erfahrung der Wissenschaft lehrt uns, daß wir immer wieder zum Gegebenen zurückkehren müssen, um es auszuschöpfen, denn die ersten Zugriffe, mit denen wir uns seiner bemächtigen, pflegen ganz unvollständig und ungenau zu sein. Es ist schon eine hohe wissenschaftliche Besinnung erforderlich, um auch nur die Phänomene als solche zureichend zu registrieren. Erst nach ihrer rechtmäßigen Erfassung und Beschreibung kann eine fruchtbare Problemstellung erfolgen; und erst von einer solchen aus kann man hoffen, Lösungen zu finden, die den Namen verdienen, und zu größerer Übersicht der Zusammenhänge, der eigentlichen „Theorie“ zu gelangen.

In diesen drei Hauptetappen — Phänomen, Problem, Theorie — bewegt sich alles wissenschaftliche Vordringen. Aber auch das garantiert noch keineswegs das Durchdringen bis zum Wirklichen. Und gerade in

den wichtigsten Grundproblemen bleibt die Erkenntnis bloße Annäherung an das Wirkliche. Diese Annäherung jedoch ist nicht zu unterschätzen. Wie sie in der Technik, in der Medizin, im Wirtschaftsleben zu sehr beachtlichen Resultaten geführt hat, so ist sie auch in der reinen Wissenschaft und im philosophischen Ausbau unseres Weltbildes das eigentlich Haltbare und Reelle, mit dem wir zu rechnen haben. Wie groß die unerkannten Restbestände der uns umgebenden Welt und unseres eigenen Wesens auch sein mögen, der Bruchteil des Erkannten bleibt deswegen doch auf allen Gebieten echtes Erkanntes und macht den Grundbestand aller unserer Orientierung in der Welt aus. An solcher Orientierung aber hängt praktisch wie theoretisch die Stellung des Menschen in der Welt, genau so sehr wie sein Wissen um sein eigenes Wesen; und beides verändert sich geschichtlich mit jedem Zuwachs der Erkenntnis.

Mit den letzten Überlegungen stehen wir bereits mitten in der neuen Auffassung der Erkenntnis, wie sie sich im Lichte der Ontologie darstellt. Soweit aber ist alles nur ein Vorgriff. Zur richtigen Klarstellung der Sachlage bedarf es noch eines weiteren Ausholens: weder die subjektivistische noch die relativistische, noch auch die positivistische Sehweise ist mit einer bloßen Kritik der Begriffe des geistigen Bildens, Umbildens oder Objektivierens schon erledigt. Dahinter steht eine tiefere Quelle des Irrtums, und diese ist jetzt aufzudecken.

Sieht man sich nämlich diese Begriffe näher an, so findet man, daß in ihnen nicht nur das Wesen der Erkenntnis, sondern auch das des Erkenntnisgegenstandes verfehlt ist. Auf den Gegenstand aber kommt es der Erkenntnis an, auf ihn ist sie gerichtet; er soll erfaßt werden, von ihm zeugt alle Gegebenheit, und in ihn sucht alles wissenschaftliche Verstehen einzudringen.

Wie eigentlich denken sich die in der Tradition des 19. Jahrhunderts gewachsenen Theorien den Gegenstand der Erkenntnis? Um es gleich zu sagen: sie haben ihn weitgehend mit der Vorstellung, mit dem Begriff, mit dem durch die Theorie von ihm gewonnenen Bilde verwechselt. Nicht als hätten sie bewußt ihn mit der Vorstellung gleichgesetzt, wohl aber haben sie den Grenzstrich zwischen ihm und ihr verwischt, den Unterschied verschwinden lassen. Auf diesen Unterschied aber kam alles an. Denn die Vorstellung ist im Bewußtsein, ist selbst ein Bewußtseinsgebilde und kommt selbständig, ohne tragende Bewußtseinssphäre (die *cogitatio Descartes'*) nicht vor; und dasselbe gilt vom Begriff und jeder sonstigen Art des Bildes, das wir uns vom Gegenstande machen. Der Gegenstand selbst dagegen besteht bewußtseinsunabhängig, und zwar nicht nur soweit er ein räumlich-materieller ist, sondern ebensowohl auch als menschlich-seelischer, personaler oder geschichtlich-geistiger Gegenstand. Einem und demselben Gegenstande — z. B. einer realen, lebenden Person mit bestimmten Charakterzügen — entsprechen im erkennenden Bewußtsein der Mitlebenden unzählige, inhaltlich verschiedene Charakterbilder, je nach dem Umfang des Verständnisses und der Tiefe des Ein-

dringens. Wer hier das eine mit dem anderen verwechseln wollte, würde dem Menschen sehr unrecht tun, ihn seiner Lebenswirklichkeit berauben und ihn in die Sphäre der schwankenden Meinungen auflösen.

Das sieht, wenn man es so beim rechten Namen nennt, ungeheuer selbstverständlich aus, als lohnte es sich gar nicht, ein Wort darüber zu verlieren. Und doch, übergeht man dieses Grundphänomen mit Schweigen, stellt man es nicht ausdrücklich fest und versichert man sich nicht in aller Bewußtheit seines Bestehens, so zerfließt es einem unter den Händen, und man steht unversehens mitten im uferlosen Relativismus der Meinungen. Man verliert die Perspektive auf die Einheit und Bewußtseinsunabhängigkeit der realen Welt aus den Augen und behält nichts als die Auffassungen, Begriffe und Vorstellungen zurück. Geht man aber von diesen allein aus, so verliert man auch die eigene Stellung als in der Welt stehender Mensch aus der Sicht, und die anthropologische Auffassung des eigenen Menschenwesens wird schief.

Wie kommt es nun, daß der Begriff des Gegenstandes so verfehlt werden konnte, während doch die natürliche Einstellung vor aller Reflexion den Gegenstand eindeutig als etwas selbständig Dastehendes versteht, was unabhängig von aller Meinung und Auffassung, von Begriff und Urteil dasteht? Man kann hierauf nicht wieder antworten: weil er mit der Vorstellung verwechselt wurde. Vielmehr ist zu fragen: wie konnte er denn mit der Vorstellung verwechselt werden, wo doch das unverbildete Bewußtsein, wenn es überhaupt einmal auf die Vorstellung aufmerksam wird (was z. B. stets im Streit der Meinungen geschieht), ihn niemals mit ihr verwechselt?

Darauf ist zu antworten, daß es eine sehr alte Überlegung gibt, die das Gegenüber von Gegenstand und Vorstellung aufhebt. Sie lautet etwa so: was wissen wir denn vom Gegenstande, was nicht in unserer Vorstellung von ihm bestünde? Der Begriff, das Urteil stehen ja selbst in der Ebene der Vorstellung und sind Umbildungen der Vorstellung. Was also bleibt ihr „gegenüber“? Im Grunde ist wohl das Gegenüberstehen selbst nur ein in unserer Vorstellungsweise Bestehendes, die Unabhängigkeit des Gegenstandes von der Meinung selbst nur eine gemeinte. „Setzt“ man ihn im Urteil als ansichseienden, so ist das Ansichsein ein bloß gesetztes; denkt man ihn sich als selbständiges Gebilde außer dem Bewußtsein, so ist die Selbständigkeit, und mit ihr das Außensein, ein bloß gedachtes. Dieses Argument ist der sog. „Zirkel des Denkens“.

Wo bleibt also das der Vorstellung, und überhaupt dem Bewußtsein Gegenüberstehende? Man kann auch fragen: wo ist der Gegenstand geblieben? Er ist nicht mehr zu finden. Der Zirkel des Denkens hat ihn aufgelöst. Dann aber war es ja in der Tat überflüssig, Gegenstand und Vorstellung einander gegenüberstehen zu lassen; desgleichen Gegenstand und Gedanke, Begriff, Urteil, Meinung. Darum haben Theorien, die konsequent in dieser Richtung weiterdachten, den Schluß gezogen, daß die Gegenüberstellung nichts als eine unnütze „Verdoppelung“ ist.

Wir kennen in jedem Falle nur ein Gebilde, und nicht zwei. Man kann dieses Eine ruhig den Gegenstand nennen. Aber sinnvollerweise sprechen kann man von ihm nur als dem in der Vorstellung (Gedanken, Begriff usw.) gegebenen.

Diese Gedankengänge waren noch um die Jahrhundertwende allen philosophischen Richtungen geläufig, obwohl sie in sehr verschiedenen Wendungen auftraten. Und bei vielen von ihnen standen sie in ungebrochenem Ansehen. Erst die neu aufkommende Ontologie hat hier Bresche geschlagen, und zwar dadurch, daß sie das Erkenntnisphänomen von Grund aus neu sehen und beschreiben lernte. Die methodische Technik des Sehens und Beschreibens, die hierzu erforderlich war, lernte sie von der inzwischen arbeitsfähig gewordenen Phänomenologie, deren transzendente Einseitigkeit sie dazu freilich erst abstreifen mußte.

## II

Was eigentlich fehlte jenem „transzendentalen“ Erkenntnisbegriff — denn so nannte man ihn in den neukantischen Schulen, obgleich er sich vom ursprünglichen Sinn der Transzendentalphilosophie sichtlich entfernt hatte? Es fehlte ihm die erste Grundlage, die den Sachverhalt erschöpfende Beschreibung des Erkenntnisphänomens. Es war in ihm eine Seite des Phänomens übersehen worden, und zwar eine ganz wesentliche: diese nämlich, daß Erkenntnis ein transzendenter Akt ist, ein Akt, der über die Grenzen des Bewußtseins hinausgreift.

Man kann freilich darum streiten, ob es so etwas gibt, ob das Hinausgreifen und das Erfassen seiender Gegenstände nicht Täuschung ist. Aber man muß sich darüber klar sein, daß man dann vielmehr darum streitet, ob es überhaupt Erkenntnis gibt. Und damit eben beginnt die ontologische Überlegung, daß sie, statt um solche Dinge zu streiten, mit dem „Phänomen“ der Transzendenz im Erkenntnisverhältnis Ernst macht und nun umgekehrt danach fragt, was unter dem Sein des Gegenstandes zu verstehen ist, und was unter dem Erkenntnisakt selbst zu verstehen ist, sofern er auf dieses Sein hin transzendiert.

Und damit hängt es zusammen, daß sie den Zirkel des Denkens nicht einfach hinnimmt, sondern zu sprengen sucht, die Verdoppelung der inhaltlichen Gebilde nicht ablehnt, sondern zu deuten strebt, das innere „Bilden“ aber nicht als Hervorbringen des Gegenstandes, sondern als einen anderen, nur die Vorstellung betreffenden Prozeß versteht, der den Gegenstand völlig unbeeinflußt läßt.

Fangen wir mit dem Zirkel des Denkens als der extremsten These an. Ist es eigentlich wahr, daß das Denken nichts als den eigenen Gedanken denkt, der Gedanke aber nichts als sich selbst faßt? Ist es nicht umgekehrt so, daß das Denken doppelte Intentionalität hat, daß es, indem es den Gedanken denkt, eben damit und durch ihn hindurch einen Gegenstand denkt, der seinerseits etwas ganz anderes, aber eben darum das Eigentliche ist, das der Gedanke meint?

In der Tat, niemand denkt um des Gedankens willen. Das wäre ein unfruchtbares Denken. Sondern der Gedanke selbst ist um eines anderen willen. Und dieses andere ist das Seiende. So wenigstens ist es, wenn das Denken nicht bloßes Gedankenspiel, nicht Träumerei oder Phantasie ist, sondern reelles, in den Lebenszusammenhang eingefügtes, suchendes und findendes Denken. Und nur von diesem braucht die Rede zu sein. Der Zirkel des Denkens ignoriert dieses Grundphänomen. Ihm liegt eine undurchschaute Äquivokation zugrunde. Wir sagen „ich denke den Gedanken“, aber auch „ich denke die Sache“ (etwa den Sachverhalt, das Ergebnis). Denke ich die Sache zutreffend so, wie sie ist, so koinzidiert der Gedanke inhaltlich mit ihr, und dann sind Gedanke und Sache dem Inhalte nach nicht unterscheidbar, der Seinsweise nach aber bleiben sie grundverschieden. Denn der Gedanke besteht nur in mente, die Sache aber nach wie vor extra mentem. Der Zirkel des Denkens bemerkt das nicht; er meint, die Sache sei, wenn sie gedacht werde, selbst nur Gedanke. Damit hebt er den Sinn des realen Denkens auf und behält nichts als den Leerlauf des Gedankenspiels zurück.

Wie das Denken es macht, den Gedanken schon in der Intention zu transzendieren und zur Sache zu gelangen, ist eine Frage. Diese kann sich erst in größerem Problemzusammenhang lösen; denn nicht allein das Denken transzendiert das Bewußtsein, sondern noch viele andere Akte, die fundamentalere und tiefer im Lebenszusammenhang verwurzelt sind. Aber hier stehen wir noch nicht beim „Problem“ des Denkens, sondern erst bei seinem Phänomen. Und dieses muß zuvor richtig beschrieben sein. Das Phänomen aber zeigt als ersten Grundzug die doppelte Intention. Damit ist der eherne Ring der Bewußtseinsimmanenz in ihm gesprengt.

Nun aber geht es im Erkenntnisphänomen gar nicht einmal um das Denken. Wohl gibt es erkennendes Denken, aber es gibt auch das leerlaufende Denken — das träumende, phantasierende oder konstruktive. Das Erkennen dagegen gibt es nicht leerlaufend. Erkenntnis ist immer transzendent, ihr geht es immer um den Gegenstand, wie er „ist“, nicht wie er gedacht wird, und alle ihre Zurüstungen gelten seiner Erfassung.

Der transzendenten Akte gibt es viele. Das Lieben und Hassen sind von dieser Art, denn sie gelten der realen Person, das Wollen und Handeln, denn sie intendieren etwas Reales in der realen Welt; desgleichen das Erleben und Erfahren, aber auch das Erwarten, Befürchten und Erhoffen, denn sie sind auf den realen Strom der Ereignisse gerichtet, und selbst ihre Irrtümer bleiben noch an ihn gefesselt. Die Erkenntnis — und zwar auf allen ihren Stufen, von der Wahrnehmung aufwärts bis zum Erforschen — ist nur einer unter diesen transzendenten wissenschaftlichen Akten, und keineswegs der erste oder grundlegende. Sie setzt jene anderen schon voraus, ist auf die von ihnen erschlossene umgebende Welt schon bezogen, ja sie steht in ihren Anfängen noch ganz in deren Dienst. Erst spät erlangt sie ihnen gegenüber Selbstständigkeit.

Aus dieser Einbettung in den größeren Aktzusammenhang, der die Verbundenheit des Menschen mit der Welt außer ihm trägt, wird es verständlich, daß die doppelte Intentionalität dem Erkennen erst recht eigentümlich ist. Und hier erst wird sie zum wesentlichen Grundmoment: immer entspricht im erkennenden Bewußtsein ein inhaltliches Gebilde dem Gegenstande außer ihm, ein Gegenbild des Gegenstandes, einerlei ob es ein bloßes Wahrnehmungsbild oder Vorstellung, Begriff, Urteil, Theorie oder Weltbild sein mag. Immer bleibt es ein vom Gegenstande Verschiedenes, das auf ihn zutreffen oder nicht zutreffen kann; im ersteren Falle nennen wir es wahr, im letzteren unwahr. Und schon die bloße Tatsache, daß wir im Erkenntnishaushalt Wahrheit und Unwahrheit grundsätzlich unterscheiden — wenn wir auch im Einzelfalle kein Kriterium dafür haben —, beweist zur Genüge, daß der Gegenstand dem Bewußtsein unauflösbar gegenüber bleibt und weit entfernt ist, mit dem Erkenntnisgebilde zusammenzufallen.

Dieses Verhältnis bildet die Grundlage des ontologisch verstandenen Erkenntnisbegriffs. Man sieht von hier aus ohne weiteres, daß Erkenntnis im Grunde ein Seinsverhältnis ist, ein solches nämlich zwischen seiendem Subjekt und ebenso seiendem Objekt. In diesem Verhältnis bleibt das Objekt nicht nur dem Subjekt gegenüber selbständig, sondern auch völlig unverändert und gleichsam unberührt, während im Subjekt sich etwas verändert, ein neues Etwas entsteht: die Vorstellung, oder allgemein das Erkenntnisgebilde. Das Verhältnis wird auf diese Weise ein dreigliedriges: Subjekt — Erkenntnisgebilde — Gegenstand. Und allem Eindringen der Erkenntnis in den Gegenstand entspricht ein inhaltlicher Zuwachs am Erkenntnisgebilde.

Damit ist zugleich auch der Gegenstandsbegriff wesentlich verschoben. Man kann ihn jetzt nicht mehr auf das Erkannte einschränken, er erstreckt sich weiter hinaus ins Unerkannte. Das bedeutet, daß er gleichgültig gegen sein Erkanntwerden dasteht, ja gleichgültig gegen die Grenzen seiner Erkennbarkeit. Darin spiegelt sich deutlich sein Seinscharakter. Aber eben durch diesen seinen Seinscharakter ist er auch schon mehr als bloßer Gegenstand.

Das kommt so heraus: der strenge Sinn des Gegenstandseins ist das „Gegenstehen“ als solches. Was einem Subjekte gegensteht, bzw. von ihm zum Gegenstehen gebracht wird (objiziert wird), das wird damit zum Gegenstande (Objectum) der Erkenntnis gemacht. Denn keineswegs ist es so, daß alles Seiende von vornherein Gegenstand wäre; es besteht gemeinhin auch, ohne Objekt eines erkennenden Subjekts zu sein, d. h. ohne erkannt zu werden. Was aber erkannt wird, das wird erst damit zum Gegenstande der Erkenntnis gemacht. Das bedeutet, anders ausgedrückt: der Erkenntnisgegenstand ist von Hause aus übergegenständig, er geht als seiender in seinem Gegenstandsein nicht auf, sondern besteht unabhängig von ihm und indifferent gegen sein eigenes Gegenstandwerden für ein Subjekt.

Dieser Sachverhalt ist ausschlaggebend für die Stellung der Erkenntnis und ihres Trägers, des Menschen, in der Welt. Man kann jetzt nicht mehr Subjekt und Objekt als korrelative Glieder verstehen. Denn die Welt, die den Inbegriff möglicher Objekte ausmacht, ist unvergleichlich älter als der Mensch; der Mensch ist, ontologisch gesehen, ein Spätprodukt dieser Welt. Erst also war das Seiende da — auch ohne erkennendes Wesen, dessen Gegenstand es hätte werden können —, und dann erst, ganz sekundär, konnte es zum Gegenstande gemacht werden. Das Gegenstandsein ist überhaupt dem Seienden als solchem äußerlich. Nur für das Subjekt ist es etwas Wesentliches. —

Eine weitere Konsequenz betrifft den Einwand der „Verdoppelung“ der Welt. Im Hinblick auf das dreigliedrige Verhältnis und das unaufhebbare Gegenüber von Gegenstand und Erkenntnisgebilde hat der Einwand vollkommen recht. Er ist aber gar kein Einwand. Die Verdoppelung entspricht vielmehr sehr genau dem Phänomen, und die Theorien hatten unrecht, sie zu bestreiten; Phänomene können nicht von Theorien bestritten, sondern nur aufgegriffen und erklärt werden. Wer sie bestreitet, setzt sich ins Unrecht.

Es ist ein alter Irrtum, das Einfachste blindlings für das Wahre zu halten. Das Erkenntnisverhältnis ist eben nicht so einfach, wie die alten Bewußtseinstheorien es sich dachten. Das ist es, was überzeugend zum Vorschein kommt, wenn man es auf die Seinsweise des Gegenstandes und die des Erkenntnisgebildes hin analysiert. Denn der Gegenstand bleibt sich gleich, während die Vorstellung von ihm sich verändert, wechselt, fortschreitet. Ja, wenn man genauer zusieht, ist „Verdoppelung“ noch zu wenig. Man sollte „Vervielfachung“ sagen: in jedem Bewußtsein ist die Vorstellung eine andere, während der Gegenstand identisch verharrt. So steht auch in der Philosophie der einen Welt die Vielzahl der Weltbilder gegenüber; keines deckt sich ganz mit dem anderen, keines wohl auch mit der Welt selbst, wie sie ist. Aber in allen steckt doch auch ein Bruchteil echter Welterkenntnis. Was also ist dann gegen die „Verdoppelung“ einzuwenden? Offenbar nichts.

Wie aber steht es mit dem „geistigen Bilden“, mit der „Synthesis“, die der Verstand vollzieht, und mit dem „Umbilden“ eines gegebenen Mannigfaltigen der Sinne? Auch in diesen Begriffen steckt etwas richtig Gesehenes, ein Teilbestand des Erkenntnisphänomens, der nicht bestritten werden kann. Nur daß in diesem Falle das Phänomen für die idealistischen Theorien zu sprechen scheint. Was also fängt die ontologische Auffassung damit an?

Auf den ersten Blick könnte man meinen, hier versage nun die ontologische Sehweise. Und doch ist es gerade umgekehrt, erst hier kommt die Kantische „Synthesis“ und alle an sie anknüpfende Deutung der inhaltlich aufbauenden Bewußtseinstätigkeit zu ihrem vollen Recht. Das „transzendente“ Problem der Erkenntnis wird vom ontologischen nicht verdunkelt oder auch nur zurückgeschoben, sondern im ganzen Umfange aufgegriffen und der Lösung zugeführt.



Wie das zugeht, bildet ein langes Kapitel. Die Aufzeigung mannigfacher Erkenntnisoperationen, Methoden usw. gehört dazu, und auf jedem Wissensgebiet sind es andere. Aber das Grundsätzliche darin läßt sich einfach aussprechen. Es liegt in folgender Überlegung. Die Erkenntnis ist ihrem Wesen nach ein „aufnehmender“ Akt, sie bildet den Gegenstand nicht um, läßt ihn unverändert, wie er ist; ein Akt, der ihn umbilden wollte, wäre ein Handeln (Tun, Aktivität); vom Handeln aber ist die Erkenntnis radikal unterschieden, und zwar eben durch ihr rein „rezeptives“ Verhalten zum Gegenstande. Diese Rezeptivität ist aber nur eine solche ihres Gesamtverhaltens, und zwar nur zum Gegenstande; die innere Spontaneität im Aufbau des Erkenntnisgebildes hebt sie keineswegs auf. Diese letztere Spontaneität ist es, von der Kant gesprochen hat: in ihr werden die Synthesen des Verstandes vollzogen, die Urteile gefällt, die Begriffe und ganze Theorien aufgebaut.

Das „geistige Bilden“ gibt es also sehr wohl. Und ein „Umbilden“ von ursprünglich Gegebenem, ein Zusammenfügen und Verarbeiten, ist es unbestritten in weitestem Maße. Aber „gebildet“ wird nicht der Gegenstand, und auch umgebildet wird nicht er, sondern einzig die Vorstellung des Gegenstandes, und mit ihr weiter alles, was aus ihr sich entwickelt, das synthetische Urteil, der Begriff, das Weltbild, kurz alles, was in der Ebene des Erkenntnisgebildes steht und zu ihm gehört. Und weil alles dieses dem Bewußtsein angehört und der ganze Bildungsprozeß im Bewußtsein spielt, so handelt es sich um ein rein „inneres Bilden“, das den Gegenstand selbst unberührt läßt.

Das transzendente Problem behält auf diese Weise seine volle Berechtigung. Nur die transzendente Lösung des Problems war irrig. Es war eine bloß standpunktliche Konsequenz Kants, wenn er die drei Stufen der Synthesis, die er folgerichtig herausarbeitete, als Synthesen des Objekts bezeichnete; ja, es war vielleicht nur eine Ungenauigkeit des Ausdrucks, denn parallel dazu bezeichnet er sie auch wieder als Synthesen der Vorstellung. Und streng genommen hatte ein transzendentaler Idealismus die Übertragung der Synthesen auf das Objekt selbst auch gar nicht nötig, weil er ja die „empirische Realität“ der Objekte gar nicht anfocht.

Aber gerade diese Grenzüberschreitung der These (oder soll man sagen dieses Mißverständnis?) hat fortgewirkt und noch die neukantischen Interpreten bestimmt. Es war der Irrtum Rickerts, daß er die Umbildung auf den Gegenstand der Erkenntnis bezog, der Irrtum Natorps, daß er den geschichtlichen Werdegang der wissenschaftlichen Erkenntnis — das große „fieri“ — als Entstehung des Gegenstandes selbst verstand und damit auf eine Theorie hinausgelangte, welche die Begriffsbildung der Weltentstehung gleichsetzte. Es hätte von vornherein genügt, den Werdegang und seine in der Tat sehr wunderbare synthetische Leistung als Aufbau der Vorstellungswelt, der Wissenschaft oder des Weltbildes zu verstehen. Der Spontaneität des Verstandes wäre dadurch kein Ab-

bruch geschehen, und das transzendente Phänomen des synthetischen a priori wäre ohne Zuspitzungen und Verfälschungen zu seinem vollen Recht gekommen.

Die ganze Reihe der Schwierigkeiten, an denen die neukantischen Theorien zuletzt zusammenbrachen, fallen unter ontologischem Gesichtspunkte auf einen Schlag hin. Es hängt hier alles an dem einen Punkte: an der phänomengerechten Fassung des Erkenntnisgegenstandes als eines übergegenständlich seienden. Hat man sich einmal klargemacht, daß die Dinge, Ereignisse, Personen, oder was sonst den Gegenstand möglicher Erkenntnis ausmacht, erst sekundär zum „Gegenstehen“ gebracht und dadurch in ihrem Bestande nicht verändert werden, so bleibt genügend Spielraum für die Vielfachheit der Vorstellungswelten, für Synthesis und Spontaneität und fortlaufende Umbildung. Denn alles das betrifft nur das Erkenntnisgebilde. —

Schließlich kann man von hier aus auch dem Relativismus sehr bestimmte Grenzen setzen, solche nämlich, innerhalb deren er spekulativ unschädlich wird.

Vor allem ist, gemäß den soeben getroffenen Bestimmungen, eine Grenzscheide zwischen Wahrheit und Sein zu ziehen. Die Wahrheit für relativ zu erklären, ist wenigstens eine sinnvolle These; sie auf das Seiende zu übertragen und von „Relativität des Seins“ zu sprechen, ist nicht sinnvoll. Das Sein kommt ausschließlich dem Gegenstande zu, nicht dem Erkenntnisgebilde; und vom Gegenstande hat sich gezeigt, daß er gleichgültig gegen sein Erfafßtwerden dasteht, also auch gleichgültig gegen sein Verfehltwerden. Er ist eben in seinem Sein „übergegenständlich“. Genauer also muß man sagen, das Seiende als Gegenstand möglicher Erkenntnis ist gleichgültig dagegen, ob und wie weit es von einem erkennenden Subjekt zum Gegenstande gemacht wird. Es hat also keinen Sinn, die schwankenden Vorstellungen, die sich der Mensch von ihm macht, für Unterschiede seines Bestehens oder Nichtbestehens, seines Soseins oder Nichtsoseins auszugeben.

Damit fällt alle Seinsrelativität hin. Was übrig bleibt, ist die Verschiedenheit der Vorstellungen, die wir für wahr halten. Ihr Unterschied spielt lediglich in der Ebene des Erkenntnisgebildes. An ihm variieren die inhaltlichen Momente je nach der Sehweise, der Auffassung, den Vorurteilen des Zeitalters und dem Stande der Wissenschaft. Die Welt bleibt dieselbe, und was sich in ihr wirklich verändert, richtet sich nicht nach dem Subjekt und seinen Auffassungen; was je nach der Einstellung des Subjekts sich wandelt, sind die Weltbilder. Und sofern jedes von diesen einmal für wahr gilt, kann man wohl behaupten, die Wahrheit sei relativ — auf die Sehweise, das Zeitalter oder den Stand der Wissenschaft.

Und doch ist auch diese Behauptung keineswegs haltbar. Nicht wenigstens, wenn man unter Wahrsein schlicht das Zutreffen der Vorstellung (der Meinung, des Urteils) auf die gemeinte Sache versteht. Kann denn etwa ein Urteil, das sich später als unwahr erweist, zuvor einmal wahr

gewesen sein? Es muß doch dann vielmehr auch früher schon unwahr gewesen sein. Nur wenn die Sache sich indessen verändert hat, könnte es zuvor wahr gewesen sein. Aber dieser Fall ist ja im Wahrheitsrelativismus gar nicht gemeint; und tatsächlich ist es dann ja auch kein Urteil über dieselbe Sache mehr, sondern über eine anders gewordene.

Dasselbe gilt von jeder Art Vorstellung oder Meinung. Erweist sich z. B. die alte Ansicht, daß die Sonne sich um die Erde bewege, eines Tages als irrig, so ist der Sinn dieser Einsicht, daß jene Ansicht auch früher irrig war. Die Ansicht hat sich eben geändert. Und das heißt, die Vorstellung hat sich geändert. Was unwahr „ist“, muß schon immer unwahr gewesen sein, wo und wann es auch für wahr gehalten wurde; was wahr „gewesen ist“, einerlei wo und wann es geglaubt wurde, muß für alle Zeit wahr bleiben, anders kann es auch zur Zeit seiner Geltung nicht wahr gewesen sein.

In diesem allein ontologisch haltbaren Sinn von Wahrsein hat Bolzano von der „Wahrheit an sich“ gesprochen. Er meinte damit die völlige Unabhängigkeit des Wahrseins (und Unwahrseins) von den wechselnden Meinungen und Überzeugungen der Menschen, von ihrem Wissen oder Nichtwissen um die Wahrheit, oder — was dasselbe ist — vom Fürwahrhalten und Anerkanntsein in bestimmter Zeit. Er hatte, wenn man seine These nur recht versteht, vollkommen Recht. Es ist der Relativismus unserer Tage, der sie nicht recht verstanden hat. Und nur so konnte er das Gegenteil behaupten.

Ist man so weit, so könnte man meinen, der ganze Wahrheitsrelativismus, der so viele ernste Köpfe beschäftigt und manche zu völliger Skepsis geführt hat, sei ein ganz primitives Mißverständnis. Das wird man im Hinblick auf den großen, von hier aus entfesselten Streit nicht annehmen dürfen. Man muß also nach einem anderen Sinn des Relativismus suchen.

Ein solcher ergibt sich, wenn man bedenkt, daß es sich ja gar nicht um Relativität des „Wahrseins“ handelt, sondern um die des Fürwahrhaltens resp. unseres Wissens um Wahr und Unwahr. Denn damit freilich ist es ganz anders bestellt als mit dem Wahrsein als solchem. Man kann die zutreffende Vorstellung haben und sie doch verwerfen, weil man ihr Wahrsein nicht einsieht, und man kann die unzutreffende haben und sie für wahr halten, weil man ihr Unwahrsein nicht einsieht. Das Wissen um Wahr und Unwahr ist eben etwas vollkommen anderes als Wahrheit und Unwahrheit. Um es zu haben, müßte man ein untrügliches Anzeichen des Wahrseins haben, ein zureichendes „Kriterium der Wahrheit“. Das aber haben wir in der Tat nicht — wenigstens kein absolutes, das jeden Irrtum ausschließen würde.

Hier liegt der eigentliche Sinn des Relativismus. Er wird durch den Bolzanoschen Satz in keiner Weise aufgehoben. Ja, wenn das, was wir Menschen unsere Erkenntnis nennen, deswegen auch immer gleich Erkenntnis wäre, da wären wir der Relativität überhoben. Nun aber ist es

einer Vorstellung, einer Meinung oder einem Urteil nicht anzusehen, ob sie inhaltlich auf die Sache zutreffen oder nicht, also ob sie Erkenntnis oder Irrtum, wahr oder unwahr sind. Das kann sich günstigenfalls mit der Zeit zeigen, wenn die Erfahrung fortschreitet; aber es gibt auch Gegenstandsgebiete, auf denen sich die Entscheidung unabsehbar hinzieht oder ganz ausbleibt. Von der letzteren Art sind gerade die großen weltanschaulichen Grundfragen, die Rätsel des praktischen Lebens, alles das, was die Sinn- und Wertgehalte menschlichen Daseins ausmacht. Hier überall käme es darauf an, genau und sicher unterscheiden zu können, was wahr und was unwahr ist, wessen wir gewiß sein können.

Um die Gewißheit geht es im Relativismus. Daß Erkenntnis und Irrtum in unseren Vorstellungen unheilvoll gemischt sind, ist nicht schwer einzusehen. Aber was an ihnen Erkenntnis, was Irrtum ist, offenbart sich uns nicht so leicht. Es hilft uns wenig, daß das Wahrsein als solches keiner Relativität unterliegt. Was ihr ausgesetzt bleibt, ist das „Wissen“ um Wahrheit, die Gewißheit. Weil aber die Geltung von Urteilen, Meinungen, Auffassungen jederzeit an der Gewißheit hängt, die wir ihnen zuschreiben, so bleibt der Relativismus an der Geltung hängen.

Dieser Relativismus der Geltung ist um nichts weniger ernst und destruktiv als der vermeintliche Relativismus der Wahrheit. Aber man sollte ihn nicht beim unrechten Namen nennen. Man verunklart damit nur die wahre Sachlage und verschiebt das Problem auf ein falsches Gleis.

Die hiermit vollzogene Richtigstellung ist bereits ein Resultat der Ontologie. Denn natürlich kann man den haltbaren Sinn der Relativität erst begreifen, wenn man eingesehen hat, daß er nicht den Gegenstand, sondern nur das Erkenntnisgebilde betrifft. Aber das ist nur die Hälfte dessen, was im Lichte der Ontologie sichtbar wird. Auch der Geltungsrelativismus erfährt hier eine Einschränkung, die seine alarmierenden Konsequenzen auf ein vernünftiges Maß zurückbringt.

Die entscheidende Einsicht ist, daß letzten Endes alles auf das Problem des „Kriteriums der Wahrheit“ hinausläuft. Und da ist mit der Feststellung, daß es ein absolutes Kriterium nicht gibt, nur der erste Schritt getan. Der zweite zeigt, daß es deswegen doch sehr wohl ein relatives Kriterium gibt, und daß dieses keineswegs zu verachten ist, daß es sich vielmehr unter günstigen Bedingungen bis zur Gewährleistung hoher Gewißheitsgrade erheben kann.

Die ontologisch fundierte Erkenntnistheorie hat es nicht allzuschwer, das zu erweisen. Wäre unsere Erkenntnis auf einen Pfeiler allein gestützt — so wie der reine Empirismus und der reine Apriorismus (Rationalismus) es sich dachten, jener auf dem Sinneszeugnis allein, dieser auf dem reinen Intellekt allein alles aufbauend —, so wäre an ein tragfähiges Kriterium nicht zu denken. Setzt sie sich aber aus beiden Elementen zusammen, so daß diese wie zwei selbständige Pfeiler erst zusammen den Bogen der Erkenntnis tragen, so liegt die Sache ganz anders. Denn beide Erkenntniselemente sind auf dasselbe Feld der seienden

Gegenstände bezogen: sie legen inhaltlich heterogenes Zeugnis vom Gegenstande ab, haben ihre sehr verschiedenen und weitgehend voneinander unabhängigen Mittel und Wege, bauen aber dennoch erst gemeinsam das Erkenntnisgebilde auf. Sie treffen also in ihm zusammen, und was sich da nicht miteinander reimt, schaltet von selbst aus. Deswegen braucht noch nicht alles, was zusammenstimmt, auf den Gegenstand zuzutreffen. Aber bei größeren Zusammenhängen im Fortschreiten der Erkenntnis nähert sich die Chance des Zutreffens doch der Gewißheit.

Mehr als Näherung an die Gewißheit kann der Mensch grundsätzlich nicht erwarten. Das aber ist nicht wenig. Denn es geht ja nicht um die individuell begrenzte Erkenntnis eines menschlichen Einzelbewußtseins; es geht vielmehr um den geschichtlichen Gesamtprozeß der Erkenntnis, und am meisten um den der Wissenschaft. Dieser Prozeß ist, ontologisch gesehen, ein Realprozeß, einmalig und unwiederholbar wie alles Reale. In ihm strömt noch viel mehr Heterogenes zusammen und fügt sich in dem gemeinsamen großen Erkenntnisgebilde des Wissens ineinander; und was zu bestimmter Zeit nicht seine klare Bestätigung oder Widerlegung findet, das gelangt doch im weiteren Fortschreiten irgendwann einmal zu ihr. Und dann wird es entweder fallengelassen, oder es rückt zu hohem Gewißheitsgrade auf.

Und so lichtet sich denn das Chaos des uferlosen Relativismus. Das geschieht nicht mit einem Schlage, und es kommt gewiß auch nie zu Ende. Aber auch der Erkenntnisprozeß selbst kommt ja nicht zu Ende. Und es ist schon viel, daß es in ihm überhaupt die Konvergenz des Vielspältigen und scheinbar Divergenten gibt, wenn sie auch stets zeitlich nachhinkt und den an seine Lebenszeit gebundenen Einzelmenschen in seiner Ungewißheit stecken läßt.

### III

Es besteht nach dieser Durchmusterung der Probleme Grund genug, zur Ontologie zurückzukehren. Denn eine Rückkehr ist es freilich, wenn schon die Ontologie selbst heute sehr anders ausfallen muß als einst. Das Zeitalter der Alleinherrschaft erkenntnistheoretischer Besinnung ist am Seinsproblem nicht spurlos vorübergegangen. Es hat Errungenschaften gebracht, die nicht mehr unberücksichtigt bleiben können. Und gerade deswegen ist die Ontologie heute eine ganz anders tragfähige Basis geworden, als die alten Universalientheorien es sein konnten, — auch für das Erkenntnisproblem.

Es ist viel zu wenig gesagt, wenn man die Umkehr, wie oben geschehen, durch die Auffassung des Erkenntnisverhältnisses als Seinsverhältnis, des Erkenntnisaktes als transzendenten Akt, des Gegenstandes als übergegenständlich seienden charakterisiert. Es geht vielmehr um die Rückkehr der ganzen Sehweise zur natürlichen Einstellung. Denn in dieser allein, der direkten Richtung (*intentio recta*) der Erkenntnis nach außen — auf den Gegenstand —, ist überhaupt das „Seiende als Sei-