

Einzelding und Allgemeinbegriff.

Zum Grundansatz des existenzialphilosophischen Denkens.

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift beschäftigte uns die Grundspannung, von der aus die Problematik unserer Tage durchsichtig wird, nämlich Immanenz und Transzendenz. Ihren Ursprungsboden bildete die andere Zweiheit der konkreten Existenz und der abstrakten Essenz¹. Wenn wir heute diesen letzteren Fragebereich wieder aufnehmen und in der besonderen Wendung „Einzelding und Allgemeinbegriff“ etwas weiter verfolgen, so veranlaßt uns dazu ein aus existenzialphilosophischer Sicht geschriebenes Buch, das sich die Frage nach dem „Ding“ als Thema gestellt hat².

Zwar bietet sich Nolls Arbeit zunächst als geschichtliche Studie dar, nämlich als eine „Art monographischer Untersuchung über die Idealität der Objekte im transzendentalen Idealismus Kants und Fichtes“ (8). Doch ist die Auslegung dieser beiden Philosophen nicht Selbstzweck. Alles dient vielmehr der *sachlichen* Durchlichtung der Frage nach dem Ding. Des genaueren geht es darum, jene „gestaltenden Kräfte in der Seele“ freizulegen, „die eine repraesentatio singularis erzeugen“ (56); somit wird die Frage nach dem Ding in der Gestalt einer Erörterung über die Genesis der Dingvorstellung behandelt. Insofern N. im Einzelding das für den Menschen Seiende erblickt, können wir auch sagen, daß es um das Werden oder die Konstitution des für den Menschen Seienden geht. Eine doppelte Grenzziehung steckt dabei von vornherein das Feld der Untersuchung ab; sie beschränkt sich „auf das engere Thema des sinnlich erfahrbaren Seienden“ (117), und auch hier will sie nicht „über das Problem der menschlichen sinnlichen Wahrnehmung von Dingen“ (14) hinausgreifen.

Die in diesem Ansatz verborgenen Fragerichtungen sind im Hinblick auf die N.s Buch eigene Gedankenführung noch etwas zu verdeutlichen. Weil die Frage nach dem Ding als Frage nach der Dingvorstellung auftritt, wird zu klären sein, wie sich Ding und Dingvorstellung zueinander verhalten. Insbesondere haben wir zu prüfen, ob und in wel-

¹ Vgl. diese Zeitschrift 13 (1938) 1—21; 161—172.

² B. Noll, Kants und Fichtes Frage nach dem Ding (Philos. Abh. 5). gr. 8^o (243 S.) Frankfurt 1936, Klostermann. M 8.—.

chem Sinne mit und in der Dingvorstellung das Ding selbst vom Menschen gemacht oder produziert wird, anstatt gegeben zu sein. Hiervon hängt der Seinscharakter des Dinges ab, ob es sich nämlich als ein bloß für den Menschen oder als ein an sich Seiendes darstellt. Danach entscheidet es sich, ob das sinnlich Erfahrbare das einzige dem Menschen zugängliche Seiende ist oder nicht. Dies alles richtet sich schließlich danach, ob die Offenbarkeit des Dinges als eines Seienden bereits der sinnlichen Anschaulichkeit zugeschrieben wird oder ob sie sich erst in der Unanschaulichkeit des Geistes vollendet. Etwas anders gewendet heißt das: maßgebend ist die Rolle des allgemeinbegrifflichen Logos, ob er nämlich für das Ding als Seiendes eine lediglich interpretatorische oder aber eine konstitutive Bedeutung hat.

Im Lichte der im Vorstehenden umrissenen Problematik wollen wir zunächst *Nolls Darlegungen* genauer betrachten. Dann haben wir unter denselben leitenden Gesichtspunkten die klassische Lehre der Scholastik schöpferisch zu entwickeln, womit zugleich die Stellungnahme zu N.s Ausführungen gegeben ist. Dabei werden uns hauptsächlich zwei große Gedankenkreise beschäftigen. Zum ersten ist der *Aufbau der Dingvorstellung im Bereich der Sinneserkenntnis* zu untersuchen. Zum zweiten ist der *Beitrag der geistigen Allgemeinbegrifflichkeit zur vollendeten Konstitution des Dinges als eines Seienden* herauszuarbeiten. Endlich werden einige *abschließende Bemerkungen* die Problematik abrunden. Unsere Abhandlung wird sich somit in vier Abschnitte gliedern.

I. Durchblick durch Nolls Darlegungen.

1. In seiner Ausgangsstellung behauptet Kant, daß uns die Dinge oder Gegenstände durch Sinnlichkeit *gegeben* werden (12), und zwar können sie erscheinen, ohne daß dabei Funktionen des Verstandes notwendig mitwirken müßten (93). Anscheinend werden also die Dinge durch die Sinne schlechthin rezeptiv aufgenommen, während der Verstand die unabhängig von ihm gegebenen Gegenstände bloß zu denken, d. h. kategorial zu bestimmen hat. Tatsächlich aber verwandelt sich dieser vor-kritische Gegenstand im Laufe der transzendental-philosophischen Überlegungen in den kritischen Gegenstand, der ganz anders geartet ist. Schon die Empfindung ist nicht einfach rezeptiv gegeben; da nämlich die menschliche Sinnlichkeit modifiziert, muß ihr Spontaneität zugeschrieben, und die Empfindung selbst als „gebundene Selbstaffektion“ (47) bezeichnet werden. Vor allem jedoch umschließt jedes Anschauen eines Gegenstandes eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Eindrücke, die in der Seele zur Einheit eines Gegenstandes zusammenzufügen sind. Die Sinne allein können die Eindrücke nicht so verbinden, daß Bilder von Gegenständen entstehen; dazu ist „außer der Empfänglichkeit der Eindrücke ... eine Funktion der Syn-

thesis“ (58)³ erfordert, die Kant der Einbildungskraft zuweist, insofern sie in der Zeit das *Schema der Begriffe* entwirft. Dieses Schema führt letzten Endes die Mannigfaltigkeit zur einheitlichen Dinggestalt und konstituiert so allererst den Gegenstand (85, 93). Infolgedessen wird der Gegenstand nicht mehr durch Sinnlichkeit, sondern einzig durch die Funktion des Schemas gegeben, und das bedeutet: das mögliche Anschauen eines Gegenstandes ist nichts anderes als sein ursprüngliches Produzieren (93, 85). Damit hat Kant seine Ausgangsstellung nun wirklich überholt und den transzendenten Idealismus folgerichtig zu Ende geführt. Zugleich zeigt sich, daß das logische Subsumtionsverhältnis, in dem der Begriff der gegenständlich gegebenen Anschauung als Gattung gegenübersteht und den unabhängig von ihm gegebenen Gegenstand durch Beziehung auf das Allgemeine nur vorstelliger macht (Kants Ausgangsstellung), ein spätes und abgeleitetes ist (76, 78); voraus geht die eigentlich transzendente Regelfunktion des Begriffes, kraft deren er als vorgehaltener, sinngebender, anschaulicher Dinghorizont erst einmal etwas als Gegenstand oder als Seiendes vorstellig macht (78, 94).

2. Die bei Kant (hauptsächlich wegen der Rolle des ‚Dinges an sich‘) nicht bis zur letzten Klarheit durchgearbeitete Problematik scheint auf den ersten Blick Fichte weiterzuführen. Denn bei ihm bietet bereits der erste Ansatz die Auffassung, daß der Gegenstand nicht gegeben, sondern gemacht werde (12). Tatsächlich aber dringt er zu der transzendental-philosophischen Grundfrage Kants überhaupt nicht vor, weil er in den vorkantischen Rationalismus zurückfällt und so in der traditionellen Logik befangen bleibt, weil in ihm mehr Leibniz am Werke ist als Kant (8, 117). Daher kommt es, daß die gegenständliche Einheit der sinnlichen Anschauung in keiner Weise untersucht wird; vielmehr wird eine der Produktivität des Ich entstammende Anschauung des Gegenstandes oder Dinges einfach problemlos angesetzt (176 f.). Als Produkt der Einbildungskraft befindet sie sich zunächst noch gleichsam in der Schwebe: einerseits zwar allseitig bestimmt, ist sie andererseits noch völlig bewußtlos und deshalb für unser Wissen ‚nichts‘ (ebd.). Das eigentliche Dingbewußtsein kommt erst zustande, oder (was dasselbe bedeutet) der Gegenstand wird erst konstituiert, wenn der Begriff dieses Schweben zum Stehen bringt, ‚verständigt‘; dann wird die sinnliche Anschauung zur begriffenen Anschauung, d. h. zur Anschauung mit Bewußtsein (176). Diese begriffliche Fixierung vollzieht sich in einem stufenweisen Abbau des ursprünglich in größter Abstraktion und Allgemeinheit auftretenden *ens* (192). Da also die Genesis des Dingbewußtseins der Sphäre des Allgemeinbegrifflichen angehört, ist sie ganz und gar von der traditionellen ‚ratio‘ her bestimmt (177), die Kant gerade in Frage gestellt hatte (183).

3. Wie nimmt nun No11 selbst zu der Frage nach der Konstitution des Dinges Stellung? Mit Fichte und Kant (gesichtet vom Ergebnis der obigen Auslegung her) teilt er die Ansicht, daß der Gegenstand nicht gegeben, sondern gemacht wird; nur in der näheren Fassung dieser These unterscheidet er sich von ihnen (175). Das in der ausdrücklichen begrifflichen Durchbestimmung seiner Eigenschaften sich aufbauende Ding Fichtes ist ein abgeleitetes

³ Die Ausdrücke stammen aus der in diesem Zusammenhange sehr bedeutsamen Anmerkung zu A 120 von Kants Kritik der reinen Vernunft.

Phänomen, das die eigentliche Konstitution des Dinges bereits voraussetzt (182 f.). Diese aber wird man niemals in eine bewußtlose Anschauung verlegen, wenn die innere Gesetzmäßigkeit jeder Genesis eines Seienden beachtet wird (190). Die Einung der Empfindungsgehalte verlangt nämlich eine Funktion des Verstehens, die an ihnen das Sein sinndeutend erstrebt (85, 189). Hier dringt Kant mit seiner Regelfunktion des Begriffes weit über Fichte hinaus vor. Doch fehlt auch ihm die letzte Vollendung, weil er den Begriff als Allgemeines oder als Gattung mit dem Begriff als konstitutive Regel auf einen Nenner bringen will; tatsächlich sind die beiden Bedeutungen von Begriff so *grundverschieden*, daß die eine von der andern völlig abstrahiert, ja die eine mit der andern unvereinbar ist (78).

In Fortführung des kantischen Ansatzes bestimmt N. den ursprünglichen Eigencharakter des Schemas folgendermaßen: „Die Seele muß über die bewußtlose Offenbarkeit einer Unzahl anschaulicher Gegenstandshorizonte verfügen, in denen sie weiß, wie die Seienden ihrem Wesen nach aussehen. Erkennt sie oder glaubt sie in den zusammengeführten Eindrücken einen dieser ihr offenbaren Gegenstandshorizonte wiederzuerkennen, dann *wird* durch die Beziehung eines solchen Horizontes auf die kombinierte Anschauungsmannigfaltigkeit darin dasjenige Seiende mit all seinen individuellen Eigenschaften, das der das Wesen eines Seienden anschaulich in sich bergende Gegenstandshorizont in der Seele in sie hineinbildet. In dieser Funktion wäre dann das Schema die Bedingung der Möglichkeit eines Anschauens von Gegenständen, die in dem Anschauungsprozeß selbst erst zum Sein kommen oder produziert werden“ (179). — N. ist der Überzeugung, daß er sich in seiner Auffassung des Schemas mit dem berührt, „was Plato unter der *ιδέα* versteht“ (ebd.).

Was also für den Menschen wirklich oder zum Gegenstand wird, hängt von den Ideen oder der Offenbarkeit von Sein ab, die er in seiner Seele trägt (209). Damit schlägt alles Erkennen auf das Sein oder die existenzielle Wahrheit des Menschen zurück (226, 229); die Erschlossenheit der Wahrheit seines eigensten endlichen Seins, die er im kämpferischen Aufbruch zu seinen Möglichkeiten erringt, ist der Quellgrund seines Entwerfens von Sein, der dem endlichen Menschendasein — und nur auf dieses bezogen — den Sinn von Sein offenbart (229, 14, 222). Hier zeigt sich die tiefste Endlichkeit des Menschen (226). Sie bleibt in unvermittelbarem Abstand hinter der Auffassung des Menschen als eines „vernünftigen Wesens“ zurück (220), der Fichtes absolutes Ich, das erst zu seiner Endlichkeit abfällt und sie in ewigem Ringen wieder zu überwinden strebt, vollständig verschrieben ist (12), der auch Kant in seiner praktischen Philosophie und seiner Ansetzung des Allgemeinen noch verhaftet bleibt (220).

4. Es wird zur Klarheit beitragen, wenn wir diesen ersten Abschnitt damit abschließen, daß wir wenigstens N.s eigene Auffassung (auf Kant und Fichte wollen wir nicht näher eingehen) zu der einleitend entworfenen Problematik ausdrücklich in Beziehung setzen. Das Ding selbst hebt sich nicht unzweideutig von der Dingvorstellung ab. Deshalb wird es vom Menschen produziert oder kommt erst im Anschauungsprozeß selbst zum Sein; doch bleibt ein gewisses

Gegebenheitsmoment, insofern die Seele in den Eindrücken die ihr offenbaren Gegenstandshorizonte wiedererkennt. Was so zustande kommt, ist als Seiendes ausschließlich auf den Menschen bezogen, besitzt einzig innerhalb des seinem endlichen Dasein entquellenden Seinsentwurfes Wirklichkeit und Gegenständlichkeit; folgerichtig wird für den Menschen das nicht sinnlich Erfahrbare unzugänglich, obwohl seine Möglichkeit letztlich erhalten bleibt. Der Grund von alledem liegt darin, daß sich die Offenbarkeit des Dinges als eines Seienden schon im Bereiche der Anschaulichkeit vollendet. Gewiß bringen die Sinne nicht für sich allein genommen, sondern nur von einer Funktion des Verstehens, von den Gegenstandshorizonten durchformt, das Ding als Seiendes hervor; doch bewegt sich auch so alles in der Anschaulichkeit, während die unanschauliche Allgemeinbegrifflichkeit lediglich interpretatorisch, nicht aber konstitutiv bedeutsam ist.

In ihrer vollen Tragweite wird sich N.s Stellungnahme erst enthüllen, wenn wir sie mit dem anders gearteten scholastischen Denken in eine lebendige Auseinandersetzung bringen, wenn das Einende und das Trennende auf dem Boden der gemeinsamen Problematik herausgearbeitet wird. Dabei wenden wir uns zunächst dem Aufbau der Dingvorstellung im Bereich der Sinneserkenntnis zu⁴.

II. Aufbau der Dingvorstellung im Bereich der Sinneserkenntnis.

Da N. die Frage nach dem Ding als Frage nach der Genesis der Dingvorstellung aufrollt, muß auch die Entwicklung der scholastischen Lehre von dieser Seite her in Angriff genommen werden. Das ist um so dringlicher, je mehr unberechtigte Vorurteile hier auszuräumen sind. Sie kommen bei N. darin zu Tage, wie er die Scholastik historisch einordnet.

Gewiß haben Plato und Kant, die nach N. die Angelpunkte der geschichtlichen Entwicklung darstellen, die Problematik der Dingvorstellung besonders tiefgründig herausgearbeitet. Doch wäre es verfehlt, die Jahrhunderte, die beider Schaffen trennen, mit „Verschüttung eines zwischen-

⁴ Im folgenden werden wir uns gezwungen sehen, N.s Grundthese nicht so sehr abzulehnen, als vielmehr über sie hinauszuschreiten. Damit soll der Wert von N.s Arbeit keineswegs herabgesetzt werden. Im Gegenteil zeigt die eingehende Auseinandersetzung, die wir ihr widmen, wie sehr wir sie schätzen. Es handelt sich um ein wirklich philosophisches, d. h. philosophierendes Werk.

zeitlichen Absturzes“ (175) zu kennzeichnen und sie so zu behandeln, als ob sie von den Abgründen, die sich hier auf-tun, gar nichts gehnt hätten. Zumal von der Scholastik, etwa eines Thomas von Aquin, wird man kaum sagen können, sie habe die gestaltenden Kräfte der Seele, die eine repraesentatio singularis erzeugen, völlig aus dem Blick verloren (56). Zwar bekennt sie sich zu der These, „das Einzelne wird durch den Sinn empfunden“ (56). Aber sie versteht das nie und nimmer so, daß von außen bereits das fertige Bild des Gegenstandes der Sinneserkenntnis eingepägt und daher von dieser schlechthin rezeptiv aufgenommen werde, daß also der Gegenstand in diesem (rein passiven) Sinne ‚gegeben‘ sei. Vielmehr erkennt der Aquinate (anders als Fichte) sehr klar (in mancher Beziehung vielleicht klarer als Kant) die in der Sinneserkenntnis und durch die Sinnesfähigkeiten zu vollziehende Einigung der Vielheit der Eindrücke. Das dem Menschen eigene produktive Apriori ist ihm also keineswegs verborgen geblieben; freilich ist es noch nicht so ausdrücklich und systematisch herausgestellt, wie das spätere Zeiten vermocht haben. Auch die Darstellung, die wir im folgenden vom scholastischen Apriori geben, hat von den Errungenschaften der letzten Jahrhunderte gelernt; allerdings muß sie sich auf die größten Umrisse beschränken. Wie übrigens die Erzeugung des Dinges durch die Produktivität der Erkenntnis nicht seinem Gegebensein widerstreitet, kann erst unser vierter Abschnitt herausarbeiten⁵.

Unsere Darlegungen über das Apriori der Sinneserkenntnis und damit über den Aufbau der Dingvorstellung in ihr entfalten sich in drei Schritten. Zuerst verweilen wir bei den *unteren Stufen* des sinnlichen Einigens der Eindrücke; dann wenden wir uns der *obersten Stufe* der Schätzungsbzw. ‚Denk‘kraft zu; schließlich gilt es, die ‚Denk‘kraft des Menschen in ihrer Eigenart gegenüber der Schätzungskraft des Tieres herauszuarbeiten.

1. Die der Spontaneität des Subjekts entspringende Bearbeitung des ankommenden Materials beginnt bereits bei der untersten Stufe der äußeren oder Einzelsinne (sensus proprii seu externi). Jeder von diesen trägt ein nur ihm eigenes ‚objectum formale‘, d. h. seinen apriorischen Horizont

⁵ In diesem Zusammenhang weisen wir auf ein jüngst erschienenes Buch hin, das den Fragen, die wir hier nur anschnitten können, in tiefgründiger Weise nachspürt: K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Innsbruck 1939.

in sich⁶, kraft dessen er die Reize sieht und zu Eindrücken der ihm zugeordneten Art formt (*sensibilia propria*). Sie stehen zunächst unverbunden nebeneinander, weil jeder Einzelsinn auf sich selbst eingeengt ist und keiner von ihnen Macht über den Bezirk des anderen hat. Hier setzt die Leistung des Gemeinsinnes (*sensus communis*) ein⁷, der die verschiedenen Eindrücke, die aus den einzelnen Sinnen ihm zufließen, zusammenfügt. Die Einheit (oder die Einheiten), die so entsteht, ist zunächst lediglich räumlicher Natur; die Eindrücke werden in räumliche Verbindung miteinander gebracht, werden auf dieselbe Raumstelle oder auf bestimmte Raumstellen bezogen. Damit erscheint als das Apriori, das im Gemeinsinn die Gestaltung des Materials weiterführt, der Raum (*sensibile commune* auf seiner ersten Stufe)⁸. Das bisher Erreichte würde vielleicht genügen, wenn sich unser Erkennen in einer punktuellen Gegenwart abspielen würde; da es aber eine solche für uns nicht gibt, tut sich eine weitere Dimension auf, für die der Gemeinsinn noch blind ist, die sich erst der Einbildungskraft (*phantasia*) eröffnet⁹. Über die unmittelbar gegenwärtigen Gehalte hinausschreitend, umgreift sie auch die vergangenen Gegebenheiten, die sie in ihrer Einheit mit dem Gegenwärtigen vorstellt¹⁰, wobei es sich naturgemäß nur um eine Einheit in der Zeit handeln kann. Das Formalobjekt oder

⁶ Hier kommt unter den scholastischen Philosophen der neuesten Zeit J. Maréchal ein großes Verdienst zu. In systematisch durchgeführter Darstellung hat er gezeigt, daß das scholastische „*obiectum formale*“ ein Apriori der Erkenntnis bedeutet. Man vergleiche vor allem: *Le point de départ de la métaphysique*. V. Le Thomisme devant la philosophie critique, Louvain 1926.

⁷ Er dürfte sich mit dem von Kant angenommenen Vermögen „Sinn“ berühren, dem „die Synopsis des Mannigfaltigen a priori“ (69 f.; bei Kant A 94) zugeschrieben wird.

⁸ Da die Wahrnehmung der Einzelsinne bereits räumliche Bezüge aufweist, da insbesondere Gesichts- und Tastsinn niemals ein punktuell Unausgedehntes, sondern immer ein räumlich Ausgebreitete vorstellen, durchwaltet der Raum schon das Apriori der Einzelsinne. Doch ist er dort dem primären Apriori dieser Sinne unterworfen und darum auf ihren Bereich beschränkt, während er im Gemeinsinn als solcher für sich selbst und in seiner vollen Erstreckung in Erscheinung tritt. Hieraus ergibt sich, daß die Einzelsinne im Gemeinsinn als dem ermöglichenden Grunde ihres Wirkens wurzeln und nur von ihm durchformt tätig sein können.

⁹ Ihr entspricht bei Kant wohl ebenfalls „die Einbildungskraft“, welche „die Synthesis dieses Mannigfaltigen“ (70; bei Kant A 94) herstellt.

¹⁰ Von der Phantasie unterscheidet die Scholastik das sinnliche Gedächtnis (*memoria sensitiva*), dessen besondere Aufgabe es ist, das Vergangene als solches festzuhalten oder auch wiederzuerwecken.

Apriori also, das die Einbildungskraft in den zur Verarbeitung drängenden Stoff hineinbildet, ist die Zeit (sensible commune auf seiner zweiten Stufe)¹¹.

2. Die Einigung der Eindrücke in Raum und Zeit, die das bisher betrachtete Apriori zustande gebracht hat, genügt nicht; das bloße raum-zeitliche Zusammen von Eindrücken entbehrt noch des sinngebenden Horizontes und damit des tragenden Grundes, der eigentlich erst richtig Einheit verleiht. In dieser Hinsicht ist alles noch un-bestimmt, und zwar deshalb, weil auch das Apriori noch un-bestimmt ist. Hier hat nun jenes Vermögen seinen Platz, das beim Tier Schätzungskraft (*vis aestimativa*), beim Menschen ‚Denk-‘kraft (*vis cogitativa*) genannt wird¹². Auf der damit erreichten Stufe ist das sinnlich Erkennende nicht allein mit seiner un-bestimmten Raum-Zeitlichkeit, sondern mit seinem bestimmten Seinsbestand und so mit seinem Gesamtlebenssinn oder seiner ‚Welt‘ an den Eindrücken formend tätig. Infolgedessen geht das Apriori über die leere (weil unbestimmte) Raum-Zeitlichkeit hinaus und auf seinen innersten Kern zurück, nämlich auf das Lebendige, das sich im raum-zeitlichen Auseinander verwirklicht, d. h. auf den erfüllten (weil bestimmten) Daseinsentwurf, der das Wesen des betreffenden Lebendigen ausmacht¹³. Wenn nun das

¹¹ In jeder Gegenwart liegt schon eine gewisse zeitliche Erstreckung. Von hier aus verstehen wir, daß die Zeit bereits in das sogenannte Gegenwärtige und damit in das Apriori der Einzelsinne (vorab des Gehörs) und des Gemeinsinnes als Möglichkeitsgrund hineinreicht. Doch ist sie dort noch den Grenzen des betreffenden Apriori unterworfen, während sie hier als solche für sich selbst und in ihrer vollen Mächtigkeit erscheint. Aus dem jetzt bei der Zeit (und früher bei dem Raum) festgestellten Hineinragen in die Einzelsinne ergibt sich, daß diese ihre Tätigkeit nicht ohne Mitwirkung (des Gemeinsinnes und) der Einbildungskraft vollziehen können. Dasselbe gilt von dem Gemeinsinn selbst, insofern er nicht ohne die Einbildungskraft tätig zu sein vermag.

¹² Es entspricht der bei Kant für den Menschen angeführten „ursprünglichen Apperzeption“, welche „die Einheit dieser Synthesis“ hervorbringt (70; bei Kant A 94). Im tierischen Bereich ist man heute gewohnt, von ‚Instinkt‘ zu sprechen, welcher Ausdruck allerdings seine eigentliche philosophische Vertiefung erst noch empfangen müßte.

¹³ Wenn man von ‚Entwurf‘ zu sprechen beginnt, hat man es mit etwas zu tun, das seiner innersten Struktur nach in die Zukunft weist. Blicken wir von hier aus auf unsere bisherige Auslegung der Zeit zurück, so entdecken wir, daß zwar die Dimensionen der Gegenwart und der Vergangenheit ins Spiel kamen, daß aber die Dimension der Zukunft noch nicht hervortrat. Damit bietet sich uns ein neuer Grund für die Notwendigkeit der Stufe des Apriori dar, auf der wir jetzt stehen. Zugleich zeigt sich, daß die drei Stufen des Apriori der innern Sinnestätigkeit

raum-zeitlich bereits geeinte Material auf diesen Entwurf bezogen, von ihm durchformt wird, empfängt es seine Stelle innerhalb einer bestimmten ‚Welt‘; das bedeutet: ein sinngebender Horizont erfaßt es mit seiner Sinnkraft und durchdringt es mit einer eigenen Sinnhaftigkeit, die eigentlich die Vielheit erst wahrhaft eint und zusammenhält und damit zu einem in der vorliegenden ‚Welt‘ oder für das betreffende sinnliche Erkennen Seienden macht¹⁴.

3. Zur Vollendung unserer Überlegung haben wir noch einen letzten Schritt zu tun. Es gilt nämlich, die Schätzungskraft des Tieres von der ‚Denk‘kraft des Menschen abzuheben, wobei uns wiederum der Aquinate die entscheidende Anregung bietet. Wir müssen dazu die Verschiedenheit der Horizonte betrachten, die beider Tätigkeit ermöglichen und umgrenzen.

a) Der Horizont des Tieres ist nicht nur endlich, sondern umfaßt auch innerhalb des Endlichen bloß einen Teilausschnitt; für das Tier fällt Welt-überhaupt mit der ‚Welt‘ seines *animalischen Lebens* zusammen. Daher besteht alle Sinnggebung darin, die Eindrücke auf das animalische Leben zu beziehen, sie damit zu durchformen und so als für das Animalische Seiendes (z. B. als Nahrung oder als Material für Nestbau) zu konstituieren. Das bedeutet aber: alles wird ausschließlich nach seinem Um-zu-für und seiner funktionalen Bezogenheit auf das animalische Dasein des Tieres oder nach seiner vom Animalischen her bestimmten Erscheinung ergriffen. Diese würde mit dem An-sich der Dinge zusammenfallen, wenn es keinen weitem und höhern Horizont gäbe, innerhalb dessen sie erst eigentlich in ihrem An-sich konstituiert werden. Da es jedoch einen solchen Horizont gibt, vermag das Apriori der Schätzungskraft nicht die Region des An-sich zu eröffnen und

eine Vollentfaltung der Zeit in ihren drei Dimensionen bedeuten. Auch fällt neues Licht auf den großartigen Satz, den N. aus Plato (Theait. 186 A/B) anführt (80); dieser hat wirklich das Problem „in unvergleichlicher Weise bis auf seine transzendente Wurzel entfaltet“ (175).

¹⁴ Wie wir bereits sahen, ist die Staffelung der verschiedenen Sinnesvermögen so aufzufassen, daß immer das folgende den Möglichkeitsgrund des vorausgehenden darstellt. Das gilt auch von der Schätzungskraft; sie durchwaltet das Apriori nicht bloß der Einbildungskraft und des Gemeinsinnes, sondern nicht minder dasjenige der Einzelsinne. Wie die genaue apriorische Sichtung und Prägung des Materials in den Einzelsinnen, so geht die bestimmte Artung der Einigung der Eindrücke in dem Gemeinsinn und der Einbildungskraft auf das Schätzungsvermögen zurück. In Zeitdimensionen ausgedrückt heißt das, daß Gegenwart und Vergangenheit von der Zukunft her ermöglicht sind.

darum auch nicht die geeinigten Eindrücke als An-sich-seiendes oder In-sich-stehendes vorzustellen. So kommt es nicht zu einer Ablösung des Konstituierten von der tierischen Subjektivität; es kommt nicht ein eigentlicher Gegenstand im Sinne eines selbst-ständigen Gegen-stehenden zustande, was damit gleichbedeutend ist, daß ein ‚Ding‘ oder ein ‚Seiendes‘ nicht entsteht.

b) Um zu verstehen, wie sich davon die ‚Denk‘kraft des Menschen unterscheidet, müssen wir uns den ihr entsprechenden Horizont zu verdeutlichen suchen. Der Mensch ragt dadurch über das Tier hinaus, daß er außer dem animalischen Leben noch das umfaßt, was wir gewöhnlich das ‚geistige Leben‘ nennen. Damit ist nach scholastischer Lehre ein Doppeltes gegeben. Zum ersten ist der Mensch nicht mehr auf einen Teilausschnitt des Endlichen eingeeengt, sondern begreift dessen sämtliche Stufen in sich¹⁵; deshalb fallen ‚Welt des Menschen‘ und ‚Welt-überhaupt‘ schlechthin zusammen. Zum zweiten reicht das geistige Leben in seinem innersten Kern wesenhaft über alles endlich Weltliche hinaus und steht in der Offenbarkeit des Unendlichen, des schlechthin allumfassenden Seins, des Seins schlechthin; das bedeutet dasselbe wie: dem Geist ist die Region des An-sich zugeordnet¹⁶. Was folgt hieraus für den Horizont, der das Einigen der ‚Denk‘kraft bestimmt? Einerseits bleibt sie genau wie die Schätzungskraft des Tieres ein *sinnliches Vermögen* und gehört daher dem Umkreis des animalischen Lebens an. Ihr Einigen ist also darauf beschränkt, die sinnlichen Eindrücke zu einem Sinnes-bild, zu einem einheitlichen, geschlossenen, sinnlich wahrnehmbaren Aussehen (εἶδος) zusammenzufügen. Andererseits *durchdringt sie das geistige Leben*, das sich zwar in einem sinnlichen Vermögen nicht voll verwirklichen kann, doch mit seiner höheren Formkraft. Da nun das Geistige im Gegensatz zum Sinnlichen die Enthüllung des An-sich besagt, muß sich das An-sich in der besonderen Artung der Bilder, die sie bei ihrem Einigen zustande bringt, ausprägen, muß sich ein Schimmer des An-sich an ihnen wiederfinden. Die ausschließlich von der tierischen Subjektivität bestimmte Schätzungskraft konnte nur subjekt-bezügliche und darum für die Eindrücke äußerliche Einheiten erzeugen. Auch die ‚Denk‘kraft produziert subjektbezügliche und für die Eindrücke zunächst äußerliche

¹⁵ Von der Möglichkeit endlicher Wesen, die reine Geister sind, sehen wir hier ab.

¹⁶ Das hier summarisch zur Kennzeichnung des geistigen Lebens Gesagte soll später genauer umschrieben werden.

Einheiten; Heidegger faßt sie mit ‚Zeug‘ zusammen (wobei allerdings bereits eine Höherstufigkeit gegenüber den rein animalischen Einheiten der Schätzungskraft vorliegt, die ebenfalls dem geistigen Leben entstammt). Aber in diesen und durch diese hindurch wirkt sie andere Einheiten, die über alle Subjekt-bezüglichkeit hinausreichen, in denen die Eindrücke nicht nur als vom Subjekt her zusammengehalten, sondern als in sich selbst zusammenhaltend vorgestellt werden, die daher nicht als den Eindrücken von außen auferlegt, sondern als ihnen von innen her zukommend erscheinen. Weil nun ein ‚Ding‘ gerade eine solche innere Einheit verlangt, formt die ‚Denk‘kraft zum ersten Mal *Bilder von Dingen*, kristallisiert sie zum ersten Mal aus den raum-zeitlich verknüpften Reihen von Eindrücken anschauliche Gestalten heraus, die als die sinnliche Erscheinung von Dingen angesprochen werden können. Dasselbe meint Thomas von Aquin, wenn er dem der ‚Denk‘kraft eigenen Einigen als Produkt die anschauliche Vorstellung der substantia singularis zuordnet; denn ‚einzelnes In-sich-stehendes‘ ist bloß ein anderes Wort für ‚Ding‘¹⁷.

c) Überblicken wir noch einmal das Einigen der Eindrücke, das auf der Stufe der Schätzungskraft bzw. der ‚Denk‘kraft stattfindet. Die sinn-gebende Einigung, die diese abschließende Stufe der Sinneserkenntnis kennzeichnet, vollzieht sich dadurch, daß das raum-zeitlich Geeinte auf den Daseinsentwurf des Lebendigen, das einend tätig ist, bezogen und damit durchformt wird. Die subjekt-bezügliche Sinn-gebung der Schätzungskraft erklärt sich restlos aus dem Daseinsentwurf des bloß animalischen Lebens. Die über-subjektbezügliche oder ‚dingliche‘ Sinnggebung der ‚Denk‘kraft hingegen kann man einzig aus dem Daseinsentwurf des gesamt menschlichen Lebens verstehen, insofern nämlich das geistige Leben seinen ansich-konstituierenden Charakter bereits auf der obersten Stufe des animalischen Lebens vorauswirkend offenbart und so die höchste Aufgipfelung der sinnlichen Erkenntnis ermöglicht. Da sie im Gegensatz zu

¹⁷ Gemäß dem öfters erwähnten Zusammenhang, kraft dessen die niederen Stufen der Sinneserkenntnis in den höheren als ihrem ermöglichenden Grunde wurzeln, durchformt auch die ‚Denk‘kraft (im Unterschied zur Schätzungskraft) die Einbildungskraft, den Gemeinsinn und die äußeren Sinne mit ihrer Sonderart; so verleiht sie ihnen ihr eigentümlich menschliches Gepräge. Die Folge davon ist vor allem, daß überall nicht bloß das subjekt-bezüglich Bedeutsame, sondern auch das zum Aufbau des Dinges in seiner inneren Einheit Beitragende herausgegriffen und herausgeformt wird.

der äußerlichen Einheit der Schätzungskraft eine innerliche Einheit der Eindrücke setzt und diese allein vom inneren Wesen des Dinges herkommen und zusammengehalten werden kann, ist das von ihr entworfene Bild letztlich der geheimen bestimmenden Macht der Dingwesenheit selbst zu verdanken. Danach ist es schließlich die in der ‚Denk‘kraft mit Anschaulichkeit und d. h. mit Raum-Zeitlichkeit umkleidete Wesenheit oder (um mit Kant und Noll zu reden) das von der ‚Denk‘kraft erzeugte ‚Schema‘ der Wesenheit, das die Eindrücke mit Sinn durchseelt und so eine individuell determinierte sinnliche Erscheinung oder Vorstellung eines Dinges hervorbringt. Hieraus läßt sich das Apriori entnehmen, das die ‚Denk‘kraft dem ankommenden Material entgegenhält. Ganz allgemein gefaßt, ist es das anschauliche Schema von Dingheit überhaupt, das die Eindrücke aufnimmt und formt; als „transzendente Grundstruktur“ stellt es die „Bedingung der Möglichkeit jedes empirischen“ (vgl. 13) Bildes eines Dinges dar¹⁸.

d) Damit haben wir die spekulative Auslegung der scholastischen Lehre von der Sinneserkenntnis vollendet. Wir wollten zeigen, wie auch in der klassischen Scholastik „die gestaltenden Kräfte in der Seele, die eine repraesentatio singularis erzeugen“ (56), hervorgetreten sind. Wenn sich ein Thomas von Aquin zu der These bekennt: „Das Einzelne wird durch den Sinn empfunden“ (56), so ist ihre genaue Bedeutung einzig aus dem Gesagten zu ermitteln. Ein Dreifaches dürfte klar geworden sein. Erstens hat er das nicht so gemeint, daß ein fertiges Bild rein passiv von außen eingepreßt und aufgenommen würde. Zweitens hat er in klaren Andeutungen die stufenweise fortschreitende,

¹⁸ Von hier aus wird die Doppeldeutigkeit verständlich, die in dem lateinischen Wort ‚vis cogitativa‘ liegt; der Aquinate weist an verschiedenen Stellen darauf hin. Etymologisch erklärt er ‚cogitativa‘ als ‚co-agitativa‘, was sich von ‚co-agitare‘, zusammen-treiben, zusammen-bewegen oder eben ‚einigen‘ herleitet. Danach wäre die ursprünglichste Übersetzung von ‚vis cogitativa‘ nichts anderes als ‚Einigungskraft‘. Dieser Name entspricht ganz ihrem inneren Wesen, weil sie als höchste Stufe der Sinnesvermögen die Eindrücke endgültig und so erst eigentlich einigt; sie ist die eigentliche Einigungskraft. Doch hat auch die gewöhnliche, übertragene Bedeutung des zusammengezogenen ‚cogitare‘, nämlich ‚denken‘, hier ihren Platz. Denn wenn die ‚cogitativa‘ aus den Eindrücken eine Dingvorstellung formt, so steht sie dabei unter dem bestimmenden Einfluß der Dingwesenheit und damit des eigentlichen geistigen Denkens und stellt gewissermaßen dessen sinnliche oder animalische Vorform dar. Wegen dieser Zusammenhänge haben wir ‚vis cogitativa‘ zwar mit ‚Denk‘kraft, aber eben nur in Anführungszeichen wiedergegeben.

aktive Einigung umrissen, die das Bild erst aus den Eindrücken aufbauen muß; infolgedessen wird auch nach ihm das Bild nicht gegeben, sondern produziert. Drittens hat er wohl gemerkt, daß die besondere Artung der Einheit einer Dingvorstellung nicht aus der Sinnlichkeit allein erklärt werden kann, daß sie vielmehr der anschauliche Dinghorizont und so eine Funktion des Verstehens durchformen, daß ein vorauswirkender Einfluß des Geistigen hinzutreten muß²⁰.

Ob nun die Dingvorstellung, soweit sie sich bisher enthüllt hat, auch nur als Dingvorstellung schon vollendet ist, oder ob sie gerade als Dingvorstellung unser Denken noch weiter vorantreibt, wird der dritte Abschnitt unserer Abhandlung zeigen. Wir haben darin über den Beitrag der geistigen Allgemeinbegrifflichkeit zur Vollkonstitution des Dinges als eines Seienden zu sprechen.

III. Beitrag zur geistigen Allgemeinbegrifflichkeit zur Vollkonstitution des Dinges als eines Seienden.

Die Berechtigung, unsere Überlegungen bei der Frage nach dem Ding, das ja wesentlich ein individuell einzelnes ist, auch auf den Allgemeinbegriff auszudehnen, entnehmen wir zunächst den Ausführungen von Noll selbst. Obwohl er nämlich über das Problem der menschlichen sinnlichen Wahrnehmung von Dingen nicht hinausgreifen will (vgl. 14), wird er von der inneren Notwendigkeit der Sache selbst dazu geführt, die sinnliche Dingkonstitution in das Ganze menschlichen Erkennens einzuordnen. Erst durch Abhebung von der logischen Allgemeinbegrifflichkeit verleiht er sowohl der Dingkonstitution ihre letzte Determination als auch der

²⁰ Freilich liegt unsern Darlegungen eine ganz bestimmte Deutung der verschiedenen Vermögen innerhalb der Sinneserkenntnis zugrunde. Oft werden (zimal in kleinern Handbüchern) die sogenannten innern Sinne zu äußerlich aufgefaßt. So kommt es, daß die „Denk“kraft fast ganz unter den Tisch fällt und die anderen Vermögen zu sehr verselbständigt werden. Man behandelt sie eigentlich nur insoweit, als sie eine neue, der ursprünglichen *repraesentatio singularis* gegenüber abgewandelte Vorstellung hervorbringen. Man übersieht aber ihren wesenhaft notwendigen Beitrag in der Genesis jeder ursprünglichen einzeldinglichen Vorstellung überhaupt. Das alles hat seinen tiefern Grund darin, daß man bei allen Sinnesfunktionen (bei den äußeren nicht weniger als bei den inneren) die apriorische Spontaneität unterschätzt und die aposteriorische Rezeptivität überbetont. Insofern bieten manche scholastische Handbücher Anlaß für die Auffassung, die sich N. von der scholastischen Lehre gebildet hat; doch ist er damit ebenso an ihrem tiefsten Kern vorbeigegangen wie die fraglichen Handbücher selbst.

Allgemeinbegrifflichkeit eine ganz bestimmte Auslegung. Auch für die Scholastik fällt die letzte Entscheidung über die Frage nach dem Ding vom Allgemeinbegriff her, nur schlägt sie eine N. genau entgegengesetzte Richtung ein. Während also in der Sinnesregion eine weitgehende Übereinstimmung festgestellt werden konnte, scheiden sich an diesem Kreuzungspunkt die Wege, wovon natürlich die endgültige Einschätzung der Sinnesfunktionen nicht unberührt bleibt.

Bei den hier zu bewältigenden Gedanken bieten sich vier Unterabteilungen dar. Nach einer Verdeutlichung von N.s Standpunkt ist das interpretatorische von dem konstitutiven Allgemeinen zu scheiden. Dann müssen wir zeigen, wie das bei N. konstitutive Allgemeine, der anschauliche Gegenstandshorizont, trotz aller anscheinenden Verwandtschaft nicht mit dem konstitutiven Allgemeinen der Scholastik gleichgesetzt werden darf; denn dieses ist unanschaulich, was in einer vertiefenden Überlegung eingehend entwickelt wird.

1. Für Noll ist mit dem bisher Erreichten die Konstitution des Dinges im wesentlichen zum Abschluß gebracht. Nicht nur das anschauliche Bild des Dinges, sondern bereits dieses selbst als Seiendes, als Gegenstand ist zustande gekommen. Somit ist in dem anschaulichen Gegenstandshorizont, der die sinnliche Wahrnehmung durchformt, das oberste konstituierende Prinzip des Dinges gefunden. Von der Scholastik her gesehen, bedeutet das, daß N. seine Analyse im Grunde nur bis zur Stufe der ‚Denk‘kraft vortreibt; was darüber hinausliegt, bleibt ihm entweder verborgen oder wird wenigstens nicht in seiner wahren Bedeutung erkannt.

Das gilt vor allem von der logischen Allgemeinbegrifflichkeit. Weil sich die Konstitution des Dinges schon im „prälogoshaften“ (182) Bezirk vollendet, und dabei der Allgemeinbegriff in keiner Weise als letzter tragender Grund ins Spiel kommt, wird diesem Begriff eine durch und durch sekundäre Rolle zugewiesen. Das prälogoshaft Konstituierte entbehrt nämlich noch der „vollen Bewußtheit“ (55); die in seiner anschaulichen Fülle enthaltenen eigenschaftlichen Einzelheiten sind zwar mit-gegeben, aber noch nicht im einzelnen herausfassend bewußt gemacht (vgl. 205). Hier bringt nun der Allgemeinbegriff den Übergang zu höherer Bewußtheit, indem er die möglichst allseitige Ausgelegtheit der Eigenschaften (55, 206) zu verwirklichen strebt. Demnach erschließt er nicht mehr eigentlich neue Gehalte, sondern bedeutet lediglich die Artikulierung des bereits Konstituierten. — Mit dieser Auslegung des logischen Allgemeinbegriffes wird die ‚Denk‘kraft endgültig als höchste Stufe menschlicher Seinskonstitution verfestigt.

2. Es könnte nun scheinen, daß sich N.s soeben umrissene Thesen sachlich *nicht so weit* von der scholastischen Auffassung *entfernen*, wie es den Worten nach auf den ersten Blick aussieht. Denn dem Allgemeinbegriff, den N. im Auge hat, legt auch die Scholastik keine konstitutive Bedeutung bei, während der auch nach der Scholastik allein konstitutive Allgemeinbegriff in N.s anschau-

lichen Gegenstandshorizonten eingeschlossen ist. Prüfen wir, ob diese Vermutung das Richtige trifft.

Ihrem ersten Glied können wir zustimmen. Denn für die Konstitution des Dinges als eines Seienden kommt der Allgemeinbegriff (der sich nach N. mit dem Bereich des Logos deckt) sicher nicht in Betracht, wenn er in einem so „abgeleiteten und späten Sinne von Bewußtheit“ genommen wird, daß etwas nur dann ein Seiendes ist, „wenn es in größtmöglicher bewußter Ausgelegtheit seiner Eigenschaften festgemacht, fixiert, vor-gestellt ist“ (206). *Diesen* Logos macht Fichte zur entscheidenden konstitutiven Funktion des Seienden als solchen, und darum verfehlt er das Phänomen schon im Ansatz (224). *Diesen* Logos meint auch N., wenn er dem Allgemeinbegriff jede konstitutive Bedeutung abspricht und ihm eine lediglich *interpretatorische* Rolle zuweist. Zu *diesem* Logos stellt sich die klassische Scholastik genau so wie N.; sie bekennt sich zu ihm, weil das (in diesem Sinne) prälogoshaft Erfasste noch zu explizieren ist, weil insbesondere „das Grundphänomen der menschlichen Sprache“ (55) ihn voraussetzt; doch weiß sie ebenso genau, daß er das Seiende nur auslegt.

Wie steht es mit dem zweiten Glied der obigen Vermutung? Der sowohl nach N. als auch nach der Scholastik nicht konstitutive Allgemeinbegriff ist jener, der in seiner Allgemeinheit ausdrücklich bewußt gemacht und in seiner Unanschaulichkeit herausgehoben ist; als solcher tritt er vom anschaulich Einzelnen gesondert und ihm irgendwie gegenübergestellt auf. Fundamentaler ist aber eine andere Sicht des Allgemeinen, die der eben umrissenen als Möglichkeitsgrund vorausgeht. Ursprünglich erscheint nämlich das Allgemeine im menschlichen Vollzug so, daß es dem anschaulich Einzelnen *innewohnt* und mit ihm eine ungeschiedene Einheit, *ein* Ganzes bildet und darum (mittelbar) selber ver-anschaulicht und schließlich auch ver-einzelt ist. Dieses Allgemeine ist als sinngebender Horizont und als Wesenskern im eminentesten Sinne für das dinglich Seiende *konstitutiv*; und das ist die Sicht des Allgemeinen, die für die Stellungnahme der Scholastik maßgebend ist, weshalb sich auch für sie die Konstitution des Dinges in einem gegenüber der oben zuerst erwähnten Bedeutung des Allgemeinen prä-logoshaften Wissen vollzieht²¹. — Wenn wir nun dieses allein konstitutive Allgemeine als leeres, der empirischen Erfüllung vorausgehendes Apriori betrachten, ist es die mit Anschaulichkeit umkleidete Wesenheit, die mit dem apriorischen Horizont der ‚Denk‘kraft identisch ist. Damit scheinen wir aber bei dem konstitutiven Prinzip N.s, bei seinem anschaulichen Gegenstandshorizont angelangt zu sein; auch er birgt „das Wesen eines Seienden an-

²¹ Einzig von hier aus kann der interpretierende Logos verständlich werden. Wenn nämlich das Seiende bereits ein implizites Allgemeines in sich trägt, ist klar, warum sich die explizierende Auslegung in Allgemeinbegriffen vollzieht und daß solch allgemeinbegriffliches Auslegen das Seiende wirklich im Griff hat. Ohne das implizite Allgemeine hingegen wird das interpretierende Allgemeine zu einem bloßen ‚figmentum mentis‘, das schwerlich das Seiende im Griff haben kann. Infolgedessen ist erst das nicht nur interpretierende (sondern zum voraus wesentlich konstitutive) Allgemeine imstande, echte Interpretation zu geben. Wie leicht einzusehen ist, stehen wir hier mitten in der Auseinandersetzung zwischen der (gemäßigt) realistischen und der konzeptualistischen Auffassung des Allgemeinen.

schaulich in sich“, weshalb wir in ihm wissen, „wie die Seienden ihrem Wesen nach aussehen“ (179). Dazu kommt, daß es neben den anschaulichen Horizonten, „denen nur individuelle Einzigkeit zukommt“, solche gibt, die enthalten, „wie etwas im allgemeinen aussieht. Die letzteren sind die wichtigeren, weil das menschliche Verstehen schon am Allgemeinen angreifen und sich an dergestalt verstandenen Seienden die konkreter bestimmten Dinghorizonte bilden kann“ (180). Können wir also auch dem zweiten Glied der obigen Vermutung zustimmen? Trotzdem nach dem Gesagten alles dazu zu drängen scheint, können wir es nicht. Und das ist der Kernpunkt des Problems.

3. Nach N. kommt die dem Menschen eigene Offenbarkeit von Sein in dem anschaulichen Gegenstandshorizont als solchem erschöpfend zur Verwirklichung. Damit ist zugleich die wesentliche Schranke dieser Offenbarkeit ausgesprochen, die N. selbst einmal mit folgenden Worten umreißt: „Wenn hier von der Offenbarkeit von Sein gesprochen wird, so müssen wir auf die ontologische Differenz im Begriff von Sein hinweisen, die zu unterscheiden ist: 1. Sein die Übermacht, deren wir nie mächtig sind, die auch unser menschliches Sein trägt, aber als Urgrund in uns — *hinter* uns liegt und uns *verschlossen* ist; 2. Sein der Inbegriff von Sinn überhaupt, der in uns — *vor* uns liegt, den Umkreis unserer Erschlossenheit bildet und ein Charakter des Menschseins ist“ (188 Anm. 6). Diese beiden Arten von Sein können wir kurz als Sein-an-sich und Sein-für-uns kennzeichnen, wobei sich in dem anschaulichen Gegenstandshorizont nur das Sein-für-uns erschließt, während sich das Sein-an-sich in keiner Weise öffnet. Und darin sieht N. die den Menschen kennzeichnende Endlichkeit. Weil er die Eindrücke nur mit seiner endlichen Eigen-Wahrheit, mit der begrenzten Sinnkraft seines Menschseins zu durchformen vermag, und weil die Dinge in ihrem An-sich ursprünglich nicht von diesem sinngebenden Horizont ausgehen, kann die menschliche Dingkonstitution nichts weiter als ein nur für den Menschen Seiendes hervorbringen. In einem solchen Rahmen muß dann freilich die logische Allgemeinbegrifflichkeit zu einer bloß interpretierenden Funktion herabsinken.

Im Gegensatz zu N. ist nun die Scholastik der Meinung, daß in der ‚Denk‘kraft und ihrem Apriori die dem Menschen eigene Offenbarkeit von Sein nicht erschöpfend zur Verwirklichung kommt. Damit ist gesagt: die Konstitution des Dinges als eines Seienden ist mit den anschaulichen Horizonten nicht vollendet; noch tiefer liegende unanschauliche Horizonte müssen mitwirken, nicht nur, damit überhaupt ein Seiendes entsteht, sondern auch damit die

anschaulichen Horizonte überhaupt ihre spezifisch menschliche Formkraft empfangen. Diese Doppelheit des Anschaulichen und des Unanschaulichen spricht ebenso die Endlichkeit des Menschen aus, wie sie in seiner Endlichkeit eine gewisse Unendlichkeit aufleuchten läßt.

Einerseits wird der Mensch seiner Endlichkeit überantwortet. Die Spannweite seiner anschaulichen Horizonte wird durch die ihm eigene körperhafte Endlichkeit begrenzt, weshalb alle seine Anschaulichkeit immer nur sinnliche Anschaulichkeit ist. Anschaulich konstituieren kann er also einzig das sinnlich erfahrbare Seiende oder das Ding, und auch dieses bloß nach seiner sinnlich anschaulichen Erscheinung, nicht aber nach seinem sinnlich über-anschaulichen Wesenskern oder Sein-an-sich. Infolgedessen vermag die ‚Denk‘kraft nur sinnlich anschauliche Bilder von Dingen zu formen; das Ding selbst als gegenständlich Seiendes zu setzen, ist ihr versagt. Diese Bilder stellen zwar eine Vorform des Objektiven dar und drängen zur Objektivierung hin, finden aber in der ‚Denk‘kraft allein noch nicht ihre Objektivierung. — Letztlich bleibt N. bei der hier gekennzeichneten Vor-Form des Objektiven stehen; wenn er dabei von einem nur für den Menschen Seienden spricht, so geht daraus hervor, daß ein eigentlich oder an sich Seiendes nicht zustande kommt.

Andererseits leuchtet in der Endlichkeit des Menschen eine gewisse Unendlichkeit auf. Hervorzuheben ist zunächst, daß die Unendlichkeit nie anders als *in* der Endlichkeit aufleuchtet, wodurch noch einmal die Endlichkeit unterstrichen wird. All unser Wissen nimmt von dem sinnlich Wahrnehmbaren seinen Ausgang und reicht nur so weit, wie es durch das sinnlich Wahrnehmbare geführt werden kann²². Infolgedessen zeigen sich die unanschaulichen Horizonte, welche die letzte Tiefe des Menschen darstellen, immer bloß am Anschaulichen, indem sie nämlich dieses konstituierend durchformen²³. Das Sein-an-sich erschließt sich

²² So lehrt der Aquinate in seiner theologischen Summe 1 q. 12 a. 12.

²³ Es wäre also verfehlt, aus dem Wort des Aquinaten: „Quod primo intellectus concipit quasi notissimum ... est ens“ (De ver. q. 1 a. 1) zu entnehmen, unser Geist forme immer zuerst das ‚ens‘ in seiner von allem anderen abgeschiedenen Abstraktheit und Allgemeinheit und konstituiere das einzelne Seiende durch stufenweisen Abbau dieses Allgemeinsten. Das gilt für eine bestimmte Art der philosophischen Untersuchung, nicht aber für den lebendigen Spontanvollzug des menschlichen Wissens. Hier gilt, daß wir das Sein zunächst in seiner Konkretion, in seinem Hineingewachsensein in das anschaulich Einzelne sichten („in concrezione cognoscit“:

einzig dadurch, daß ein Ding als schlechthin oder an sich seiend auftritt. Der Mensch steht also zunächst ganz und gar im Raum des anschaulich einzelnen Dinges, und zum unanschaulich Allgemeinen wird er geführt nicht durch Abwendung vom Einzelnen, sondern dadurch, daß er das Ding als seiend konstituiert, daß somit das Ding das unanschaulich Allgemeine zu seiner Vollkonstitution verlangt²⁴. — So sehen wir schon das Zweite, was hier hervorzuheben ist, daß nämlich im Endlichen wirklich das Unendliche, im Anschaulichen wirklich das Unanschauliche aufbricht. Es ist jenes Sein, das N. als „Übermacht“ bezeichnet; es liegt wirklich nicht „vor uns“, weil wir es nicht anschauen können, sondern „hinter uns“, weil wir es erst durch Rückwendung aus dem Anschaulichen in seiner Reinheit erfassen können; unserer Anschauung ist es wirklich „verschlossen“, aber auf unanschauliche Weise ist es trotzdem *erschlossen*; sicher sind wir seiner „nie mächtig“, weil es etwas über uns Hinausliegendes ist, und das zeigt sich gerade in seiner Allgemeinheit und Unanschaulichkeit. Dieser für uns entscheidenden Eigenschaften des Seins müssen wir uns in einem eingehenden Nachweis versichern.

4. Wenn die ‚Denk‘kraft auch das innere Baugesetz oder Ordnungsprinzip ihrer Produkte vom Geiste empfängt, so bleibt sie doch (wie wir schon sagten) ein sinnliches Vermögen. Darum ist ihr Offenbarmachen des Seienden den Grenzen des sie als Horizont bestimmenden animalischen Lebens unterworfen; sie vermag nur soweit vorzudringen, als die sinnliche Sichtbarkeit reicht; diese aber hat in dem anschaulichen Bild ihre äußerste Möglichkeit verwirklicht. Hiermit würden nun ohne weiteres das Wesen und das Sein des Dinges und so schließlich das Ding selbst zusammenfallen, wenn der Horizont, innerhalb dessen sich das Bild konstituiert, ebenfalls für Wesen und Sein des Dinges und so für das Ding in seinem eigensten Selbst letztlich gründend und konstituierend wäre. M. a. W., die in der ‚Denk‘kraft erzeugte Erscheinung des Dinges wäre mit seinem An-sich identisch, wenn es keinen weiteren und höheren Horizont gäbe, innerhalb dessen es erst in seinem

S. th. 1 q. 12 a. 4 ad 3); erst durch ein gewisses Herauslösen können wir es dann abstrakt für sich allein betrachten („potest in abstractione considerare ... per modum resolutionis cuiusdam“: ebd.).

²⁴ N. sieht also nicht ganz richtig, wenn er meint, das anschaulich Einzelne werde durch das logisch Allgemeine von seinem ‚Wesen‘ ganz abgelöst (vgl. 56). Tatsächlich wird das Einzelne erst durch das Allgemeine es selbst, da es erst dadurch seiend wird.

An-sich konstituiert wird; dann würden das An-sich und das Sein auch dem Raume der sinnlichen Sichtbarkeit angehören. Damit wäre aber oberster konstituierender Horizont des Dinges als eines Seienden das animalische Leben, insofern es in der früher umrissenen Weise vom Geiste durchformt ist. Das heißt letzten Endes: der Mensch, und zwar nur nach dem genommen oder auf das reduziert, was bisher an ihm expliziert worden ist, wäre der schlechthinnige Schöpfer des Dinges, weil er es schlechthin (auch in seinem An-sich) produzieren würde.

Gegen diese Auffassung spricht von vornherein die Natur der Sinneserkenntnis selbst, die als solche wesentlich rezeptiv ist und damit den Gegenstand als anderswoher gesetzt voraussetzt, nicht aber das Ding als ihr selbst entspringenden Entstand ursprünglich setzt. So kann sich die konstituierende Funktion, die dem Horizont der ‚Denk‘kraft entspricht, nur auf die Erscheinung des Dinges erstrecken, nicht aber auf sein An-sich. Daraus folgt, daß es einen höheren Horizont geben muß, von dem her das An-sich des Dinges hervorgebracht werden kann. Soll mithin im Menschen das Ding als Seiendes, d. h.: in seinem An-Sich, zustande kommen, so muß in ihm ein der ‚Denk‘kraft übergeordnetes Vermögen vorhanden sein, das durch den Horizont, der das An-Sich konstituiert, gekennzeichnet ist: das geistige Erkennen oder (in scholastischer Sprache) intellectus.

a) Wie muß nun der Horizont beschaffen sein, innerhalb dessen sich ein Ding als Seiendes in seinem An-sich konstituieren kann? Sicher kommt dafür nicht irgend ein begrenzter Sonder-Horizont in Frage. Denn ein solcher vermag immer nur, etwas als innerhalb seines Bezirkes oder *für* das Wesen, das Träger des betreffenden Horizontes ist, seiend zu setzen; damit bringt er stets bloß die relative Erscheinung eines Seienden, aber nicht dessen absoluten Sein hervor. Weil er also nicht imstande ist, die Region des An-sich zu eröffnen, kann er auch niemals etwas als An-sich-seiendes, als ein vom Subjekt abgelöstes, selbstständiges Gegenstehendes oder In-sich-stehendes vorstellen. Erforderlich ist demnach der unbegrenzte, alle Sonder-Horizonte umfassende, begründende und durchwirkende Horizont des schlechthinnigen Seins. Dieser allein vermag, etwas als innerhalb *aller* Sonderbezirke und *für alle* Wesen und damit schlechthin seiend zu setzen; er allein trägt über jede nur relative Erscheinung eines Seienden hinaus und zu dessen absolutem (weil von allen Sonderbedingungen losgelöstem und nicht davon abhängigem) Sein empor. Da er die Region des An-sich eröffnet, entläßt er

sein Produkt (ohne daß es aufhört, sein Produkt zu sein) in die Freiheit des An-sich, stellt er es als An-sich-seiendes, als vom Subjekt ab-gelöstes, selbst-ständiges Gegen-stehendes oder In-sich-stehendes vor. So erst kommt es zur Konstitution des Dinges als eines Seienden.

b) Ur-sprünglich und dem Ur-Vollzug nach kann naturgemäß im Horizont des schlechthinnigen Seins nur jenes Wesen Seiendes hervorbringen, das selber das unendliche Sein in Person ist; denn in diesem allein ist der Horizont des schlechthinnigen Seins ursprünglich eröffnet. Da nun die Endlichkeit des Menschen unzweideutig feststeht, haben wir in ihm nicht das unendliche Sein zu suchen. Wenn somit überhaupt ein An-sich-seiendes zustande kommen soll, muß es jenseits des Menschen ein Wesen geben, welches das unendliche Sein in Person ist, nämlich Gott. Sein schöpferisches Wissen erzeugt ur-vollziehend alles endlich Seiende in seinem An-sich; auf Gott bezogen (relativ) ist das Endliche doch zugleich von ihm abgelöst (absolut), von ihm abhängig ist es doch zugleich selbständig, aus ihm entstehend ist es doch zugleich ein In-sich-stehendes.

c) Da auch der Mensch An-sich-seiendes konstituiert, muß auch in ihm der Horizont des schlechthinnigen Seins eröffnet sein. Die Scholastik sieht das Wesen des Menschen, insofern er Geist ist, gerade in der Eröffnung dieses Horizontes; mit Aristoteles sagt sie: *Anima est quodammodo omnia*. Allerdings liegt hier nicht der uranfänglich erfüllte Seinshorizont wie bei Gott vor, sonst wäre ja der Mensch gleich Gott. Vielmehr sieht die Scholastik wiederum das Wesen des Menschen, insofern er gerade Mensch oder Geist auf die Weise des Menschen ist, darin, daß sich in ihm der *Seinshorizont* als ursprünglich *leer* darbietet. Er ist ursprünglich leer von Gott, weil er nur in jenem Wesen uranfänglich von Gott erfüllt sein kann, das Gott selbst in Person ist. Er ist ebenso ursprünglich leer von allem Endlichen, und zwar ganz einfach deshalb, weil er von Gott leer ist. Denn als solcher ist er nicht schöpferischer Ursprung des endlich Seienden, so daß dieses durch ihn erstmals zum Sein käme und damit ihn erfüllen würde; vielmehr geht das endlich Seiende als von Gott geschaffenes ihm voraus und tritt ihm als bereits gesetztes gegenüber, so daß er es erst durch die passive Empfänglichkeit, durch die Rezeptivität der Eindrücke in sich aufnehmen muß, um von ihm erfüllt zu sein²⁵.

²⁵ Von der Möglichkeit reiner endlicher Geister, die nach dem Aquinaten einen durch die sogenannten ‚*ideae infusae*‘ von Anfang

d) Nach alledem ist der apriorische Horizont, innerhalb dessen der Menscheng Geist Seiendes konstituiert, der leere Entwurf des schlechthinigen Seins. Weil dieses Sein alles (auch Gott) umfaßt und zugleich leer ist, trägt es die Signatur des ‚Allgemeinen‘ an sich. Weil es ferner von Gott her, dem alle sinnliche Anschaulichkeit unendlich überschreitenden Wesen, ursprünglich eröffnet ist, nimmt es selbst an Gottes Überlegenheit über jegliche sinnliche Faßbarkeit teil und ist deshalb selbst (von der Sinneserkenntnis aus gesehen) ‚un-anschaulich‘²⁶. Ein unanschauliches Allgemeines aber kann seinen Ort nur in einem Vermögen haben, das selbst die ganze Region des sinnlich Anschaulichen übersteigt. Darum vermochte sich der Horizont des schlechthinigen Seins in der sinnlichen ‚Denk‘kraft lediglich vorauswirkend anzudeuten, während er sich erst im geistigen Erkennen oder im ‚intellectus‘ in seinem eigensten Selbst zeigen kann. Jetzt wird vom Grunde der Sache her deutlich, warum die ‚Denk‘kraft nur die anschauliche Erscheinung eines Dinges zeichnen, nicht aber in eins damit das Ding als an-sich-seiendes setzen konnte; das Sein liegt eben über den Bereich der sinnlichen Anschaulichkeit hinaus und fällt darum niemals mit dieser zusammen.

e) Noch ein letzter Punkt bedarf der Klärung. Bisher sind nämlich die anschauliche Dingvorstellung der ‚Denk‘kraft und der allgemeine Seinsentwurf des Geistes noch ohne sichtbare Verknüpfung. Es fehlt ein Mittelglied, das irgendwie beiden Bereichen angehört und deshalb den Übergang zwischen ihnen herstellen kann. Sonst wäre kaum zu verstehen, wie das ursprünglich über-sinnliche und damit überdingliche Sein in sinnlich-dingliche Anschaulichkeit eingehen und so das Ding als Seiendes konstituieren könnte. Das gesuchte Mittelglied bezeichnet die Scholastik als ‚quiditas rei materialis‘, als Wesenheit des körperlichen Dinges. Insofern sie nichts anderes besagt als die

an erfüllten Seinshorizont besitzen und deshalb der Rezeptivität oder Sinnlichkeit nicht bedürfen, sehen wir hier ab.

²⁶ Un-anschaulich ist das Sein nur für unsere begrenzte menschliche Erkenntnis, also in seiner unvollkommenen Offenbarkeit. Für Gott dagegen, in dem es seine vollkommene Offenbarkeit findet, erschließt es sich in der geistigen Schau. Das schauende Erkennen ist demnach wesenhaft höher als das nicht-schauende. Und die Unterordnung der Anschauung als des Niederen unter den Verstand als das Höhere, an der sich N. stößt (vgl. 56), bedeutet im allerletzten Grunde nur die Unterordnung der sinnlichen Anschauung unter die geistige Schau, insofern der Mensch daran teil hat. In derselben Weise sieht Plato, den N. für sich in Anspruch nimmt, die Sachlage.

Weise, auf die dem körperlichen Ding oder dem sinnlich Erscheinenden Sein zukommt, schlägt sie in sich wirklich die Brücke zwischen den beiden Polen. Als Weise des *Seins* ist sie allgemein und unanschaulich wie dieses selbst; als diese begrenzte *Weise* des Seins wohnt sie dem anschaulich Einzelnen als tragender Grund inne. Wie der Entwurf des schlechthinnigen Seins den Geist als solchen kennzeichnet, so ist für den Geist des Menschen das Sein in der konkretisierten Gestalt der Wesenheit des körperlichen Dinges charakteristisch²⁷. Indem er das Sein als Körper- oder Dingwesenheit entwirft, ist er der ‚Geist in Welt‘, der Welt entwerfende Geist, der seine Gegenstände nur durch Verarbeiten von Sinneseindrücken konstituieren kann.

5. Fassen wir nun das Ergebnis aus den Überlegungen des dritten Abschnittes zusammen. Das von der ‚Denk‘kraft erzeugte anschauliche Bild enthält nur die anschauliche Gestalt des Dinges, verwirklicht aber noch nicht dieses selbst als Seiendes. Als Seiendes seiner bestimmten Art wird das Ding erst gesetzt, wenn es mit dem schlechthinnigen Sein, das in der Körperwesenheit auf die dingliche Ordnung abgestimmt ist, durchformt wird. Wesenheit und Sein aber sind kraft ihrer Verwurzelung im Absoluten notwendig unanschaulich und allgemein. Deshalb wird das Ding erst vom unanschaulich Allgemeinen her als Seiendes konstituiert. Somit hat das unanschaulich (oder begrifflich oder logisch) Allgemeine nicht nur eine interpretatorische, sondern eine im eminentesten Sinne konstitutive Bedeutung.

IV. Abschließende Bemerkungen.

1. Von hier aus läßt sich abschließend der Aufbau des menschlichen Apriori in einem Gesamtdurchblick darstellen und so noch einmal von Noll abgrenzen. Nach N. ist mit dem anschaulichen Gegenstandshorizont die oberste Stufe des Apriori erreicht, die in sich ruht und sich selber trägt, die keines Höhern mehr zu ihrer eigenen Ermöglichung bedarf. Dagegen sahen wir, daß das Apriori der ‚Denk‘kraft in seiner die Schätzungskraft überschreitenden Sonderprägung einzig durch einen vorauswirkenden Einfluß

²⁷ Die Schulsprache nennt den Entwurf des Seins ‚obiectum formale commune et adaequatum‘, weil es dem Menschen mit allen Geistern gemeinsam zukommt und weil es den ganzen Bereich des Seienden umfaßt. Der Entwurf der körperlichen Wesenheit hingegen heißt ‚obiectum formale proprium et proportionatum‘, weil es dem Menschen allein eigen ist und weil es nur den Bereich des unmittelbar dem Menschen zugänglichen Seienden umschließt.

des Apriori des Geistes ermöglicht sein kann. So wurzelt die anschauliche Dinggestalt in dem unanschaulichen Entwurf der Dingwesenheit, und diese wieder in dem erst recht unanschaulichen Entwurf des Seins. Umgekehrt verdinglicht sich das Sein in der Dingwesenheit, und diese verleiblicht sich in der anschaulichen Dinggestalt. Erst in ein so konkretisiertes Apriori können die sinnlichen Eindrücke eingehen, um zum Ding als einem Seienden geformt zu werden²⁸. N. scheidet nicht die verschiedenen übereinander gestaffelten Faktoren, die dieses konkretisierte Apriori aufbauen und läßt die höhern im untersten versinken; und das ist schließlich die kürzeste Formel für das, was wir bei ihm ablehnen müssen. Nach N. geschieht die Konstitution des Dinges als eines Seienden in einer einfachen, (was die innere Struktur des anschaulichen Gegenstandshorizontes angeht) nicht mehr gegliederten Vorstellung; nach der Scholastik vollzieht sich dieselbe Konstitution in einer innerlich gegliederten Vorstellung, in der das anschauliche Bild auf die unanschauliche Wesenheit und das unanschauliche Sein bezogen werden; da sich aber damit die wesentliche Struktur des Urteils erfüllt, ist jede Dingvorstellung ein implizites Urteil²⁹.

2. Im Lichte der Urteilsstruktur unserer Dingkonstitution können wir verstehen, was wir früher noch offen ließen, wie sich nämlich das Produzieren des Dinges mit seinem Gegebensein, mit seinem dem menschlichen Bewußtsein gegenüber unabhängigen Bestehen verträgt. Bei N. bleibt diese Frage im letzten ungeklärt. Einerseits gibt er zu, daß wir Eindrücke empfangen, die wir in dem anschaulichen Gegenstandshorizont zu Dingen formen; andererseits ist das Ding als für uns Seiendes schlechthin produziert, während es als an sich Seiendes uns verschlossen ist

²⁸ Der bestimmende Einfluß des geistigen Apriori macht sich nicht allein in der „Denk“kraft geltend, sondern durch sie hindurch auch auf den unteren Stufen der Sinnlichkeit bis zu den äußeren Sinnen; alle Stufen könnten ihre Tätigkeit nicht in ihrer spezifisch menschlichen Art ausüben, wenn sie nicht das Sein als letztlich formgebendes Prinzip durchdringen würde.

²⁹ Unsere Auffassung nähert sich Kant, insofern auch er das anschauliche Schema nicht in sich verselbständigt, sondern als Versinnlichung des logisch Allgemeinen faßt. Unsere Auffassung unterscheidet sich von Fichte, und zwar gerade in der Urteilsstruktur der Dingkonstitution. Denn N. zufolge läßt Fichte das Ding im expliziten Urteil konstituiert werden, das nach allen seinen Momenten ausgegliedert ist; dagegen nimmt N. mit Recht Stellung. Keineswegs ist aber damit das implizite Urteil in unserem Sinne widerlegt; vielmehr wird es übersehen.

(übrigens dieselbe Unklarheit wie bei Kant). Diese Ratlosigkeit ist mit der N. eigenen Struktur der Dingkonstitution notwendig verbunden, weil darin keine Beziehung auf ein übergeordnetes, dem Konstituieren des Menschen vorausgehendes Konstituieren liegt. Die Urteilsstruktur der Dingkonstitution hingegen besagt wesentlich Verwurzelung unseres Konstituierens in dem vorausgehenden, ur-sprünglichen, d. h. eigentlich oder dem An-sich nach entspringen lassenden Konstituieren des Absoluten oder Gottes. Unser Konstituieren des Dinges als eines Seienden bedeutet nicht Ur-vollzug, sondern Nach-vollzug, aber auch wirklichen Nach-vollzug. Für uns wird das an sich bereits seiende Ding erst dann seiend, wenn wir die von außen kommenden Eindrücke mit unserem vielstufigen Apriori durchformen (und das geschieht ohne weiteres dadurch, daß die Eindrücke in unser Bewußtsein eintreten) und so das von den Sinnen aufgelöste Ding von neuem aufbauen oder produzieren. Erst also durch *unser* Produzieren wird das Ding *für uns* seiend oder (was ja nur ein anderes Wort ist) wird es uns gegeben. Produzieren und Gegebensein sind also so wenig Gegensätze, daß gerade im Produzieren das Gegebensein den Grund seiner Möglichkeit findet. Unser Apriori ist also nicht ver-deckend, sondern ent-deckend, nicht ver-hüllend, sondern ent-hüllend, und zwar deshalb, weil sein innerster Kern das schlechthinnige Sein ist³⁰, von dessen an-sich-konstituierender Kraft es in verschiedenem Maße bis in seine untersten Stufen durchformt ist³¹.

3. Blicken wir nun auf die eingangs entworfene Problematik zurück, so sehen wir, daß wir nur eine ihrer Fragerichtungen noch nicht ausdrücklich verfolgt haben, ob nämlich das sinnlich Erfahrbare das einzige dem Menschen zugängliche Seiende ist oder nicht. N. bejaht in dem, was er „Sein“ als „Übermacht“ nennt, das übersinnlich Seiende; doch ist es dem Menschen „als Urgrund ... verschlossen“. Dieser Standpunkt folgt notwendig aus N.s Auffassung von der Konstitution des Dinges. Wenn letztere nämlich ausschließlich vom Menschen ausgeht, kann sich in ihr auch nichts über den Menschen Hinausliegendes zeigen. Wirken dagegen bei der Dingkonstitution Horizonte mit, die der Mensch zwar auf unanschauliche Weise zur Ver-

³⁰ Deshalb fällt auch das Apriori nicht in eine „Unzahl anschaulicher Gegenstandshorizonte“ (179) auseinander wie bei N.

³¹ Anders verhält es sich mit dem Apriori des Tieres, das über ein bloß subjektives Für-es nicht hinausreicht, weil es nicht in die Tiefe des schlechthinnigen Seins hinabdringt.

fügung hat, die aber gerade durch ihre Unanschaulichkeit auf ihre höhere ursprünglich schauhafte Verwirklichungsart hinweisen, so offenbart sich im innersten Grunde der Konstitution sinnlicher Dinge das übersinnlich Seiende. Es liegt, (um mit N. zu reden) nicht „vor uns“, weil es vom Menschen nicht direkt konstituiert werden kann, sondern „hinter uns“, weil es uns nur mittelbar als Möglichkeitsgrund des direkt Konstituierten aufgehen kann. — Damit wird zugleich ein ganz neuer Sinn von ‚Auslegung‘ sichtbar, der von dem früher erörterten wesentlich verschieden ist. Oben blieb die Auslegung im selben Raum wie das Ding selbst, weil sie lediglich dessen Artikulierung bedeutete; und eine andere Auslegung kann N. von seiner Basis her niemals aufgehen. Jetzt stößt die Auslegung in einen ganz neuen Raum, eben den Raum des Übersinnlichen vor, indem sie das Ding auf seine übersinnlichen Gründe zurückführt, und zwar kraft der Eigenart der Dingkonstitution, in der sie wurzelt. Mit einem Worte: N.s Auslegung ist vollständig un-metaphysisch, während für die Scholastik die metaphysische Auslegung die Seele alles Philosophierens ist.

4. Noll sieht es als das Große seiner Schau des Menschen und seiner Wahrheit an, daß danach der Mensch die Wahrheit nicht fertig als Geschenk vorfindet, daß er sie vielmehr im kämpferischen Aufbruch zu den Möglichkeiten seines Menschseins erringen muß. Wie unsere Ausführungen wohl gezeigt haben, ist es in der scholastischen Auffassung nicht anders; in seine Endlichkeit hineingebannt, muß der Mensch das Unendliche erst erobern. Und nur in dem Maße, wie er sich zu seinem tiefsten Selbst durchringt, geht ihm das Seiende auf. Allerdings besteht der eine sehr wichtige Unterschied zwischen der Scholastik und N., daß nämlich der Mensch im scholastischen Weltbild in unvergleichlich tieferem Sinne ein nicht auslotbarer Abgrund wird; denn seine letzte Tiefe ist nicht in ihm selber anzutreffen, sie ist seine Verwurzelung in Gott. Darum ist die Gefahr eines Versagens im kämpferischen Aufbruch zu den Möglichkeiten des Menschseins ungleich größer. Schließlich wird sich der scholastische Philosoph des Eindrucks nicht erwehren können, daß N. selbst dieser Gefahr erlegen ist. So wird sein Kämpfen zu einem Kämpfen ohne Hoffnung auf die Wahrheit; unser Kämpfen hingegen ist ein Kämpfen in der Hoffnung auf die Wahrheit, die uns allerdings niemals zum faul- und deshalb blindmachenden Ruhekissen werden darf, sondern ständig bleiben muß in Spannung haltender Aufruf zu neuen Ufern.