

Tun und Erkennen.

Von Josef de Vries.

Die Philosophie unserer Zeit ist immer mehr abgerückt von jenem Idealismus, der alle Wirklichkeit auf das Bewußtsein, auf das Denken des Subjekts, zurückführen wollte. Dieser Standpunkt erscheint als welt- und lebensfremd, nur verständlich aus der einseitigen Herrschaft der Vernunft im Geistesleben eines vergangenen Zeitalters. Und doch geben viele dabei ohne weiteres zu, daß der Idealismus „theoretisch“ unwiderleglich sei; solange man nur die reine Erkenntnis und ihre Gründe gelten lasse, sei eine Entscheidung zwischen Idealismus und Realismus unmöglich; das Übergewicht der Gründe neige sich dann vielleicht sogar dem Idealismus zu. Die Entscheidung für den Realismus sollen also nicht Verstandesgründe, sondern Erfahrungen des Gefühls- und Willenslebens bringen. Namentlich dem Erlebnis des Widerstandes, den die Dinge dem Bemühen unseres Willens entgegensetzen, wird dabei eine große Bedeutung beigemessen. Wollen wir diesen Realismus kurz kennzeichnen, so können wir von einem irrationalen Realismus sprechen. Dabei denken wir hier nicht an die voluntaristische Metaphysik Kants, die das wirkliche Sein der Sinnenwelt aufgibt und durch eine übersinnliche Willenserfahrung unmittelbar den Zugang zur metaphysischen Welt eröffnen will. Vielmehr meinen wir hier einen Realismus, der die Wirklichkeit der uns umgebenden Körperwelt durch nicht-erkenntnishafte Akte entdeckt werden läßt.

Die Fragestellung geht also, wie man sieht, nicht so sehr auf die realistische oder idealistische Grundauffassung der Erkenntnis und ihres Gegenstandes als vielmehr auf die Frage der Außenwelterkenntnis, die — trotz ihrer unbestreitbaren Bedeutung — gegenüber dem allumfassenden Gegensatz von Realismus und Idealismus eine Sonderfrage darstellt. Streng genommen handelt es sich also nicht um den Gegensatz Realismus-Idealismus, wenn unter „Idealismus“ die Auffassung verstanden wird, daß unsere Erkenntnis das wirkliche Sein als ihren Gegenstand voraussetzt und den Sinn hat, sich ihm anzugleichen, während „Idealismus“ die Auffassung meint, der Gegenstand jeder Erkenntnis sei Setzung des Denkens selbst, so daß Denken und Sein zusammenfallen. Die Unhaltbarkeit dieser idealistischen Erkenntnisauffassung ergibt sich schon aus einer unvoreingenommenen Prüfung der Bewußtseinsgegebenheiten, kann also bei der Sonderfrage nach der Welterkenntnis vorausgesetzt werden. Tatsächlich setzt auch der irrationale Realismus eine realistische Grundauffassung des Erkennens

bei seinen Untersuchungen mehr oder weniger klar voraus. Die Frage, die er lösen will, ist, genauer gesprochen, die zwischen „Phänomenalismus“ und (Außenwelts-)Realismus, d. h. die Frage, ob uns die bewußtseinsjenseitige räumlich-zeitliche Welt in ihrer Wirklichkeit oder nur in ihrer Erscheinung zugänglich ist. Zur Lösung dieser Frage will er einen andern Weg gehen als der „rationale“ Realismus. Nur um die Gangbarkeit dieses Weges handelt es sich in der vorliegenden Untersuchung, also nicht um die viel allgemeinere Frage nach der idealistischen Erkenntnis- und Seinsauffassung.

Als erster ausdrücklicher Vertreter eines irrationalen Realismus wird gewöhnlich Fr. Maine de Biran (1766—1824) genannt. In seinem *Essai sur les fondements de la Psychologie* (1812, aber erst später aus dem Nachlaß veröffentlicht) erscheint ihm — im Gegensatz zum *Cogito Descartes'* — die Erfahrung der Willensanstrengung (effort) als das Urerlebnis des bewußten Ich. In dieser Erfahrung ist zugleich das Ich als wirkende Kraft wie auch das »Nicht-ich« der Außenwelt, das unserm Bemühen Widerstand entgegengesetzt, gegeben. Die Dinge werden so in ihrer Beziehung zu uns, als unserm Willen Widerstand leistende Kräfte, erfaßt.

Größeren Einfluß auf die Entwicklung dieser Richtung in der deutschen Philosophie der Gegenwart hatten die Anregungen W. Diltheys. Auch für ihn ist nicht das Erkennen das Erste, sondern der in Trieb, Wille und Gefühl gegebene Lebenszusammenhang. So lehnt er die Begründung der Außenweltsgewißheit durch einen Kausalschluß ab. In seinen »Beiträgen zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt« (1890) führt er diesen »Glauben« ebenfalls auf das Erlebnis des Widerstandes zurück; diese Erfahrung ist es, die in uns zuerst die unwillkürliche Unterscheidung des Eigenlebens und eines von ihm Unabhängigen weckt. Die Hemmung unseres Willens im Widerstandserlebnis erschließt uns die »kernhafte lebendige Realität des von uns Unabhängigen«. Diese Realität erscheint darum auch selbst als eine dynamische Einheit, eine Willenseinheit.

Die genannte Abhandlung Diltheys nennt M. Scheler — wenn man von Maine de Birans tiefen Einsichten absehe — trotz einiger Ausstellungen, die er an ihr macht, »immer noch das Beste, das wir in dieser Frage (der Realitätsgegebenheit) besitzen«¹. Im Anschluß an sie entwickelt er schon in seinem Werk »Das Ewige im Menschen« (1921), vor allem aber in seiner Spätzeit, in »Die Wissensformen und die Gesellschaft« (1926) und in »Die Stellung des Menschen im Kosmos« (1928), seinen volitiven Realismus. Dieser liegt auf einer andern Ebene als seine Lehre vom »intentionalen Fühlen« der Werte und dem Vorrang dieses Wertfühlers vor dem Seinserkennen. Denn bei beidem — Wertfühlen wie Seinserkennen — handelt es sich um Akte des »Geistes«, der dem »Ich« als der seelischen Region des Lebenstriebes und der Affekte schroff entgegengesetzt und in der Spätzeit immer mehr entmächtigt wird. Der Geist erfaßt — wenigstens nach der Lehre der Spätzeit Schelers — nur die Wesensordnung, die reinen Formen und Wesenheiten. In diesem Sinn versteht Scheler die Ideenschau Platons und die »phänomenologische Reduktion« Husserls. Das Dasein aber »ist allem, was wir intellektuelles, vorstellbares, denkendes Verhalten nennen, ... so unerreichbar wie die Farbe dem Hören«². »Der

¹ Die Wissensformen und die Gesellschaft 472. ² Ebd. 462.

Träger puren Intellekts wäre absoluter Idealist³. Das Dasein ist eben nur dem triebhaften Leben zugeordnet: »Was uns das Dasein gibt, das ist ... das Erlebnis des Widerstandes... — und Widerstand gibt es eben nur für unser strebendes, für unser triebhaftes Leben, für unsern zentralen Lebensdrang. Das ursprüngliche Wirklichkeitserlebnis als Erlebnis des ‚Widerstandes der Welt‘ geht allem Bewußtsein, geht aller Vorstellung, aller Wahrnehmung vorher«⁴. Realsein ist darum nicht »Gegenstandsein, ... es ist vielmehr Widerstandsein gegen die urquellende Spontaneität«⁵. Damit ist eine gewisse Entwertung des Daseins gegeben — es ist das konkrete, zufällige, raumzeitliche Dasein —, während umgekehrt das dem »ohnmächtigen« Geist zugeordnete Sosein oder Wesen entmächtigt wird.

M. Heideggers Auffassung vom besorgenden »In-der-Welt-sein« als dem die Welt entdeckenden Verhalten ist offenbar von Dilthey und Scheler stark beeinflußt. Doch weicht Heidegger darin von beiden ab, daß er die erlebnishafte Grundlage der Weltbegegnung erweitert: es ist nicht mehr allein das Widerstandserlebnis, das uns die Wirklichkeit der Dinge erschließt, sondern ein noch näher zu kennzeichnendes gesamt menschliches Verhalten. Von Scheler scheidet ihn außerdem die Ablehnung jedes Dualismus: Heidegger kennt keinen dem Leben fremd gegenüberstehenden »Geist«, sondern nur einen Logos, eine »Rede«, die ganz in der »Befindlichkeit«, dem irrationalen Betroffensein von der Welt, und dem »Verstehen«, dem besorgenden Zutunhaben mit der Welt, verwurzelt ist. In seinem Kantbuch⁶ erscheint darum die transzendente Einbildungskraft als die Wurzel des Verstandes.

Die Frage, ob überhaupt eine Welt sei, erscheint Heidegger als eine sinnlose Frage, weil eben das In-der-Welt-Sein das Wesen des (menschlichen) Daseins ausmacht. »Welt ist mit dem Sein des Daseins wesentlich erschlossen«⁷. Das »Dasein«, das menschliche Lebensganze, ist aber keineswegs grundlegend durch ein Erkennen in seiner Art bestimmt, sondern seine Grundsicht ist die »Befindlichkeit«, die »Stimmung«. In ihr ist das Dasein sich selbst »vor allem Erkennen und Wollen und über deren Erschließungstragweite hinaus erschlossen«⁸. Ihr ist auch die erste Entdeckung der Welt zuzuschreiben: In der Befindlichkeit gründet die »Angänglichkeit« für innerweltlich Begegnendes, die Möglichkeit, von seiner Undienlichkeit, Widerständigkeit, Bedrohlichkeit betroffen zu werden. »Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert« also »existenzial die Weltoffenheit des Daseins«⁹. Gleichursprünglich mit der Befindlichkeit ist das »Verstehen«: auch dieses meint nicht eine theoretische Erkenntnis, sondern eher ein Sich-auf-etwas-Verstehen, ein Können. Es ist die Sicht, die dem gebrauchend-hantierenden Umgang mit den Dingen eigen ist. So entdeckt z. B. das Hämmern selbst die spezifische »Handlichkeit« des Hammers¹⁰. Das Verstehen geht auf die Möglichkeiten zunächst des eigenen Selbst, dann der »zuhandenen« Dinge; es entdeckt z. B. die Dienlichkeit, Verwendbarkeit oder auch Abträglichkeit des Zuhandenen¹¹, kurz sein »Wozu«.

Das reine Erkennen, sei es als Anschauung oder erst recht als Denken, ist gegenüber Befindlichkeit und Verstehen ein »defizienter Modus«, eben das bloße Hinsehen auf das »Vorhandene«, das übrig bleibt, wenn wir uns allen Herstellens, Hantierens oder sonstigen besorgenden Tuns enthalten; es wird von Heidegger zuwei-

³ Ebd. 473. ⁴ Die Stellung des Menschen im Kosmos 63 f. ⁵ Die Wissensformen und die Gesellschaft 461. ⁶ Kant und das Problem der Metaphysik 104, 143, 182. ⁷ Sein und Zeit I 203. ⁸ Ebd. 136. ⁹ Ebd. 137. ¹⁰ Ebd. 69. ¹¹ Ebd. 144.

len geringschätzig als »Begaffen« oder »bloßes Anstarren« bezeichnet. Freilich hat die »Rede« (der Logos) noch die Aufgabe, das in Befindlichkeit und Verstehen erschlossene Seiende gleichsam zu artikulieren, auf Begriffe zu bringen und so mittelbar zu machen. Aber da sie ganz in Befindlichkeit und Verstehen verwurzelt ist, vermag sie über diese hinaus keine weiteren Seinsbereiche zu eröffnen. Der Verstand wird also restlos in die innerweltliche »Sorge« hineingebunden.

Dieser Rangerniedrigung der Vernunft zugunsten des besorgenden Tuns entspricht die Kennzeichnung des erschlossenen Gegenstandes. Das im Besorgen Begegnende wird nicht zuerst als Seiendes, sondern als »Zuhandenes«, als »Zeug« gesichtet, in seinem »Um-zu«. »In der Struktur ‚Um-zu‘ liegt eine Verweisung von etwas auf etwas¹². »Realität« aber bleibt grundlegend »Widerständigkeit¹³; wird sie dagegen in der überlieferten Bedeutung als »pure Vorhandenheit« verstanden, so erscheint sie eben auch als »defizienter Modus«; jedenfalls hat Realität in diesem Sinn keinen Vorrang, sie bleibt in der Ordnung der ontologischen Fundierungszusammenhänge auf das Phänomen der Sorge zurückverwiesen¹⁴.

Unter dem Einfluß von Scheler und Heidegger, aber in selbständiger kritischer Auseinandersetzung mit ihnen hat schließlich N. Hartmann seine Lehre von der Realitätsgegebenheit in »emotional-transzendenten Akten« entwickelt, zuerst in seinem bekannten Vortrag »Zum Problem der Realitätsgegebenheit« (1931), dann ausführlicher in seinem Werk »Zur Grundlegung der Ontologie« (1935). Gewiß bewahrt ihn ein nüchterner Wirklichkeitssinn vor gewissen Einseitigkeiten Schelers und Heideggers. Die Erkenntnis, namentlich die geistige Erkenntnis, ist bei ihm nicht bloß »defizienter Modus« des besorgenden Umgangs mit den Dingen, sondern behält eine gewisse Selbständigkeit und Überlegenheit. Auch Schelers schroffe Entgegensetzung von Geist und Leben ist ihm fremd; im Gegenteil, der Geist ruht nach ihm stets auf dem seelischen Sein und letztlich auf dem körperlichen Sein auf. Im Erkenntnisphänomen bleiben auch gewisse Seiten, die auf das Ansichsein der Gegenstände hinweisen, so namentlich das Problembewußtsein und der Erkenntnisfortschritt. Aber »auch in diesen Phänomenbereichen ist die Sachlage nicht so, daß sie keiner idealistischen Deutung zugänglich wäre«¹⁵. Eine Entscheidung zugunsten des Realismus kann erst erfolgen, wenn die Erkenntnis aus ihrer Isolierung befreit und im vollen Zusammenhang der Lebensphänomene gesehen wird. Das entscheidende Realitätszeugnis ist das der emotional-transzendenten Akte.

Hartmann wendet sich dabei ausdrücklich gegen Scheler, der das Widerstandserlebnis zu einseitig allein geltend mache. Die Mannigfaltigkeit der emotionalen Akte, die am Realitätszeugnis beteiligt seien, sei viel größer¹⁶. All diese Akte »haben einen Einschlag von Aktivität, Energie, Ringen, Einsatz, Wagnis, Leiden, Betroffensein«¹⁷. Hartmann unterscheidet drei Arten solcher Akte: emotional-rezeptive Akte, emotional-prospektive Akte und emotional-spontane Akte; die emotional-rezeptiven Akte entsprechen in etwa der »Befindlichkeit« Heideggers, die emotional-spontanen Akte dem »Verstehen«. In den emotional-rezeptiven Akten »widerfährt« dem Subjekt etwas, es fühlt sich betroffen von der siegenden, bedrückenden oder tragenden Kraft des Realen. Dieses ist hier unmittelbar »erfahren«, es bedarf keines Kausalschlusses¹⁸. Diese »Erfahrung« ist

¹² Ebd. 68. ¹³ Ebd. 209. ¹⁴ Ebd. 211 f.

¹⁵ Zum Problem der Realitätsgegebenheit 14.

¹⁶ Zur Grundlegung der Ontologie 184.

¹⁷ Ebd. 177. ¹⁸ Ebd. 178 f.

aber keine Erkenntnis: im Erfahren ist der Mensch erfaßt vom Geschehen, diese kommt unabwendbar über ihn; im Erkennen aber erfaßt er den Gegenstand, gleichsam ohne von ihm berührt zu werden¹⁹. Bei den emotional-prospektiven Akten handelt es sich um Akte wie das Erwarten, das Vorgefühl, die Bereitschaft, das Gefaßtsein. In ihnen ist der Mensch von dem Anrückenden »vorbetroffen«. »Die Unmöglichkeit des Entrinnens, des Ausweichens, ... verbunden mit der engen Begrenztheit alles Abwehrens und Beeinflussens ... gibt dem Anrückenden als solchem sein ungeheures Realitätsgewicht, noch ehe es wirklich geworden ist«²⁰. Bei den emotional-spontanen Akten schließlich handelt es sich um den aktiven Vorgriff in die Zukunft: das Wollen und den aktiven Zugriff. Wille und Handlung sind zugleich ein Wissen um ihre Einreihung in den Realzusammenhang der Geschehnisse. Das handelnde Subjekt kann sich nicht einbilden, daß es keine Welt hätte, auf die es handelte²¹. Dazu kommt das Erlebnis des Widerstandes.

Erst nachdem so durch die emotionalen Akte die Wirklichkeit der Dinge gesichert ist, kann auch den Gegenständen der Erkenntnis, der Wahrnehmung, Wirklichkeit zugeschrieben werden, eben weil es dieselben Dinge sind, die wir einerseits sehen und tasten, mit denen wir andererseits im Handeln schalten²². Die Realität ist aber in den emotionalen Akten nicht als Substanz gegeben, sondern als Gegenstand des Begehrens, des Erringens, ... der Bearbeitung, der Benutzung usw. Jedenfalls bleibt das so erschlossene Sein auf das zeitliche Sein eingeschränkt²³. Zu beachten ist noch, daß nach Hartmann die Personen eine weit gewichtigere Art der »Realitätsgegebenheit« haben als die Sachen; ihr Seinsgewicht wird von uns viel unmittelbarer empfunden als das von Sachen²⁴.

* * *

Wenn wir uns nach diesem kurzen Überblick über die wichtigsten Vertreter und Formen des irrationalen Realismus einer Beurteilung dieser Auffassungen zuwenden, so ist zunächst zu sagen, daß in ihnen viele bedeutsame, sowohl von Vertretern des Idealismus wie des Realismus oft ganz übersehene Tatbestände und Zusammenhänge richtig gesehen und feinsinnig beschrieben sind. Das gilt sowohl von der negativen Seite, von der Behauptung, daß eine auf die rein erkenntnismäßige Einstellung beschränkte Betrachtungsweise zur Begründung des Außenweltsrealismus nicht ausreicht, wie von der positiven Seite, der Begründung dieses Realismus durch Betrachtung des gesamt menschlichen Verhaltens.

Erkenntnisgemäß sind uns die Dinge der Umwelt in sinnlicher Wahrnehmung gegeben. Als sinnliche kann diese Wahrnehmung aber das Sein der Dinge, ihr Dasein, nicht geben, sondern nur sinnlich wahrnehmbare Soseinsbestimmtheiten, wie Farbe, Größe, Gestalt, Bewegung. Die geistige Erkenntnis vermag nun gewiß einige dieser gegebenen Soseinsbestimmungen unmittelbar wesenhaft zu erfassen (als „intelligibile in sen-

¹⁹ Ebd. 182. ²⁰ Ebd. 189 ²¹ Ebd. 198—200.

²² Zum Problem der Realitätsgegebenheit 27 f.

²³ Zur Grundlegung der Ontologie 185 f. ²⁴ Ebd. 203.

sibili“)²⁵, aber das Sein, Dasein, selbst, das überhaupt nicht sinnlich gegeben ist, vermag auch sie nicht in *unmittelbarer Anschauung* zu entdecken. Die Wahrnehmung, deren Gegenstand tatsächlich wirkliches Sein hat, und die bloße Vorstellung, deren Gegenstand nicht wirklich besteht, unterscheiden sich im unmittelbaren Bewußtsein nicht dadurch, daß in der Wahrnehmung das wirkliche Sein anschaulich gegeben wäre, während es in der Vorstellung fehlt, sondern etwa durch den verschiedenen Grad der Lebhaftigkeit (Intensität), durch den geordneten Zusammenhang der Erscheinungen in der Wahrnehmung gegenüber dem Fehlen dieses Zusammenhangs in der bloßen Vorstellung usw., also durch Unterschiede des gegebenen Soseins. Sonst wäre auch ein Zweifel über den Wahrnehmungs- oder Vorstellungscharakter eines Erlebnisses oder gar eine Täuschung darüber von vornherein ausgeschlossen²⁶.

So wird man also zugeben müssen, daß die äußere Wahrnehmung für sich allein jedenfalls nicht unmittelbar das wirkliche Sein ihrer Inhalte „gibt“. Aber auch die *mittelbare Erkenntnis* des wirklichen Daseins, etwa durch einen Kausalschluß, bietet zum mindesten die größten Schwierigkeiten, solange man die Erkenntnisgegebenheiten für sich allein, losgelöst vom ganzen Lebenszusammenhang, betrachtet. Einer Ursache bedürfen offenbar auch die bloßen Vorstellungen, z. B. die Traumbilder. Wenn in diesem Fall die Ursache dem vorgestellten Inhalt gänzlich unähnlich ist, wie soll es dann einsichtig gemacht werden, daß die Wahrnehmungen eine ihrem Inhalt gleichartige Ursache erfordern? So scheint also der Kausalschluß nur das wirkliche Sein irgendeines unbekanntes X, das als Ursache der Wahrnehmung anzunehmen ist, zu ergeben, nicht aber das wirkliche Sein der uns erscheinenden „Welt“. — Neben dem Kausalschluß, der von den Vertretern des irrationalen Realismus meist als der einzig mögliche Weg des „kritischen Realismus“ betrachtet wird, wäre freilich noch die in der scholastischen Philosophie vielfach verwandte Begründung des Außenweltsrealismus durch die Zielstrebigkeit und Zielsicherheit der Erkenntnisfähigkeiten zu berücksichtigen. Freilich geht diese Begründung insofern schon über das rein erkenntnismäßige Verhalten hinaus, als sie auf einer Betrachtung des *Naturstrebens* der Erkenntniskräfte beruht; überdies empfängt sie ihr eigentliches Schwergewicht vor allem durch die Einordnung der Erkenntniskräfte in das menschliche Lebensganze²⁷. Das Hauptbedenken gegen diese Begründungsart besteht aber, wie wir anderswo²⁸ ausführlich dargelegt

²⁵ Vgl. J. de Vries, Denken und Sein 221—223.

²⁶ Ebd. 176—179. ²⁷ Ebd. 157—165.

²⁸ Zielsicherheit der Natur und Gewißheit der Erkenntnis: Schol 10 (1935) 481—507; 11 (1936) 52—81.

haben, darin, daß sie das sogenannte Prinzip der Zielsicherheit (*Impossibile est desiderium naturale esse inane*) und damit das Dasein Gottes als des allweisen Schöpfers (oder wenigstens Ordners) der Welt voraussetzt — wenigstens, wenn sie zu mehr als einem Postulat führen soll. Die erste Begründung der Weltgewißheit muß aber wohl mit weniger metaphysischen Voraussetzungen auskommen.

So scheint also der Realismus in der Tat in einer sehr schwierigen Lage zu sein, solange er sich auf die Betrachtung des rein erkenntnismäßigen Verhaltens beschränkt. Die Sachlage wird aber sofort grundlegend geändert, sobald die Weltkenntnis in das *gesamtmenschliche Verhalten* eingegliedert wird. Im Tun, im handelnden Umgang mit den Menschen und Dingen, erscheint der Zweifel, ob nicht vielleicht das alles weiter nichts als mein Bewußtseinsinhalt ist, völlig sinnlos. Und diese Weltgewißheit geht jeder rein wissenschaftlichen Frage nach dem Sein der Welt längst voraus. Im Lebenszusammenhang kommt die rein erkenntnismäßige Einstellung zur Welt durchaus an zweiter Stelle. Hat also nicht Heidegger recht, wenn er schreibt: „Das Erkennen gründet vorgängig in einem Schon-sein-bei-der-Welt, das . . . zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen puren Vorhandenen“ ist, sondern eben „besorgendes Zu-tun-haben mit der Welt“²⁹?

Und doch können wir uns bei der Lösung des irrationalen Realismus nicht beruhigen. *Schwerwiegende Bedenken* erheben sich gegen sie. Man spricht immer wieder von der unmittelbaren Gegebenheit der Realität in den emotionalen Akten. Tatsächlich scheint aber durch die gebotenen Hinweise und Beschreibungen *nur unsere Überzeugung von der Wirklichkeit* der Dinge als *unmittelbar gegeben* erwiesen zu werden. Besonders deutlich wird das bei den „emotional-prospektiven Akten“ Hartmanns. Das Zukünftige, das wir erwarten oder befürchten, kann doch nicht in seinem eigenen wirklichen Sein, das es noch nicht hat — ja vielleicht überhaupt nie hat! —, unmittelbar gegeben sein. Die Frage aber, um die es sich zwischen Idealismus (Phänomenalismus) und Realismus handelt, ist nicht die, ob die Menschen in vorwissenschaftlicher Einstellung vom bewußtseinsunabhängigen Dasein der Dinge tatsächlich überzeugt sind — das leugnet auch der Idealist nicht —, sondern, ob diese Überzeugung berechtigt ist, ob sie sich vor der Vernunft rechtfertigen läßt.

Gewiß, wenn diese Überzeugung tatsächlich unberechtigt und irrig wäre, müßte das Tun des Menschen, sein handelnder Umgang mit Personen und Sachen, sinnlos erscheinen; all sein Bemühen ginge ja

²⁹ Sein und Zeit 61.

ins Leere. Damit ist der Außenweltsrealismus sozusagen als »Postulat der praktischen Vernunft« erwiesen — freilich nicht im Sinne Kants als Postulat des Sittengesetzes. Um aber dem Realismus, wie es doch offenbar die Absicht der Verteidiger des voluntativen Realismus ist, eine feste, unangreifbare Grundlage zu geben, ist offenbar mehr erforderlich.

Echte Gewißheit setzt die *Evidenz* des behaupteten Sachverhaltes voraus, Gewißheit über das wirkliche Dasein der Welt also Evidenz dieses Daseins. Das besagt aber: Das Sein der Dinge muß sich uns — sei es unmittelbar oder mittelbar — kundtun, so daß es uns offenbar ist, von uns als solches erfaßt und festgestellt werden kann. Dieses Erfassen eines sich uns Zeigenden nennt aber jeder, der unbefangen an die Sache herantritt, ein „Erkennen“ und nicht etwa ein Wollen oder Streben oder Fühlen. Gewiß mag mit diesem „Erkennen“ ein Gefühl verbunden sein, vielleicht sogar so starke Gefühle, daß sie das schlichte Erfassen des sich zeigenden „Gegenstandes“ ganz überdecken, vielleicht mag auch das Erkennen uns erst in einem Wollen und Tun aufgehen, in jedem Fall bleibt doch das „Entdecken“ als solches ein „Erkennen“ (im weitesten Sinn des Wortes); durch die Einbettung in „emotionale Akte“ wird dieses Erkennen selber noch kein emotionaler Akt. Jedenfalls scheint der Klarheit mehr gedient zu sein, wenn wir an dieser Sprechweise festhalten. Die entgegengesetzte Redeweise der Vertreter des irrationalen Realismus scheint darin begründet zu sein, daß sie den Begriff der „Erkenntnis“ allzu eng fassen, fast nur im Sinn von rein theoretischem Verhalten, d. h. einer kühlen, nur auf das Wissen als solches ausgerichteten Erkenntnishaltung, der das sich zeigende Seiende weiter nichts ist als „Gegenstand“ des Betrachtens und Forschens³⁰.

Damit wollen wir nicht den ganzen Unterschied zwischen rationalem und irrationalem Realismus zu einer bloßen Verschiedenheit der Redeweise verharmlosen. Daß tatsächlich tiefere Gegensätze zugrunde liegen, wird deutlich, wenn wir nach der Art der Erkenntnis fragen, in der Evidenz von Sein — ja überhaupt Evidenz im eigentlichen Sinn — möglich ist. *Sein* als solches kann nur *geistiger Erkenntnis* offenbar sein. Der irrationale Realismus aber ordnet das Offenbarsein von „Realität“ gerade dem untergeistigen, rein vitalen Bereich zu. Ganz klar ist das bei Scheler. Aber auch Heideggers „Befindlichkeit“ und „Verstehen“ werden ja ausdrücklich auf den Horizont der Zeit eingeschränkt und im Kantbuch der „transzendentalen Ein-

³⁰ Ganz klar wird diese Einengung des Erkenntnisbegriffs bei N. Hartmann, wenn er sagt, im Leben komme es meist nicht dazu, daß Personen Erkenntnisgegenstände werden, und zur Begründung dafür hinzufügt: »Die Distanz, das unbeteiligte Gegenüberstehen und Eindringen ist so leicht nicht aufzubringen, muß der Aktualität erst abgerungen werden« (Zur Grundlegung der Ontologie 187).

bildungskraft“ zugeordnet. Die Stellung N. Hartmanns ist vielleicht weniger eindeutig; aber auch bei ihm tritt die geistige Eigenart der Realitätserfassung zum mindesten völlig zurück.

Nun kann aber durch rein vitale, sinnliche Akte, mögen sie noch so reich entfaltet und fein gegliedert sein, echtes „Sein“ als solches, ein wahres „An-sich-Sein“ von Seiendem nie enthüllt werden. Das rein *sinnliche Erkennen* bleibt auch in seinen höchsten Leistungen stets *auf das animalische Leben rückbezogen*, es vermag den Bereich des An-sich-Seienden nicht zu eröffnen. Es erfaßt die Dinge nur, wie sie entsprechend der Natur des betreffenden Sinnenwesens erscheinen, und selbst wenn diese Erscheinung tatsächlich mit dem Ansichsein übereinstimmt, kann doch diese Übereinstimmung nicht offenbar werden. Die höchste Leistung des rein sinnlichen Erkennens sieht die scholastische Philosophie in der Betätigung der sinnlichen *Schätzungskraft* (vis aestimativa), die das Lebensförderliche in konkreter Weise erspürt; die Art, wie das Lebewesen durch sie triebhaft auf seine Umwelt hingeeordnet ist, entspricht vielleicht am meisten der behaupteten nicht-verstandesmäßigen Realitätsgegebenheit. Aber wie instinktsicher das Tier auch sein Wirken den tatsächlichen Verhältnissen der Umwelt anpaßt, von einem wirklichen Wissen um das Sein der Dinge kann bei ihm keine Rede sein. Solange der Gegenstand nicht in geistiger Erkenntnis als seiend erfaßt wird, kann er nicht als in sich stehend von der Subjektivität losgelöst, nicht „absolut“, d. h. als unabhängig von jeder nur subjektiven Auffassung, gesetzt werden³¹. Im Grunde gibt das Heidegger auch zu, wenn ihm die im besorgenden Umgang erschlossene Welt „je meine“ Welt ist. In dieselbe Richtung weist es, wenn Scheler das Realsein mit Widerstandsein gleichsetzt und auch N. Hartmann es als Gegenstand des Begehrens usw. bezeichnet. Daß auch aus der Gleichsetzung des Seins mit der Zeit letztlich die Aufhebung echten Ansichseins folgt, soll hier nicht weiter ausgeführt werden.

Andererseits kann die Auffassung, daß Realität dem triebhaften Leben, nicht dem Geist zugeordnet ist, doch nicht folgerichtig durchgeführt werden. Tatsächlich werden den emotionalen Akten oder einem völlig in der konkreten Weltbegegnung verwurzelten »Logos« Erkenntnisleistungen zugeschrieben, die ohne den wesentlich weltüberlegenen Geist nicht zu begreifen sind. Hierher gehört wohl schon die Erfassung des εἶδος der konkreten Dinge³². Selbst wenn dieses εἶδος nur als die anschauliche, in sich noch sinnliche Dingvorstellung verstanden wird,

³¹ Vgl. J. B. Lotz, Einzelding und Allgemeinbegriff: Schol 14 (1939) 321–345, bes. 329 f.

³² In Weiterführung von Gedanken Heideggers läßt z. B. B. Noll (Kants und Fichtes Frage nach dem Ding, Frankfurt 1936) die Dingvorstellung, das »Schema« der Wesenheit schon im »prälogischen« Bezirk sich vollenden; in diesem Sinn erklärt er die ἰδέα

dürfte das Zustandekommen dieser Vorstellung nicht ohne einen Einfluß des Geistes zu begreifen sein. Das ist der Sinn der scholastischen Lehre von der »vis cogitativa«³³.

Leichter einzusehen ist die Unmöglichkeit einer untergeistigen Erklärung der »umsichtigen« Sorge, soweit diese nicht bloß als eine triebhafte Anpassung an die jeweiligen Lebensbedingungen, sondern als eigentlich menschliches Herstellen und Gebrauchen von künstlichen Werkzeugen aufgefaßt wird, das von einem Verstehen des »Um-zu«, des Zweckes, geleitet ist. Die Leistungen des technischen Verstandes will Heidegger offenbar ohne die geistige Erfassung des alles umgreifenden Seins verständlich machen. Noch eindeutiger führt Scheler die »Intelligenz« des »homo faber« auf rein animalische Fähigkeiten zurück; besteht doch für ihn »zwischen einem klugen Schimpansen und Edison, dieser nur als Techniker genommen, nur ein — allerdings sehr großer — Gradunterschied«³⁴. In Wirklichkeit ist aber der technische Verstand nur möglich als verwurzelt im »metaphysischen«, auf das Sein im ganzen ausgerichteten Verstand. Das bewußte Herstellen eines Werkzeugs zu einem beabsichtigten Zweck setzt voraus, daß die Mittel-Zweckbeziehung durchschaut wird, daß also das herzustellende Werkzeug als etwas erkannt wird, durch dessen Wirken ein gewolltes Ziel verwirklicht, d. h. zum Sein gebracht werden kann. Der Begriff des »Seins« ist somit im Begriff des »Zeugs« wesentlich vorausgesetzt³⁵.

Wenn es also wahr bleiben soll, daß im besorgenden Umgang mit den Dingen schon vor aller wissenschaftlichen Erörterung echte Gewißheit vom Sein der Welt enthalten ist, dann ergibt sich unabweislich die Folgerung, daß es sich in diesen angeblich ganz einheitlichen Erlebnissen in Wirklichkeit um ein reich gegliedertes und gestuftes Verhalten zur Welt han-

Platons; der völlig in der konkreten Existenz verwurzelte Logos bringt darüber hinaus keinen neuen Gehalt mehr. In derselben Richtung liegt es, wenn H. Heyse (Idee und Existenz, Hamburg 1935) die »Idee« als kosmische Ordnung und Ganzheit durch die konkrete »Existenz« erschlossen sein läßt, unter ausdrücklicher Ablehnung eines weltüberlegenen Logos.

³³ Über die »vis cogitativa« vgl. J. B. Lotz, a. a. O. 330 ff.; K. Rahner, Geist in Welt (Innsbruck 1939) 171, 194 ff., 217 ff.; G. Zamboni, La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino (Verona 1934) 142—148. — Die gleiche Einsicht, daß die letzte Ausgestaltung der sinnlichen Dingvorstellung schon unter einem geheimen Einfluß des Verstandes steht, findet sich übrigens auch bei Kant in der zunächst befremdlich wirkenden Lehre von dem »einerseits intellektuellen, andererseits sinnlichen« transzendentalen Schema (Kritik der reinen Vernunft A 138). Das Schema ist ihm »ein transzendentales Produkt der Einbildungskraft« (A 142), also in sich etwas Sinnliches, aber doch »eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung gemäß einem allgemeinen Begriff« (A 141). In der 2. Ausgabe wird dann die transzendente Einbildungskraft, die das Schema hervorbringt, ausdrücklich »eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung« genannt (B 152). Eben darum tadelt Heidegger die 2. Ausgabe.

³⁴ Die Stellung des Menschen im Kosmos, 46 Anm.

³⁵ Von hier aus gesehen, erscheint die alte Lehre des hl. Thomas, daß niedere und höhere Vernunft (ratio inferior et superior) nicht zwei wesensverschiedene Fähigkeiten, sondern im Grunde eine und

delt³⁰. Wenn das verkannt wird, so mag dabei eine verständliche Abneigung gegen die „Elementen-Psychologie“ mitspielen. Aber die berechtigte Betonung der erlebnismäßigen Einheitlichkeit der vorwissenschaftlichen Weltbegegnung darf nicht für die offenbare *Zusammengesetztheit der beschriebenen „Akte“* blind machen. Es handelt sich offenbar nicht bloß um ein gefühlsmäßiges Betroffensein, ein triebmäßiges Streben und äußeres Tun, sondern all das ist ohne Zweifel in mannigfache Empfindungen und Wahrnehmungen eingebettet, und, wie wir zeigten, mit all dem verbindet sich ein geistiges Erfassen und Verstehen der Zusammenhänge, gewiß kein reflex-wissenschaftliches, ausdrücklich als solches herausgehobenes, wohl aber ein unwillkürliches, vorwissenschaftliches, noch nicht aus dem Gesamterleben herausgeformtes. So ist diese Weltbegegnung wirklich ein gesamt-menschliches Verhalten, und nur weil sie es ist, weil sie also auch geistiges Erfassen mit in sich beschließt, vermag sie das Sein der Welt zu eröffnen. Wenn dabei, wie durchaus zuzugeben ist, auch die nicht-erkenntnismäßigen Seiten der konkreten Weltbegegnung, insbesondere auch das Tun, wesentlichen Anteil am Zustandekommen der Seinsgewißheit haben, so kann das nicht dahin verstanden werden, daß das Sein als solches förmlich durch die Stimmung oder das Tun entdeckt wird. Zumeist ist das Tun, wenigstens das überlegte Tun schon durch das Wissen um das Sein der Dinge geleitet. Aber auch insofern ein Tun zur ersten Erschließung von Wirklichkeit oder wenigstens zur Bestätigung der Seinsgewißheit wesentlich beiträgt, kann es das nur, insofern es selber von der geistigen Erkenntnis mitumgriffen wird. Das Tun muß selbst als Seiendes erkannt und in seinem notwendigen Seinszusammenhang mit dem Sein der Umwelt er-

dieselbe Fähigkeit sind (S. th. 1 q. 79 a. 9), überraschend zeitgemäß. Die niedere Vernunft, die auf das Besorgen des Zeitlichen gerichtet ist (intendit temporalibus disponendis), und die höhere Vernunft, die auf die Schau des Ewigen gerichtet ist (intendit aeternis conspiciendis), sind darin wurzelhaft eins, daß beide ihren Gegenstand unter der gleichen Rücksicht, nämlich der des Seienden, erfassen (utraque cognoscit secundum eandem rationem obiecti, scilicet secundum rationem entis). Die höhere Vernunft ist nicht, wie Scheler in seiner besten Zeit annahm, unmittelbar zu Gott hin, sondern sie erfaßt das Ewige durch das Mittel des Zeitlichen (was freilich voraussetzt, daß das Zeitliche unter der übergreifenden Rücksicht des Seins erfaßt wird).

³⁰ Mit vollem Recht bemerkt A. Delp (Tragische Existenz, Freiburg i. Br. 1935, 88): »Der vorliegende Phänomenkomplex ist vielfach gliedert und gestuft. . . Eine freie Prüfung muß gerade bei dem Phänomen der Weltbegegnung feststellen, daß es sich hier um einen Phänomenkomplex handelt, in dem Verhaltungen, die mehr von der Tatsache der Körperhaftigkeit des Menschen bestimmt werden, unmittelbar neben Verhaltungen liegen, die von dieser Körperhaftigkeit innerlich frei und unabhängig sind.«

geschlossen werden. In diesem Sinn ist es notwendige Vorbedingung für die Seinsgewißheit der Welt. Auf eine kurze Formel gebracht, ließe sich der Gedanke so fassen: Das Tun ist nicht, wie der irrationale Realismus will, anstelle der geistigen Erkenntnis unmittelbar *Organ* der Welterschließung, sondern, insofern es selbst mit Gegenstand der geistigen Erkenntnis ist, *Erkenntnisgrund* für das Sein der Welt.

In der *vorwissenschaftlichen Weltbegegnung* sind diese Zusammenhänge irgendwie gegeben; darum enthält sie echte Seinsgewißheit³⁷. Aber sie sind nicht aus dem Gesamterleben herausgehoben, können darum auch noch nicht ausdrücklich aufgezeigt werden; darum liegt noch keine wissenschaftlich-philosophische Erkenntnis vor. Auch die phänomenologische Beschreibung der vorwissenschaftlichen Weltbegegnung bedeutet höchstens den Nachweis, daß eine natürliche Weltgewißheit tatsächlich besteht, aber noch keine *philosophisch hinreichende* Begründung des Realismus. Was noch zu leisten bleibt, ist das Ausdrücklichmachen der in der natürlichen Weltgewißheit nur undeutlich und einschlußweise bewußten Gründe.

Hieraus ergibt sich auch der rechte Sinn der „*Unmittelbarkeit*“ der vorwissenschaftlichen Realitätsgewißheit. Selbstverständlich ist in ihr kein förmliches Schlußverfahren mit seinem umständlichen Nacheinander verschiedener Denkschritte enthalten; vielmehr sind wir uns „unmittelbar“, d. h. sogleich, in einer zusammenfassenden Übersicht über die konkrete Sach-

³⁷ Hier kann die Frage auftauchen, ob denn die vorwissenschaftliche Weltbegegnung nicht selbst schon von einer rationalen, wenn auch natürlich nicht reflex-philosophischen, Überzeugung geleitet sei, so daß die Seinsgewißheit sich nicht auf das gesamt menschliche Verhalten stützt, sondern ihrerseits schon von diesem vorausgesetzt ist. Auf diese Frage läßt sich nicht mit einem glatten Ja oder Nein antworten. Gewiß, ein reiner Geist ist in all seinem Tun nach außen von klarer geistiger Erkenntnis geleitet. Aber der Mensch ist kein reiner Geist. Wollte das Kind mit seinem Tun warten, bis es über all dessen Umstände rationale Gewißheit hätte, so würde es unterdes hundertmal elendiglich Hungers zugrundegehen. Und selbst für den Erwachsenen behält das triebhafte, aller Überlegung vorangehende Tun stets seine große Lebensbedeutung, z. B. in der augenblicklichen Abwehr drohender Gefahren. Aber auch das überlegte Tun ist nicht immer schon von sicherem Wissen geleitet, es gibt auch ein Ausprobieren der Möglichkeiten auf bloße Vermutungen hin. So geht also ohne Zweifel der rationalen Weltgewißheit schon ein mannigfaches mehr oder weniger »irrationales« Tun voraus, und es steht nichts im Wege, daß aus einem konkreten, kaum ausdrücklich zum Bewußtsein kommenden Nachdenken über solche Erfahrungen die erste konkrete rationale Weltgewißheit erwächst. Wenn aber einmal die rationale Gewißheit gewonnen ist, leitet sie natürlich das weitere bewußt-überlegte Tun. — Im übrigen hängt diese ganze Frage aufs engste mit der wohl nie ganz aufzuhellenden Frage nach dem Ursprung der natürlichen Weltgewißheit zusammen. Vgl. darüber J. de Vries, *Denken und Sein* 203 f.; J. Lindworsky, *Experimentelle Psychologie*, 5. Aufl., 171—175.

lage, bewußt, daß ein Zweifel an der Wirklichkeit hier sinnlos wäre. Daraus folgt aber nicht eine „Unmittelbarkeit“ der Außenweltserkenntnis im streng kritischen Sinn. Daß das Sein der Umwelt erkenntnismäßig nicht unmittelbar gegeben ist, daß wir von ihm keine unmittelbare Anschauung haben, wurde schon oben gesagt; nicht-erkenntnismäßige (irrationale) Akte aber können keine Evidenz bieten. So bleibt also noch die *Aufgabe*, die in der vorwissenschaftlichen Weltbegegnung in schlichtem, noch ganz ins Konkrete eingebettetem Denken erfaßten Gründe ausdrücklich herauszuheben und im einzelnen durchzugliedern. Dadurch soll nicht die Gewißheit vom Sein der Umwelt erstlich gewonnen werden — sie ist ja als natürliche Gewißheit immer schon da —, sondern es soll nur diese natürliche Gewißheit zu wissenschaftlich-philosophischer Gewißheit geklärt werden³⁸. Das ist freilich eine wesentlich bescheidenere Zielsetzung als etwa die Descartes'. Man mag sogar von einem „defizienten Modus“ der Weltbegegnung sprechen, insofern das Mehr an begrifflicher Klarheit zumeist durch ein Weniger an Lebensnähe erkauft werden muß. Aber darum ist die Bemühung um die philosophische Klärung der Außenweltsgewißheit doch nicht als sinnlos abzutun.

* * *

Im folgenden wollen wir einen Beitrag zur Lösung der noch verbleibenden Aufgabe liefern, also aufweisen, wie die philosophische Gewißheit des wirklichen Seins der Umwelt aus der vorwissenschaftlichen Weltbegegnung durch ausdrückliches Herausarbeiten der in ihr konkret erfaßten Realitätszeugnisse entwickelt werden kann. Insbesondere fragen wir nach dem *notwendigen Seinszusammenhang zwischen erkanntem Tun und der Wirklichkeit der Umwelt*. Inwiefern ist die Wirklichkeit der Dinge und Personen der Seinsgrund, ohne den die Eigenart unseres auf die Umwelt bezogenen Erlebens und Tuns nicht zu erklären ist? Dabei handelt es sich nicht um die psychologische Frage, wie die natürliche Weltgewißheit zuerst zustande kommt, sondern nur um die erkenntniskritische Frage, wie ihr Zurechtbestehen ausdrücklich aufgewiesen werden kann. Darum darf die Tatsache der natürlichen Überzeugung, die uns durch unmittelbares Bewußtsein gegeben ist, unbedenklich vorausgesetzt werden.

Auch sonst müssen die Gegebenheiten des unmittelbaren Bewußtseins den *Ausgangspunkt* bilden, und zwar nicht bloß die Gegebenheiten der Erkenntnis, der Wahrnehmung, sondern nicht minder die mit dem Tun verbundenen Erlebnisse. All

³⁸ Über die Bedeutung dieser Klärung vgl. J. de Vries, Denken und Sein 21 ff.

diese bewußten Akte, die sich natürlich nicht als eine Vielheit scharf voneinander abgehobener Akte, sondern als ein einziger Lebenszusammenhang darstellen, sind von unserm geistigen Bewußtsein durchdrungen und werden so als wirklich seiende Verhaltensweisen jenes wirklichen Subjekts, das wir unser Ich nennen, unmittelbar erfahren³⁹. Von diesem gegebenen Sein aus kann das nicht unmittelbar gegebene Sein des Nicht-Ich erschlossen werden, wenn zwischen beiden ein erkennbarer notwendiger Seinszusammenhang besteht, insbesondere, wenn das Nicht-Ich als notwendiger Seinsgrund der im Bewußtsein gegebenen Seinsweisen des Ich gefordert ist.

Nicht mit Unrecht hat man namentlich im Erlebnis des Widerstandes ein unwiderlegliches Zeugnis für die Realität des unserm Willen und Bemühen sich widersetzenen Nicht-Ich gesehen. Freilich muß es bei nüchterner Beurteilung als eine Übertreibung erscheinen, wenn im Betroffensein vom Widerstand das Sein des widerstehenden Andern als unmittelbar gegeben behauptet wird. Unmittelbar gegeben, unmittelbar erfahren ist nur die Wirkung, die das Widerständige in unserm Bewußtsein hervorbringt, etwa die Empfindung der Härte, des Druckes, des Schmerzes, das nicht unserem Willen entsprechende Beharren eines Eindrucks, den wir beseitigen wollten. Diese Wirkung wird in der natürlichen, vorwissenschaftlichen Einstellung in unwillkürlicher, ganz selbstverständlich erfolgender Deutung ohne weiteres auf ein äußeres Ding zurückgeführt, und zwar durchaus mit Recht. Nur muß die philosophische Besinnung feststellen, daß so schon mehr behauptet wird, als in streng unmittelbarer Erfahrung gegeben ist. Insofern stellt sich die Realitätsgegebenheit des Nicht-Ich auch hier in kritischer Sicht als durch einen Schluß vermittelt dar.

Dieser Schluß ist nur ein besonders eindrucksvoller Sonderfall des dem »kritischen Realismus« geläufigen Schlusses aus der Unabhängigkeit der Wahrnehmungsgegebenheiten vom Willen auf ein An-sich-Seiendes. Auch dieser Beweis stellt die Wahrnehmung schon in den Zusammenhang mit dem Willen hinein. Hinge das Sein der Wahrnehmung nur von unserm bewußten Ich ab, so müßte es sich unserm Willen ohne weiteres fügen; daß dies nicht der Fall ist, daß die Wahrnehmung vielmehr auch gegen unsern Willen entsteht und verharret, weist darauf hin, daß sie noch einen andern, von unserm bewußten Ich unabhängigen Seinsgrund hat, eben die Wirklichkeit eines »Nicht-Ichs«. Freilich wird so nur irgendwie das wirkliche Sein eines uns selbständig gegenüberstehenden Realen erwiesen, dagegen noch nicht die Übereinstimmung des Soseins dieses Seienden mit unsern Wahrnehmungsgegebenheiten.

Weiter führen wohl andere Beobachtungen, die die Wahrnehmung in einen *umfassenderen Lebenszusammenhang* hineinstellen. Die natürliche, vorwissenschaftliche Überzeugung vom Sein der Dinge weckt in uns immer wieder diese oder jene

³⁹ Bereits von diesen Urgegebenheiten des Bewußtseins aus widerlegen sich die — trotz aller auf sie verwandten denkerischen Kraft — im Grunde recht willkürlichen Aufstellungen des absoluten Idealismus, nach dem das eigene Ich folgerichtig nur ein gedanklicher Inhalt eines allein wirklich denkenden »transzendentalen Subjekts« wäre. Vgl. J. de Vries, Denken und Sein 53—55, 78—84, 132—140; V. M. Kuiper, Lo sforzo verso la trascendenza (s. Besprechung in diesem Heft).

Erwartungen, Hoffnungen, Befürchtungen, also „emotional-prospektive Akte“ im Sinne N. Hartmanns. Diese Erwartungen leiten uns in unserm *Wollen und Tun* (in den „emotional-spontanen Akten“). Und dann erleben wir in unzähligen Fällen den *Erfolg* dieses Tuns (was wieder einem bestimmten „emotional-rezeptiven Akt“ entspricht). Dieser Erfolg des Tuns kann aber in sehr vielen Fällen nur im wirklichen Sein der in der natürlichen Überzeugung vorausgesetzten Dinge seinen hinreichenden Seinsgrund haben. So *bestätigen* also die genannten Erfahrungen *die Wahrheit der natürlichen Weltgewißheit*. Die aufgezählten Akte können natürlich in ihrem Nacheinander eine gewisse Zeitspanne ausfüllen; in den alltäglichsten Erfahrungen, die für die Begründung der Umweltgewißheit gerade von entscheidender Bedeutung sind, drängen sie sich aber oft in die Gegenwart der „psychischen Präsenzzeit“ zusammen — ein Umstand, der namentlich für den Aufweis der Gedächtnisgewißheit wichtig ist.

Der angedeutete Gedankengang bietet den allgemeinen Rahmen, den wir im folgenden mit jeweils reicheren konkreten Gegebenheiten füllen, um nacheinander ausdrücklich aufzuweisen: 1. die Wirklichkeit des *zeitlichen Nacheinander* in unsern Akten und den äußeren Dingen, von denen diese abhängen (Wahrheit der Erinnerungsgewißheit), 2. die Wirklichkeit *anderer Personen* („Du-Gewißheit“), 3. die Wirklichkeit der *räumlichen Ausdehnung* der Dinge. Diese Reihenfolge ist nicht gleichgültig, da der jeweils folgende Punkt den vorausgehenden notwendig voraussetzt. (Wir stimmen also denen zu, die die Gewißheit des Fremdseelischen, der andern Person, für grundlegender halten als die Gewißheit von Körpern als räumlich ausgedehnten Dingen.)⁴⁰

Die erste und notwendigste Erweiterung bestimmter Seinsgewißheit⁴¹ über das unmittelbare Bewußtsein hinaus ist die Gewißheit der *eigenen vergangenen Akte* und damit des eigenen zeitlichen Seins. Unzertrennlich damit verbunden ist auch die Gewißheit der *zeitlichen Dauer der Dinge*, mit denen unser bewußtes Leben in beständiger Wechselwirkung steht. Die natürliche Überzeugung ist hier so selbstverständlich, daß sie kaum eigens bemerkt wird. In jedem Augenblick unseres be-

⁴⁰ Die folgenden Darlegungen bringen in gedrängter Kürze eine weitere Klärung unserer Ausführungen in »Denken und Sein« 184—204 (bzw. *Critica* 106—114). Die tragenden Grundgedanken sind schärfer herausgearbeitet. Für die Einzelheiten sei auf die genannten ausführlicheren Darlegungen verwiesen.

⁴¹ Im Gegensatz zu der schon durch das Widerstandserlebnis erschlossenen Gewißheit eines seinem Sosein nach noch unbestimmten Realen.

wußten Lebens ergänzt das Gedächtnis das Bild unserer Umgebung, das uns die Wahrnehmung bietet. Dabei sind wir überzeugt, daß wir das, was das Gedächtnis jetzt etwa über das augenblickliche Gesichtsfeld hinaus ergänzt, früher schon öfter gesehen haben, und wir rechnen damit, daß die Dinge, die diesen Gesichtswahrnehmungen früher zugrunde lagen, auch jetzt noch bestehen. Und darum *erwarten* wir, daß wir durch ein bestimmtes Tun, etwa eine leichte Kopfwendung, auch jetzt wieder die gleiche Wahrnehmung gewinnen können. Und wenn diese Erwartung tatsächlich unser *Tun* bestimmt, erleben wir immer wieder als *Erfolg* dieses Tuns die Erfüllung unserer Erwartung. Das alles geschieht natürlich viel schneller, als es in schwerfälligen Worten ausgedrückt werden kann, und es gehört zu den allergewöhnlichsten Dingen des alltäglichen Umgangs mit den Dingen. Gerade deshalb beachten wir diese Geschehnisse fast gar nicht, und doch beruht in jedem Augenblick unseres Lebens die ganze Sicherheit unseres Tuns auf vielerlei derartigen Selbstverständlichkeiten. Erst die seltsamen Ausfallerscheinungen, die wir etwa bei Gedächtnisstörungen anderer beobachten, lassen uns die mannigfachen Dienste, die uns das Gedächtnis jeden Augenblick leistet, vielleicht einmal mehr zum Bewußtsein kommen.

In den angedeuteten Erfahrungen liegt aber eine stets neue *Bestätigung der natürlichen Überzeugung* von der Zuverlässigkeit des Gedächtnisses und damit der Wirklichkeit der eigenen früheren Erlebnisse und der zeitlichen Fortdauer der Dinge. Wären die angenommenen früheren Wahrnehmungen, auf Grund derer ich das Wahrnehmungsbild ergänze, und die Dinge, von denen diese Wahrnehmungen meiner Überzeugung nach herrührten, tatsächlich nie dagewesen, so müßte es ja als reiner Zufall gelten, daß gerade im Augenblick meiner Kopfwendung ein genau entsprechendes Ding da ist, das die auf Grund der Erinnerung erwartete Wahrnehmung wecken kann. Bei der Unzahl der Einzelheiten, die dann zufällig übereinstimmen müßten, erscheint die Erklärung durch Zufall aber ganz ausgeschlossen. Will man nicht auf jeden genügenden Seinsgrund für diese Übereinstimmung verzichten, so muß man die Wahrheit der zugrundeliegenden natürlichen Überzeugung annehmen. So erscheint diese also durch die Reflexion über das konkrete Erleben und Tun gerechtfertigt.

Ähnlich steht es mit der natürlichen Überzeugung von der Wirklichkeit des „*andern Ich*“, d. h. anderer Personen mit einem dem unsern artähnlichen bewußten Leben. Nur sind hier die entsprechenden Erlebnisse nicht in solcher Fülle und nicht in jedem Augenblick gegenwärtig, so daß wir das Gedächtnis und seine Gegebenheiten schon zu Hilfe nehmen,

also die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses bereits voraussetzen müssen. Die natürliche Überzeugung, von der wir hier ausgehen, ist die, daß den Erscheinungen menschlicher Körper die Wirklichkeit eines „andern Ich“ zugrunde liegt. Diese Überzeugung weckt in uns die *Erwartung*, daß eine Verständigung, vor allem durch die Sprache, möglich ist. Diese Erwartung leitet unser *Tun*, sie läßt uns etwa den andern anreden. In der erhaltenen Antwort wird unsere Erwartung erfüllt, und wir erleben den *Erfolg* unseres durch die natürliche Überzeugung geleiteten Tuns.

Die Sinnlosigkeit jeder Erklärung dieser Erscheinungen, die versuchen würde, ohne die Wirklichkeit des andern Ich auszukommen, ist womöglich noch einleuchtender als die Unmöglichkeit der Leugnung der Erinnerungsgewißheit. Die vernommene Antwort kann nicht als ein zufällig entstandenes sinnloses Lautgewirr aufgefaßt werden. Daß wir sie auch nicht selber unbewußt hervorbringen, geht aus der Unabhängigkeit von unserm Willen hervor, mit der die Antwort sich uns darbietet, und meist auch daraus, daß eine unbewußte Ursache keine zureichende Erklärung böte für die durch die Worte vermittelten — für uns vielleicht durchaus neuen — gedanklichen Inhalte. Der einzige hinreichende Seinsgrund ist ein fremdes Bewußtsein. So *bestätigt* sich also wiederum die *natürliche Überzeugung*.

Es bleibt noch der dritte Schritt, der ausdrückliche Aufweis der *räumlichen Ausdehnung* und damit der Körperlichkeit der Dinge. Auch hier ist die Tatsache der natürlichen Überzeugung unbezweifelbar: Wir sind fest überzeugt, daß unsere Wahrnehmungsinhalte nicht, wie Traumbilder, bloße Vorstellungen in unserm Bewußtsein sind, sondern daß ihnen wirkliche Dinge entsprechen, die unabhängig von unserm eigenen Bewußtsein wie vom Bewußtsein anderer Menschen bestehen, und zwar als „Körper“, d. h. als räumlich ausgedehnte Dinge. Diese Überzeugung läßt uns ganz selbstverständlich *erwarten*, daß andere Menschen, sofern sie nur gesunde Sinne haben, unter gleichen Bedingungen die gleichen Dinge wahrnehmen, daß wir also mit ihnen über sie reden können, ohne ihnen zuvor des langen und breiten unsere Wahrnehmungen mitteilen zu müssen, daß es weiter auch möglich sein wird, mit ihnen zusammen an diese Dinge Hand anzulegen, wenn unsere eigenen Kräfte zu einem erstrebten Zweck, etwa zum Heben einer Last, nicht ausreichen. Diese Erwartung leitet unser *Tun*, sie läßt uns tatsächlich zu andern über die Dinge sprechen, sie auch gegebenenfalls auffordern, uns bei ihrer Besorgung zu helfen. Und wir erfahren immer wieder den *Erfolg* dieses Tuns: Unser Sprechen über die Dinge wird ohne weiteres verstanden, wie die Antworten

des andern beweisen; unser gemeinsames Handanlegen gelingt und führt zum gewünschten Ergebnis, wenn auch vielleicht nicht ohne eine Kraftanstrengung unsererseits.

Diese Erfahrungen sind nun wieder gedanklich zu durchdringen. Sie beweisen zunächst mit aller Deutlichkeit die Gemeinsamkeit der Wahrnehmungen und damit die von jedem Einzelbewußtsein unabhängige Wirklichkeit der Dinge. Es wäre unsinnig, anzunehmen, daß es verschiedene Dinge sind, die im Bewußtsein der verschiedenen Menschen ganz gleich erscheinen. Da wir weiter die gegenwärtigen Wahrnehmungen auch noch mit den vergangenen, in der Erinnerung gegebenen vergleichen können, so ergibt sich, daß die gleichen Dinge unter gleichen Bedingungen stets die gleichen Wahrnehmungen hervorrufen. Sie können nicht bewußt-gewollt bald so, bald anders erscheinen, gleichsam „sich verstellen“, sondern bewirken mit blinder Naturnotwendigkeit die (unter gleichen Bedingungen) stets gleichen Erscheinungen. Ihr Wirken ist also nicht das „Personen“ eigene, sondern das von *bloßen* „Sachen“. Schon das ist ein starker Hinweis auf ihre *Körperlichkeit*.

Jedenfalls wird in der natürlichen Einstellung ganz unwillkürlich die Annahme gemacht, daß es sich um wirkliche Körper handelt. Gewiß wird diese Annahme durch eine triebhafte Neigung, die Wahrnehmungsgegebenheiten ohne weiteres zu „objektivieren“, d. h. als wirklich zu setzen, stark begünstigt; aber wegen der soeben angeführten Erfahrungen darf man wohl sagen, daß das Festhalten an dieser Annahme, solange sich keine schwerwiegenden Gegengründe zeigen, auch *vor der Vernunft gerechtfertigt* ist. Ein auch *theoretisch vollgültiger Beweis* scheint aber noch *weitere Überlegungen* zu fordern, die sich wohl in etwas anderer Richtung als die bisherigen bewegen müssen. Wir gehen von dem festgestellten naturnotwendigen Zusammenhang zwischen wirklichen Dingen und Wahrnehmung aus und suchen durch Feststellung der Bedingungen, unter denen ein solcher Zusammenhang allein möglich ist, zu weiteren Folgerungen fortzuschreiten. Wo, wie zwischen den wirklichen Dingen und den Wahrnehmungen, ein naturnotwendiger Wirkzusammenhang anzunehmen ist, da kann nicht die gleiche Ursache bald diese, bald eine andere Wirkung hervorbringen; sonst wäre das Wirken eben nicht naturhaft bestimmt; jede Verschiedenheit in der Wirkung setzt also eine Verschiedenheit in der Ursache voraus. Auf die Wahrnehmung angewandt, besagt das: In der Wirklichkeit müssen den Verschiedenheiten in den Wahrnehmungsinhalten ebenfalls Verschiedenheiten entsprechen, und zwar ist anzunehmen, daß stufenweisen Abwandlungen der Wahrnehmungsinhalte (z. B. der stufenweise ansteigenden Tonreihe) auch in der Wirklichkeit

stufenweise sich abwandelnde Verschiedenheiten entsprechen. Damit ist noch keine volle Übereinstimmung zwischen Wahrnehmung und Wirklichkeit gefordert, wohl aber eine der Ordnung der Wahrnehmungsinhalte zumindest *analoge Ordnung der Wirklichkeit*⁴².

Es fehlt nun nur noch der letzte Schritt: Für das in der Wahrnehmung gegebene räumliche Nebeneinander scheint die geforderte eindeutige Zuordnung von Wirkung und Ursache nur durch die wesentlich *gleichartige*, d. h. ebenfalls in einem räumlichen Nebeneinander bestehende Verschiedenheit in den wirklichen Dingen möglich zu sein. Die mit dem räumlichen Nebeneinander der Erscheinungen gegebene Verschiedenheit bedeutet ein stetiges Anderswerden, etwa von der linken Seite einer gesehenen Fläche zur rechten: kein angebbarer Teil der Fläche ist mit dem anliegenden identisch, sondern es besteht ein stetiger Übergang von einem Teil zum andern; und zwar besteht dieser Übergang nicht in einem zeitlichen Nacheinander, sondern gleichzeitig. Darum muß nun auch von der entsprechenden Wirklichkeit angenommen werden, daß sie nicht unteilbar eine ist, sondern — und zwar im gleichen Zeitpunkt — in beständigem Übergang, beständigem Anderswerden ihrer Teile besteht. Ein Seiendes, das in dieser Weise gleichzeitig eine *Verschiedenheit von stetig ineinander übergehenden Teilen* in sich schließt, ist aber ein *räumliches* Seiendes. Jeder andere derartige Übergang (z. B. qualitativer Art, etwa vom Weiß durch alle Abstufungen des Grau zum Schwarz) setzt zu seiner Verwirklichung die räumliche Verschiedenheit schon voraus. So muß also ein Seiendes angenommen werden, das seine Wirklichkeit nicht in eins gesammelt, sondern in einer gewissen Verschiedenheit seiner Teile nebeneinander ausgebreitet hat, d. h. ein räumlich ausgedehntes, körperliches Seiendes.

Diese Erwägungen scheinen vielleicht wegen ihrer »rein theoretischen« Art in den Rahmen der übrigen nicht ganz zu passen; immerhin dienen sie zu deren Ergänzung. Schließlich können auch sie in Verbindung mit dem konkreten Tun besonders eindringlich werden (wie sie auch dem Verfasser selbst nicht hinter dem Schreibtisch, sondern bei einem konkreten Tun zuerst aufgegangen sind). Wenn wir z. B. eine Fläche, sagen wir ein weißes Blatt Papier, durch ein darüber geschobenes andersfarbiges Blatt allmählich Stück für Stück verdecken, dann fordert die notwendige Zuordnung von Wirkung und Ursache, daß jedem verschwindenden Teil der Erscheinung des weißen Blattes je ein anderer Teil der zugeordneten Wirklichkeit entspreche. So kann sich die Einsicht, daß nicht bloß die Erscheinung, sondern das Ding selbst aus stetig ineinander übergehenden Teilen besteht, geradezu erlebnismäßig aufdrängen.

Die Besinnung über unsere Erfahrungen beim alltäglichen handelnden Umgang mit den Personen und Sachen der Umwelt

⁴² Soweit führen auch die Untersuchungen von H. Driesch; vgl. seine Darlegungen in H. Schwarz, *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern I* (Berlin 1931) 175—178.

trägt also ganz wesentlich zur philosophischen Klärung der Umweltgewißheit bei. Der *Ursprung der natürlichen Gewißheit* wird übrigens kaum wesentlich anders zu erklären sein. Nur kann es sich beim Ursprung der natürlichen Überzeugung selbstverständlich nicht um ein Tun handeln, das bereits von einer vernünftigen Gewißheit geleitet ist; es soll ja gerade das Entstehen der ersten vernunftgemäßen Weltgewißheit erklärt werden. Wie wir schon oben (Anm. 37) ausführten, ist es ja auch klar, daß lange vor dem Erwachen der eigentlichen Vernunfttätigkeit schon ein triebhaftes Tun liegt; sonst wäre es um die Lebensmöglichkeit des Neugeborenen schlecht bestellt. An dieses zunächst triebhafte Tun kann dann die erwachende Vernunfttätigkeit — selbstverständlich nicht in wissenschaftlicher Ausdrücklichkeit, sondern in unwillkürlichem, ungegliedertem, unreflektiertem Denken — anknüpfen. In andern Fällen mag vielleicht dem Tun schon ein Denken, wenn auch noch keine Gewißheit, also etwa eine Vermutung, voranleuchten, eine Vermutung, die dann durch den Erfolg des Tuns bestätigt wird.

Dieser letzte Fall liegt immer wieder vor beim „Experiment“, dem wissenschaftlichen Versuch, der ja nichts anderes ist als ein Tun, das eigens in der Absicht ausgeführt wird, um eine Vermutung („Hypothese“) zu bestätigen und so zur Gewißheit zu gelangen. Gerade dieser letzte Fall zeigt, daß nicht bloß die erste Daseinsgewißheit, sondern noch viele andere Erkenntnisse über Wirkweise und Natur der Dinge notwendig ein Tun unsererseits voraussetzen. So sehen wir denn auch, wie schon das Kind, wenn es auf seine kindlichen Entdeckungsfahrten ins unbekannte Land seiner kleinen Umwelt ausgeht, sich durchaus nicht mit dem Anschauen der Dinge begnügt; es will sie auch betasten, in Bewegung setzen, womöglich in den Mund stecken, um sie auf ihre Eßbarkeit zu prüfen, und auf jede ihm mögliche Weise auf ihre Wirkweise ausprobieren. Ohne all dieses Tun würde sich seine Kenntnis der Umwelt nicht normal entwickeln. Aber auch der Erwachsene empfindet — gerade von seinem Wissenstrieb her — die Mahnung, ausgestellte Dinge nur anzuschauen und nicht zu berühren, zuweilen als lästige Einschränkung; so begnügt man sich dann etwa damit, um den nicht zu berührenden Gegenstand wenigstens von allen Seiten herumzugehen, um ihn besser betrachten zu können — auch das ist noch ein Tun zum Zweck der Erkenntnis⁴³. Daß namentlich das Wissen um die Brauchbarkeit, Verwendbarkeit der

⁴³ Auch die Sprache mit der in ihr niedergelegten ursprünglichen Wesensschau drückt in verschiedenen Worten den Zusammenhang zwischen Tun und Erkennen aus. So bedeutet z. B. »er-fahren« dem Wortsinn nach: durch Fahren (= Sich-Fortbewegen, Wandern) er-

Dinge, also um ihren „Zeug“-Charakter, gewöhnlich nicht durch bloßes Nachdenken, sondern nur durch mannigfaches Versuchen und Ausproben gewonnen wird, ist ohne weiteres klar.

Ähnliches gilt übrigens auch in den *höheren Erkenntnisbereichen*. Nur ist es dort nicht mehr der alltägliche besorgende Umgang mit den Dingen, der erkenntniszeugend wirkt. Aber man wird z. B. ohne ein liebendes Sicheinfühlen schwerlich zu einem tieferen Verständnis des Innenlebens eines Menschen gelangen. Erst recht gilt im religiösen Bereich das Wort des Johannesevangeliums: „Jeder, der Böses tut, haßt das Licht und kommt nicht ans Licht; wer aber die Wahrheit tut, der kommt zum Licht“ (Joh 3,20 f.). Auch Thomas von Aquin, dem viele wegen seines „Intellektualismus“ gram sind, schreibt die höchste dem Menschen in diesem Leben mögliche Erkenntnisweise, die Weisheit, dem Einfluß der Gottesliebe zu. Nur diese gibt dem Menschen jene „connaturalitas ad res divinas“, jene Vertrautheit und seelische Verwandtschaft mit dem Göttlichen, die zu einem tieferen Eindringen in die Geheimnisse Gottes vorausgesetzt ist⁴⁴.

Gewiß bleibt das „Nihil volitum, nisi praecognitum“ stets wahr; ein Mindestmaß wenigstens von Erkenntnis ist Vorbedingung alles Strebens, Wollens und bewußten Tuns. Aber es gilt auch das Wort des hl. Augustinus: „Wenn man liebt, was man — wenn auch noch unvollkommen — kennt, so bewirkt die Liebe selbst, daß man es besser und voller kennen lernt“⁴⁵. Und ähnlich hängt der Fortschritt der Erkenntnis oft auch vom Wollen und Tun ab. Die Anerkennung dieser Wahrheit hat mit Irrationalismus nichts zu tun; sie zeigt nur, daß auch die Erkenntnis in das Ganze echt menschlichen Lebens eingebettet ist. Je tiefer eine Erkenntnis dringen soll, um so mehr fordert sie den Einsatz aller Kräfte der menschlichen Person.

langen; fahren, althochdeutsch faran, ist verwandt mit dem griechischen πείρω (durchdringen) und πόρος (Durchgang), wovon wieder abgeleitet ist ἀ-πορία: das, wo man nicht durchkommt, zunächst im buchstäblichen Sinn (Weglosigkeit), dann auch im Erkenntnisbereich (unlösbare oder kaum lösbare Schwierigkeit). — Das griechische ἐμ-πειρία kommt von πείρα (Probe, Versuch). Verwandt damit ist das lateinische per-itus, wo auch die Grundbedeutung des Stammes ist: versuchen, erproben (auch per-iculum: Versuch, Gefahr ist gleichen Stammes). — Ob beide Wortreihen urverwandt sind in der indogermanischen Wurzel per (durch), scheint bezweifelt zu werden.

⁴⁴ Vgl. S. th. 2,2 q. 45 a. 2 et 5.

⁴⁵ Tract. in Joh. 96 n. 4.