

Vom Anfang der Philosophie

Von Caspar Nink S. J.

Weil die Philosophie als erste, allen andern logisch vorgeordnete und zugrundeliegende Wissenschaft nach letztgültig begründeter systematischer Erkenntnis strebt, steht sie vor der Frage: „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“ Die Schwierigkeit, diesen Anfang zu finden und richtig zu bestimmen, ist erst in der neueren Philosophie vielfältig besprochen worden¹. Während schon Augustinus im Selbstbewußtsein, speziell im „vivo, ergo sum“ einen unerschütterlich gewissen, auch in jeder skeptischen Bestreitung wiederum als gültig behaupteten Satz sieht, betrachtet Descartes das „cogito, ergo sum“ als letzten unbezweifelbaren Grund der Gewißheit. An Descartes knüpft nun E. Husserls nachgelassenes Werk „Cartesianische Meditationen“ an². Dieses Buch stellt die in den Jahren 1929—1933 erfolgte Umarbeitung der von Husserl im Februar 1929 an der Sorbonne gehaltenen (und nunmehr S. 1—39 ebenfalls abgedruckten) Pariser Vorlesungen dar. Husserl selbst sagt in einem Brief an R. Ingarden vom 19. März 1930 von den „Cartesianischen Meditationen“: „Das wird das Hauptwerk meines Lebens sein, ein Grundriß der mir zugewachsenen Philosophie, ein Fundamentalwerk der Methode und der philosophischen Problematik. Mindestens für mich Abschluß und letzte Klarheit, für die ich eintreten, mit der ich ruhig sterben kann. Aber wichtig ist, daß ich mich berufen fühle, dadurch entscheidend in die kritische Situation einzugreifen, in der jetzt die deutsche Philosophie steht“ (XXVII).

I. Husserls Cartesianische Meditationen

Husserl sieht die einzig fruchtbare Renaissance einer lebensvollen Philosophie in einer Wiedererweckung der Cartesianischen

¹ Siehe Hegel, Logik I, SW 4, Stuttgart 1928, 69—84. — Zum Stand der Frage in der Scholastik vgl. J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique, Cahier V: Le Thomisme devant la philosophie critique, Louvain 1926.

² Die Schrift ist als Band I der Husserliana herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser, Haag 1950 (M. Nijhoff, gr. 8°, XXX u. 244 S., fl. 10.—). Husserl starb am 26. 4. 1938 im 80. Lebensjahr. — Als Band II der Husserliana ist im selben Verlag erschienen: E. Husserl, Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen aus dem Jahre 1907, hrsg. und eingeleitet von W. Biemel, Haag 1950 (gr. 8°, XII u. 94 S., fl. 3.90). Die Veröffentlichung der beiden Bände erfolgte auf Anregung und unter Leitung des Direktors des Husserl-Archivs H. L. Van Breda O.F.M., Löwen, der im Vorwort zu den „Cartesianischen Meditationen“ erklärt, daß die Herausgabe kein Bekenntnis zu Husserls Lehre einschließe.

Meditationen. Diese sollen jedoch nicht übernommen, sondern im tiefsten Sinn ihres Radikalismus durch Rückgang auf das ego cogito erst enthüllt werden, damit sich die von da entspringenden ewig gültigen Sätze gewinnen lassen. Wie Descartes, aber aus tieferem Grund, nämlich aus der kritischen Überlegung, daß die Evidenz der Welt-erfahrung zum Zwecke einer radikalen Wissenschaftsbegründung erst einer Kritik ihrer Gültigkeit und Tragweite bedürfe, sieht Husserl nicht nur von der Gültigkeit aller uns vorgegebenen Wissenschaften, sondern auch von jener der Welterfahrung ab. „Das Sein der Welt auf Grund der natürlichen Erfahrungsevidenz darf nicht mehr für uns selbstverständliche Tatsache sein, sondern selbst nur ein Geltungsphänomen“ (58). Der apodiktisch gewisse und letzte „Urteilsboden, auf den jede radikale Philosophie zu begründen ist“, ist das ego cogito, d. h. mein Ich „mit dem eigenen reinen Bewußtseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist. Alles Weltliche, alles raum-zeitliche Sein ist für mich — das heißt gilt für mich, und zwar dadurch, daß ich es erfahre, wahrnehme, mich seiner erinnere, daran irgendwie denke, es beurteile, es werte, begehre usw. Das alles bezeichnet Descartes bekanntlich unter dem Titel cogito“. Die Welt ist für mich überhaupt gar nichts anderes als die in solchem cogito bewußt seiende und mir geltende. „Ihren ganzen, ihren universalen und speziellen Sinn und ihre Seinsgeltung hat sie ausschließlich aus solchen cogitationes. In ihnen verläuft mein ganzes Weltleben, wohin auch mein wissenschaftlich forschendes und begründendes Leben gehört. Ich kann in keine andere Welt hineinleben, hinein-denken, hineinwerten und -handeln, als die in mir und aus mir selbst Sinn und Geltung hat.“ Enthalte ich mich jedes Vollzugs irgendeines Seinsglaubens, der die Welt als seiende nimmt, „richte ich ausschließlich meinen Blick auf dieses Leben selbst, als Bewußtsein von der Welt, so gewinne ich mich als das reine ego mit dem reinen Strom meiner cogitationes“. Dem natürlichen Sein der Welt geht also als an sich früheres Sein das des „reinen ego und seiner cogitationes“ voraus. „Der natürliche Seinsboden ist in seiner Seinsgeltung sekundär, er setzt beständig den transzendentalen voraus. Die phänomenologische Fundamentalmethode der transzendentalen epochē, sofern sie auf ihn zurückleitet, heißt daher transzendental-phänomenologische Reduktion“ (58—61; vgl. 64 f.)³.

³ Ist damit Descartes' Gedanke nicht bereits wesentlich überschritten, und zwar so, daß eine Weiterführung nur mehr im transzendental-idealistischen Sinn möglich ist? Wir meinen, ja. Descartes' Gedanke war: das ego cogito, das Ich und seine cogitationes sind mir, dem anfangenden Philosophen, absolut und unleugbar gewiß. Ist dies identisch mit dem Gedanken Husserls: die Welt hat ihren ganzen, ihren universalen und speziellen Sinn und ihre Seinsgeltung ausschließlich aus solchen cogitationes? Gewiß nicht. Welche unausgesprochene, aber wesentlich bedeutsame Voraussetzung hat schon hier den Husserlschen

Das psychologische und das transzendente Ich. Ich und mein Leben bleiben in ihrer Seinsgeltung unberührt, wie immer es mit Sein und Nichtsein der Welt stehen, wie immer ich je darüber entscheiden mag. Das mir aber vermöge solcher epochē notwendig verbleibende Ich und sein Ich-Leben ist nicht ein Stück der Welt. „Ich bin, ego cogito“ heißt nicht mehr: Ich, dieser Mensch, bin. In der epochē stehend bin ich nicht mehr der Mensch der natürlichen Selbsterfahrung, nicht mens, animus und intellectus. Die phänomenologische epochē „inhibiert die Seinsgeltung der objektiven Welt und schaltet sie damit ganz und gar aus dem Urteilsfelde aus, und somit auch die Seinsgeltung wie aller objektiv apperzipierten Tatsachen so auch derjenigen der inneren Erfahrung“. Für mich, das in der epochē stehende und verbleibende meditierende Ich, das „sich ausschließlich als Geltungsgrund aller objektiven Geltungen und Gründe setzt, gibt es also kein psychologisches Ich, keine psychischen Phänomene im Sinne der Psychologie, das ist, als Bestandstücke psycho-physischer Menschen“. Vielmehr reduziere ich mein natürliches menschliches Ich und mein Seelenleben — das Reich meiner psychologischen Selbsterfahrung — auf mein transzendental-phänomenologisches Ich, das Reich der transzendental-phänomenologischen Selbsterfahrung. Die objektive Welt, die für mich ist, je war, sein wird und sein kann mit allen ihren Objekten, „schöpft ihren ganzen Sinn und ihre Seinsgeltung, die sie jeweils für mich hat, aus mir selbst, aus mir als dem transzendentalen Ich“, das erst mit der transzendental-phänomenologischen epochē hervortritt. Das Weltliche gewinnt „den gesamten es bestimmenden Sinn“ und seine ganze Seinsgeltung nur aus meinem Erfahren, meinem jeweiligen Vorstellen, Denken, Werten, Tun; es gewinnt den Sinn eines eventuellen gültigen Seins aus meinen eigenen Evidenzen, aus meinen begründenden Akten. Der Transzendenz der Welt ist das Ich selbst, das sie als geltenden Sinn in sich trägt, logisch notwendig vorgeordnet, das darum im phänomenologischen Sinne transzendental heißt (64 f.)⁴.

Mit der Entdeckung des transzendentalen Ich eröffnet sich eine neue Idee von Erkenntnisbegründung, nämlich transzendentaler Begründung. Die phänomenologische epochē hat mir, dem Philosophierenden, mit dem apodiktischen ego cogito eine neuartige unendliche Seinssphäre freigelegt, und zwar als Sphäre einer

Gedankengang bestimmt? Die Voraussetzung, daß Sinn und Gültigkeit der Welt Dinge und der Erkenntnis in mir gründen; wie wir später hören werden: mit „meinen konstitutiven Leistungen“ gegeben sind. Wir kommen auf diese entscheidende Voraussetzung und ihren tiefer liegenden Grund eingehend im zweiten Teil dieser Arbeit zurück.

⁴ Dies ist die Grundthese der transzendentalen Phänomenologie, aus der alle andern, im folgenden kurz skizzierten Sätze sich ergeben.

neuartigen, einer transzendentalen Erfahrung. Eben damit aber auch die Möglichkeit einer transzendentalen Erfahrungserkenntnis, ja einer transzendentalen Wissenschaft. „Eine unerhört eigenartige Wissenschaft tritt in unseren Gesichtskreis, eine Wissenschaft von der konkreten transzendentalen Subjektivität, als in wirklicher und möglicher transzendentaler Erfahrung gegebenen, die den äußersten Gegensatz bildet zu den Wissenschaften im bisherigen Sinne, den objektiven Wissenschaften“; „eine sozusagen absolut subjektive Wissenschaft“, deren Gegenstand in seinem Sein von der Entscheidung über Nichtsein oder Sein der Welt unabhängig ist (68 f.). Durch die phänomenologische Einstellung sehe ich erst, daß das Weltall und alles natürliche Seiende für mich nur ist als mir mit seinem jeweiligen Sinne geltendes, als *cogitatum* meiner wechselnden und im Wechsel miteinander verbundenen *cogitationes*, und nur als das halte ich es in Geltung. Als Thema meiner universalen deskriptiven Feststellungen habe ich also sowohl im einzelnen wie nach universalen Verbänden ausschließlich Gegenstände als intentionale Korrelate ihrer Bewußtseinsweisen. In der phänomenologischen Einstellung mit ihrer epochē nehme ich den denkbar letzten Erfahrungs- und Erkenntnisstandpunkt ein, auf dem ich zum unbeteiligten Zuschauer meines natürlich-weltlichen Ich und Ich-Lebens werde, das dabei nur eine besondere Schicht meines enthüllten transzendentalen Lebens ist. So vollzieht sich mit der phänomenologischen Reduktion „eine Art von Ich-Spaltung“. „Der transzendente Zuschauer stellt sich über sich selbst, sieht sich zu und sieht sich auch als dem vordem welthingegebenen Ich zu, findet also in sich als *cogitatum* sich als Menschen und findet an den zugehörigen *cogitationes* das das gesamte Weltliche ausmachende transzendente Leben und Sein“ (15 f.).

Die phänomenologische Forschung ist auch hinsichtlich ihres intentionalen Gegenstandes, des *cogitatum*, immer zweiseitig. Der intentionale Gegenstand als solcher ist bewußt als identische Einheit noëtisch-noëmatisch wechselnder Bewußtseinsweisen. Ein und derselbe Würfel z. B. ist bewußt in der dahinströmenden Mannigfaltigkeit seiner Gestalten und Erscheinungsweisen. Die Einheit des Gegenstandes sowie die der Erlebnisse und ihrer Zeitlichkeit ist Einheit der Synthesis. Identifikation ist eine Grundform der Synthesis. — Die *cogitata* selbst sind intentionale Korrelate aktueller oder potentieller Erlebnisse. Intentionale Analyse ist Enthüllung der Aktualitäten und Potentialitäten, in denen sich Gegenstände als Sinneinheiten konstituieren, und alle Sinnanalyse selbst vollzieht sich im Übergang von den reellen Erlebnissen in die in ihnen vorgezeichneten intentionalen Horizonte. Sie greift also über das momentan und reell gegebene Erlebnis hinaus und stellt mannigfaltige neue Erlebnisse heraus, in denen klar wird, was nur implicite gemeint und in dieser Weise schon intentional war.

Die phänomenologische Forschung wird nicht dadurch gehindert, daß das Bewußtseinsleben „das Reich des subjektiven Flusses ist, und

daß es ein Wahn wäre, hier in einer Methodik der Begriffs- und Urteilsbildung verfahren zu wollen, die für die objektiven, exakten Wissenschaften die maßgebende ist“ (20). Gewiß ist das Bewußtseinsleben im Fluß, und jedes cogito ist fließend, ohne fixierbare letzte Elemente und Relationen. Aber im Fluß herrscht eine ausgeprägte Typik. Wahrnehmung ist ein allgemeiner Typus, Wiedererinnerung ein anderer Typus, raumdingliche Erfahrung ein anderer Typus, jedes cogito gehört einem Typus an. Und jeden solchen Typus kann ich in seiner Struktur beschreiben und so eine transzendente Theorie der Wahrnehmung, der Erinnerung usw. ausbilden. Die transzendente Subjektivität ist nicht ein Chaos von intentionalen Erlebnissen, sondern eine Einheit der Synthese und einer vielstufigen Synthese, in der immer neue Objekttypen und Einzelobjekte konstituiert sind. „Jedes Objekt aber bezeichnet eine Regelstruktur für die transzendente Subjektivität“ (22). Wahrhaft Seiendes, ob reales oder ideales, hat Bedeutung nur als ein besonderes Korrelat meiner eigenen Intentionalität, der aktuellen und der als potentiell vorgezeichneten. Was ich als Seiendes habe, gilt mir als Seiendes, und alle erdenkliche Ausweisung liegt in mir selbst, in meiner unmittelbaren und mittelbaren Intentionalität beschlossen, in der also aller Seinsinn mitbeschlossen sein muß.

Das ego selbst ist, und sein Sein ist Sein für es selbst. Das Für-sich-selbst-sein des ego ist Sein in beständiger Selbstkonstitution, die ihrerseits das Fundament ist für alle Konstitution von naturalen, weltlichen Gegenständlichkeiten. Das ego ist das stehende und bleibende Ich der verharrenden Überzeugungen, der Habitualitäten, in deren Veränderung sich allererst Einheit des personalen Ich und seines personalen Charakters konstituiert. Davon zu scheiden aber ist das ego in voller Konkretion, das konkret nur ist in der strömenden Vielfältigkeit seines intentionalen Lebens und mit den darin vermeinten und für es sich konstituierenden Gegenständen. „Da Ich als transzendentes ego es bin, der ich mich selbst als ego in dem einen und andern Sinn vorfinden und meines wirklichen und wahren Seins inne werden kann, so ist auch das ein ‚konstitutives‘ und sogar das radikalste konstitutive Problem“ (26). Das ego ist ein unendlicher Zusammenhang von synthetisch zusammengehörigen konstitutiven Leistungen, die immer neue Stufen von seienden Gegenständen zur Geltung bringen. Es ist, was es ist, in einer Genesis, durch die intentional immerfort seiende Welten, reale und ideale, zu eigen werden; zu eigen werden aus eigenen Sinnesschöpfungen, zu eigen unter apriori möglichen und eingreifenden Korrekturen, Ausstreichungen von Nichtigkeiten, Scheinen usw., die nicht minder als typische Sinnesvorkommnisse immanent erwachsen.

Die traditionelle Erkenntnistheorie, auch die Descartes', ist widersinnig. Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität. „Ein Außerhalb derselben ist ein Widersinn, sie ist die universale, absolute Konkretion.“ Echte Erkenntnistheorie ist „allein sinnvoll als transzendental-phänomenologische, die

es statt mit unsinnigen Schlüssen von einer vermeinten Immanenz auf eine vermeinte Transzendenz, die irgendwelcher Dinge an sich, vielmehr ausschließlich zu tun hat mit der systematischen Aufklärung der Erkenntnisleistung, in der sie durch und durch verständlich wird als intentionale Leistung“. So führt die Selbstausslegung des ego zu einem transzendentalen Idealismus grundwesentlich neuen Sinnes; „nicht eines psychologischen Idealismus, nicht eines Idealismus, der aus sinnlosen sinnlichen Daten eine sinnvolle Welt ableiten will, nicht ein Kantischer Idealismus, der mindestens als Grenzbegriff die Möglichkeit einer Welt von Dingen an sich glaubt offen halten zu können — sondern ein Idealismus, der nichts weiter ist als in Form systematischer egologischer Wissenschaft konsequent durchgeführte Selbstausslegung jedweden Seinsinnes, der für mich, das ego, eben soll Sinn haben können“. Dieser Idealismus ist nicht ein Gebilde „spielerischer Argumentation“; sein Erweis ist die Durchführung der Phänomenologie selbst (30—34). „Nur wer den tiefsten Sinn der intentionalen Methode oder den der transzendentalen Reduktion oder gar beider mißverstehet, kann Phänomenologie und transzendentalen Idealismus trennen wollen“ (119). — Die „Pariser Vorträge“ und die „Cartesianischen Meditationen“ schließen beide mit dem Worte Augustins: *Noli foras ire; in te redi, in interiore homine habitat veritas*. „Man muß erst die Welt durch epochē verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen“ (183).

II. Würdigung

(Einige Gesichtspunkte auf Grund scholastischer Gedanken)

Nicht allein die Frage nach der Gültigkeit der äußeren Erfahrung weist auf logisch vorgeordnete, durch Ausschaltung, Bezweifelung oder Verneinung der Erfahrungsgültigkeit nicht mit ausschaltbare bezweifel- und negierbare Erkenntnisse und Erkenntnisgründe zurück, vielmehr setzt grundsätzlich jede Erkenntnis, auch die innere Erfahrung sowie jede in einem akzidentellen Akt erfolgende intellektive Erkenntnis, innere Erkenntnisgründe voraus. Und zwar logisch zuerst aus dem Grund, weil jede aktuell erwerbbar Erkenntnis als inneren Möglichkeitsgrund die naturgegebene, ihrem Subjekt entsprechende Erkenntnis, das naturgegebene Vertrautsein des Subjekts mit sich selbst und seinen inneren Gründen, seinen inneren Vollkommenheiten, Haltungen, Einstellungen, Tendenzen und Fähigkeiten, daher auch mit dem Formalobjekt seiner Fähigkeiten, d. h. mit dem durch die innere konstitutive formale Subjekts- und Fähigkeitseigenart bestimmten formalen Objekt und Ziel der Fähigkeit logisch voraussetzt. Der Mensch aber gehört in seinem Sein

allen Seinsstufen an, der anorganischen, vitalen, sensitiven und sensitiv-rationalen Stufe. Er ist daher mit sich selbst, seinen inneren konstitutiven Gründen, ihren Beziehungen zueinander und zu sich, ihrem Subjekt, mit seinen wesensnotwendigen Vollkommenheiten, insbesondere mit seiner Subjekts- und Objektvollkommenheit, endlich mit seinen Fähigkeiten und ihrem Formalobjekt naturhaft vertraut. Und zwar ist er naturgegeben vertraut mit sich aus der naturgegebenen Erkenntnis des Seienden her. Er kennt also das Seiende immer schon⁵. Er ist naturgegeben vertraut des weiteren mit dem Ziel seiner Wesenshinordnung, mit Welt und Gott. Ein absolut voraussetzungsloser Anfang der Philosophie ist darum unmöglich. Niemals daher beginnt das philosophische Erkennen, darüber hinaus aber ganz allgemein überhaupt kein aktuelles akzidentelles Erkennen von einem Nichts der Erkenntnis aus. Und dies gilt für jedes erkenntnisfähige Seiende, das nur infolge seines ihm entsprechenden Vertrautseins mit dem Seienden, Selbst, Welt und Gott, mit seinen Vollkommenheiten, Beziehungen und Fähigkeiten seiner Eigenart entsprechend sinnvoll-final tätig sein kann.

Der empirischen Erkenntnis liegt also als innerer Möglichkeitsgrund die vorempirische naturgegebene voraus, der empirischen Wahrheit die naturgegebene. Jede empirische Synthesis im Gegenstand und Vollzug der Erkenntnis hat eine vorempirische (apriorische) Synthesis (Identifikation, Potenz-Akt-Einheit, ein synthetisches Identischsein) im inneren Aufbau des Erkenntnisgegenstandes und des erkennenden Subjekts zum inneren Möglichkeitsgrund. Jede Erkenntnis ist insofern Wiedererkenntnis (memoria, Augustinus), als sie nur auf Grund der naturgegebenen Seins-, Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis erfolgen kann⁶. Wenn man daher von der Gültigkeit der äußeren Welterfahrung absieht (epochē übt), so bleibt erstens die naturgegebene Seins-, Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis unberührt in Kraft, ja kann gar nicht in ihrer Gültigkeit ausgeschaltet, in Frage gestellt, bezweifelt werden. Ebenso wenig können dies zweitens jene aktuellen empirischen und intellektiven Erkenntnisse, die naturhaft aus ihrem einheitlich-sinnvoll-final aufgebauten sowie aktiv sich besitzenden und aktiv nach seiner Vollendung strebenden Subjekt erfließen. Drittens, das ego cogito selber kann deshalb nicht in seinem Wirklichsein bestritten werden, weil der Verstand in jeder Tätigkeit verstehend-wertend-liebend in sich selbst zurückkehrt. Das Selbst-

⁵ Nach Aristoteles ist das Widerspruchsprinzip „Grundlage alles Wissens und Beweisens“, ein Prinzip, „das schon mit hinzubringen (im voraus haben) muß, wer irgend etwas erkennt“; „das jeder notwendig inne hat, der irgend etwas von dem Seienden auffaßt“ (Met. 4. 3).

⁶ Die naturgegebene Erkenntnis ist zwar nicht Wesen und Grund der Seele, sondern eine in ihr gegründete und daher ihr entsprechende Vollkommenheit.

bewußtsein „begleitet“ zwar auch die Verstandesakte, ist aber insofern tiefer zu fassen, als der Mensch nur aus seiner naturgegebenen Selbsterkenntnis, -wertung, -liebe und -herrschaft heraus tätig sein kann, als er in seinem Tätigsein immer bei sich ist und infolge seines Tätigseins immer auch zu sich selbst zurückkehrt.

Der Satz *ego sum, vivo, cogito* ist zwar ein unmittelbar gewisser Satz, doch weisen *ego, sum, vivo* und *cogito* in ihrer Unmittelbarkeit sowohl in sich selber wie auch in ihrer Beziehung zueinander eine mannigfaltige Vermittlung (konstitutive Struktur) auf, aus der sie gar nicht gelöst werden können. Ganz allgemein gilt: Kein Begriff und kein Satz läßt sich zum Ausgangspunkt der Philosophie nehmen, der nicht vielfache Beziehung in sich schliesse. Dies aus dem Grund, weil der letzte und ursprünglichste aller Begriffe, der des Seienden, eine sinnvoll-werthaft-finale statisch-dynamische Vieleinheit, Struktur und Gestalt darstellt; und weil nur vom Seienden, näherhin vom Formalobjekt der betreffenden Fähigkeit her, immer also von einem höheren Begriff und einem umfassenderen Horizont aus ein gegebenes oder vorgestelltes Objekt betrachtet, erkannt und analysiert werden kann. Unsere Erkenntnis ist immer auch Auslegung, Hermeneia, Erfassung von etwas als etwas, Erkenntnis eines Gegenstandes von dem Formalobjekt (der Form) der betreffenden Erkenntnisfähigkeit aus. Und dies ist sowohl in der intellektiven als auch in der sensitiven Erkenntnis der Fall. Intellektive Erkenntnis ist intellektive Auslegung und Einordnung vom naturgegeben vorerkannten Seinsbegriff her, sensitive Erkenntnis ist sensitive Auslegung und Einordnung vom Formalobjekt der Sinnesfähigkeit her. Menschliche Erkenntnis, und zwar sowohl die Erfahrungs- als auch die abstraktiv-intellektive Erkenntnis, beruht also immer auf einer Einschränkung der erkennenden Fähigkeit auf ein bestimmtes Objekt und hat ein Streben über das gegebene Objekt hinaus zur Folge⁷. Kontingenz beruht auf Dependenz und hat Transzendenz (Grenzüberstieg) zur Folge. Niemals mithin ist „das Bewußtsein in sich gefangen“. Naturgegeben erkennen wir das Seiende und Selbst, Welt und Gott. Und zwar besteht die naturgegebene Selbsterkenntnis von der naturgegebenen Seinserkenntnis her; die naturgegebene Welt- und Gotteserkenntnis aber besteht von der naturgegebenen Seins- und Selbsterkenntnis her.

Nicht mein vorempirisches (transzendentes oder absolutes), der

⁷ Auch H. betont, daß jede intentionale Analyse über das momentan und reell gegebene Erlebnis der immanenten Sphäre hinausgreife, „und zwar so, daß sie, Potentialitäten enthüllend, die jetzt reell und horizontmäßig angezeigt sind, Mannigfaltigkeiten neuer Erlebnisse herausstellt, in denen klar wird, was nur implicite gemeint und in dieser Weise schon intentional war“ (19).

Seins-, Selbst- und Welterkenntnis logisch vorgeordnetes Ich ist aber der letzte Grund der Einheit, Sinnerfülltheit, Seinsgültigkeit, Wahrheit, Werthhaftigkeit und Finalität der mir möglichen Erkenntnisse, insbesondere der Welterfahrung. Vielmehr ist mit dem Seienden als solchem, darum auch mit dem ego, cogito und den cogitata selbst Einheit, Sinnerfülltheit, Lichthaftigkeit, Erschlossenheit, Werthhaftigkeit, Gültigkeit und Finalität als Folge und Vollkommenheit gegeben. Die transzendentalen Seinsattribute oder -vollkommenheiten sind dem Seienden gegenüber nicht konstitutiv, sondern konsekutiv; sie sind innerlich durch das Seiende geordnete logisch notwendige Folgen und Vollkommenheiten. Einheit beruht auf Einigung, dem realen Identischsein der Seinsconstitutiva, Gestalt auf Gestaltung, Ganzheit auf Ergänzung, Erschlossenheit (Wahrheit) auf ursprünglicher Erschließung, Lichthaftigkeit auf ursprünglicher Erhellung, Sinnerfülltheit und Sinnggebung, das Gute und Vollkommene auf Vollendung, das Wozu auf dem entsprechenden Woher. Das Seiende, das selber mit dem realen Identischsein seiner inneren konstitutiven Gründe gegeben ist, ist innerer, konstitutiv bestimmender Grund seiner wesensnotwendigen Folgen und Vollkommenheiten, seiner Vielheit, Gestalt und Ganzheit, seiner Sinnerfülltheit, Lichthaftigkeit und Erschlossenheit, seiner Gutheit und Zielbestimmtheit. Auch das Subjekt- und Objektsein sind transzendente, logisch notwendigerweise mit dem Seienden gegebene Vollkommenheiten. Der transzendente Idealismus läßt Einheit, Sinnerfülltheit, Gültigkeit und Werthhaftigkeit der Erkenntnis und ihrer Gegenstände mit dem Ich und seinen konstitutiven Leistungen gegeben sein; Einheit, Sinnerfülltheit und Werthhaftigkeit konstituieren den Gegenstand. In Wahrheit aber sind sie Vollkommenheiten jedes Seienden; Vollkommenheiten der Gegenstände der Welterfahrung und der inneren Erfahrung, Vollkommenheiten der Gegenstände aller Wissenschaften; Vollkommenheiten aber auch des Ich, und zwar *natura prius* in seinem inneren Aufbau und darum auch in allen seinen Einstellungen, Haltungen, Tendenzen, Fähigkeiten und Tätigkeiten. Die Intentionalität (Finalität) insbesondere ist nicht bloß eine Vollkommenheit der erkennenden Fähigkeit und Leistung, sondern *natura prius* und als innerer Möglichkeitsgrund dazu des inneren, *natura prius* substantiellen Aufbaus des Seienden selber. Und zwar setzt die Intentionalität die Einheitlichkeit und Sinnerfülltheit bereits voraus⁸. Ein Sachverhalt gilt

⁸ Intentionale Analyse ist *natura prius* Erschließung der inneren Möglichkeitsgründe der Finalität, d. h. Erschließung erstens des Subjekts der Finalität und seiner inneren Gründe, zweitens Erschließung der der Finalität logisch vorgeordneten Subjektvollkommenheiten. Erst von dieser Grundlage aus können die intentionalen (erkennenden) Akte und ihre Gegenstände untersucht werden.

natura prius seinem eigenen Subjekt, d. h. er ist ihm finale Norm seines verstehend-wertend-liebenden Verhaltens; und er gilt ihm etwas, d. h. er ist ihm wertvoll und bedeutsam. Erst weil er seinem eigenen Subjekt finale Norm und bedeutsamer Wert ist, kann er einem andern Norm und Wert sein.

Letzten Endes sind Scholastik und Transzendentalphilosophie durch einen unversöhnlichen Erkenntnisbegriff geschieden. Insbesondere wird (wie schon Descartes, wenngleich in ganz anderer Ausdeutung und Auswirkung) die Transzendentalphilosophie dem ursprünglichen Sinn der intellektiven („reinen“, „apriorischen“, „eidetischen“, „ideeierenden“) Erkenntnis nicht gerecht. Faktum und Wesen, faktisches ego und Eidos ego, faktische Wahrnehmung und Eidos Wahrnehmung sind nicht unterschieden wie ein Seiendes, ein Gegenstand, Faktum oder Ich von einem andern, wie eine Wahrnehmung von einer andern, sondern wie ein Seiendes oder Gegenstand von seinem inneren vortatsächlichen (vorgegenständlichen) essentiellen konstitutiven Prinzip, wie das ego von seinem inneren voregologischen essentiellen konstitutiven Grund, wie eine Wahrnehmung von ihrem inneren vorempirischen essentiellen Grund. Erfahrung, Wahrnehmung und Vorstellung eines Gegenstandes sind wesentlich verschieden von der abstraktiv-intellektiven Erkenntnis und der auf sie gegründeten Beschreibung des vorgegenständlichen Wesens eines Gegenstandes. Während die Sinneserfahrung uns das Objekt nur so gibt, wie es für mich (für uns) ist, besteht die ursprüngliche Leistung des Verstandes, das intus legere, Im-Innern-der-Sache-lesen, darin, daß sie die inneren vorgegenständlichen, den Gegenstand einheitlich-sinnvoll-final konstituierenden Gründe in ihrer inneren Ordnung erfaßt. Der Verstand dringt durch die äußere Erscheinung der Dinge hindurch bis zu ihrem inneren Wesen vor, betont Thomas von Aquin immer wieder. Spezifische Wesenheit und Singularität eines Seienden sind nicht selber Seiende, andererseits nicht Nichts noch „so etwas wie das Nichts“, noch ein Mittleres zwischen dem Seienden und Nichts, sondern innere, das Seiende konstituierende Gründe, mit deren realem Identischsein das Seiende, seine Vieleinheit, Sinnerfülltheit, Lichthaftigkeit, Wahrheit, Erschlossenheit und Finalität logisch notwendigerweise gegeben ist. Dieses intus legere ist bei jedem Begreifen, Urteilen und Folgern als innerer Möglichkeitsgrund logisch vorausgesetzt. Wenn Descartes und Husserl im ego cogito einen absolut gewissen Ausgangspunkt der Philosophie sehen, so wäre sowohl das ego wie das sum und cogito sowie ihre Beziehung zueinander intellektiv zu erkennen. Das intus legere ist der grundlegende Akt der intellektiven Erkenntnisgewinnung, während die epochē als solche kein positives Erkenntnismittel ist. Tatsächlich erfolgen auch alle phänomenologischen konkreten und eidetischen

Deskriptionen in naturaler, d. h. in der mit der Natur des Verstandes logisch notwendigerweise gegebenen Einstellung, und eine andere als diese ist deshalb unmöglich, weil eine naturgegebene Subjekts- und Fähigkeitseinstellung nicht von ihrem Subjekt und seiner Fähigkeit getrennt und durch eine andere ersetzt werden kann.

Wenn es wahr ist, daß in allem Denken und Urteilen das *intus legere* wirksam ist, dann muß sich dies auch in den „Cartesischen Meditationen“, und zwar nicht nur gelegentlich, sondern in jedem ihrer Sätze zeigen. Dies sei im folgenden nachgewiesen. Und zwar soll zunächst der Nachweis erfolgen, daß in Husserls phänomenologischen Deskriptionen Unterschiede der Gegenstände, d. h. des Ich, seiner *cogitationes* und *cogitata*, herausgestellt werden nicht bloß, wie sie für mich, den meditierenden Beobachter, sind und gelten, sondern so, wie sie an den Gegenständen selber, an sich, sind und darum objektiv gelten. Dies schließt aber, wie sich weiter zeigen wird, notwendig ein, daß die Gegenstände, das *ego*, seine *cogitationes* und *cogitata*, auch in ihrer inneren konstitutiven Struktur, in ihren inneren und ihren gegenseitigen Beziehungen dargestellt werden.

H. spricht von dem identischen Ich und den mannigfaltigen *cogitationes* und *cogitata*, von den *cogitata* „meiner wechselnden und im Wechsel miteinander verbundenen *cogitationes*“, dem „Ich als identischem Pol der Erlebnisse“ und „dem Ich als Substrat von Habitualitäten“, vom Strom der *cogitationes*, von der Potentialität und Aktualität der Erlebnisse, von ihrem einstimmigen Verlauf, von der Erfahrungsstruktur des Ich, dem natürlichen und transzendentalen Ich und Leben, von natürlicher und transzendentaler, psychologischer und transzendentaler, konkreter und eidetischer Einstellung, Intuition, Betrachtung, Reflexion und Enthüllung; von empirischer Tatsächlichkeit und apodiktischer Wesensnotwendigkeit; von Eidos, Sinngehalt, Typus und Typen; von Gegenständen und ihrer Umgebung, einem möglichen und wirklichen Arbeitsfeld; von leeren und intentional vorgezeichneten Möglichkeiten; von verschiedenen Erlebnissen: Wahrnehmen, Vorstellen, Sehen, Hören, Sicherinnern, Denken, Wollen, Selbst- und Fremderfahrung, von der Theorie der Wahrnehmung und Erfahrung; von *noëtischer* und *noëmatischer* Einheit und Vielheit, von Bewußtseinspsychologie und transzendentaler Bewußtseinsphänomenologie, von dem Vollzug und dem konsequenten Vollzug der phänomenologischen Reduktion. Jedes *cogito* hat sein jeweiliges *cogitatum*. Die Erscheinungsweisen eines Würfels oder Hexaeders sind in ihrem Ablauf nicht ein zusammenhangloses Nacheinander von Erlebnissen, sondern verlaufen in der Einheit einer Synthesis, dergemäß in ihnen ein und dasselbe als Erscheinendes bewußt wird, das selbst bald in Nah-, bald in Fernerscheinungen, in den wechselnden Modis des Da und Dort gegenüber einem stets mitbewußten absoluten Hier (im miterscheinenden eigenen Leibe) erscheint. Die Grundform der Erlebnisse ist die Intentionalität, die intentionale synthetische Konstitution und konstitutive Leistung. Beim intentionalen Leben sind Aktualität und Potentialität zu unterscheiden. Evidenz ist ein Urphänomen des intentionalen Lebens; gegenüber sonstigem Bewußthaben, das *apriori* leer, vormeinend, indirekt, uneigentlich sein kann, ist sie die ganz ausgezeichnete Bewußtseinsweise der Selbsterscheinung, des Sich-selbstgebens einer Sache, eines Sachverhaltes, einer Allgemeinheit, eines Wertes usw. im

Endmodus „des Selbst da, unmittelbar anschaulich, originaliter gegeben“. Die Zeit ist die Universalform egologischer Genesis; jedes Erlebnis hat seine Erlebniszeitlichkeit; Synthesis ist die Urform des Bewußtseins; jeder Gegenstand bezeichnet „eine Regelstruktur des transzendentalen ego“; dieses kann sich selbst „ins Unendliche und systematisch durch transzendente Erfahrung auslegen“.

Mit diesen und allen andern phänomenologischen Kennzeichnungen sind aber Charaktere, Unterschiede, Sachverhalte, Beziehungen, Vollkommenheiten, Eigentümlichkeiten und Eigenschaften gemeint, wie sie dem Ich, seinen cogitationes und cogitata in sich selber, an sich zukommen oder zukommen können. Selbst wenn wir annehmen könnten, daß die Erlebnisgegenstände Sinn und Seinsgültigkeit nur durch und für mich, den Meditierenden, hätten, so haben sie auf jeden Fall in sich selber, an sich, eine bestimmte inhaltliche Beschaffenheit und Gestalt. Ohne dies könnte von ihrer inneren Eigenart, ihrer Mehrheit und inneren Verschiedenheit, ihrer Zeitlichkeit, Veränderlichkeit und Abwandlungsfähigkeit, dem Hier, Da, Dort, Jetzt, Früher, Später usw. überhaupt nicht die Rede sein. Darin liegt aber zugleich: Ein Denken, Sprechen, Beschreiben und Darstellen, das nicht Eigenart, Beziehungen, Vollkommenheiten, Sachverhalte und Unterschiede der beschriebenen und beurteilten Gegenstände selber zum Ausdruck brächte, das nicht, um selbst sinnvoll zu sein, absolut notwendigerweise eine innere einheitlich-sinnvoll-werthaft-finale Ordnung seiner Gegenstandsbestimmungen feststellte und anerkennte, ist innerlich unmöglich. Alle Einheitlichkeit, Sinnerfülltheit und werthafte Zielbestimmtheit der inneren und äußeren Erfahrung, der Meinung und Aussage, der Erkenntnisevidenz und -gewißheit hat ihre finale Norm an ihren Gegenständen, in der Selbst- und Fremderkenntnis. Das Für-mich- und überhaupt das Für-ein-anderes-sein eines Gegenstandes oder Sachverhaltes setzt sein entsprechendes An-sich-sein voraus. Und ebenso kann ein Seiendes, speziell ein ens contingens, nur deshalb für ein anderes sinnerfüllt, wertvoll und final bedeutsam sein, weil es natura prius dazu in und für sich selber sinnerfüllt, wertvoll und zielbestimmt ist. Dies aber ist jedes Seiende infolge einer inneren einheitlich-sinnvoll-werthaft-final aufgebauten Struktur. Die inneren konstitutiven Seinsgründe begründen in ihrem realen Identischsein sinnerfüllt-werthaft-final ihr eigenes Subjekt. Jeder actus entis, d. h. die spezifizierenden Wesensbestimmtheiten, Singularität, haecceitas, Existenz und Akzidentien, sind wertvolle Ziele ihrer sinnvoll-final auf sie hingeorordneten Potenz.

Ferner aber ist überhaupt kein Urteil möglich, das nicht auf einem intus legere, einer inneren Seinserschließung, beruhte, wie folgende Überlegung zeigt. Nehmen wir das einfache Urteil: Socrates est existens oder est cogitans. In diesem Urteil stehen

Subjekt und Prädikat nicht irgendwie oder unverbunden nebeneinander oder „beisammen“. Vielmehr besteht der Sachverhalt, daß Sokrates existiert und der wirkliche Sokrates denkt. Existenz und Denkkakt sind aber nicht Seiende neben Sokrates, sondern Akte des Sokrates, und zwar ist die Existenz ein substantieller Akt des Daseienden (Sokrates), während das Denken ein akzidenteller Akt des daseienden Sokrates ist. Sokrates ist unterschieden und formal verschieden von seinem substantiellen und akzidentellen Akt und zugleich in der formalen Verschiedenheit real identisch mit ihnen. Sowohl der Daseins- wie der Denkkakt ferner sind aber Werte und Ziele, auf die Sokrates innerlich sinnvoll-final, d. h. verstehend-wertendliebend hingeeordnet ist. Das Identitätsverhältnis des Sokrates zu seinem Daseins- und Denkkakt ist also ein im Urteils-ist ausgesprochenes sinnerfüllt-werthaft-finales Potenz-Akt-Verhältnis. Und dies ist die finale Norm der Urteilsaussage, die also als ihren inneren Möglichkeitsgrund eine Erschließung des Gegenstandsinnern, ein intus legere, voraussetzt. Und zwar ist die Identitätsbeziehung des Sokrates zu seiner Existenz eine andere als die Identitätsbeziehung des daseienden Sokrates zu seinem Denkkakt.

Was aber beim einfachsten Existential- und Tatsachenurteil vorliegt, läßt sich grundsätzlich in jedem Urteil nachweisen, in welcher Wissenschaft und philosophischen Richtung, ob kritisch-realistischer oder transzendental-idealistischer Eigenart, es uns auch begegnen mag. Deshalb, weil das Seiende als solches ein Consequens, und zwar natura prius ein substantielles Consequens ist, das mit dem realen, natura prius substantiellen Identischsein seiner natura prius substantiellen Constitutiva, essentia und Singularität, logisch notwendigerweise gegeben ist. Selbst jede innere Möglichkeit ist innerlich konstitutiv vorbestimmt (begründet), letztlich durch die spezifische Wesenheit ihres Subjekts, zugleich aber auch durch seine Singularität, sein Dasein und Dasein. Jedes konkrete Phänomen aber ist ein Consequens, das mit dem realen Identischsein seiner vorkonkreten und vorphänomenalen inneren Gründe gegeben ist. Und jede Wesenseinheit, -gestalt und -ganzheit hat ihre voressentiellen real identischen inneren Gründe, die in ihrem realen Identischsein sich zur Wesensgestalt und -ganzheit gestalten und ergänzen. Jedes Daseiende aber hat seine vorexistentiellen inneren real identischen Gründe. Das Apriori ist also natura prius ein Apriori im Seienden selber, nämlich ein innerer konstitutiver Grund im Seienden, der nur in seinem realen Identischsein mit einem andern konstitutiven Grund das Seiende selber, auch das ego, innerlich konstitutiv begründen kann. Subjekt- und Gegenstandsein aber ist, wie wir schon sahen, eine logisch notwendigerweise mit dem Seienden, Daseins- und Da-

seienden selbst gegebene Folge und Vollkommenheit. — Da endlich alle Sinnerfülltheit oder Logizität Sinnerfülltheit oder Logizität eines Seienden ist, und da alle Logizität des Denkens und Erkennens an der Logizität des Seienden ihre sinnvoll-finale Norm hat, ist auch in den rein logischen Urteilen immer, unmittelbar oder mittelbar, von logisch notwendigen Seinsverhältnissen die Rede. Das Formalobjekt des Verstandes ist das Seiende als solches. Nur unter der Rücksicht und aus der naturgegebenen Vorerkenntnis seines Formalobjekts aber kann der Verstand begreifen und urteilen. Kraft der naturgegebenen Seinskenntnis begreifen wir Seiendes und urteilen wir über Seiendes in allem, was wir begreifen, und worüber wir urteilen, in allen cogitationes und cogitata.

Ihren Anfang überspringt jede Philosophie, die die vorkonkreten und vortatsächlichen inneren Gründe des Konkreten und Tatsächlichen, die vorerlebnis- und vorwahrnehmungsmäßigen inneren Gründe der Erlebnisse und Wahrnehmungen nicht ausdrücklich zum Thema macht. Weil aber das (jedes) Seiende eine einheitlich-sinnvoll-finale statisch-dynamische Ordnung seiner inneren konstitutiven Gründe und seiner wesensnotwendigen Vollkommenheiten aufweist, bildet den Anfang der Philosophie nicht ein einzelner isoliert dastehender Satz, sondern das System der Prinzipienlehre. Dies aber wird logisch ursprünglich weder ascendendo (durch Aufstieg von der logisch notwendigen Folge zu ihrem Grund) noch descendendo (deduktiv oder durch Abstieg vom Grund zu seiner logisch notwendigen Folge) und erst recht nicht empirisch-induktiv aufgestellt, sondern auf Grund des der *via ascensus et descensus* sowie erst recht der empirischen Induktion logisch vorgeordneten und in allem geistigen Erkennen innerlich wirksamen *intus legere*, durch geordnete und kritische Erschließung der inneren wesensmäßigen einheitlich-sinnvoll-finalen Ordnung, die das Seiende und *ens contingens* in seinen inneren konstitutiven Gründen, in sich selber und in seinen wesensnotwendigen Vollkommenheiten auszeichnet. Das System der Prinzipienlehre aber entfaltet sich zum System der Metaphysik, der Metaphysik des Seienden, speziell des *ens contingens*, und der Erkenntnis, dadurch aber zum System der Philosophie. Die dem Seienden und insbesondere dem *ens contingens* wesentliche sinnerfüllt-werthaft-finale statisch-dynamische Ordnung ist die sinnvoll-finale Norm der Dialektik (der geordneten und kritischen Fortbewegung) des Denkens, und dies sowohl am Anfang der Philosophie wie auch auf ihrem ganzen weiteren Wege.