

UNIVERSITÄT IN RIGA

WISSENSCHAFTLICHE
ABHANDLUNGEN

NEUE FOLGE DER ACTA UNIVERSITATIS LATVIENSIS

KLASSE DER PHILOLOGISCH-
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

UNIVERSITĀTE RĪGĀ

ZINĀTNISKIE
RAKSTI

LATVIJAS UNIVERSITĀTES RAKSTU TURPINĀJUMS

FILOLOĢIJAS UN FILOZOFIJAS
FAKULTĀTES SERIJA

BAND **1.** SĒJUMS

Nr. 1

Prof. Dr. THEODOR CELMS

Subjekt und Subjektivierung

Studien über das subjektive Sein

RIGA
LATVJU GRĀMATA
1943

PLW
1445

8

L'U ZINÄTNISKÄ
BIBLIOTEKA
~~93-3392~~

Subjekt und Subjektivierung

Studien über das subjektive Sein

Prof. Dr. *Theodor Celms*

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Vorwort	2
Einleitung: Historisches über die Subjektproblematik	2
Subjekt und Subjektivierung	10
Subjektivierung in den Fachwissenschaften und in der Philosophie	16
Partiale und totale Subjektbedingtheit des Subjektivierten	21
Verschiedenheit der durch die Subjektivierung vorgezeichneten Subjektprobleme	22
Theoretische und außertheoretische Motive der Subjektivierung	27
Gnoseologisch motivierte Subjektivierungen	28
A	29
B	46
Ontologisch motivierte Subjektivierungen	56
A	62
B	71
Zur Problematik der zeitlich-zeitlosen Duplizität des Subjektes. Das eigentliche Wesen der „kopernikanischen Wendung“ Kants	75
Die verschiedenen Formen des ontologischen Idealismus	78
Schlußbetrachtung	86
Zusammenfassung in lettischer Sprache: Subjekts un subjektivācija	90

Vorwort

Es ist kein leichter Weg, den diese Untersuchung zurückzulegen versucht. Er kann bezeichnet werden als Forschungsreise um die Grenzen eines Staates, dessen Name das „Subjekt“ im Sinne des subjektiven Seins ist. Auf dieser Reise wird gleichsam der äußere Rand des Subjektes abgetastet, nicht aber mit der Absicht, eine kritische Stellung zu den schon vollzogenen Grenzziehungen zu nehmen, sondern bloß um die Problematik dieser Grenzziehung kennenzulernen. Eben in diesem Sinne darf die vorliegende Untersuchung nur die Bedeutung einer Vorarbeit zu der eigentlichen Revision der bisherigen Grenzziehungen für sich in Anspruch nehmen.

Sollte die Lösung der bescheidenen Aufgabe dieser Untersuchung gelungen sein, so wäre nichtsdestoweniger etwas Wichtiges geleistet worden: ohne eine genügende Klarheit in der verworrenen Problematik der Grenze zwischen subjektivem und außersubjektivem Sein ist die erfolgreiche Behandlung einer ganzen Reihe von philosophischen Problemen unmöglich.

Einleitung: Historisches über die Subjektproblematik

Das Problem des Subjektes ist eines der allerwichtigsten in der Philosophie. Damit ist nicht gesagt, daß es schon am Anfang der abendländischen Philosophie in der Reihe der wichtigen Probleme gestanden hätte. Im Gegenteil: in der ersten Periode der griechischen Philosophie ist man fast ausschließlich nur für die Welt interessiert gewesen, weshalb diese Periode mit Recht als die kosmologische bezeichnet worden ist. Dasjenige in ihr, was als Subjektproblematik bezeichnet werden kann, betrifft nicht das theoretische, sondern das praktische Subjekt.

Der Unterschied zwischen Selbst und Nichtselbst enthüllt sich dem Bewußtsein zunächst im Zusammenhang mit der aller Problematik überhaupt vorausgehenden Praxis des Lebens, und zwar als eine dieser Praxis dienende Bekanntschaft mit Selbst und Nichtselbst,

welche schon bei den höheren Tieren vorhanden zu sein scheint. Zum Problem aber kann dieser Unterschied erst beim Menschen werden und auch zunächst nur vom praktischen Standpunkt aus, d. h. nur in bezug auf das praktische Subjekt. So versteht sich, daß auch da noch, wo die theoretische Problematik der Philosophie schon hochgespannt ist, gilt sie vor allem nur der Objektwelt, während in der praktischen Problematik das Subjekt wesentlich und also von vornherein im Zentrum steht (etwa in der Lebensweisheit überhaupt und insbesondere in den ethischen Überlegungen).

Der von Spranger als „Sündenfall der Subjekt-Objekt-Spaltung“ bezeichnete Prozeß¹ kann sich also ursprünglich nur auf dem praktischen Lebensgebiete vollziehen. Auch die von Sokrates so entschieden in den Vordergrund gerückte Forderung der Selbsterkenntnis meint noch nicht die theoretische, sondern die praktische Selbsterkenntnis. Wenn Natorp die Entdeckung des Subjektes einem Protagoras zuschreibt², so kann damit nur die Entdeckung des theoretischen Subjektes gemeint sein.

Das Problem des theoretischen Subjektes taucht erst da und mit Notwendigkeit auf, wo die auf die Welt bezogene theoretische Problematik in solche Widersprüche gerät, die in der objektiven, bloß der Welt zugewandten Einstellung nicht mehr überwunden werden können. Einmal entdeckt, kann dieses Problem unmöglich mehr ignoriert werden, sondern verbindet sich mit den zeitlich ihm vorausgehenden praktischen Subjektproblemen zu einer gewaltigen Subjektproblematik. Die Philosophie der Neuzeit weist sogar Beispiele eines grandiosen Sich-Berausehens an der Idee des Subjektes auf, weshalb Fritz Heinemann hat sagen können, die Philosophie der Neuzeit (unter welcher er das 17., das 18. und das 19. Jahrhundert versteht) sei im Subjekt zentriert gewesen, im Gegensatz zu der theozentrischen Philosophie des Mittelalters und der kosmozentrischen der Antike³. Jedenfalls ist es merkwürdig, daß alle größten Formen des neuzeitlichen Idealismus die Ideen nicht mehr als außer-subjektive Gebilde deuten, als welche sie wohl in der grandiosesten

¹ Die Urschichten des Wirklichkeitsbewußtseins, I, 1934, S. 16.

² Allgemeine Psychologie, I, 1912, S. 9 ff.

³ Neue Wege der Philosophie, 1929, S. 17—51.

Form des antiken Idealismus — im Platonismus — fungieren. (Näheres darüber s. unten, S. 79.)

Es hat wohl nicht an Versuchen gefehlt, das Subjekt einfach wegzuphilosophieren und auf diese Weise die so schwierige Subjektproblematik loszuwerden. Hat doch kein geringerer als Hume es zum bloßen Bündel von Vorstellungen herabgewürdigt. Ähnliches ist auch an der Schwelle der Gegenwart nicht nur einmal erstrebt worden, etwa von Avenarius und Mach, aber erfolglos. Schon der hl. Augustinus hat mit aller Klarheit gezeigt, daß die Leugnung des Subjektes das Bestehen desselben voraussetzt. Diesen Gedanken hat dann am Anfang der Neuzeit Descartes erneuert und der größte Kartesianer der Gegenwart — Husserl — mit neuer Überzeugungskraft ausgesprochen.

Die grandioseste Verherrlichung des individuellen Subjektes liegt in der Monadologie eines Leibniz vor, welcher jedes Einzelich zum „Spiegel des Universums“ erhoben hat, nämlich durch seine Behauptung, das Universum habe kein Ansichsein, sondern werde in den Einzelichen — in den Monaden — bloß vorgestellt. Seine Lehre von der „Tür- und Fensterlosigkeit“ der Monaden, d. h. von ihrer absoluten Geschlossenheit, hat zu unüberwindlichen Schwierigkeiten geführt, die neulich in dem phänomenologischen Idealismus Husserls wieder zutage getreten sind⁴. Derjenige Philosoph aber, der es vermocht hat, die ganze neuzeitliche Philosophie auf die Dauer in Subjektproblemen zu zentrieren, war Kant. Das hat er nicht anders tun können als durch die Herausarbeitung des Begriffes eines überindividuellen, also auch überempirischen Subjektes. Seine „kopernikanische Wendung“ bestand im Drehen der gegenständlichen Welten um das überindividuelle Subjekt (näheres darüber s. unten, S. 75 ff.). Diese Wendung, bei Fichte noch vertieft, wird auch von Hegel nicht rückgängig gemacht. Im Gegenteil: er hat

⁴ Das Letztgesagte glaubt der Verfasser in seinem Buche „Der phänomenologische Idealismus Husserls“, Riga, 1928 (Sonderdruck aus Acta Universitatis Latviensis XIX) nachgewiesen zu haben, s. vor allem die §§ 71 und 72. Auf Veranlassung des spanischen Philosophen José Ortega y Gasset ist dieses Buch von José Gaos ins Spanische übersetzt worden (Teodoro Celms, El idealismo fenomenológico de Husserl. Revista de Occidente, Madrid, 1931).

gefordert, die absolute Substanz müsse selbst zum Subjekt erhoben werden.

Also hat man es vor allem der Lehre Kants zu verdanken, daß eine der allerwichtigsten Richtungen in der Philosophie der Neuzeit — der sog. deutsche Idealismus — sich zu dem hat herausbilden können, was Richard Kroner als die Ich-Philosophie im Gegensatz zur ichlosen Weltphilosophie bezeichnet hat⁵.

Einer gewaltigen, seit Kant an dem Subjektproblem geleisteten Arbeit hat man es auch zu verdanken, daß verschiedene Subjektbegriffe in all ihrer Unterschiedenheit herauspräpariert worden sind. Setzt man zu den sechs, die in dem von Kant begründeten deutschen Idealismus und dem sog. Neukantianismus geklärt worden sind, denjenigen Subjektbegriff hinzu, der von der modernen Existenzphilosophie eines Heidegger vertreten wird, so ergeben sich sieben wichtigere Subjektbegriffe, die in der Subjektproblematik bis heute herausgestellt worden sind. (Die in den Systemen Leibnizs und Husserls hervortretenden Subjektbegriffe sind in dem Sinne „synthetische Subjektbegriffe“, daß die in ihnen gemeinten Subjekte eine eigenartige Synthese von rein seelischer und transzendentaler Subjektheit darstellen, dem eigenartigen „synthetischen“ Charakter des monadologischen Idealismus entsprechend — näheres darüber s. unten, S. 82—83. In der Lehre Bergsons hat man es mit dem Begriff des rein seelischen Subjektes zu tun.)

Eine äußerst klare Herausarbeitung der ersten drei Subjektbegriffe — des psychophysischen, des rein seelischen und des im kantischen Sinne erkenntnistheoretischen (oder transzendentalen) — findet sich bei Rickert. Einem jeden dieser Subjektbegriffe entspricht ein bestimmter Objektbegriff⁶.

Werde das Subjekt als psychophysische Einheit gefaßt, dann sei Objekt alles, was diese sich gegenüberstelle, etwa die außerleiblichen Körper. Aber auch der eigene Leib könne zum Objekt gemacht werden, d. h. zum Objekt der Subjektbezogenheit. Werde dieser Prozeß der „Objektivierung“ des eigenen Leibes konsequent

⁵ Von Kant bis Hegel, I. Bd., 1921, S. 10.

⁶ Der Gegenstand der Erkenntnis, 6. Aufl., 1928, Kap. I, Abschn. III—VIII; Kap. V, Abschn. I.

durchgeführt gedacht, d. h. ausnahmslos auf alle Momente des eigenen Leibes bezogen, so werde der ganze Leib dem Subjekt abgezogen und dem Objekt zugewiesen. Auf der Subjektseite bleibe dann nur noch das *re in Seelische*. (Eben dies ist auch der Sinn der phänomenologischen „Ausschaltung“ des eigenen Leibes in der „phänomenologischen Reflexion“, deren Aufgabe Husserl darin sieht, das „reine“, d. h. das auf die Körperwelt nicht projizierte, in diese nicht einbezogene Bewußtsein zu ermitteln.) In dem Prozeß der Objektivierung aber könne noch weiter gegangen werden, indem man die seelischen Momente selber objektiviere. Werde dieser Prozeß konsequent durchgeführt gedacht, so bleibe nicht nur kein leibliches, sondern auch kein seelisches Moment mehr auf seiten des Subjektes: alles Physische und Psychische am Subjekt sei dann auf die Objektseite verschoben worden. Auf der Subjektseite bleibe somit kein realer Inhalt mehr, sondern bloß die *leere Form der Subjektheit überhaupt*. Von den sie erfüllenden physischen und psychischen Inhalten abgelöst, sei sie ein bloßes Abstraktum, ein Irreales, Überindividuelles. Der dritte Begriff des Subjektes bedeute also ein *irreales, überindividuelles, unpersönliches, rein erkenntnistheoretisches* oder auch *transzendentes* Subjekt. Die Kantische transzendente Einheit der Apperzeption mit all ihren Teilfunktionen — den Kategorien, kurzum: sein „Bewußtsein überhaupt“, sei eben diese erkenntnistheoretische Form der Subjektheit.

Bekanntlich haben die großen Nachfolger Kants, ihrem Kampfe gegen die These des Dinges an sich entsprechend, auch die Kantische Auffassung des Subjektes umbauen müssen. Im Resultate dieses Umbaus ergaben sich drei neue Subjektbegriffe, welchen das gemeinsam ist, daß sie ein zeitloses Subjekt meinen (das ist noch ein kantischer Zug an ihnen!) und daß sie die Gegenstandswelten von diesem zeitlosen Subjekt nicht nur formal, wie bei Kant selbst, sondern auch inhaltlich bedingt sein lassen. Nach der Preisgabe der Dinge an sich, auf deren Kosten Kant die Empfindungsinhalte setzen konnte, ergab sich die Alternative, diese Inhalte entweder zu letzten, weiter nicht ableitbaren und also absoluten Gegebenheitsmomenten zu erheben, oder sie aus dem Subjekt selbst abzuleiten zu versuchen. Die großen Nachfolger Kants haben den letzten Weg eingeschlagen.

Fichte hat es nicht versucht, die empirischen Inhalte aus dem kantischen erkenntnistheoretischen, d. h. aus dem transzendental-logischen Subjekt abzuleiten, sondern er hat ein Subjekt postuliert, das nicht vor dem erkenntnistheoretischen Subjekte stehen kann (wie die rein seelischen und die psychophysischen Subjekte, von Rickert deshalb auch Subjekt-Objekte genannt), sondern nur hinter ihm als dessen letzter Seinsgrund. So ist der Begriff des zeitlosen metalogischen Subjektes entstanden, den Fichte schon an den Anfang der theoretischen Philosophie stellt⁷.

Im Gegensatz zu Fichte will Hegel kein metalogisches Subjekt postulieren, sondern das logische Subjekt selbst auch für das Inhaltliche der Gegenstandswelten verantwortlich machen. Wie kann aber das Inhaltliche, das doch alogisch ist, aus dem Logischen hervorgehen? Um das verständlich machen zu können, hat Hegel den Widerspruch zum ontologischen Prinzip erhoben, d. h. eine Dialektik in das logische Subjekt hineingebaut. Somit ist der panlogisch-dialektische Subjektbegriff herausgearbeitet, d. h. das Logische zum letzten Seinsprinzip erhoben worden, aus dem — auf Grund der dialektischen Entwicklung — alles übrige Sein zeitlos hervorgehen soll.

Schelling hat versucht, das Problem der formalen wie der inhaltlichen Bedingtheit des Gegenständlichen durch das zeitlose Subjekt mit Hilfe der Annahme zu lösen, „daß dasselbe, welches das eine ist, auch das andere ist“, d. h. durch die Postulierung einer ursprünglichen ontologischen Identität des Gegenständlichen und des Subjektes, einer „totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven“. Dadurch wurde eine eigenartige, auf Fichte und Spinoza zurückgreifende Subjektlehre gegeben, in welcher man es mit dem identitätstheoretisch gedeuteten zeitlosen Subjekt zu tun hat. (Vgl. unten, S. 80—81.)

⁷ Heutzutage hat sich um die Herausarbeitung des metalogischen Subjektes besonders der von Rickert ausgehende, auf Fichte zurückgreifende Eugen Herrigel bemüht. Sein Versuch, der keinesfalls als eine bloße Neubelebung der Fichteschen Gedanken angesehen werden darf, findet sich in seinem Buche „Die methaphysische Form“. (Erster Halbband 1929 erschienen. Vgl. auch das darüber vom Verf. geschriebene kritische Referat in der Deutschen Literaturzeitung, 1930, Sp. 1211—1215.)

Daß der Neukantianismus, dessen konsequente Entwicklung notwendig zu Neufichteanismus, Neuschellingianismus und Neuhegelianismus führen mußte, die Zentrierung im Subjekte nicht aufgeben konnte, ist selbstverständlich. Aber auch die Philosophie der aktuellen Gegenwart ist noch immer in einem gewichtigen Teile ihrer Bemühungen im Problem des Subjektes zentriert. (Besonders scharf richtet sich gegen diese Zentrierung Nic. Hartmann.)

Das Subjekt selbst hat wohl eine wichtige Schwerpunktverlagerung erlebt. Die Zentrierung im Subjekte bedeutete im deutschen Idealismus und in den an ihm orientierten Systemen der späteren Zeit die Zentriertheit im überindividuellen, zeitlosen Subjekt, das vor allem als Vernunft, d. h. als subjektiver Logos in Frage kam. Dadurch, daß Nietzsche die Vernunft entthronte, an ihre Stelle die irrationalen Triebe setzte und so zu einem eigenartigen, von den Trieben vorgezeichneten „Perspektivismus“ der Weltbilder kam, wurde die Zentrierung im Subjekte nicht aufgehoben, sondern bloß die Schwerpunktverlagerung aus der Vernunft in die Triebe, d. h. von oben nach unten, vollzogen. (Daß läßt sich mutatis mutandis auch von denjenigen Weltanschauungsversuchen sagen, die von den sog. modernen Triebpsychologien ausgehen.) Da Nietzsche gerade in dem Triebhaften das Wesen des Lebens sah, worin er sich, gewiß, als von Schopenhauer abhängig zeigte, so bedeutete seine Tat zum ersten Male in grandioser Form das, was — in Klages' Worten ausgedrückt — als der Übergang vom Logozentrismus zum Biozentrismus bezeichnet werden kann.

Hand in Hand mit dieser Wendung vollzog sich die *Historisierung* des im Zentrum der Problematik stehenden Subjektes, d. h. dessen *Verzeitlichung*.

Für den in Kant wurzelnden deutschen Idealismus wie für den Neukantianismus und für die anderen an Kant orientierten Philosophien war es charakteristisch, daß sowohl das transzendentallogische, als auch das metalogische, das panlogisch-dialektische und das identitätstheoretisch gedeutete Subjekt als zeitlos, eigentlich als überzeitlich und also auch als überhistorisch gefaßt wurden. Bedeutete doch schon bei Kant selbst die Zeit nichts anderes als eine zeitlose Form in der überzeitlichen Einheit des Subjektes. Dilthey aber forderte nicht einen Rückgang in die Einheit der überzeitlichen Formen,

sondern einen „Rückgang in die Lebendigkeit“, die er als erfüllte Zeitlichkeit faßte.

Im Zusammenhang mit der Verzeitlichung des die Objekte konstituierenden Bewußtseins grenzten sich zwei verschiedene Zeiten ab: einerseits die Zeit als Ordnung des Nacheinander, in welcher sich die Objekte bieten (in der Terminologie Husserls: die gegenständliche, dingliche oder transzendente Zeit), andererseits die Zeit als Form des die Objekte konstituierenden Bewußtseins selbst (in der Terminologie Husserls: die immanente Zeit als „Urform“ des Bewußtseins). Mit aller Entschiedenheit hebt die Verschiedenheit zweier Zeiten auch Bergson hervor, bei dem die nichtdingliche Zeit zum metaphysischen Prinzip nicht nur des Subjektes, sondern der ganzen Welt erhoben wird.

Im Übergang von der entzeitlichenden Charakterisierung des die Gegenstände konstituierenden Bewußtseins zu der verzeitlichenden bildet gerade Husserl einen eigenartigen Punkt. Bei ihm sind die sonst so scharf entgegengesetzten Philosophien des Logo- und des Biozentrismus noch ziemlich friedlich vermählt, jedenfalls unter dem Primat des Logozentrismus. Bekannterweise reduziert er alle Gegenstandsprobleme auf Subjektprobleme, oder, in seinen Terminis ausgedrückt, alle Transzendenzprobleme auf Immanenzprobleme. Das vollzieht sich so, daß man von der Gegenstandssphäre zunächst zu der noematischen Schicht des Subjektes übergeht, in deren Zentrum der gegenständliche Sinn liegt (dessen Grundformen wiederum nichts anderes als die Kantischen Kategorien sind). Diese noematische Schicht aber läßt Husserl durch die die immanente Zeit erfüllende noetische Schicht konstituiert sein, welche (die hyletischen Data eingeschlossen!) selbst einer absolut unverbrüchlichen Wesensgesetzlichkeit unterliegt. Die Wesensgesetzlichkeit ist also bei Husserl eine doppelte: die eine, welche die Immanenz des Subjektes beherrscht, und die andere, der die Gegenstandswelt unterworfen ist. Der letzte, sozusagen der Archimedische Punkt liegt bei Husserl in der das Subjekt selbst beherrschenden Wesensgesetzlichkeit, die nach ihm ebenso unerschütterlich ist, wie die geometrische Gesetzlichkeit.

Wird aber der Schwerpunkt in die immanente Zeit selbst verlegt und das durch sie gekennzeichnete Selbst als „Dasein“ gefaßt, dem es in seiner „Geworfenheit in die Welt“ immer und wieder um

es selbst, um seine Endlichkeit geht, d. h. um die Verwirklichung seiner eigentlichen Möglichkeiten, so hat man es mit derjenigen Form der im Subjekte zentrierten Philosophie zu tun, welche die Elemente der Husserlschen Phänomenologie, der Dilthey-Bergsonschen Lebensphilosophie und der Kierkegaardschen Existenzphilosophie unverkennbar in sich birgt und als die Existenzphilosophie eines Heidegger die berühmteste unter den modernen Existenzphilosophien ist. Eben Heidegger hat seinem diesbezüglichen Werke den so charakteristischen Titel „Sein und Zeit“ gegeben, um den Affront gegen die logozentrische Zusammenstellung von Sein und Logos hervorzuheben.

Die angeblich feste Gegenstandswelt überhaupt, und vor allem die Welt der Körperdinge, von der man so oft den Ausgang des Philosophierens genommen hat, — diese Welt hat man somit zu einem historisch wandelbaren Phänomen, zu einer äußeren Manifestation der tief innerlichen Existenzphänomene herabgewürdigt.

Von der Auffassung des Subjektes bei Bergson, Dilthey, Nietzsche, Husserl unterscheidet sich der Heideggersche Subjektbegriff dadurch, daß er das Subjekt als existentielle Endlichkeit, als eine „Hineingehaltenheit ins Nichts“ meint.

Soviel über die Subjektproblematik in der Vergangenheit und auch in der — im großen und ganzen gefaßten — Gegenwart. Die nach Kant vollzogenen radikalen und radikalsten Umbildungen des Subjektbegriffes, die auch jetzt noch immer mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen haben, zeigen besonders überzeugend, daß das Problem des Subjektes zu denjenigen gehört, deren Behandlung heute wieder einmal revidiert werden muß. Diese Revision wird dann auch über die besprochene Zentrierung der philosophischen Probleme im Subjektproblem entscheiden müssen.

In dieser Untersuchung wird, wie im Vorwort schon erwähnt, nicht diese Revision selbst, sondern nur eine bescheidene Vorarbeit zu derselben zu geben versucht, und zwar vor allem vom Standpunkt der *S u b j e k t i v i e r u n g* aus.

Subjekt und Subjektivierung

Das Problem des Subjektes taucht auf allen Grundgebieten der Philosophie auf. Auch die Ontologie, die nach Nic. Hartmann mit der geraden (nichtreflektiven) Einstellung beginnen muß, hat es nach ihm

ebenso notwendig später mit dem Problem des Subjektes zu tun⁸. Der Verschiedenheit der philosophischen Gebiete entsprechend zeigt sich auch die Subjektproblematik immer im neuen Lichte: die Unterschiede der Subjektproblematik von erkenntnistheoretischem, ontologischem, ethischem, ästhetischem und religionsphilosophischem Standpunkten aus sind nicht wegzuphilosophieren. Dagegen fassen nur einige Fachwissenschaften das Subjekt thematisch, etwa die Psychologie und die Geisteswissenschaften. Die sog. reinen Objektwissenschaften, wie etwa die Mathematik und die Naturwissenschaften, haben das Subjekt nicht in ihrem Problemkreise. Sie sind im eigentlichen Sinne des Wortes „subjektabgewandt“. Und doch, obwohl dem Subjekte thematisch nicht zugewandt, haben auch sie es mit ihm zu tun.

Es genügt durchaus nicht, die Augen sozusagen einfach aufzuschlagen, um die Objekte in all ihrer „Objektivität“ zu erblicken. Jede theoretische Arbeit operiert an ihrem Anfang mit unvollständigen, ja bisweilen sogar falschen Vorstellungen über ein bestimmtes Seinsgebiet. Ihre Aufgabe ist es, das Objekt in seiner reinen, mit den subjektiven Zuschlägen nicht vermischten Objektivität herauszuarbeiten, d. h. gleichsam an dem anfänglichen Vorstellungsmaterial zu hobeln. „Wo gehobelt, fallen Späne.“ Die Späne gehören nicht zum Werk, sondern müssen abfallen. Bei der theoretischen Hobelung fallen sie ins Subjekt zurück.

Also brauchen auch die Objektwissenschaften das Subjekt als den Ort, in den all das hineinverwiesen wird, was einem bestimmten Kriterium des Objektiven nicht entspricht und in das Objekt also nicht hineinpaßt, d. h. sie brauchen das Subjekt als den Ort für den — *sit venia verbo!* — theoretischen Abfall. Am klarsten kann das an der physikalischen Theorie gezeigt werden. Indem sie, wie es immer noch üblich ist, die sog. Sinnesqualitäten (Farben, Gerüche, Geschmäcke u. dgl.) ihren physikalischen Objekten entzieht, weist sie diese Sinnesqualitäten dem Subjekt zu, ohne — und das ist merkwürdig genug — sich im geringsten dafür interessiert zu haben, welches der Aufbau des Subjektes selbst ist, d. h. ohne einmal das Subjekt selbst thematisch gefaßt zu haben.

⁸ Zur Grundlegung der Ontologie, 1935, S. 39—40, 49—50, 151—152.

Die erkenntnismäßige Zuweisung dem Subjekte dessen, was nicht einen unmittelbaren, unabstreifbaren Charakter der Ichzugehörigkeit hat, sondern ursprünglich als etwas dem Ich Gegenüberstehendes, Ichfremdes, vom Ich Unabhängiges bewußt und als solches ev. auch in der Erfahrung vorgefunden wird, werden wir im weiteren Subjektivierung nennen. Etwas subjektivieren, wird also heißen: diesem Etwas ein von dem Sein des Subjektes unabhängiges, d. h. außersubjektives, „transzendentes“ Sein absprechen und dieses Etwas als in seinem Sein von dem Sein des Subjektes einseitig abhängig ansehen.

Dadurch, daß etwas Gegenständliches in dem soeben festgelegten Sinne subjektiviert wird, hört es nicht auf, auf der Objektseite des Bewußtseins zu stehen. Um das Eigenartige dieser Sachlage sozusagen mit einem Schlage vor Augen zu stellen, kann wiederum die fachwissenschaftliche Subjektivierung der Sinnesqualitäten herangezogen werden. Nichts scheint dem naiven Bewußtsein befremdender zu sein, als die Behauptung, die im Zustande des Wachbewußtseins uns stets umgebenden Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke u. dgl. durch unsere Sinne ermittelten Bestimmtheiten der Dinge hätten kein Sein an sich, sondern beständen nur für uns. Das naive Bewußtsein gibt wohl zu, daß hier, wie überall, gelegentlich auch Täuschungen vorkommen können und daß eine Korrektur deshalb bisweilen notwendig ist. Für unerschütterlich aber gilt es, daß die Sinnesqualitäten unabhängig von uns ihr Dasein haben: treten sie doch in ihrer Gegebenheit an den Objekten hervor, und dabei geradezu mit dem Charakter einer aufdringlichen Ichfremdheit. Werden die Sinnesqualitäten nichtsdestoweniger subjektiviert, wie es immer noch üblich ist, so müssen nicht mehr Gründe der unmittelbaren, anschaulichen Gegebenheit, sondern die des unanschaulichen Denkens vorliegen, und dabei so gewichtige Gründe, daß sie, dem unmittelbaren, gegebenheitsmäßigen Charakter zum Trotze, zur Zuweisung des Ichfremden dem Ich zwingen können. (Diese Gründe werden unten, S. 27 ff., als Motive der Subjektivierung eingehend behandelt.) An der Gegebenheit selbst wird dadurch nichts geändert: auch der allerentschiedenste Vertreter der Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten kann diese unmöglich in sich selbst sehen, sondern sieht sie nach wie vor der Subjektivierung an den Objekten, genau so, wie

auch der allerentschiedenste Vertreter der Kopernikanischen Theorie des Sonnensystems, solange er selbst auf der Erde verbleibt, unmöglich das Sich-Drehen der Erde um die Sonne unmittelbar wahrnehmen kann, sondern in seiner Gesichtswahrnehmung sich das Gegenteil muß gefallen lassen. Das jeweils zu subjektivierende Gegenständliche erfährt also durch seine Subjektivierung nicht die geringste Änderung seines Seinsbestandes und seiner anschaulichen Stellung dem Ich gegenüber. Der Setzungscharakter allein ist es, den die Subjektivierung betrifft. Die Subjektivierung eines Etwas bedeutet also soviel als die erkenntnismäßige Überführung dieses Etwas aus dem Modus des „Ansichseins“ in den des „bloßen Fürs-Subjekt-Seins“.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die in dem von uns definierten Sinne verstandene Subjektivierung eine ontologische Relativierung des Subjektivierten in bezug auf das Subjekt ist. Anders ausgedrückt: Während das später Subjektivierte von vornherein nur relativ auf das Subjekt bestanden hat, ist es naiver Weise als an sich bestehend gemeint worden. Die Subjektivierung besteht nun nicht in der Änderung des ontologischen Tatbestandes, sondern bloß in der erkenntnismäßigen Enthüllung der von vornherein bestehenden ontologischen Subjektbedingtheit.

Der Inbegriff alles dessen, was irgendwie, nur nicht auf Grund der „Identität“ (wie nach der identitätstheoretischen Deutung, die unten, S. 33 und 45, erwähnt wird), zum Sein des Subjektes gehört, unabhängig davon, ob es in den Bestand des Subjektes selbst (in die „Immanenz“ Husserls) oder in das subjektbedingte Gegenständliche (in Husserls „Transzendenz“) hineingehört, wird im weiteren das subjektive Sein oder einfach das Subjektive genannt. Der Charakter dieses Seins, d. h. seine einseitige Subjektbedingtheit, seine Subjektzugehörigkeit wird mit dem Wort Subjektivität bezeichnet. Die in diesem Sinne, d. h. in bezug auf das Sein und also ontologisch verstandene Subjektivität des Seins ist von der gnoseologisch verstandenen Subjektivität der Erkenntnis scharf zu unterscheiden. Die letztere ist eine Subjektivität der Geltung und bedeutet soviel als die Nichtobjektivität eines Erkenntnisversuches, d. h. sie besagt, daß ein,

oder mehrere, oder gar alle Subjekte wohl ein Erkenntnisgebilde für wahr halten, der Wahrheitsgehalt ihm aber nicht zukommt. Die gnoseologische Subjektivität kann — als Geltungscharakter eines Erkenntnisgebildes — ganz unabhängig davon auftreten, ob es sich um die Erkenntnis eines subjektiven oder objektiven Seins handelt; sie kann etwa in der Psychologie so gut wie in der Mathematik vorkommen. Jedenfalls ist sie und ihr Gegenteil — die gnoseologische Objektivität — ein Spezialfall der Subjektivität bzw. Objektivität von Geltungen überhaupt, in bezug auf welche Rickert mit unbestreitbarem Recht folgende drei Modi unterschieden hat: individuellsubjektive, allgemeinsubjektive und objektive Geltungen⁹.

Das Gegenteil zum Subjektiven bzw. zur Subjektivität werden wir das **Außersubjektive** bzw. die **Außersubjektivität** nennen, auch die **Transzendenz**, wobei diese dann nicht im Sinne Husserls verstanden werden darf, bei welchem die Transzendenz soviel bedeutet, als eine zum jeweiligen Ich selbst nicht gehörige Gegenständlichkeit, unabhängig davon, ob sie außersubjektiv oder subjektbedingt ist. Die naheliegenden Ausdrücke „Objekt“ und „Objektivität“, die oben, vor dieser Festlegung, wohl gebraucht wurden, scheinen für unseren Zweck weniger geeignet zu sein: erstens weil das, was subjektiviert wird, zunächst als Objekt des Bewußtseins vorkommt und ev. auch anschaulich vorgefunden wird, sowie es auch nach der Subjektivierung nicht aufhört, am Objekt vorfindbar zu sein; zweitens weil auch diejenigen Systeme des ontologischen Idealismus, die überhaupt nichts Außersubjektives anerkennen, doch nicht die Subjekt-Objekt-Spaltung leugnen und ebenfalls zwischen Subjektivität und Objektivität der Geltungen streng unterscheiden.

Dem Unterschiede der ontologischen und gnoseologischen Subjektivität entsprechend gibt es auch einen Unterschied der **ontologischen und gnoseologischen Subjektivierung**. Aus der oben gegebenen Definition der Subjektivierung geht ohne weiteres hervor; daß damit die ontologische Subjektivierung gemeint ist. Ausschließlich nur diese bildet den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Wie es aus dem oben über die Objektwissenschaften und speziell

⁹ System der Philosophie, I, 1921, III. Kap., V (S. 132—137).

über die physikalische Theorie Gesagten hervorgeht, kann man also für die Subjektivierung interessiert sein, ohne das Problem von dem Subjekt selbst einmal gestellt zu haben. Während das Problem des Subjektes, wie gesagt, vor allem ein solches der Philosophie ist, und nur mit manchen seiner Aspekte auch in die Fachwissenschaft hineinragt, geht das Problem der Subjektivierung alle Wissenschaften ausnahmslos in größerem oder geringerem Umfang an. Gewiß braucht man zu der Enthüllung des letzten Sinnes der Subjektivierung auch die Enthüllung der Subjektstruktur, die, wenn überhaupt, so nur von der Philosophie erwartet werden kann. Für den bloßen Vollzug der Subjektivierung aber ist das, wie gesagt, durchaus nicht notwendig¹⁰. Da die Fachwissenschaften das Problem des Subjektes unmöglich in seiner ganzen Tragweite stellen können, so können sie auch nicht die letzte Sinndeutung der von ihnen vollzogenen Subjektivierungen geben. Sie sind also auch hier, wie sonst, an gewisse Voraussetzungen gebunden, deren Problem über ihr Fachgebiet hinaus- und in die Philosophie hineinführt.

Unabhängig davon, welches die Aufgaben einer philosophischen Subjektlehre auch immer sein mögen, eine Aufgabe kann sie unmöglich loswerden, und zwar muß sie für all das den Platz im Subjekt finden, was dem Subjekt bei der Subjektivierung zugewiesen wird. Also bedeutet eine jede Subjektivierung, ganz gleich, ob sie in der Philosophie oder in den Fachwissenschaften vorgenommen wird, zugleich ein Problem für die Subjektlehre, und dabei ganz unabhängig davon, ob man sich dessen bei der Subjektivierung bewußt ist oder nicht.

¹⁰ Die Abhängigkeit des tieferen Sinnes der Subjektivierung von der Subjektlehre kann an der oben (S. 5—6) schon erwähnten Subjektlehre Rickerts, als an einem markanten Beispiel, klargestellt werden. Rickert subjektiviert das physische Sein wohl in dem Sinne, daß er es dem erkenntnistheoretischen Subjekte als dessen Inhalt zuweist, nicht aber dem rein seelischen und ebenso nicht dem psychophysischen Subjekte. Eben weil er die Unabhängigkeit des physischen Seins von dem psychischen behauptet, kann er nur einen transzendentalen Idealismus vertreten, den Spiritualismus aber ebenso scharf ablehnen, wie den Materialismus. Die Idealismus-Realismus-Frage bezieht er also ausschließlich auf das erkenntnistheoretische Subjekt. (Der Gegenstand der Erkenntnis, 6. Aufl., 1928, II. Kap., IV, vor allem S. 105—106.)

Den Problemen aber haftet etwas Schicksalhaftes an, und zwar ist es wohl möglich, richtig gestellte Probleme falsch zu lösen, aber es ist durchaus unmöglich, falsch gestellte Probleme richtig zu lösen. (Eine Ahnung dieser wichtigen Wahrheit liegt in dem bekannten Sprichwort vor, ein Tor könne mehr fragen, als zehn Weise zu beantworten vermögen.) Ist die Subjektivierung falsch vollzogen worden, so werden eo ipso der Subjektlehre falsche und also unlösbare Probleme vorgeschrieben.

Es gibt also einen eigenartigen und notwendig geforderten Zugang zum Subjektproblem, und zwar durch das Problem der Subjektivierung hindurch. Gewiß bedeutet er den Zugang von der subjektabgewandten Objektferne aus; gewiß kann er unmöglich sofort und unmittelbar ins innerste Herz des Subjektes führen. Letzten Endes führt er doch an die intimsten Momente der Subjektproblematik heran. Und weil es sich in der Subjektproblematik um die scharfe Grenzziehung zwischen Subjekt und Außersubjektivem handelt, ist das Problem der Subjektivierung von unleugbarer Wichtigkeit nicht nur für die Ontologie (Seinslehre) des Subjektes, sondern auch für die Ontologie überhaupt und für die Erkenntnistheorie.

Einen solchen Zugang zur Seinsproblematik des Subjektes anzubahnen und die Grundlinien der Fortführung dieses Zugangs anzudeuten — das ist die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung.

Subjektivierung in den Fachwissenschaften und in der Philosophie

Es gibt Subjektivierungen, die für alle Erkenntnisarten überhaupt charakteristisch sind, also unabhängig davon, ob es sich um die philosophische oder fachwissenschaftliche Erkenntnis handelt, und in letzterem Falle wiederum unabhängig davon, ob die empirischen oder die apriorischen Wissenschaften in Frage kommen. Diese Subjektivierungen sind sozusagen *nichtspezifische* Subjektivierungen. Auch in den allerexaktesten Wissenschaften, den mathematischen, kommen Fehler vor, auch dort gibt es einen Gegensatz von Meinungen. Die in den als falsch entlarvten Meinungen gemeinten Gegenstände werden überall aus dem Gebiet des objektiven Seins gestrichen und bloß dem Subjekt bzw. den Subjekten zugewiesen, d. h. die Würde des objektiven Seins wird ihnen entzogen. So hat

man, z. B., in der Neuzeit die flache Erde, das harte Himmelsgewölbe subjektiviert; im Zusammenhang mit dem modernen Atommodell subjektiviert man die Unteilbarkeit und Kompaktheit der Atome; die Gegner der sog. nichteuklidischen Geometrien halten die nichteuklidischen Räume für ein bloßes Hirngespinnst der diese Geometrien treibenden Geometer. Ähnlicherweise werden die Gegenstände der Illusionen und Halluzinationen subjektiviert. Usw.

Es gibt aber auch Subjektivierungen von *eng spezifischer* Art, welche nur in einem bestimmten Bezirk der Erkenntnis vorkommen können, wie etwa die von den Naturwissenschaftlern, und vor allem von der Physik, geübten Subjektivierungen an dem Erscheinungsgehalt der Erfahrungsdinge. Für diese Subjektivierungen gibt es kein Analogon auf dem Gebiete der apriorischen Wissenschaften, weil es in diesen an demjenigen prinzipiellen Unterschied von Erscheinendem und Erscheinung fehlt, der für die Gegenstände der Naturwissenschaften grundlegend ist.

Die Realismus-Idealismus-Problematik ist eine die letzten Prinzipien betreffende und also spezifisch philosophische Problematik. Die Fachwissenschaft ist nur insofern Fachwissenschaft, als sie sich in diese Problematik nicht verstrickt, d. h. als sie die letzten Prinzipien nicht thematisch faßt und also auch realistisch-idealistisch neutral ist. Dementsprechend müssen auch ihre Subjektivierungen realistisch-idealistisch neutral sein.

Indem die Fachwissenschaft subjektiviert, braucht sie sich nicht im mindesten darum zu kümmern, ob das Subjekt, dem die das zu Subjektivierende zuweist, selbst ein letztes Subjekt ist oder nicht: sie bleibt bei demjenigen Subjekte stehen, welches als ein der Objektwelt eingegliedertes Subjekt vorgefunden wird, d. h. welches als ein an einen Körper in der Objektwelt, als an seinen Leib, gebundenes und also *psychophysisches Subjekt* ist.

Die Philosophie muß das Wesen des psychophysischen Subjektes selber erforschen. Es ist möglich, daß sie dabei zur Überzeugung gelangt, dieses Subjekt sei in dem Sinne ein *letztes Subjekt*, daß hinter ihm kein anderes Subjekt mehr als sein Seinsgrund stehe. Damit ist nicht gesagt, daß bei der theoretischen Behandlung dieses Subjektes von seiner physischen Komponente nicht abstrahiert werden könnte. Die „Letztheit“ des psychophysischen Subjektes kann

dabei nur bedeuten, daß die durch bloße Abstraktion aus seiner Ganzheit herauslösbaren „Subjekte“ — rein seelisches, gnoseologisches u. dgl. — unmöglich als Seinsgründe dieser Ganzheit angesehen werden können, sondern bloß als deren Komponenten aufzufassen sind; d. h. die Letztheit kann in diesem Falle noch nicht die Subjektheit einer höheren Ordnung bedeuten, welche nur denjenigen Subjekten zuerkannt werden darf, die als Seinsgrund des psychophysischen Subjektes gelten können.

Ein die Letztheit des psychophysischen Subjektes anerkennendes System der Philosophie kann wohl gewisse Subjektivierungen vollziehen, etwa die der Sinnesqualitäten, das Ansichsein der körperlichen Realität aber darf dabei nicht im mindesten angezweifelt werden. So verhält es sich, z. B., in dem realistischen System eines Nic. Hartmann. Die Sinne sind nach ihm bloß „geschlossene Systeme von Symbolen“, der Realität eindeutig zugeordnet¹¹; die Sinnesqualitäten — nur für das Subjekt vorhanden, d. h. durch ihr bloßes „Fürmichsein ohne Ansichsein“ charakterisiert¹²; die körperliche Realität selbst aber — ein unabhängig von jedem Subjekt bestehendes raumzeitliches Sein.

In den Systemen des im Subjekt zentrierten Idealismus kann das psychophysische Subjekt unmöglich als letztes Subjekt gelten, sondern wird mitsamt allen von ihm unabhängigen außerleiblichen Körpern auf ein Subjekt höherer, nicht psychophysischer, Ordnung als auf seinen Seinsgrund zurückgeführt. Jeder Versuch, die Körperwelt auf das psychophysische Subjekt zurückzuführen, führt unausweichlich zur Absurdität (wie das unten, S. 81, Fußnote, gezeigt wird).

In ihren Subjektivierungen darf also die Fachwissenschaft nicht den Versuch wagen, alles Körperliche ausnahmslos zu subjektivieren: die soeben erwähnte Absurdität wäre dann unvermeidlich. Die alles Materielle ausnahmslos betreffenden Subjektivierungen führen notwendig über die Grenzen des psychophysischen Subjektes hinaus und ergeben die verschiedenen Formen des im Subjekt zentrierten Idea-

¹¹ Grundzüge einer Metaph. d. Erkenntnis, 2. Aufl., 1925, S. 385.

¹² Ebenda, S. 471c.

lismus (der unten, S. 79—84, eingehender behandelt und auch als subjektozentrischer Idealismus bezeichnet wird), d. h. diese Subjektivierungen sind schon spezifisch philosophische Subjektivierungen. Es ist also durchaus möglich, daß die Philosophie auch das noch für subjektiv erklärt, was von der Fachwissenschaft zu dem Objektiven gerechnet wird. So hat, z. B., Kant die für die Naturwissenschaft so unvermeidliche Unterscheidung von Realität, Erscheinung, Schein vollends aufrechterhalten, die ganze von der Naturwissenschaft als objektive Realität herausgearbeitete Gegenstandswelt nichtsdestoweniger für bloßes „Phänomen“, nicht Ding an sich, erklärt, — für ein Phänomen, dessen Konstitution wohl nicht von Gnaden des empirischen Einzelsubjekts bestehe, sondern dem überindividuellen transzendentalen Subjekt zu verdanken sei.

Gegen unsere These, daß die fachwissenschaftlichen Subjektivierungen es nur mit dem psychophysischen Subjekt zu tun haben, kann nicht die Möglichkeit der sog. Psychologie der reinen Innenwendung ins Feld geführt werden. Erstens: Es trifft wohl zu, daß das ganze Interesse dieser Psychologie nur dem rein Seelischen gilt, welches in rein immanenter Behandlung zu erforschen versucht wird, unabhängig davon, ob die jeweiligen Bewußtseinsgegenstände der rein seelischen Erlebnisse subjektiv oder außersubjektiv sind, und ebenso unabhängig davon, an welche Vorgänge im Leibe diese Erlebnisse gebunden sind; die These des Bestehens einer körperlichen Außenwelt überhaupt und der Gebundenheit des rein Seelischen an einen Teil derselben, als an den Leib, wird aber nicht im mindesten zu erschüttern versucht. Würde diese These geleugnet, so hätte man es nicht mehr mit der Psychologie der reinen Innenwendung zu tun, sondern schon mit einer Art des im Subjekt zentrierten Idealismus. Also bezieht sich auch die Psychologie der reinen Innenwendung eigentlich auf das psychophysische Subjekt, obwohl nicht auf dasselbe als Ganzes, sondern bloß auf die abstrakt herausgelöste seelische Komponente desselben. Dadurch wird aber diese Komponente nicht zum Subjekt einer höheren Ordnung erhoben, das als Seinsgrund des psychophysischen gelten könnte. Zweitens: Die Psychologie der reinen Innenwendung kann überhaupt keine Subjektivierungen vollziehen, da sie sich, wie gesagt, aller Stellungnahme zu der Subjektivität oder Außersubjektivität der jeweiligen Bewußt-

seinsgegenstände der reinen Erlebnisse enthält. — Also kann unsere These dadurch unmöglich widerlegt werden, daß man auf die Möglichkeit der Psychologie der reinen Innenwendung hinweist.

Gewiß brauchen die Fachwissenschaftler selber nicht zu wissen, daß sie das von ihnen Subjektivierte gerade dem psychophysischen Subjekte zuweisen. Wie oben (S. 11 u. 15) erwähnt, ist eine Subjektivierung auch dann möglich, wenn man sich um den Aufbau des Subjektes selbst nicht im geringsten gekümmert hat.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die spezifisch philosophischen Subjektivierungen sind dadurch von den spezifisch fachwissenschaftlichen unterschieden, daß sie „letztradikal“, „letztpinzipiell“ sind, dem Wesen der Philosophie, als der Wissenschaft von den letzten Prinzipien, entsprechend, d. h. daß sie bis auf die letzten Gründe des Subjektes selbst zurückgehen, während die fachwissenschaftlichen Subjektivierungen bei dem psychophysischen Subjekte stehen bleiben und das Problem über dessen Letzttheit oder Nichtletzttheit nicht stellen können. Und weil eine letztradikal durchgeführte Subjektivierung notwendig die Stellungnahme zur Realismus-Idealismus-Frage impliziert, so kann auch gesagt werden, daß die spezifisch philosophischen Subjektivierungen notwendig realistisch-idealistisch relevant, die spezifisch fachwissenschaftlichen aber noch realistisch-idealistisch neutral sind.

Das über die spezifisch philosophischen Subjektivierungen Gesagte schließt nicht aus, daß die Philosophie sich auch für die fachwissenschaftlichen Subjektivierungen interessieren darf. Im Gegenteil: sie darf nicht nur, sondern muß die Rechtmäßigkeit dieser Subjektivierungen nachprüfen, weil (wie oben, S. 16, erwähnt) falsche Subjektivierungen zugleich falsche und also in Absurditäten verstrickende Probleme für die Subjektlehre bedeuten. Ist aber die Philosophie imstande, die fachwissenschaftlichen Subjektivierungen zu prüfen?

Die Subjektivität dessen, was ursprünglich als etwas Ichfremdes, dem Ich Gegenüberstehendes, von ihm Unabhängiges bewußt und ev. auch in der Erfahrung vorgefunden wird, kann später unmöglich irgendwie schlicht erschaut werden, sondern bedarf zu ihrer Feststellung des gedanklichen Verfahrens der Schlußfolgerung. Die

Subjektivierung in dem oben (S. 12 f.) von uns definierten Sinne ist also immer eine Beweisführung.

Zu den Voraussetzungen einer jeden fachwissenschaftlichen Subjektivierung gehören einerseits solche Feststellungen, in bezug auf welche nur die Fachwissenschaft selbst kompetent sein kann, andererseits aber auch solche, die über jedes fachwissenschaftliche Gebiet hinaus- und in die Philosophie hineinragen. Nur diese letzteren sind für die Umdeutung des angeblichen Ansichseins des Objektiven in sein bloßes Fürs-Subjekt-Sein entscheidend, weshalb sie unten (S. 27 ff.) als theoretische Motive der Subjektivierung behandelt werden. Von der Fachwissenschaft werden sie wohl als Beweisgründe benutzt, ihre Bewußtmachung und kritische Behandlung aber kann allein der Philosophie zukommen, gleich dem, wie auch die Kategorien schon vor aller Philosophie im fachwissenschaftlichen Gebrauche sind, erst von der Philosophie aber thematisch gefaßt (d. h. zum Problem gemacht) werden können.

Also hat es wohl einen Sinn, von der philosophischen Nachprüfung der fachwissenschaftlichen Subjektivierungen zu sprechen: erstens, sofern es sich um die ontologischen und gnoseologischen Voraussetzungen dieser Subjektivierungen handelt; zweitens, sofern die formallogische Struktur ihrer Beweisführung in Frage kommt. Nur die spezifisch fachwissenschaftlichen Feststellungen entziehen sich dabei der philosophischen Kritik.

Partiale und totale Subjektbedingtheit des Subjektivierten.

Daß das Subjekt im Falle der Subjektivierung notwendig als Seinsbedingung des Subjektivierten angesehen werden muß, folgt schon aus der oben (S. 12) gegebenen Definition der Subjektivierung. Damit ist aber nicht gesagt, daß es dabei nur als die alleinige Bedingung in Frage kommen könnte. Werden etwa die Sinnesqualitäten subjektiviert, so ist es durchaus möglich, daß neben dem Subjekt noch etwas Außersubjektives als die zweite Seinsbedingung der Sinnesqualitäten angenommen wird und daß gemeint wird, das Vorhandensein der Sinnesqualitäten sei auf Kosten der Einwirkung dieses Außersubjektiven auf das Subjekt zu setzen. Anders ausgedrückt:

Im Falle der Subjektivierung wird das Subjekt jedenfalls als Seinsbedingung des Subjektivierten angesehen; ob als notwendige und hinreichende Bedingung, oder bloß als notwendige, aber nicht hinreichende, das ist in dem allgemeinen Wesen der Subjektivierung nicht ausgemacht. Im ersteren Falle kann es von einer totalen, im letzteren von einer partialen Subjektbedingtheit des Subjektivierten gesprochen werden.

Daß der Unterschied dieser beiden Möglichkeiten wichtig ist, kann an der Kantischen Problematik des Dinges an sich klargelegt werden. Die Anerkennung des Bestehens der Dinge an sich bot Kant die Möglichkeit, die Sinnesqualitäten auf Kosten der Affizierung seitens der Dinge an sich zu setzen. Diejenigen seiner Nachfolger aber, die das Bestehen der Dinge an sich radikal leugneten, wurden dadurch vor die Notwendigkeit gestellt, die sinnlichen Qualitäten allein aus dem Subjekte selbst abzuleiten, was nicht selten zu den gewaltsamsten Konstruktionen führte (z. B. bei Fichte zu der These der „unbewußten Produktion“ derselben).

Verschiedenheit der durch die Subjektivierung vorgezeichneten Subjektprobleme

Es ist schon erwähnt worden, daß die Subjektivierung auch dann möglich ist, wenn man sich nicht im mindesten darüber kümmert, welches die Struktur des Subjektes ist, dem das Subjektivierte zugewiesen wird (S. 11 u. 15). Es ist ebenso gesagt worden, daß jede Subjektivierung zugleich ein Problem für die Subjektlehre bedeutet (S. 15). Jetzt gilt es, dieser Sachlage genauer nachzugehen und auch zu zeigen, daß, dem schon erwähnten Unterschied der totalen und partialen Subjektbedingtheit entsprechend, es auch einen Unterschied der von der Subjektivierung vorgezeichneten Subjektprobleme gibt.

Kant hat gelegentlich gesagt, man müsse das *Daß* der Möglichkeit von dem *Wie* derselben unterscheiden. Zur Klarlegung dieser Behauptung hat er auf den Zusammenhang von Willensimpuls und Handbewegung hingewiesen: während ein jeder wisse, daß man die Hand durch den Willen bewegen könne, hätten nicht einmal die Philosophen das *Wie* dieses Bewegenkönnens aufzuklären vermocht.

Diese die Möglichkeit betreffende Unterscheidung kann zweckmäßig auf den uns interessierenden Fall angewandt werden.

Für die Subjektivierung als „bloße“ Subjektivierung, d. h. für eine sich in die Probleme des Subjektes nicht verstrickende Subjektivierung genügt es völlig, das Daß der Subjektbedingtheit eines Etwas nachgewiesen zu haben. Aus welchen Gründen das geschehen kann, wird später erörtert (S. 27 ff.). Die durch die Subjektivierung der Subjektlehre vorgezeichneten Probleme aber können insgesamt als Probleme vom Wie der Subjektbedingtheit bezeichnet werden. Zur Lösung dieser Probleme ist es notwendig, auch auf die Struktur des Subjektes selbst zurückzugehen. Worin besteht dieser Rückgang? Erschöpft er sich nicht mit der bloßen Reflexion über die dem subjektivierten Etwas entsprechenden Bewußtseinsweisen?

Gewiß kann etwas nur subjektiviert werden, sofern es überhaupt bewußt wird. Im Falle einer jeden Subjektivierung sind deshalb die Weisen des Bewußthabens des zu Subjektivierenden notwendig da, ganz gleich, ob man sich deren bewußt ist oder nicht. (Für die „bloße“ Subjektivierung ist das Wissen um diese Weisen des Bewußthabens nicht notwendig.) Die Enthüllung der einem Gegenständlichen korrelativen Weisen des Bewußthabens desselben ist aber nicht etwas, was spezifisch nur zur Subjektivierung gehörte: mit dieser Enthüllung hat man es auch in der bloßen Reflexion zu tun, also auch dann, wenn es sich um die Bewußtseinsweisen von solchem Bewußten handelt, das nicht subjektbedingt ist (etwa um die von fremden Ichen). Anders gesagt: Die Reflexion als der Rückgang von den gegenständlichen Momenten auf die diesen entsprechenden Bewußtseinsweisen ist nur eine Zurückführung der Betrachtung, aber nicht schon eine Zurückführung des Seins des Gegenständlichen auf das Sein des Subjektes¹³.

Im Falle der Subjektivierung handelt es sich gerade um die Zurückführung des Seins des Subjektivierten auf die diesem korrelativen

¹³ Gerade in dieser Unterscheidung der bloß reflektierenden Zurückführung der Betrachtung von der Zurückführung des Seins eines gegenständlich Bewußten liegt der Kernpunkt der Kritik, die der Verfasser dieser Abhandlung an der idealistischen Wendung der Phänomenologie Husserls geübt hat (s. das S. 4, Fußnote, genannte Buch, insbesondere das ganze III. Kapitel).

Bewußtseinsweisen. Somit ist man notwendig vor die Frage gestellt, worin der Seinsgrund dieser Bewußtseinsweisen selber liegt, weil sie ja nicht als solche, von der Ganzheit des Subjektes abgelöst, verabsolutiert werden dürfen. Die Antwort kann nur so lauten, daß diese Bewußtseinsweisen selber entweder im Subjekt allein ihren Seinsgrund haben oder im Zusammenhang des Subjektes mit etwas Außersubjektivem, durch dessen Einwirkung auf das Subjekt sie im Subjekt hervorgerufen werden. Anders gesagt: die Antwort muß sich notwendig nach der totalen oder bloß der partialen Subjektbedingtheit spezifizieren. Hieraus versteht sich die Verschiedenheit der von der Subjektivierung der Subjektlehre vorgezeichneten Subjektprobleme.

Im Falle der totalen Subjektbedingtheit muß die Subjektlehre es vermögen, die in Frage stehenden Bewußtseinsweisen absolut immanent, d. h. aus dem Subjekt allein, abzuleiten; anders gesagt: sie muß die zum Bewußtsein des subjektivierten Etwas notwendigen und hinreichenden Bedingungen im Subjekt selbst, und nur in ihm, aufzuweisen vermögen. Diese Aufgabe wäre verhältnismäßig leicht, wenn die Möglichkeit bestünde, den ganzen Gehalt des Subjektes in unmittelbarer Gegebenheit, in unvermittelter Schau vor sich zu haben. Das scheint aber nicht der Fall zu sein: trotz aller noch so radikalen Anerkennung dieser Möglichkeit bei Husserl, hat weder er selbst noch einer von seinen Anhängern diese Möglichkeit in befriedigendem Maße zu realisieren vermocht. Die Geschichte der Subjektforschung zeigt mit Sicherheit, daß das Problem des Subjektes wenn nicht das allerschwierigste, so wenigstens eines der allerschwierigsten Probleme ist. Eben deshalb verfällt man hier so leicht in unzutreffende Konstruktionen, selbst dann, wenn man nur die sicheren Resultate erstrebt und auch gewonnen zu haben glaubt. Wie weit im Problem der Subjektforschung der Kantianismus und die Phänomenologie auseinandergehen, sei durch folgendes gezeigt. Während Husserl meint, man könne am Leitfaden der gegenständlichen Momente alle im Subjekte liegenden Bedingungen der Gegenstände in originär gebender Anschauung ermitteln, geht Kant in seiner transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe den gedanklichen Weg der Aufsuchung der apodiktisch notwendigen Bedingungen der gegenständlichen Konstitution, d. h. er schlägt den

Weg der Hypothese im klassischen Sinne ein. Eben weil Kant nicht der Überzeugung ist, man könnte Raum, Zeit und Kategorien, als konstitutive Bedingungen des Gegenständlichen, im Subjekt schlicht erschauen, liefert er seine berühmten, mit größter Sorgfalt abgefaßten Argumente für die Subjektivität von Raum, Zeit und Kategorien, — Argumente, die den Umweg über das Problem der Möglichkeit der apriorischen Erkenntnis gehen. Dabei hat er wohl die Subjektivität nicht im Sinne der Zugehörigkeit zum realen, sondern zum transzendentalen Subjekt gemeint. (Näheres darüber s. unten, S. 43—44.)

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Gebrauch von Hypothesen bei der Subjektforschung unvermeidlich ist. Das mag theoretisch schmerzlich sein, muß aber anerkannt werden.

Hat die Subjektlehre das Daß der totalen Subjektbedingtheit zugestanden, dann muß sie also mit Hilfe von Reflexionen und vorsichtigen Konstruktionen die Bedingungen für die dem Subjektivierten korrelativen Bewußtseinsweisen im Subjekt selbst aufweisen. Wie weit man dabei in der Konstruktion gehen kann, zeigt sich an den von Fichte, Schelling und Hegel vorgenommenen idealistischen Subjektivierungen (die in der Einleitung kurz charakterisiert wurden).

Im Falle der partialen Subjektbedingtheit des Subjektivierten muß die Subjektlehre die Grenzen des Subjektes überschreiten und nach einem solchen Außersubjektiven herumsuchen, welches als die andere, nicht im Subjekt selbst liegende Bedingung der in Frage stehenden Bewußtseinsweisen angesehen werden könnte. Hier tauchen diejenigen Schwierigkeiten auf, die mit dem Überschreiten der Grenzen des Subjekts verbunden sind, mit seinem Heraustreten aus sich selbst zu einem Außersubjektiven, — kurzum diejenigen Schwierigkeiten, die im Falle der totalen Subjektbedingtheit sich nicht bieten. Andererseits aber bedeutet dieser Fall eine sehr große Erleichterung im Vergleich mit dem Fall der totalen Subjektbedingtheit: das Subjekt muß hier nicht als eine absolut selbstgenügsame, absolut geschlossene Seinseinheit gedacht werden, die alle Bedingungen der Bewußtseinsweisen in sich selbst hätte. Welche von diesen Schwierigkeiten größer ist, darüber gehen die Meinungen auseinander. Die realistisch Eingestellten sind der Überzeugung, die mit der These der totalen Subjektbedingtheit verbundenen Schwierigkeiten seien

größer; die idealistisch Eingestellten aber meinen, das Heraustreten des Subjektes aus sich selbst sei völlig unverständlich.

Bisher wurden nur die zu Recht bestehenden Subjektivierungen in Betracht gezogen. Auch im Zusammenhang mit ihnen kann die Subjektlehre zu falschen Konstruktionen gelangen. Das ist aber nicht wesensnotwendig. Ganz anders verhält es sich im Falle der falschen Subjektivierungen, gewiß nur, sofern sie von der Subjektlehre für wahr gehalten werden. Die Subjektlehre übernimmt dann *eo ipso* die Aufgabe, im Subjekt für dasjenige Etwas Bedingungen zu finden, was gar nicht subjektbedingt ist, d. h. sie übernimmt eine unlösbare Aufgabe. Der Schein einer Lösung kann dann, wenn überhaupt, so nur durch gewaltsame Konstruktionen hervorgerufen werden. Die Gefahr der gewaltsamen Konstruktionen ist dann am größten, wenn einem Ansichseienden irrtümlicherweise die totale Subjektbedingtheit zuerkannt wird.

Während die zu Recht bestehende Subjektivierung bloß die schon vorher gewesene, aber verkannte Subjektbedingtheit enthüllt, spaltet die falsch vollzogene Subjektivierung bestimmte Momente dem wahrhaft Außersubjektiven ab und versetzt sie ins Subjekt, zu welchem diese Momente — eben als außersubjektive — gar nicht gehören. Eine falsch vollzogene Subjektivierung „versündigt“ sich also im theoretischen Sinne doppelt: sie entzieht dem Außersubjektiven, was diesem zugehört, und verschiebt ins Subjekt, was ihm nicht zugehört. Sie ist sozusagen eine theoretische Schädigung der Gebiete des Subjektes und des Außersubjektiven zugleich. Der Abbau einer falschen Subjektivierung ist also von Bedeutung nicht nur für die Subjektlehre.

Kann das Wie der Subjektbedingtheit eines Subjektivierten nicht hinreichend verständlich gemacht werden, so wird auch das Daß der Subjektbedingtheit in Frage gestellt. Es ist durchaus denkbar, daß das Einsehen der Schwierigkeiten in der Lösung des Wie-Problems zur Rückgängigmachung auch des Daß der Subjektivierung führt, d. h. zur Aufhebung der Subjektivierung selbst. Besteht doch, z. B., ein wichtiger Teil der gegenidealistischen Argumentation in dem Hinweis auf die unüberwindlichen Schwierigkeiten im Denken des Hervorgehens der Sinnesdaten aus dem Subjekt selbst.

Theoretische und außertheoretische Motive der Subjektivierung

Zunächst sei daran erinnert, daß diese Untersuchung bloß die Subjektivierung des Seins, nicht die der Geltung behandelt (vgl. oben, S. 13—14). Also werden hier nur diejenigen Motive in Frage gezogen, die zur Subjektivierung des Seins veranlassen können.

Die Subjektivierungen des Seins können theoretisch und atheoretisch motiviert sein. Theoretisch, wenn die Gründe des Seins selbst oder die seiner Erkenntnis zur Subjektivierung veranlassen; atheoretisch, wenn die Wertungen zur Subjektivierung führen. Für eine rein theoretische Untersuchung, wie die vorliegende es ist, können nur die theoretischen Motive von unmittelbarem Interesse sein, während die atheoretischen bloß zum Zwecke der Kontrastierung dienen können.

Wir wissen alle, welch eine erfreuliche Erleichterung es mit sich bringt, wenn wir, von einem Schrecktraum erwacht, vom Bewußtsein ergriffen werden, alles Erlebte sei nur ein Traum, also bloß ein subjektives „Hirngespinnst“ gewesen. Eine Erleichterung erlebt man schon im Schrecktraum selbst, wenn das Bewußtsein auftaucht, es handle sich nur um einen Traum. Ähnliches gilt von denjenigen Fällen, in welchen wir im vollen Wachbewußtsein uns einer großen Gefahr ausgesetzt finden und plötzlich dessen sicher werden, daß das uns Bedrohende in Wirklichkeit gar nicht besteht, sondern „bloß vorgestellt“ worden ist. Aus diesen Beispielen läßt sich einsehen, daß der Mensch aus rein praktischen Zwecken zur Subjektivierung veranlaßt sein kann, etwa um dem Quälerischen möglichst auszuweichen. Die Tendenz zur Subjektivierung des Quälerischen hat ihr Gegenstück in der Tendenz zur „Realisierung“ derjenigen bloß subjektiven Gebilde, deren Wirklichkeit den Menschen höchst erfreuen würde. Ein gut Teil derjenigen Motive, die zum Glauben an die Unsterblichkeit veranlassen, liegt gerade hier. Somit versteht sich, daß der Mensch, von rein praktischen Motiven veranlaßt, dazu neigen kann, das Unerwünschte, aber Wirkliche durch Subjektivierung schadlos zu machen, das Erwünschte, aber Unwirkliche zur Wirklichkeit zu erheben. Sowohl die Subjektivierungen als auch die Realisierungen sind dann atheoretisch motiviert.

Von den rein theoretisch motivierten Subjektivierungen wurde

gesagt, sie seien entweder durch die Gründe des Seins oder durch die seiner Erkenntnis veranlaßt. Die ersteren werden im weiteren *ontologisch*, die letzteren *gnoseologisch* motivierte Subjektivierungen genannt.

Zwischen ontologischen und gnoseologischen Motiven der Subjektivierung gibt es einen engen Zusammenhang, und zwar dem engen Zusammenhang zwischen Ontologie und Gnoseologie entsprechend¹⁴. Eine Unterscheidung (*distinctio*) ist aber noch keine Trennung (*isolatio*). Deshalb können die beiden Arten der genannten Motive streng unterschieden werden, ohne die These ihres Zusammenhanges irgendwie preiszugeben. Eine solche Unterscheidung scheint für das Hineinleuchten in die theoretischen Wurzeln der Subjektivierung von großer Wichtigkeit zu sein. (Es ist auch zu beachten, daß ein und dieselbe Subjektivierung zugleich verschiedene Motive für sich haben kann.)

Gnoseologisch motivierte Subjektivierungen

Es ist durchaus möglich und nicht selten auch vorgekommen, daß die Außersubjektivität eines Etwas deshalb in seine Subjektbedingtheit umgedeutet wird, daß die Annahme dieser Außersubjektivität die Möglichkeit der Erkenntnis dieses Etwas auszuschließen scheint. Anders gesagt: Es ist möglich, daß die Schwierigkeiten — „Aporien“ — im Verständnis der Möglichkeit der Erkenntnis des Außersubjektiven zur Preisgabe seiner Außersubjektivität zugunsten der Subjektbedingtheit führen¹⁵. Das ist nicht die einzige Quelle der gnoseologischen Motive der Subjektivierung, die wichtigste aber jedenfalls. Um die aus dieser Quelle hervorgehenden Motive von den übrigen gnoseologischen Motiven zu unterscheiden, wird im weiteren die Behandlung jener mit A, dieser mit B bezeichnet.

¹⁴ Für die Klarlegung des wahren Verhältnisses zwischen Ontologie und Gnoseologie hat sich von allen Philosophen der Gegenwart Nic. Hartmann am meisten verdienstlich gemacht. Vgl. hierzu schon seine Grundzüge einer Metaph. der Erkenntnis, 2. Aufl., 1925, S. 176—180.

¹⁵ Unter den Philosophen der Gegenwart ist es wiederum Nic. Hartmann, der sich mit den Aporien der Erkenntnis und mit ihrem Zusammenhang mit den Aporien des Seins am eingehendsten beschäftigt hat (vgl. hierzu vor allem seine Grundzüge einer Metaph. der Erkenntnis, 2. Aufl., 1925,

A

Nicht jedes Bewußtsein von Außersubjektivem braucht schon Erkenntnis dieses Außersubjektiven zu sein: auch Gefühlsakte, ebenso Wollen, Nichtwollen u. dgl. können auf Außersubjektives bezogen sein. Noch mehr: nicht einmal alle diejenigen Akte des Bewußtseins sind Erkenntnisakte, die die Existenz eines Außersubjektiven anerkennen. So ist, z. B., nach Kant der Glaube an Gott wohl ein die transzendente Existenz Gottes anerkennendes Bewußtsein, aber keinesfalls ein erkennendes Bewußtsein.

Im Unterschied zum Glauben darf nur eine solche Setzung des Außersubjektiven für Erkenntnis gehalten werden, deren Übereinstimmung mit diesem Außersubjektiven gewiß oder wenigstens wahrscheinlicher ist als Nichtübereinstimmung, d. h. deren Übereinstimmung hinreichend begründet werden kann¹⁶. Zur Möglichkeit der Erkenntnis des Außersubjektiven gehört also ein zweierlei:

- 1) die Möglichkeit der Übereinstimmung der Setzung des außersubjektiven Seins mit diesem Sein;
- 2) die Möglichkeit der hinreichenden Begründung dieser Übereinstimmung.

¹⁶ Über den Unterschied zwischen Erkenntnis und Glaube vgl. des Verfassers Buch „Wahrheit und Schein“ (lettisch), Riga, 1939, S. 15—23 und 63—64.

S. 59—73, aber auch sein späteres Werk *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935, S. 162—167). Anfänglich war denn auch unsere Absicht, bei der Behandlung der gnoseologischen Motive der Subjektivierung diejenige Schwierigkeit an die Spitze zu stellen, welche bei ihm „allgemeine Aporie der Erkenntnis“ heißt. Eine eingehendere Analyse derselben aber hat uns gezeigt, daß diese Aporie keine spezifische Erkenntnisaporie mehr ist, sondern den Erkenntnisakten mit denjenigen Akten gemeinsam ist, die bei ihm transzendent-emotionale Akte heißen; kurzum: daß sie in bezug auf alle Akte gilt, welche nach seiner Meinung das Außersubjektive zu enthüllen vermögen und unter welchen die Erkenntnisakte nur einen Teil bilden.

Weil wir gerade die spezifisch gnoseologischen Motive von den ontologischen abheben wollten, mußten wir denjenigen Weg einschlagen, der weiter unter A charakterisiert wird. Um unsere soeben charakterisierte Position den sonst ausgezeichneten Darstellungen Nic. Hartmanns gegenüber (von welchen wir die Lehre von der dasein- und soseinenthüllenden Bedeutung der transzendent-emotionalen Akte jedenfalls nicht anzunehmen vermögen) zu begründen,

Die erste Möglichkeit ist die Möglichkeit der sog. transzendenten Wahrheit. Weil diese gelegentlich auch in einem nicht hinreichend begründeten Fürwahrhalten vorkommen kann, so ist auch sie keine gnoseologische Möglichkeit im engeren Sinne, sondern nur eine Wahrheitsmöglichkeit¹⁷. Erst die zweite Möglichkeit ist eine spezifisch gnoseologische im engeren Sinne.

Ohne Wahrheitsmöglichkeit gibt es wohl keine Erkenntnismöglichkeit, die letztere ist aber durch die erstere allein noch nicht gegeben, sondern zu ihr gehört auch die Möglichkeit der hinreichenden Begründung der wahren Sätze. Jedenfalls gehört die Wahrheitsmöglichkeit sozusagen zum innersten Kern der Erkenntnismöglichkeit, weshalb es zur Tradition geworden ist, die Wahrheitsproblematik zur Erkenntnisproblematik zu rechnen. Terminologisch schließen auch wir uns hier diesem Usus an.

Für unseren gegenwärtigen Zusammenhang bedeutet das folgende: Die gnoseologischen Motive der Subjektivierung müssen in denjenigen Schwierigkeiten gesucht werden, die mit der Annahme der zwei oben erwähnten Möglichkeiten verbunden sind, d. h. in den Schwierigkeiten der Annahme von Wahrheits- und Begründungsmöglichkeiten in bezug auf das Außersubjektive.

¹⁷ Die scharfe Unterscheidung des Aletheiologischen von dem Gnoseologischen liegt demjenigen Gedankengang zugrunde, den der Verfasser in seinem Aufsatz „Was ist Wahrheit?“ entwickelt hat. Dieser Aufsatz findet sich in dem schon genannten lettisch geschriebenen Buche des Verfassers „Wahrheit und Schein“ („Patiesiba un šķitums“).

seien hier — in der Fußnote — folgende Erwägungen erlaubt. (Der Kürze halber werden in den Hinweisen die beiden oben genannten Werke Nic. Hartmanns als „Met.“ und „Ont.“ bezeichnet und diesen Bezeichnungen wird die jeweilige Seitenzahl beigelegt.)

Im Unterschied von „bloßem Denken, Vorstellen, Phantasieren“ gibt es nach Nic. Hartmann auch solche Akte des Bewußtseins, die die Setzung des Ansichseins des Gegenstandes, seines Nichtaufgehens im Gegenstandsein, seiner Übergegenständlichkeit notwendig in sich tragen (Ont. 161). Diese mit ihren Setzungen das Bewußtsein prinzipiell transzendierenden Akte nennt er transzendente Akte (Ont. 159) und zählt zu ihnen die Erkenntnisakte einerseits, die bei ihm sogenannten transzendent-emotionalen Akte andererseits. Welches ist der Unterschied beider Gruppen? — „Unter den tran-

Die Formulierung, nach welcher die Wahrheit die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande bedeutet, ist keinesfalls nur für die transzendente Wahrheit brauchbar, wie man das nicht selten behauptet hat¹⁸. Diese Formulierung sagt nichts über die Abhängigkeit bzw. Unabhängigkeit des Erkenntnisgegenstandes von der Erkenntnis aus, sondern bezieht sich bloß auf die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande, d. h. sie ist realistisch-idealistisch neutral und paßt also zu allen Theorien der Wahrheit. Auch Kant, der in bezug auf die Erkenntnisgegenstände die Abhängigkeit derselben von den Erkenntnisfunktionen aufs entschiedenste behauptet hat, gebraucht in seiner Kritik der reinen Vernunft für die Wahrheit solche Formulierungen wie: „Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande“¹⁹, „Einstimmung mit dem Objekt“²⁰, „Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt“²¹, „Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten“²². Diese Formulierungen dürfen nicht so gedeutet werden, als ob Kant die Wahrheit nur als Erkenntniswahrheit für möglich gehalten hätte. Wäre dem so, dann müßte er den Glauben an Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, von welchen nach ihm gar keine Erkenntnis möglich ist, von vornherein für wahrheitsleer halten. Er definiert auch selbst den Glauben als „die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretische Erkenntnis unzulänglich ist“²³.

¹⁸ Auch Windelband, dessen Ansicht weiter behandelt wird, gebraucht diese Formulierung nur für die transzendente Wahrheit.

¹⁹ S. ehemalige Kehrbachsche Ausgabe, neu herausgegeben von Raymund Schmidt, 2. Aufl., S. 131.

²⁰ Ebenda, S. 253.

²¹ Ebenda, S. 286.

²² Ebenda, S. 333.

²³ Kritik der Urteilskraft, § 91.

szendenten Akten wiederum zeichnet sich der Erkenntnisakt durch den reinen Charakter des Erfassens aus. Das Verhältnis des Subjekts zu einem ansichseienden Gegenstande ist hier ein vollkommen einseitiges, receptives: es wird wohl von ihm bestimmt, bestimmt aber seinerseits ihn in keiner Weise. Das Seiende, das zum Gegenstand gemacht (objiziert) wird, bleibt unbeeinflußt; es ändert sich nichts an ihm. Nur im Subjekt ändert sich etwas, in ihm wird das Wissen um den Gegenstand hervorgebracht. Hierin besteht seine Receptivität... Der Terminus ‚Erfassen‘ spiegelt freilich Spontaneität des Subjekts vor. Und eine solche gibt

Das Problem der Möglichkeit der Wahrheit kann also in all seiner Allgemeinheit (d. h. noch diesseits solcher Unterscheidungen wie: realistisch-idealistisch, erkenntnismäßig-glaubensmäßig) so formuliert werden: Wie ist die Übereinstimmung der im Subjekt vollzogenen Setzung mit ihrem Gegenstande möglich? Stellt man sich nicht auf den Standpunkt des Wahrheits skeptizismus, so können die Antworten folgenderweise lauten:

- 1) Der Gegenstand bestimmt jeweils das Subjekt. (Die gewöhnliche realistische Theorie der Wahrheit.)
- 2) Der Gegenstand bestimmt jeweils das Subjekt und beide werden zugleich von einem Dritten bestimmt. (Realistische Theorie der Wahrheit, verbunden mit der Annahme einer partiellen Identität der Erkenntnis- und Seinsprinzipien. Eine solche findet sich bei Nic. Hartmann — vgl. seine „Grundzüge einer Metaph. d. Erkenntnis“, 2. Aufl., 1925, Kap. 43; 46. c., d.; 47. b.; 68. d.)
- 3) Weder bestimmt der Gegenstand das Subjekt noch das Subjekt den Gegenstand, sondern beide sind von vornherein übereinstimmend. (Realistische Theorie der Wahrheit, die statt der jeweiligen Determination des Subjektes durch den Gegen-

es im Erkennen auch. Aber sie ist keine Aktivität gegen den Gegenstand. Sie erschöpft sich in der Synthese des Bildes“ (Ont. 161. Mit dem „Bilde“ ist hier nicht ein anschauliches Abbild des Gegenstandes gemeint, sondern „Erkenntnis... als Repräsentation des Objekts im Subjekt [=Erkenntnisgebilde]“ — Met. 56, auch 44—46). Im Gegensatz zu den Erkenntnisakten gilt von den übrigen transzendenten Akten folgendes: „Die anderen alle haben einen Einschlag von Aktivität, Energie, Ringen, Einsatz, Wagnis, Leiden, Betroffensein. Darin besteht ihr emotionaler Charakter“ (Ont. 177).

Auf Grund der gegebenen Charakterisierung zeigt sich die Erkenntnis als eine rein rezeptive Setzung des Ansichseins, als ein bloß hinnehmendes Bewußtsein vom Ansichseienden. Somit wird auch die „allgemeine Aporie der Erkenntnis“ klar: „Vom Subjekt aus gesehen ist Erkenntnis ein Erfassen des Objekts... Dieses Außersichsein des Subjekts in der Erkenntnisfunktion ist das Rätsel“ (Met. 59³). „Vom Objekt aus gesehen, ist Erkenntnis das Übergreifen der Bestimmtheiten des Objekts auf das Subjekt und die mittelbare Bestimmung des Bildes im Subjekt durch sie. Dieses Übergreifen des Objekts auf das Subjekt ist ebenso rätselhaft wie das Heraustreten des Subjekts aus sich“ (Met. 60⁷).

Nun ist des weiteren für Nic. Hartmann charakteristisch, daß er meint, auch die transzendent-emotionalen Akte könnten, wie die Erkenntnisakte, das Dasein

stand eine prästabilisierte Harmonie beider anerkennt. Eine solche wird von Leibniz in bezug auf die gegenseitige Erkenntnis der absolut geschlossenen — „fenster-“ und „türlosen“ — Monaden angenommen. In bezug auf die Körperwelt dagegen vertritt Leibniz eine idealistische Theorie der Wahrheit, indem er behauptet, die Körperwelt habe kein Ansichsein, sondern werde in den Monaden bloß vorgestellt.)

- 4) Die Übereinstimmung wird durch das jeweilige Einswerden, Identischwerden von Subjekt und Gegenstand — durch die sog. unio mystica — erreicht. (Die mystische Theorie der Wahrheit, etwa die Lehre Bergsons von der „intellektuellen Sympathie“.)
- 5) Das Subjekt bestimmt den Gegenstand. (Idealistische Theorie der Wahrheit.)
- 6) Beide — Subjekt und Objekt — sind bloß verschiedene Seiten ein und desselben Seins. (Identitätstheorie der Wahrheit, etwa die Lehre Spinozas von der una eademque res duobus modis spectata.)

Jede von den erwähnten Antworten ist mit ihren eigenartigen Schwierigkeiten behaftet. Deshalb ist es möglich, daß man sich zu einer von ihnen entscheidet, um die mit einer anderen bzw. die mit den anderen verbundenen Schwierigkeiten zu vermeiden.

und das Sosein des Außersubjektiven zur Gegebenheit bringen: „Beide können demselben realen Geschehen gelten, und dann ist in beiden dem Inhalt nach ein und dasselbe zur Gegebenheit gebracht“ (Ont. 182). „Gemeinsam ist... allen transzendenten Akten, daß die Seinsgegebenheit in ihnen ebenso wie in der Erkenntnis eine solche des Daseins und des Soseins zugleich ist“ (Ont. 228). Einen Unterschied in der Gegebenheit von Dasein und Sosein gibt es dabei wohl, aber nur im folgenden Sinne: „Die Erkenntnis ist unter den transzendenten Akten der durchsichtigste, reinste, objektivste. Aber als Zeugnis des Ansichseins ist er der stärkste nicht“ (Ont. 177). „Nach der Seite der Soseinserfassung... liegt die Stärke der Erkenntnis, nach der Seite der Daseinsgegebenheit die der emotional-transzendenten Akte. Dasein und Sosein sind zwar in beiden Arten des Aktes gegeben; aber dort ist das Dasein ‚ungewiß‘, hier das Sosein ‚undeutlich‘ gegeben“ (Ont. 230). — Kann die Erkenntnis nichts anderes sein als Daseins- und Soseinshüllung; wird dasselbe, obwohl in modifizierter Form, auch von den transzendent-emotionalen Akten behauptet, — dann versteht sich, was am Anfang dieser Fußnote gesagt wurde, und zwar daß die von Nic. Hartmann als „allge-

Wie man die mit der Annahme der transzendenten Wahrheit verbundenen Schwierigkeiten gegen den Realismus und zugleich zugunsten des Idealismus ins Feld führen kann, möge zunächst ein Gedankengang Windelbands zeigen. Leider hat er die Wahrheitsproblematik von der Erkenntnisproblematik nicht scharf unterschieden. Infolgedessen werden bei ihm durcheinandergeworfen: die Einwände gegen die Wahrheitsmöglichkeit und die gegen die Erkenntnismöglichkeit in bezug auf die transzendente Wahrheit. Wir wollen es versuchen, diese Unterscheidung trotz aller Schwierigkeiten doch vorzunehmen. Der in Frage stehende Gedankengang Windelbands ist für uns insofern von Bedeutung, als die im Subjekt zentrierten Systeme des Idealismus nur auf Grund der Subjektivierung entstehen können.

In seinem im Jahre 1881 gehaltenen Vortrage „Immanuel Kant, Zur Säkularfeier seiner Philosophie“ hat Windelband u. a. folgendes ausgesprochen:

„Die Wirklichkeit auf der einen Seite, die Vorstellung auf der anderen, und diese, wenn sie Erkenntnis sein soll, das Abbild jener: das ist die Grundvoraussetzung der vorkantischen Philosophie wie der ganzen gewöhnlichen Denkweise. Ob sie es sein kann, wie sie es sein kann — das sind die Probleme der vorkantischen Erkenntnislehre“²⁴.

„Der Geist ‚steht‘ den Dingen ‚gegenüber‘; wenn er empfindet und vorstellt, so tut er das, weil sie auf ihn einwirken oder weil er sich ihnen nähert; er ‚ergreift‘, er ‚erfaßt‘, er ‚begreift‘, er ‚erklärt‘ sie; und sie ‚drücken sich in ihm ab‘, ‚spiegeln sich in ihm‘; er ‚gibt sie wieder‘, er ‚reproduziert‘ sie, er ‚nimmt sie in sich auf‘,

²⁴ Präludien, 9. Aufl., I, 1924, S. 127.

meine Aporie der Erkenntnis“ hervorgehobene Aporie gar keine spezifische Aporie der Erkenntnis ist.

Überhaupt muß über die allgemeine Erkenntnisaporie bei Nic. Hartmann dreierlei gesagt werden: Erstens ist sie keine allgemeine Erkenntnisaporie, sondern nur die der Erkenntnis des Außersubjektiven. Zweitens ist sie eigentlich eine Aporie der transzendenten Wahrheit und nur vermittelter Weise auch die der transzendenten Erkenntnis (s. unten, S. 40 f.). Drittens ist sie bei Hartmann selbst, wie soeben gezeigt worden, den transzendenten Erkenntnisakten mit den transzendent-emotionalen Akten gemeinsam.

er ‚wiederholt sie in sich‘ usf. Alle Theorien, welche die griechische und die von der griechischen abhängige Wissenschaft über die Entstehung der Vorstellung aufgestellt hat, laufen darauf hinaus, eine Wechselwirkung zwischen dem Ding und der Seele zu statuieren und als das Produkt dieser Wechselwirkung ein Abbild des Dinges anzunehmen, welches dann den Inhalt der Empfindung oder Vorstellung ausmacht. Wenn man auf diesem Wege den Anteil festzusetzen suchte, der an dem gemeinsamen Produkt einerseits dem Subjekt, andererseits dem Objekt zukomme, so ging man doch immer von der Grundvoraussetzung aus, daß in der Vorstellung sich der Gegenstand abbilde oder abbilden solle. Der gesamte antike Skeptizismus zielt darauf hin, zu zeigen, daß diese Abbildung infolge der Trübung durch materielle Medien immer nur unvollkommen von statten gehen könne. Die platonische Metaphysik beruht auf der Voraussetzung, daß, wie den sinnlichen Empfindungen die Körperwelt, so auch den Vernunftbegriffen eine unkörperliche Welt als das Original entspreche, dessen Abbild sie sein solle. Die Erkenntnistheorie des Aristoteles involviert durchgängig die Ansicht, daß die im Begriff, im Urteil und im Schluß ausgesprochenen Denkbeziehungen Abbilder der realen Beziehungen zwischen Gegenständen seien, deren Abbilder wiederum in den einzelnen Elementen des Denkens zu suchen seien. Hieraus ergaben sich die Probleme der theoretischen Philosophie nach Aristoteles²⁵.

Die mit dem Durchdenken der transzendenten Wahrheit verbundenen Schwierigkeiten, sozusagen die Aporien der transzendenten Wahrheit charakterisiert Windelband folgendermaßen:

„Daß die einzelnen Vorstellungen, die einer unmittelbaren Einwirkung der Dinge auf uns ihren Ursprung zu verdanken scheinen, deren mehr oder minder vollkommene Abbildungen seien, mochte als selbstverständlich erscheinen; wie aber die Vorstellungsverbindungen und ihre Produkte, die Urteile und Begriffe, die doch offenbar einem rein subjektiven, in der Seele sich abspielenden Prozesse entstammen, — wie diese auch noch Abbilder der Wirklichkeit sein sollten, das bildet das Thema aller der Streitigkeiten zwischen Sensualismus und Rationalismus, zwischen Nominalismus und Realismus,

²⁵ Ebenda, S. 125—126.

welche, von den Stoikern begonnen, sich durch das ganze Mittelalter hindurchziehen und erst kurz vor Kant in resultatloser Antithese endigen“²⁶.

Windelband glaubt auch erklären zu können, wieso der für die Erkenntnis unzulässige Begriff der transzendenten Wahrheit entstehen kann: „Jene Auffassung, als ob Wahrheit Übereinstimmung der Vorstellungen mit den Dingen wäre, kommt auch nur durch die gewöhnliche Ansicht zustande, als hätte man in gewissen Vorstellungen, nämlich in den sinnlichen Wahrnehmungen, die Dinge selbst“²⁷. Diese dem transzendenten Wahrheitsbegriff zugrunde liegende „gewöhnliche Ansicht“ wird nun einer scharfen Kritik unterworfen: „Dieser naive Sensualismus ist Ursache eines Irrtums, dem, wie das gewöhnliche Bewußtsein, so auch die Wissenschaft bis Kant unterlegen ist. Wer sein Erinnerungsbild von seinem Freunde ‚mit dem Freunde selbst vergleicht‘, um über die Richtigkeit des ersteren zu entscheiden, der führt doch nichts anderes aus, als eine Vergleichung zwischen seiner erinnerten und der nun durch die Sinne hervorgerufenen Vorstellung. Wer nach einer Hypothese sich eine Vorstellung von den Bestimmungen eines herbeizuführenden Ereignisses gemacht hat und nun zur Verifikation der Hypothese das Resultat seiner Berechnung ‚mit der Sache selbst‘ vergleicht, der konfrontiert doch nun und nimmermehr seine Vorstellung mit einem Dinge, sondern zwei Vorstellungen, von denen die erste durch Nachdenken, die zweite durch Sinneswahrnehmung gewonnen war. Die Übereinstimmung, in der man die Wahrheit sucht, findet also in der Tat nur zwischen Vorstellungen verschiedenartigen Ursprungs statt, und die Täuschung, als würden Vorstellungen mit Dingen verglichen, entsteht lediglich dadurch, daß für das gemeine Bewußtsein stets die jedesmaligen Sinneseindrücke unmittelbar als Dinge gelten“²⁸.

Der soeben zitierte Gedankengang Windelbands führt ihn zur folgenden wichtigen Konsequenz: „Wenn dem so ist, so hat es keinen Sinn, von der Wissenschaft zu verlangen, daß sie ein Abbild der Wirklichkeit sein solle; der Begriff der Wahrheit kann nicht mehr eine Übereinstimmung der Vorstellungen mit Dingen involvieren;

²⁶ Ebenda, S. 126.

²⁷ Ebenda, S. 129.

²⁸ Ebenda, S. 129—130.

er reduziert sich auf die Übereinstimmung der Vorstellungen untereinander, der sekundären mit den primären, der abstrakten mit den konkreten, der hypothetischen mit den sensualen, der ‚Theorie‘ mit den ‚Tatsachen‘²⁹. Mit diesem Ergebnis ist aber Windelband noch nicht zufriedengestellt: „Zu diesem Resultat gelangte man vor Kant durch die Untersuchungen über den Ursprung der sinnlichen Wahrnehmungen“³⁰. „Allein die auf solchem Wege gewonnene Ansicht, daß Wahrheit nicht in der ‚Übereinstimmung‘ der Vorstellungen mit Gegenständen, sondern nur in derjenigen von Vorstellungen untereinander zu suchen sei — man ist geneigt, sie den immanenten Wahrheitsbegriff zu nennen — ist weit davon entfernt... von metaphysischen Voraussetzungen und von der Annahme einer bestimmten Beziehung zwischen Dingen und Vorstellungen frei zu sein; sie involviert durchaus nicht, wie es auf den ersten Blick erscheint, ein rein immanentes Verhältnis der Vorstellungen untereinander“³¹. Das zur Durchbrechung der Immanenz verführende Moment wird von Windelband folgenderweise charakterisiert: „Die Forderung, daß zwei Vorstellungen in irgendeiner Weise miteinander übereinstimmen sollen, ist nur unter der Voraussetzung gestellt und nur in dem Falle berechtigt, daß sie sich beide auf einen und denselben Gegenstand ‚beziehen‘. Mag man dabei auch von jener populären Meinung absehen, sie seien beide dazu bestimmt, diesen Gegenstand abzubilden und deshalb auch einander zu gleichen, so hat doch das Verlangen der Übereinstimmung nur solange Sinn, als sie beide auf ein gemeinsames x bezogen werden, das sie beide in der Vorstellungstätigkeit, wenn auch nicht als seine Abbilder, repräsentieren sollen“³². Die Leugnung der Abbildungsmöglichkeit und die Notwendigkeit der Beziehung der Vorstellung auf ihren Gegenstand könne nun viel zu leicht dazu verführen, diese Beziehung „in einer Beziehung der Vorstellung zu einer absoluten Wirklichkeit“ zu suchen, „für welche sie das ‚Zeichen‘, die ‚Repräsentation‘, von der sie notwendige und konstante Folge sein soll“³³. Das bedeute aber fol-

²⁹ Ebenda, S. 130.

³⁰ Ebenda, S. 130.

³¹ Ebenda, S. 131.

³² Ebenda, S. 131—132.

³³ Ebenda, S. 132.

gendes: „An die Stelle des sinnlichen ist ein begriffliches, an die Stelle des anschaulichen ein abstraktes Verhältnis getreten; statt des ‚Abbildens‘ spricht man von Kausalität. Unsere Vorstellungen sind nicht mehr die Bilder der Dinge, sondern deren notwendige Wirkungen auf uns, und so wenig wie in anderen Fällen scheint es auch hier erforderlich zu sein, daß die Wirkung ein Abbild ihrer Ursache sein müsse“³⁴. Von dieser Deutung der Beziehung einer Vorstellung auf ihren Gegenstand schreibt Windelband weiter: „Diese Ansicht ist sehr plausibel . . . Nur soll man sie nicht kantisch nennen, denn sie ist nur eine von Kant überwundene Vorstufe seiner Kritik. Nur soll man sie nicht Erkenntnistheorie nennen, denn sie enthält eine vollständige Metaphysik als ihre Voraussetzung. Nur soll man sie nicht eine erklärende Theorie nennen, denn sie ist eine Hypothese, und zwar eine von denjenigen, die niemals verifiziert werden können“³⁵.

Seine Betrachtungen über die vorkantischen Theorien der immanenten Wahrheit schließt deshalb Windelband mit folgender Formulierung ab: „Die Lehre von der immanenten Wahrheit ist nur ein partieller Verzicht auf die Erreichung der transzendenten Wahrheit, die dabei als Richtschnur geltend bleibt“³⁶.

Windelband meint nun, erst Kant habe in der Wahrheitstheorie alle Metaphysik abzuschneiden und eine echte Theorie der immanenten Wahrheit zu geben vermocht. Von der „völligen Originalität von Kants Erkenntnistheorie“ behauptet er: „. . . Der Springpunkt seiner kritischen Philosophie liegt, wie sich biographisch festlegen läßt, in seinen Untersuchungen darüber, ‚worauf die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand beruhe‘: und das vollkommen Neue in seiner Behandlung dieses Problems besteht darin, daß er seiner Fragestellung nicht mehr jenen populären Gegensatz von Sein und Vorstellen zugrunde legt . . .“³⁷.

Um das Problem von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand lösen zu können, bediene sich Kant weder des Begriffes der Abbildung noch des Begriffes der Kausalität, sondern des Be-

³⁴ Ebenda, S. 132.

³⁵ Ebenda, S. 132—133.

³⁶ Ebenda, S. 134.

³⁷ Ebenda, S. 134.

griffes der Regel. „Wenn nach der populären Auffassung der ‚Gegenstand‘ das Original ist, mit welchem die für wahr geltende Vorstellung übereinstimmen muß, so ist er, bloß von der Seite der Vorstellungstätigkeit her gesehen, eine Regel, nach der sich bestimmte Vorstellungselemente anordnen sollen, damit sie in dieser Anordnung als allgemeingültig anerkannt werden. Die Elemente der Vorstellungstätigkeit, die sogenannten Empfindungen, können in jedem Individuum nach der psychologischen Notwendigkeit der Assoziation in beliebige Verbindungen und Reihenfolgen gebracht werden: von einem ‚gegenständlichen‘ Denken ist nur sofern die Rede, als sich in der unendlichen Menge von Kombinationen, die auf diese Weise möglich sind, nur gewisse Anordnungen als solche herausstellen, die gedacht werden sollen... Alles Denken, welches den Anspruch erhebt, Erkenntnis zu sein, enthält eine Verbindungsregel, die nicht nur das Produkt individueller Assoziation, sondern eine Regel für alle diejenigen sein will, denen es um Wahrheit ihres Denkens zu tun ist“³⁸. Kurzum: der Gegenstand der Vorstellung sei nach Kant nichts anderes als eine Regel, eine Norm der Allgemeingültigkeit der Verbindungsregel, und die Wahrheit somit nichts anderes als die „Normalität des Denkens“³⁹. Von der Metaphysikfeindlichkeit der kantischen Lösung wird behauptet: „Die kantische Philosophie hebt also nicht, wie man ihr nachgesagt hat, die Gegenstände auf: ihr ‚Idealismus‘ besteht keineswegs darin, zu behaupten, daß in der weiten Welt nichts existiere, als die Vorstellungsmassen der Individuen. Aber sie behauptet, indem sie jede Metaphysik abschneidet, daß Gegenstände für uns nichts weiter sind, als bestimmte Regeln der Verbindungsregel, welche wir vollziehen sollen, wenn wir wahr denken wollen. Was diese Regeln sonst sein mögen, geht uns nichts an, da wir davon nicht das geringste im Ernste vorzustellen imstande sind: Kant lehnt jede metaphysische Deutung dieser Regeln ab; seine Nachfolger haben sich darin desto üppiger ergangen, indem sie meinten, aus der schöpferischen Tätigkeit des Geistes auch die Inhalte seiner regelgebenden Funktion ableiten und damit in ihrer Notwendigkeit begreifen zu können“⁴⁰.

³⁸ Ebenda, S. 134—135.

³⁹ Ebenda, S. 138.

⁴⁰ Ebenda, S. 136—137.

Zu dem derart gedeuteten Wahrheitsbegriff Kants bekennt sich auch Windelband, und dabei aufs entschiedenste. Seine Ablehnung des transzendenten Wahrheitsbegriffes darf aber nicht mißverstanden werden: er kann nicht den transzendenten Wahrheitsbegriff überhaupt, sondern nur den Begriff der transzendenten Erkenntniswahrheit ablehnen, da er sonst auch das für seine Religionsphilosophie in Frage kommende „transzendente Vorstellen“ von vornherein für eine wahrheitsleere Fiktion hätte erklären müssen⁴¹. Anders gesagt: Windelband lehnt den transzendenten Wahrheitsbegriff nur in bezug auf die „endlichen“ Gegenstände ab. In bezug auf den „unendlichen“ Gegenstand — auf Gott — aber muß er ihn zulassen, wobei dieser Begriff sich dann als Begriff der transzendenten Glaubenswahrheit zeigt. In ähnlicher Lage befand sich auch Kant (s. oben, S. 31).

Das Ablehnen der Möglichkeit der transzendenten Wahrheit für die Erkenntnis ist für das Problem der Subjektivierung höchst bedeutsam, was folgenderweise eingesehen werden kann. Ist die transzendente Erkenntniswahrheit unmöglich, dann sind die Gegenstände der möglichen Erkenntniswahrheiten nicht transzendent, d. h. nicht außersubjektiv, nicht subjektunabhängig. Das Ablehnen der transzendenten Erkenntniswahrheit kann also als Motiv der Anerkennung der Subjektbedingtheit von Gegenständen der möglichen Wahrheiten fungieren, d. h. als Motiv der Subjektivierung. Somit wäre am Beispiel gezeigt worden, wie die Schwierigkeiten im Denken der Wahrheitsmöglichkeit zur Subjektivierung veranlassen können.

Aber auch dann, wenn man die transzendente Wahrheit — als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem außersubjektiven Gegenstande — durchaus für möglich hält, können die Betrachtungen über die allgemeine Möglichkeit der transzendenten Erkenntnis zur Subjektivierung der Erkenntnisgegenstände veranlassen, und zwar im Zusammenhang mit den ganz anderen Schwierigkeiten der Gewinnung von Gewißheit bzw. Wahrscheinlichkeit des jeweiligen Bestehens dieser Übereinstimmung; anders gesagt: im Zusammenhang

⁴¹ Das transzendente Vorstellen behandelt Windelband in seinem Aufsätze „Das Heilige“ (Präludien, 9. Aufl., 1924, Bd. 2; s. vor allem S. 309 ff.).

nicht mit den Wahrheits-, sondern Begründungsmöglichkeiten der transzendenten Erkenntnis. Nur diese Schwierigkeiten verdienen den Namen der Erkenntnisaporien im engeren Sinne⁴².

Welches diese Schwierigkeiten sind, kann wiederum am Beispiel Windelbands gezeigt werden. Nachdem er, wenn wir ihn recht verstanden haben, die transzendente Erkenntniswahrheit für unmöglich erklärt hat, will er zeigen, daß die transzendente Erkenntnismöglichkeit auch dann ausgeschlossen wäre, wenn die transzendente Wahrheitsmöglichkeit in bezug auf die „endlichen“ Gegenstände bestünde: „Wollte man nun aber doch, der alten Täuschung folgend, daran festhalten, es sei die Aufgabe unseres Denkens und sein Erkenntniswert bestehe darin, die absolute Wirklichkeit abzubilden, so muß durchaus zugestanden werden, daß für uns niemals eine Entscheidung darüber zustande kommen könnte, in welchem Maße diese Aufgabe erfüllt wäre. Denn da Ding und Vorstellung inkommensurabel sind, da wir niemals anderes als Vorstellungen mit Vorstellungen vergleichen können, so ist für uns auch nicht die geringste Möglichkeit vorhanden, zu entscheiden, ob irgendeine Vorstellung mit etwas anderem als wieder mit Vorstellungen übereinstimmt“⁴³. „Die beiden einzig konsequenten Antworten“ charakterisiert er folgenderweise: „Entweder muß mit Hume angenommen werden, daß für keine dieser subjektiven Verbindungen behauptet werden darf, sie sei Erkenntnis in jenem Sinne einer Abbildung der Wirklichkeit, oder muß mit Leibniz angenommen werden, daß eine ‚vorherbestimmte Harmonie‘ den notwendigen Ablauf der Vorstellungen als den Doppelgänger des gleich notwendigen Ablaufs der Wirklichkeit eingerichtet hat“⁴⁴.

Wird die Erkenntnis des Außersubjektiven für unmöglich gehalten, dann können die erkannten Gegenstände nicht für außersubjektiv gehalten werden. Ihre Subjektzugehörigkeit kann dann als ihre Subjektbedingtheit gedeutet werden. Die Überzeugung, die

⁴² Die von Nic. Hartmann als allgemeine Erkenntnisaporie bezeichnete Schwierigkeit ist eigentlich bloß Aporie der transzendenten Wahrheit, wie davon schon oben (S. 34, Fußnote 15) die Rede war.

⁴³ Präludien, 9. Aufl., I, 1924, S. 130.

⁴⁴ Ebenda, S. 126—127.

Erkenntnis des Außersubjektiven sei unmöglich, kann also als Motiv der Subjektivierung dienen.

Am Beispiel des Gedankenganges Windelbands wurde es gezeigt, wie die Versuche, das Problem der Erkenntnis des Außersubjektiven zu lösen, zur Subjektivierung des vorher als Außersubjektives Gemeinten führen können. Jetzt kann eine knappe Zusammenfassung des dabei Wesentlichen gegeben werden.

Zur Möglichkeit der Erkenntnis des Außersubjektiven, d. h. zur Möglichkeit der transzendenten Erkenntnis gehört ein zweierlei (wie schon früher erwähnt): die Wahrheitsmöglichkeit und die Begründungsmöglichkeit in bezug auf das Außersubjektive. Das Leugnen der Möglichkeit der transzendenten Erkenntnis ist ein spezieller Skeptizismus, der sich selbst nicht vernichtet, wie das wohl der allgemeine Skeptizismus tut, und deshalb nicht, daß dieser spezielle Skeptizismus nicht jede Erkenntnismöglichkeit überhaupt leugnet und seine eigene These also widerspruchlos aufrechterhalten kann.

Der allgemeine Skeptizismus ist in zwei Formen möglich (hier wird nur der theoretisch motivierte Skeptizismus gemeint): als Skeptizismus bloß des Wahrheitskriteriums und als Skeptizismus der Wahrheit selbst⁴⁵. Der erste leugnet nicht die Wahrheit selbst, sondern bloß die Möglichkeit der Gewißheit bzw. Wahrscheinlichkeit ihres jeweiligen Vorhandenseins, d. h. die Möglichkeit des Feststellens dessen, wann Wahrheit und wann Irrtum vorliegt. Der zweite leugnet die Wahrheitsmöglichkeit selbst. In bezug auf die Erkenntnis ist das Resultat beider Formen des allgemeinen Skeptizismus dasselbe: die Erkenntnis wird für unmöglich erklärt.

Ähnliches muß von demjenigen speziellen Skeptizismus gesagt werden, der bloß die Erkenntnis des Außersubjektiven für unmöglich erklärt, d. h. von dem Skeptizismus der transzendenten Erkenntnis. Auch er kann in zwei verschiedenen Formen auftreten: als Skeptizismus bloß des Kriteriums der transzendenten Wahrheit und als Skeptizismus

⁴⁵ Näheres über den Skeptizismus s. in dem (lettisch geschriebenen) Buche des Verfassers „Wahrheit und Schein“, 1939, S. 17, 31–32, 36, 50–61.

der transzendenten Wahrheit selbst. Auch in diesem Falle ist das Resultat beider das gleiche: die transzendente Erkenntnis wird für unmöglich erklärt.

Sollte unsere oben gegebene Deutung der Gedanken Windelbands wahr sein, so muß er nicht nur als Skeptiker in bezug auf die transzendente Erkenntnis bezeichnet werden, sondern auch als Skeptiker in bezug auf die transzendente Wahrheit selbst, sofern diese sich auf die „endlichen“ Dinge beziehen soll.

Der zwischen dem Skeptizismus der transzendenten Erkenntnis und der Subjektivierung sich spinnende Motivationszusammenhang kann in aller Kürze so formuliert werden: ist die transzendente Erkenntnis nicht möglich, dann sind die Gegenstände der Erkenntnis nicht transzendent.

Gewiß wäre es durchaus falsch, zu meinen, daß jede Subjektivierung den Skeptizismus der transzendenten Erkenntnis als ihre Grundlage haben muß. Es ist durchaus möglich, daß man die transzendente Erkenntnis für möglich hält und etwas Gegenständliches nichtsdestoweniger subjektiviert, und zwar auf Grund anderer Motive subjektiviert. Der Skeptizismus der transzendenten Erkenntnis ist nur eines unter anderen Motiven der Subjektivierung.

Was Windelband von vornherein auf jede transzendente Erkenntnis bezieht, wird von Kant zunächst nur auf die apriorische transzendente Erkenntnis bezogen, und zwar: während Windelband aus der Unmöglichkeit der transzendenten Erkenntnis die Subjektzugehörigkeit aller Erkenntnisgegenstände überhaupt folgert, schließt Kant von der Unmöglichkeit der transzendenten Erkenntnis a priori zunächst nur auf die Subjektzugehörigkeit der a priori erkennbaren Gegenstände. Anders ausgedrückt: Wie der Subjektivierung aller Erkenntnisgegenstände bei Windelband der Skeptizismus der transzendenten Erkenntnis zugrunde liegt, so der Subjektivierung der a priori erkennbaren Gegenstände bei Kant der Skeptizismus der apriorischen transzendenten Erkenntnis. Daß bei Kant dem wirklich so ist, läßt sich leicht aus folgendem einsehen.

Kant hat immer wieder betont, die Erkenntnis a priori sei von Dingen an sich, d. h. von Außersubjektivem, unmöglich⁴⁶. Da es nach

⁴⁶ S. z. B. Kritik der reinen Vernunft, ehemalige Kehrbauchsche Ausgabe, neu herausgegeben von Raymund Schmidt, 2. Aufl., die Seiten 99, 106, 117—119, 165.

ihm die apriorische Erkenntnis doch zweifellos gibt, so zwingt das ihn zu der Annahme der Subjektzugehörigkeit der Gegenstände dieser Erkenntnis. Anstatt aller sonst noch so variierenden Beweisführungen Kants zugunsten der Subjektivität von Raum, Zeit und Kategorien kann immer ein folgender Gedankengang eingesetzt werden, der dem „Geiste“ der Kantischen Beweisführung entspricht: Aus der Allgemeinheit und Notwendigkeit einer Erkenntnis muß ihre Apriorität gefolgert werden; aus ihrer Apriorität und aus der Unmöglichkeit derselben in bezug auf das Außersubjektive muß die Subjektzugehörigkeit ihrer Gegenstände gefolgert werden.

Das Resultat dieses Gedankenganges, d. h. die These der Subjektzugehörigkeit des a priori Erkennbaren, pflegte Kant auch so auszudrücken, „daß wir nämlich von Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“⁴⁷. Dieser Satz ist mit der These des Skeptizismus der transzendenten Erkenntnis keinesfalls identisch. Dieser Skeptizismus leugnet bloß die apriorische Erkennbarkeit des Außersubjektiven, sagt aber nichts darüber aus, ob es apriorische Erkenntnis überhaupt gibt oder nicht. Die These: „Es gibt Erkenntnis a priori“ aber sagt ihrerseits nichts darüber aus, ob diese Erkenntnis sich bloß auf das Subjektzugehörige oder auch auf das Außersubjektive bezieht. Erst die Verbindung beider kann zu dem genannten Satz führen, „daß wir nämlich von Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“, d. h. was subjektzubehörig ist. Weil Kant auch die empirische Erkenntnis von apriorischen Formen notwendig durchstrukturiert sein läßt, so führt das bei ihm — im Zusammenhang mit der vorher von ihm vollzogenen Subjektivierung des a priori Erkennbaren — zur Subjektivierung alles Erkennbaren überhaupt. Das hat er selbst schon in der „Allgemeinen Anmerkung zur transzendentalen Ästhetik“ zugestanden⁴⁸.

Für denjenigen Problemzusammenhang, in welchem wir uns jetzt befinden, ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß die soeben besprochenen Subjektivierungen Kants sozusagen als ein klassisches Beispiel der gnoseologisch motivierten Subjektivierungen anzusehen sind.

⁴⁷ Ebenda, S. 24; vgl. auch S. 19 und 27.

⁴⁸ Ebenda, S. 113 ff.

Auf Grund der gnoseologischen Motive besprochener Art, d. h. auf Grund der Überzeugung von der Unmöglichkeit der transzendenten Erkenntnis, kann nur das Erkennbare subjektiviert werden. Die Dinge an sich können ihr Ansichsein nur behalten, weil sie unerkennbar sind. Gerade die von Kant immer betonte Unerkennbarkeit der Dinge an sich läßt die gnoseologische Motiviertheit der Kantischen Subjektivierungen bzw. seines transzendentalen Idealismus besonders klar hervortreten.

Die vorher als charakteristische Beispiele herangezogenen Subjektivierungen bei Windelband und Kant haben das gemeinsam, daß sie die Subjektzugehörigkeit ohne weiteres als Bedingtheit von seiten des Subjektes fassen. Das hängt damit zusammen, daß sie die Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und ihrem Gegenstand nur so für möglich halten, wie das Kant ausgedrückt hat: „Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander notwendigerweise beziehen, und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht“⁴⁰. Eigentlich hat man es mit sechs verschiedenen Fällen zu tun, welche oben, bei der Erörterung des Möglichkeitsproblems der Wahrheit, erwähnt worden sind (S. 32—33). Aus der Betrachtung dieser Fälle geht hervor, daß die Preisgabe der Außersubjektivität und also die Setzung der Subjektzugehörigkeit noch nicht die Bedingtheit von seiten des Subjektes bedeutet. Es gibt auch eine andere Möglichkeit — die identitätstheoretische, nach welcher das Objekt wohl zum Subjekt gehört, aber bloß so, daß beide zwei verschiedene Aspekte ein und desselben Identischen sind (*una eademque res duobus modis spectata*). Also nur wenn man die identitätstheoretische Möglichkeit nicht in Betracht zieht, ist es möglich — wie Kant und Windelband es tun — die Subjektzugehörigkeit ohne weiteres als Bedingtheit seitens des Subjektes zu fassen.

⁴⁰ Ebenda, S. 165.

B

Im weiteren sollen diejenigen gnoseologisch motivierten Subjektivierungen erörtert werden, die nicht von der angeblichen Unmöglichkeit der transzendenten Erkenntnis ausgehen.

Zunächst ist es denkbar, daß ein derartiges ursprünglich für außersubjektiv gehaltenes Etwas subjektiviert wird, dessen Erkenntnis zu Widersprüchen führt. Man geht dann von dem Prinzip aus, die Erkenntnis dürfe nicht Widersprüche enthalten, d. h. man geht von dem logischen Prinzip des Widerspruches aus. (Das ontologische Prinzip des Widerspruches und sein Verhältnis zu dem logischen wird uns später, bei der Behandlung der ontologisch motivierten Subjektivierungen, beschäftigen.) Auch dieser Ausgang bedeutet den Ausgang von der Unmöglichkeit der Erkenntnis, aber nicht speziell von der Unmöglichkeit der transzendenten Erkenntnis, sondern von der Unmöglichkeit der Erkenntnis überhaupt.

Ging Kant von der Überzeugung aus, die apriorische Erkenntnis des Außersubjektiven sei unmöglich (d. h. von der Überzeugung, die wir den Skeptizismus der apriorischen transzendenten Erkenntnis genannt haben), so strich er doch keine apriorische Erkenntnis aus den Gebieten der reinen Mathematik und der bei ihm sogenannten reinen Naturwissenschaft durch, sondern deutete bloß die angebliche Außersubjektivität der Gegenstände dieser Wissenschaften in ihre Subjektbedingtheit um, d. h. durch diese Aktion wurden die subjektivierten Gegenstände nicht zu bloßen Fiktionen herabgesetzt. Ist man aber überzeugt, daß die Erkenntnis eines als außersubjektiv Gemeinten in unauflösbare Widersprüche verstrickt, so leitet man diese unauflösbaren Widersprüche in der Erkenntnis von den Widersprüchen in dem entsprechenden Gegenstände ab, d. h. man meint, dasjenige Etwas, das man zu erkennen erstrebt war, sei selbst ein innerlich widerspruchsvolles. Und da ein Widerspruchsvolles nicht an sich bestehen, wohl aber vom Subjekt „bloß vorgestellt“, „bloß gemeint“ werden kann, so bedeutet die Entdeckung der Widersprüche im Gegenstände die Preisgabe seiner selbst als eines „wahren Seins“, d. h. seine Herabsetzung zu einer bloßen Fiktion.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß im Falle einer in unauflösli-

chen Widersprüchen der Erkenntnis motivierten Subjektivierung diese Widersprüche nur als das nächste, nicht aber als das tiefste und letzte Motiv der Subjektivierung gelten können. Der ganze Motivationszusammenhang ist dabei ein folgender: aus den unauflöselichen Widersprüchen in den Erkenntnisversuchen wird auf die Widersprüche in dem in Frage stehenden Gegenständlichen geschlossen, von diesen aber — auf die Unmöglichkeit seines Ansichseins, d. h. auf sein „bloßes Vorgestelltsein“. Die Widersprüche in den Erkenntnisversuchen allein würden bloß zur Leugnung der Erkenntnismöglichkeit genügen, nicht aber zur Leugnung des Ansichseins des entsprechenden Gegenständlichen.

Die unauflöselichen Widersprüche in den Erkenntnisversuchen können also bloß auf dem Umwege über die ontologischen Widersprüche im Gegenstande selbst zur Subjektivierung führen. Die ontologischen Widersprüche gelten dabei als der letzte Subjektivierungsgrund, der an den gnoseologischen Widersprüchen erkannt wird. (Über die ontologischen Widersprüche s. auch unten, S. 66 ff.) Nichtsdestoweniger müssen auch die Subjektivierungen dieser Art zu den gnoseologisch motivierten gerechnet werden, weil das erste Motiv hier von gnoseologischer Art ist. Eigentlich sind es Subjektivierungen, die gnoseologisch und ontologisch zugleich motiviert sind, wobei die ontologische Motivationsschicht die tiefere und auch die die gnoseologische Schicht selbst bedingende ist.

Sind aber die Widersprüche im Gegenstande selbst festgestellt worden, dann folgt aus ihnen sofort, ohne Umweg über die Widersprüche in den Erkenntnisversuchen, die Preisgabe des Ansichseins dieses Gegenstandes. Zieht man dies wie das höher Gesagte in Betracht, so kann zusammenfassend gesagt werden: Sind die unauflöselichen logischen Widersprüche der Erkenntnis gegeben, so folgt aus ihnen die Preisgabe des Ansichseins des entsprechenden Gegenständlichen nur auf dem Umwege über die ontologischen Widersprüche im Gegenständlichen selbst; liegen aber ontologische Widersprüche im Gegenständlichen selbst vor, so ist die Zuhilfenahme der logischen überflüssig, um zur Subjektivierung führen zu können. Anders ausgedrückt: Alle auf Grund des logischen Prinzips des Widerspruchs vollzogenen Subjektivie-

rungen sind letzten Endes zugleich auch ontologisch motiviert, während die auf Grund des ontologischen Prinzips des Widerspruchs vollzogenen Subjektivierungen bloß ontologisch motiviert sein können. (Die Notwendigkeit dieser Sachlage wird erst später, auf Grund der Klarlegung des Verhältnisses beider genannten Prinzipien, einsichtig vor Augen stehen. S. unten, S. 66—67. Vgl. auch S. 68—71.)

Als ein Beispiel der im logischen Prinzip des Widerspruches motivierten Subjektivierung können die Gedanken Bergsons erwähnt werden.

Von den schmerzlichen, unauflösbaren Widersprüchen in der logisierten, d. h. mit Begriffen, Urteilen und Schlüssen operierenden wissenschaftlichen Erkenntnis ausgehend, kommt er zur Überzeugung, daß das in dieser Erkenntnis Gemeinte gar nicht an sich besteht, daß diese Erkenntnis das wahre Sein gar nicht trifft. Anders gesagt: er ist überzeugt, das dasjenige Sein, von welchem die Wissenschaften handeln, an sich gar nicht besteht, sondern ein zu praktischen Zwecken dienendes „bloß Vorgestelltes“ ist. Eben deshalb vermag er Kant, von dem er sich sonst himmelweit entfernt findet, nichtsdestoweniger so hoch zu schätzen: hat doch gerade Kant am radikalsten zu zeigen versucht, daß die Gegenstandswelten der Wissenschaften kein Ansichsein haben und wie sie vom Subjekt konstituiert werden.

Bergson meint jedoch nicht, die Wissenschaften wären bloß praktisch zweckdienliche, allen Wahrheitswert bare Fiktionen (wie das wohl von Vaihinger behauptet wird). Von der ontologischen Grundüberzeugung ausgehend, als wahres Sein dürfe nur die nach dem ihr innewohnenden Lebensdrang (*élan vital*) unaufhaltsam sich entfaltende schöpferische Entwicklung (*évolution créatrice*) angesprochen werden, behauptet er, daß diese auch in den Zustand einer relativen Erstarrung, Depotenzierung geraten könne. Die in starren Identitäten festgelegte wissenschaftliche Erkenntnis, zunächst und ursprünglich den praktischen Zwecken angemessen, könne, wenn überhaupt, so nur in bezug auf dieses erstarrte Sein einen Wahrheitswert haben. Es handle sich dann gewiß nicht um die echte

Wahrheit vom wahren Sein, sondern sozusagen um die depotenzierte Wahrheit von depotenziertem Sein.

Die Philosophie Bergsons ist ein zu kompliziertes Gebilde als daß sie auf eine einzige Art der Motivation gebracht werden könnte. Jedenfalls ist nicht zu leugnen und ist von den Bergsonforschern auch behauptet worden⁵⁰, daß die Widersprüche in der rationalen Erkenntnis viel dazu beigetragen haben, die für Bergson so charakteristische Deutung der Wissenschaften hervorzubringen.

Als ein anderes Beispiel für die Subjektivierung auf Grund des logischen Prinzips des Widerspruchs kann die Subjektivierung der Sinnesqualitäten herangezogen werden. Jedenfalls ist zu bemerken, daß diese Subjektivierung — eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte der Wissenschaften — auch anders motiviert sein kann. Hier interessiert sie uns also nur von einem eng begrenzten Standpunkt aus.

Wilhelm Wundt behauptet, die Naturwissenschaft lasse sich „kurz definieren als ein System widerspruchsloser Interpretation der sinnlichen Wahrnehmung“⁵¹. Bezieht man diese Definition nicht auf die jeweils verwirklichte Naturwissenschaft, die keinesfalls völlig widerspruchslos ist, sondern auf ihr Ideal, so muß die Formulierung Wundts als kurz und treffend anerkannt werden.

Diese Definition bedeutet, daß die Naturwissenschaft in ihren in den Gegebenheiten der äußeren Erfahrung motivierten Setzungen von körperlich Realem (um mit Külpe zu sagen: in ihren Realisierungen) an die Forderung der Widerspruchslosigkeit unbedingt gebunden ist, d. h. daß sie nur das und nur mit solchen Bestimmtheiten als körperliche Realität setzen darf, was sich dem durchgängig einstimmigen Naturzusammenhang eingliedern läßt. Für die auf Grund der äußeren Wahrnehmungen vollzogenen Setzungen und Bestimmungen von Realem gibt es kein anderes Kriterium ihres Zutreffens als das der durchgängigen Einstimmigkeit dieser Setzungen.

⁵⁰ S., z. B., die Untersuchung von Pauls Jurevičs *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson*, 1930, p. I.

⁵¹ *Logik* III, 4. Aufl., 1921, S. 13. Aus der Formulierung geht hervor, daß bei Wundt das Wort „sinnlich“ die engere, nur auf die äußere Erfahrung bezogene Bedeutung hat.

Auf seiten der Vertreter der Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten ist nun viel zu oft behauptet worden, die Setzung des körperlich Realen mit den Sinnesqualitäten verstricke in unauflösbare Widersprüche. Deshalb müsse man nolens volens auf die herrliche „Tagesansicht“ der mit Sinnesqualitäten ausgestatteten Welt verzichten und an ihre Stelle die „Nachtansicht“ der bloß quantitativ bestimmten Welt setzen. Erst dadurch könne ein durchgängig einstuimmiger Naturzusammenhang erreicht werden.

Daß es auch mit den Setzungen des bloß quantitativ bestimmten Realen nicht so leicht geht, zeigt die in der modernen physikalischen Lichtlehre entstandene Kontroverse zwischen der Wellentheorie und der Korpuskulartheorie des Lichtes. Aus den Versuchen, diese für die Physik theoretisch so schmerzvolle Kontroverse loszuwerden, ist die sog. Wellenmechanik entstanden. Diese will die spezielle Kontroverse auf dem Gebiete der Lichtlehre durch eine allgemeine Theorie des Stoffes lösen, und zwar indem sie die den großen Stoffmassen zugrunde liegenden kleinsten Materiepartikeln als „Wellenpakete“ deutet, d. h. indem sie im Wellenmäßigen das letzte Wesen der Materie sieht, auf welches alles Korpuskulare zurückzuführen sei⁵².

Die genannte Kontroverse ist so entstanden, daß man gewisse Erscheinungen des Lichtes (etwa die der Brechung, der Interferenz, der Polarisation) am besten erklären konnte, indem man die wellenartige Realität des Lichtes setzte, andere Erscheinungen aber (wie die der Emission und der Absorption des Lichtes), indem man die korpuskulare Natur der Lichtrealität annahm. Somit war der Widerspruch von Theorien gegeben, welcher die Wellenmechanik hervorrief. (Daß diese selber es noch mit den größten Schwierigkeiten zu tun hat, wird von den Fachleuten immer wieder behauptet.)

Wiederum mit einer anderen Art der gnoseologisch motivierten Subjektivierung hat man es zu tun, wenn einem Etwas deshalb das Ansichsein abgesprochen wird, daß dieses Etwas bloß einem einzigen Subjekt unmittelbar gegeben werden

⁵² Vgl. hierzu den (lettisch geschriebenen) Aufsatz des Verfassers „Naturphänomen und Naturrealität“ in seinem Buche „Wahrheit und Schein“ („Patiesība un šķitums“), 1939, insbesondere S. 119—120.

k a n n. Als Beispiel dafür kann die in der „Psychologie“ Aug. Messers vorliegende Subjektivierung der Empfindungsinhalte herangezogen werden. „Ein Rotgrünblinder wird das Rot und Grün der vor mir stehenden Blume anders empfinden als ich, nämlich als Graunuanzen. Das weiß ich nun freilich nicht daher, daß ich die von ihm empfundene Farbe direkt wahrnehme, sondern daher, daß er die Farben der Blume als übereinstimmend beurteilt mit solchen, die ich als grau sehe. Aber eben die Tatsache, daß nur er selbst darüber Auskunft geben kann, welche Farben er erlebt (weil diese direkt nur für ihn allein vorfindbar sind), ist für unsere Betrachtung von besonderer Bedeutung ... Mit gutem Grund haben demnach die Psychologen fast durchweg bisher die Lehre von den E m p f i n d u n g e n, d. h. jenen relativ einfachen, anschaulichen Bestandteilen unserer Wahrnehmungen für ihre Disziplin in Anspruch genommen. Was nämlich für das Rot und Grün gilt, das gilt nicht nur für die anderen Gesichtsempfindungen ebenfalls, sondern auch für alle analogen Eindrücke der anderen Sinne wie warm, kalt, süß, bitter, hart, weich, hohe und tiefe Töne“⁵³.

Ontologie und Erkenntnistheorie sind u. a. auch dadurch eng verbunden, daß die Begriffe vom „wahren Sein“ und von „wahrer Erkenntnis“ in folgendem Sinne korrelativ sind: das wahre Sein wird als dasjenige Sein gemeint, das, wenn überhaupt, so nur in der wahren Erkenntnis erkannt wird; die wahre Erkenntnis wird als diejenige Erkenntnis angesehen, welche die Wahrheit über das wahre Sein zu geben imstande ist. Wie diese Korrelation sich jeweils aufbaut — von dem ontologischen, dem gnoseologischen oder von beiden Endpunkten zugleich aus, — das ist für das Verständnis der philosophischen Einstellungen verschiedener Philosophen von großer Wichtigkeit. Geht, z. B., Descartes von der unerschütterlichen gnoseologischen Überzeugung aus, nur diejenige Erkenntnis könne wahr sein, die klar und deutlich sei (*clara et distincta perceptio*), so läßt er auch nur das als wahres Sein gelten, was in dieser Weise erfaßt werden kann. Deshalb erklärt er, das wahre Wesen der Natur bestehe bloß in der Ausdehnung, nicht in der qualitativen Mannigfaltigkeit, mit welcher sie sich in der Erfahrung biete, weil an der Natur

⁵³ Psychologie, 2. Aufl., 1920, S. 29—30.

die Ausdehnung allein sich absolut klar und deutlich fassen lasse. Geht dagegen Bergson von der ontologischen Überzeugung aus, das wahre Sein sei ein unaufhaltsames Fließen, ein immer neue Gestalten erzeugendes Werden, das jede Wiederholung ausschließe, so kann er die in den starren Identitäten der Begriffe sich vollziehende wissenschaftliche Erkenntnis unmöglich als wahre Erkenntnis gelten lassen. Die Würde der wahren Erkenntnis kann er nur derjenigen eigenartig verstandenen Intuition zuerkennen, die bei ihm intellektuelle Sympathie heißt.

Die gnoseologischen Überzeugungen können also sozusagen *autonomen* und *heteronomen* Ursprung haben; autonomen — wenn sie nicht von seiten der ontologischen Überzeugungen vorgeschrieben werden, heteronomen — wenn das der Fall ist. Dasselbe muß von den ontologischen Überzeugungen gesagt werden, bei welchen die Heteronomie gnoseologisch bedingt sein kann. Der Rationalismus als gnoseologische Überzeugung scheint gewöhnlich autonomen Ursprungs zu sein, aber nur gewöhnlich. Bei Parmenides, z. B., ist er ontologisch motiviert, weil Parmenides von der Überzeugung ausgeht, das wahre Sein sei eines und unveränderlich. Da die Erfahrung eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit und ein unaufhaltsames Werden zur Gegebenheit bringt, so kann ihr nach Parmenides die Würde der wahren Erkenntnis unmöglich zukommen. Sie wird deshalb als bloße Meinung der einzig wahren Vernunftkenntnis gegenübergestellt. Der lebensphilosophische Empirismus dagegen scheint fast immer heteronomen Ursprungs zu sein. Von der ontologischen Überzeugung etwa derart ausgehend, wie es an Bergson gezeigt wurde, kann er nur in den irrationalen Seelenkräften die Mittel zur Erfassung des unaufhaltsamen Gestaltwandels des Lebens suchen. Deshalb steht der abendländische Urvater aller Lebensphilosophen — Herakleitos — gewissermaßen als seltsame Gestalt in der Reihe der Lebensphilosophen da. Er, der zum ersten Male in der abendländischen Philosophie, und dabei so entschieden, die ontologische Überzeugung von dem prozeßhaften Wesen des wahren Seins der Philosophie zugrunde legte; er, der lehrte, alles fließe, ja sogar die Steine flössen wie Bäche, — er behauptete nichtsdestoweniger, die Vernunftkenntnis sei die einzige wahre Erkenntnis. Diese für die heutigen Lebensphilosophen so seltsam anmutende Zusammenstellung

von ontologischem Biozentrismus und gnoseologischem Logozentrismus verliert ihre Paradoxie, wenn man zu verstehen versucht, wie er das hat meinen können. Sein Gedankengang ist etwa folgender gewesen: alles ausnahmslos fließt; die Sinne aber zeigen oft etwas Beharrendes; also täuschen sie; also kann nur die Vernunft die wahre Erkenntnis geben. — Es handelt sich, wie leicht ersichtlich, darum, daß man heute das Wesen der Vernunft und der Sinneswahrnehmung anders versteht als Herakleitos sie verstanden hat.

Für das Problem der Subjektivierung ist das Gesagte im folgenden Sinne wichtig.

Im Falle der heteronom bedingten Auffassung vom wahren Sein unterwirft man das Seinsgebiet den dem Erkenntnisgebiet entnommenen Kriterien. Das heißt aber: man tritt mit einer bestimmten, unabhängig von den ontologischen Überlegungen ausgebildeten Auffassung von der wahren Erkenntnis an das Sein heran. Da eine solche Auffassung, wie gezeigt worden, eo ipso einen bestimmten Begriff vom wahren Sein vorschreibt, so kann die Sachlage auch folgenderweise beschrieben werden: Man tritt mit einem bestimmten, von seiten der erkenntnistheoretischen Überzeugungen vorgeschriebenen Begriff des wahren Seins an die Gegenstände heran. Allem, was diesem Begriffe nicht entspricht, wird die Würde des wahren Seins entzogen. Und da nach der schon seit Jahrhunderten bestehenden Auffassung nur das wahre Sein an sich bestehen, dasjenige Sein aber, dem die Würde des wahren Seins nicht zukommt, bloß im wahren Sein des Subjekts vorgestellt werden kann, so bedeutet die auf Grund von bestimmten erkenntnistheoretischen Überzeugungen vollzogene Entziehung der Würde des wahren Seins einem Gegenständlichen zugleich die Subjektivierung desselben. (Näheres hierüber s. unten, S. 61.) Eine autonom gebildete Auffassung vom Wesen der wahren Erkenntnis kann also als Motiv der Subjektivierung gelten.

Als markantes Beispiel möge die Subjektivierung der Sinnesqualitäten bei Descartes herangezogen werden. Die Bestimmtheiten der Ausdehnung — Figur, Größe, Bewegung — bestehen nach ihm in den Dingen selbst („in rebus ipsis“), die Sinnesqualitäten dagegen bloß in unserer Wahrnehmung der Dinge („in nostra tantum cogi-

tatione“)⁵⁴. Als Kriterium für diese ontologisch so wichtige Unterscheidung gilt dabei die gnoseologische Möglichkeit des klaren und deutlichen Erfassens (*der clara et distincta perceptio*). Von den Sinnesqualitäten wird behauptet, sie könnten immer nur „konfus“ erfaßt werden („semper enim eorum imagines in cogitatione nostra sunt confusae“)⁵⁵.

Daß die Begriffe vom wahren Sein und von wahrer Erkenntnis im bestimmten Sinne korrelativ sind; daß diese Korrelation von dem ontologischen, von dem gnoseologischen oder von beiden Endpunkten zugleich aus sich jeweils aufbauen kann, — darüber war schon die Rede. Manchmal ist es schwer oder gar unmöglich festzustellen, welches der eigentliche Anfang der theoretischen Philosophie eines Philosophen ist — der ontologische, der gnoseologische oder beides zugleich. Ebenso ist es manchmal nicht leicht, zu konstatieren, ob eine Subjektivierung aus gnoseologischen, aus ontologischen oder aus beiden Motiven zugleich vorgenommen worden ist. Als solcher Fall möge die Subjektivierung der Sinnesqualitäten bei Natorp erwähnt werden. Einerseits behauptet er, die Sinnesqualitäten seien „darum und allein darum . . . subjektiv zu nennen“, daß sie einer „exakten Bestimmung“ unfähig sind. „Gäbe es eine Mathematik der Farbe als solcher, wie es eine Mathematik der Größe, Lage, Bewegung im Raume gibt, so wäre die Farbe objektiv, so gut wie die Raumbestimmungen es sind“⁵⁶. Diese Formulierungen könnten, für sich genommen, so gedeutet werden, als ob bei Natorp das Prinzip der exakten mathematischen Bestimmbarkeit ebenso zum Ausgang genommen worden wäre, wie bei Descartes das *der clara et distincta perceptio*. Wäre dem so, dann hätte man es bei Natorp mit einer gnoseologisch motivierten Subjektivierung zu tun. Einige Zeilen weiter aber schreibt er: „Denn zum wahrhaften Sein gehört eine Einheit, eine Identität der Bestimmung, wie sie von Gegenständen der Sinne nur auf Grundlage der Mathematik möglich ist“⁵⁷. Aus diesem Satze scheint es hervorzugehen, daß der Mathematik darum und allein darum die eigenartige, hohe Stellung zukommt, daß ihre

⁵⁴ Princ. philos., I.

⁵⁵ Ebenda, IV; vgl. auch *Medit.*, VI.

⁵⁶ Allgem. Psychologie, I, 1912, S. 186.

⁵⁷ Ebenda, S. 186—187.

Methode dem wahren Sein, d. h. dem identisch bestimmten Sein, angemessen ist. Als letztbestimmend für die besprochene Subjektivierung erwiese sich demnach ein bestimmter Begriff vom wahren Sein.

In bezug auf Natorp kann die uns hier interessierende Frage nur dann gelöst werden, wenn man den ganzen Zusammenhang seiner Philosophie in Betracht zieht, zu welchem folgendes zu sagen ist.

Erstens gehört er zu den sog. Neukantianern, bei welchen die gnoseologischen Interessen ganz bestimmt im Vordergrund stehen, die ontologischen aber nur sozusagen von Gnaden der gnoseologischen zur Geltung kommen, d. h. nur berücksichtigt werden, inwiefern sie für die Lösung der gnoseologischen Probleme von Wichtigkeit sind. Zweitens hält sich Natorp an seinem „methodischen“ Monismus fest, von welchem er selbst folgendes schreibt: „So rechtfertigt sich in jeder Richtung der uralte und unzerstörliche Einheitszug der Philosophie, der Zug des ‚Monismus‘. Aber er muß ‚methodischer‘ Monismus werden, d. h. die geforderte Einheit liegt nicht vor, sei es in einem Ding aller Dinge oder einem Zweck aller Zwecke, oder einem letzten Absoluten, welches, wie der Gott des Aristoteles, irgendwie dies beides und überhaupt alles, was in den letzten Gründen des ‚Seins‘ wurzelt, in Einem wäre; sondern sie ist ganz schlicht und präzise zu verstehen als Einheit der Methode d. i. des Ganges, des ewigen, gesetzmäßigen Fortgangs der Erkenntnis; etc.“⁵⁸

Aus dem Gesagten geht klar hervor, daß bei Natorp auch die oben erwähnte Einheit des wahren Seins letzten Endes auf die bloß methodische Einheit des Fortgangs der Erkenntnis zurückgeführt wird, d. h. daß trotz aller in der Marburger Schule noch so starken hegelianisch-parmenidischen Tendenzen zur Gleichsetzung von wahren Sein und wahren Denken, die Erkenntnis doch den unleugbaren Vorrang hat. Also muß auch die von Natorp vollzogene Subjektivierung der Sinnesqualitäten zu den gnoseologisch motivierten Subjektivierungen gerechnet werden.

Damit kann die Behandlung der gnoseologisch motivierten Subjektivierungen abgeschlossen werden. Als Motive der Subjektivierung

⁵⁸ Ebenda, S. 132.

rung haben sich in den vorher behandelten Fällen folgende herausgestellt:

- 1) die Unmöglichkeit der Erkenntnis des Außersubjektiven (Transzendenten) überhaupt, die ihrerseits in zweierlei Weise begründet werden kann: entweder aus der Unmöglichkeit bloß der hinreichenden Begründung der transzendenten Setzungen oder auch aus der Unmöglichkeit der transzendenten Wahrheit selbst;
- 2) die Unmöglichkeit der apriorischen Erkenntnis des Außersubjektiven;
- 3) die unauflösbaren Widersprüche in den Versuchen der transzendenten Erkenntnis;
- 4) die prinzipielle Unmöglichkeit der unmittelbaren Gegebenheit für mehrere Subjekte;
- 5) die Unmöglichkeit einer völlig klaren und deutlichen Erkenntnis (d. h. die Unmöglichkeit einer clara et distincta perceptio);
- 6) die Unmöglichkeit einer exakten mathematischen Bestimmung.

Dieses Verzeichnis der gnoseologischen, d. h. irgendwie aus dem Erkenntnisproblem sich ergebenden Motive der Subjektivierung macht keinen Anspruch auf erschöpfende Vollständigkeit. Jedenfalls dürfte die Hoffnung ausgesprochen werden, daß an den erwähnten Fällen der Subjektivierung das allgemeine Wesen der gnoseologisch motivierten Subjektivierungen genügend geklärt worden sei.

Ontologisch motivierte Subjektivierungen

Man muß Natorp recht geben, wenn er behauptet, die Entdeckung des Problems des Subjektes sei ursprünglich von der uralten Unterscheidung zwischen Sein und Erscheinung ausgegangen⁵⁹. Und da man ursprünglich zwischen Erscheinung und Schein nicht unterschieden hat, so muß gesagt werden, daß die uralte Sein-Schein-Problematik für das Subjekt- und Subjektivierungsproblem von größter Wichtigkeit ist. Daß es sich

⁵⁹ Allgemeine Psychologie, I, 1912, S. 88. Daß hier die Entdeckung des theoretischen Subjektes gemeint ist, wurde schon oben, S. 3, erwähnt.

dabei um eine ontologische Unterscheidung handelt, unterliegt gar keinem Zweifel. Deshalb scheint es zweckmäßig zu sein, die Besprechung der ontologischen Motive der Subjektivierung im Anschluß an die uralte Sein-Schein-Problematik zu entspinnen. Bei der Darstellung der Anfänge dieser Problematik werden wir uns derjenigen Data bedienen, die bei Siegfried Behn zu finden sind⁶⁰.

Siegfried Behn meint, in den Urzeiten der Welt- und Lebensproblematik sei es besonders beliebt gewesen, das wahre Sein dem Schein gegenüberzustellen, den Schein aber als bloßes Nichts zu deuten. Die indischen Veden gingen sogar so weit, daß sie die ganze Erscheinungswelt zum Schein und also zum bloßen Nichts herabwürdigten. Die Gleichsetzung des Scheins dem Nichts finde sich bis zu gewisser Zeit auch noch in der griechischen Philosophie. So erkläre Herakleitos das Unbewegliche für Schein und Nichts, während Parmenides dasselbe in bezug auf das Bewegliche behaupte. Aber gerade dieser Widerspruch zweier großen Philosophen, von welchen der eine das für wahres Sein erkläre, was der andere als bloßen Schein vernichten möchte, — gerade dieser äußerst scharfe Widerspruch habe die Augen dafür öffnen müssen, daß der Schein doch auch etwas sei, falls man ihn gelegentlich sogar für das wahre Sein halten könne. Bei Demokritos gehe es dann schon so weit, daß der Schein als eigenartige Tatsache anerkannt werde. Die geniale Lösung des Protagoras (hier sei daran erinnert, daß Protagoras als der Entdecker des theoretischen Subjektes anzusehen ist, s. oben. S. 3) bestehe darin, eine höchst wichtige Umwälzung in der Lehre vom Schein, und zwar die Verlegung desselben aus der außersubjektiven Sphäre ins Subjekt, vollzogen zu haben. Diese Verlegung bedeute, daß alles, was außer dem Subjekt ein Schein ist, als ein wahres Sein im Subjekt gedeutet werde, d. h. diese Verlegung bedeute die Subjektivierung des Scheins.

Soweit der Gedankengang Behns. Leider spricht er nicht von Platon, dessen Lehre unseres Erachtens eine höchst merkwürdige Stufe in der Entwicklung der Scheinproblematik (und somit auch der Subjektproblematik) darstellt.

⁶⁰ Einleitung in die Metaphysik, 1930, S. 144—154.

Historisch ist wohl Platon (427—347 v. Chr.) später als Protagoras (480—410 v. Chr.) hervorgetreten. Systematisch aber muß seine Sein-Schein-Problematik als eine eigenartige Übergangserscheinung von den — um mit Behn zu sprechen — „Schein-Nichts-Theorien“ zu der Subjektivierung des Scheins angesehen werden⁶¹.

Von der parmenidischen Auffassung des wahren Seins ausgehend, kann Platon die Sinnenwelt unmöglich als wahres Sein ansehen. Sie wird vielmehr als Schein disqualifiziert, die Würde des wahren Seins aber nur den Ideen zuerkannt. Dieser Schein ist bei Platon jedoch so wenig Nichts als er vielmehr für den in ihm, wie in einer elenden Höhle, schmachtenden Menschen schicksalhaft ist. Dieser Schein ist auch nicht subjektiv, d. h. nicht subjektbedingt. Umgekehrt ist das Subjekt (=der Mensch) selbst in seinem Schicksal durch diesen Schein mitbedingt, wie soeben gesagt worden.

Der Schein ist also bei Platon weder selbst ein wahres Sein noch wird er vom wahren Sein des Subjektes getragen. Er schwebt gleichsam in der Luft. Im Gegensatz zu den „Schein-Nichts-Theorien“ kann deshalb die Auffassung Platons als eine „Schein-Schwebetheorie“ bezeichnet werden, d. h. als eine Theorie des frei schwebenden Scheins.

Das von der systematischen (nicht historischen!) Stufenfolge der Sein-Schein-Theorien Gesagte kann, wenn man die mathematischen Zeichen der Gleichheit (=) und Ungleichheit (\neq) anwenden will, folgenderweise schematisch dargestellt werden:

⁶¹ Daß die systematischen Beziehungen der philosophischen Lehren mit ihren historischen, d. h. genetischen Beziehungen nicht immer übereinstimmen, ist in der Geschichte der Philosophie schon längst anerkannt worden. So behauptet, z. B., Windelband in seiner Geschichte der neueren Philosophie, die Substanzlehren der Okkasionalisten und des Malebranche seien als Übergangsstufen von der Substanzlehre Descartes zu derjenigen Spinozas anzusehen, aber nur in „pragmatischer“, d. h. sachlicher, systematischer Hinsicht. Historisch könne davon keine Rede sein: die Genesis der Substanzlehre Spinozas hätte sich in unmittelbarem Anschluß an Descartes entfaltet, ohne jeden Einfluß von seiten der Okkasionalisten und des Malebranche.

Erste Stufe	$\left\{ \begin{array}{l} \text{a) Wahres Sein} \neq \text{Schein} \\ \text{b) Schein} = \text{Nichts} \end{array} \right.$	Die „Schein-Nichts-Theorien“, etwa in den Veden und auch bei Herakleitos und Parmenides
Zweite Stufe	$\left\{ \begin{array}{l} \text{a) Wahres Sein} \neq \text{Schein} \\ \text{b) Schein} \neq \text{Nichts} \\ \text{c) Schein} \neq \text{subjektbedingtes Sein} \end{array} \right.$	Die Theorien des frei schwebenden Scheins, etwa in der Lehre Platons
Dritte Stufe	$\left\{ \begin{array}{l} \text{a) Wahres Sein} \neq \text{Schein} \\ \text{b) Schein} \neq \text{Nichts} \\ \text{c) Schein} = \text{ein subjektbedingtes Sein} \\ \text{d) Subjekt} = \text{ein eigenartiges wahres Sein} \end{array} \right.$	Die Theorien der Subjektivierung des Scheins

Diese schematische Darstellung läßt besonders klar einsehen, daß auf der systematischen Stufenleiter der Schein sozusagen stets an ontologischer Würde gewinnt. Auf der ersten Stufe ist er ein bloßes Nichts. Auf der zweiten ist er wohl kein wahres Sein, aber doch in gewissem Sinne „seiend“. Bei Platon ist er von dem wahren Sein — von der Ideenwelt — in gewissem Sinne abhängig: die Welt des Scheines — die Sinnenwelt — besteht ja nach Platon aus den unvollkommenen Nachahmungen der Ideen. Aber diese Nachahmungen sind nicht restlos auf die Ideen zurückzuführen: sie sind wohl Nachahmungen, aber nicht Erzeugnisse der Ideen. Die Ideenwelt ist also kein hinreichender Seinsgrund für sie. Auf der dritten Stufe ist der Schein im wahren Sein des Subjekts verankert. Das Subjekt selbst zeigt sich nicht als Schein, sondern als ein eigenartiges wahres Sein, welches den Schein als den „vorgestellten“ Schein, als das „bloß Vorgestellte“ in sich tragen kann.

Dementsprechend haben sich drei Seinsregionen scharf voneinander abgesondert: 1) das außersubjektive Sein, 2) das Sein des Subjektes selbst, 3) das im Subjekt „bloß vorgestellte“ Sein, d. h. das Sein des subjektbedingten Gegenständlichen. Während man es auf der ersten Stufe des ontologischen Denkens bloß mit einer einzigen Seinsregion zu tun hat, und alles Übrige gleich Nichts setzt, gibt es auf der dritten Stufe solcher Regionen schon drei: die zwei ersteren sind Regionen des „wahren Seins“, die dritte ist die Region des im wahren Sein des Subjektes bloß vorgestellten Seins. Diese Regionen sind Grund-

regionen, von welchen jede wiederum weitere Unterschiede aufweist, wie, z. B., die Region des Außersubjektiven — den Unterschied des Zeitlichen und Zeitlosen, die Region des subjektbedingten Seins — u. a. den so wichtigen Unterschied von Schein und Erscheinung, einen Unterschied, den die uralten Zeiten nicht kannten. Usw.

Um den Mißverständnissen vorzubeugen, ist zu beachten, daß die Begriffe „wahres Sein“ und „letztes Sein“ keinesfalls identisch sind. Auf dem Gebiete des wahren Seins selbst gibt es den wichtigen Unterschied zwischen letztem Sein und dem von diesem abhängigen Sein. So halten, z. B., gewöhnlich die Physiker die Sinnesqualitäten für nicht im wahren Sinne seiend, für „anthropomorph“, d. h. für subjektbedingt, im Gegensatz zu dem wahren physikalischen Sein. Auf dem Gebiete des letzteren müssen sie aber auch solche Bestimmtheiten zulassen, die wohl „objektiv“, „primär“, aber nicht im letzten Sinne seiend sind, sondern durch das im letzten Sinne Seiende bedingt sind. Z. B., sie müssen solche Bestimmtheiten zulassen, die nicht Bestimmtheiten der einzelnen Atome sind, sondern durch deren Kombinierung entstehen (wie etwa in den chemischen Reaktionen: das Wasser hat nicht nur in der subjektiven Sphäre der Sinnesqualitäten andere Bestimmtheiten als die das Wasser komponierenden Elemente, sondern es hat auch in der Sphäre der primären Qualitäten Bestimmtheiten, die im Vergleich mit den primären Bestimmtheiten seiner Elemente „neu“ sind, d. h. in den Elementen als solchen nicht bestehen).

Aus den Betrachtungen über die Sein-Schein-Problematik geht noch etwas hervor, was einer besonderen Hervorhebung bedarf, weil es für das Problem der Subjektivierung von größter Wichtigkeit ist.

Die Motive, die zum Ausschluß eines Etwas aus dem Gebiete des wahren Seins veranlassen können, sind offensichtlich noch nicht hinreichend, um zur Subjektivierung dieses Ausgeschlossenen zu führen. Das zeigt sich bei der Betrachtung der ersten zwei Stufen: das Ausgeschlossene wird hier entweder gleich Nichts gesetzt oder als ein frei schwebendes, nicht im wahren Sinne Seiendes gefaßt, keinesfalls aber subjektiviert.

Sind diese Motive nicht hinreichend, so sind sie jedoch zur

Subjektivierung notwendig: nur das kann subjektiviert werden, was nicht im eigentlichen, wahren Sinne ist. Welches Motiv muß nun hinzutreten, um zur Subjektivierung des aus dem wahren Sein Ausgeschlossenen zu veranlassen?

Heutzutage ist die Subjektivierung des nicht im wahren Sinne Seienden zu einer so selbstverständlichen Tradition geworden, daß das Fragen selbst hier überflüssig oder gar Dummheit zu sein scheint. Hält man aber die traditionellen Selbstverständlichkeiten für keine feste Basis für die Philosophie (die ja oft den Kampf gerade mit solchen Selbstverständlichkeiten auf sich nehmen muß), so ist man vor den Ernst des genannten Problems gestellt. Offensichtlich kann es keine andere als folgende Antwort geben: Das letzte Motiv der Subjektivierung des nicht im wahren Sinne Seienden liegt in der ontologischen Überzeugung, daß das nicht im wahren Sinne Seiende nicht an sich bestehen kann, sondern eines im wahren Sinne Seienden als seines Seinsgrundes bedarf.

Das Subjekt ist nun dasjenige wunderbare Seiende, welches bewußtseinsmäßig, d. h. kraft seiner Vorstellungen alles und jedes in sich tragen kann, unabhängig davon, ob es sich um Wirkliches oder Unwirkliches, um Mögliches oder Unmögliches, um Sinnvolles, Sinnwidriges oder gar Sinnloses handelt⁶². Auch das Subjekt ist ein wahres Sein nur sofern es selbst von seinen Vorstellungsfunktionen unabhängig ist, und zwar als Seinsgrund derselben dasteht. Kraft seiner Vorstellungsfunktionen kann es sich wohl auch selbst vorstellen, und das vorstellungsmäßig von sich selbst entworfene „Bild“ kann ev. auch ganz falsch sein. Das Sein des Subjektes aber ist von diesem Bilde unabhängig. Und sollte das Subjekt sogar ein bloßes „Bündel von Vorstellungen“ sein (wie Hume das behauptet hat), so könnten diese Vorstellungen selber doch nicht mehr vorstellungsmäßig konstituiert sein, sondern müßten „an sich“ bestehen. Alles noch so „unwahre“ Sein weist also auf das wahre Sein

⁶² Das Wort „Vorstellung“ (bzw. „vorstellungsmäßig“) wird hier in dem weiteren Sinne genommen, in welchem es alle objektivierenden Bewußtseinsakte umfaßt, die anschaulichen so gut wie die unanschaulichen. Bei diesem Wortgebrauch ist auch das begriffliche Denken ein „Vorstellen“.

der es konstituierenden Bewußtseinsgebilde zurück. Hieraus versteht sich der bekannte Satz: soviel Schein, soviel Sein.

Eben weil die erwähnte ontologische Überzeugung in unseren Tagen zu einer trivialen Selbstverständlichkeit geworden ist, sieht man in der Subjektivierung des nicht im wahren Sinne Seienden kein Problem mehr.

Ontologisch motivierte Subjektivierungen können sich entweder auf dem Umwege über den Begriff des wahren Seins oder ohne Rücksicht auf diesen Begriff vollziehen. Beide genannten Möglichkeiten sind die zwei Grundtypen der ontologisch motivierten Subjektivierungen, denen jetzt nachgegangen werden soll. Der erste Grundtypus wird im weiteren unter A, der zweite unter B behandelt werden.

A

Die zum ersten Grundtypus gehörigen Subjektivierungen können folgenderweise beschrieben werden: Ein als Objekt bzw. als Moment am Objekt vorfindbares und ursprünglich als außersubjektiv gemeintes Etwas wird später auf Grund dessen subjektiviert, daß es als ein nicht im wahren Sinne Seiendes erkannt worden ist. (Daß dabei als letztes oder tiefstes Motiv der ontologische Satz gilt, das nicht im wahren Sinne Seiende könne unmöglich an sich bestehen, sondern bedürfe eines wahren Seins als seines Seinsgrundes, wurde schon erwähnt.) Die Bestimmung eines Etwas als des nicht im wahren Sinne Seienden ist aber eine negative Bestimmung, die von einem bestimmten Begriff des wahren Seins ausgeht und das Nichtentsprechen diesem Begriffe bedeutet. Anders gesagt: diese Bestimmung ist sozusagen eine „Disqualifizierung“ eines Etwas dem wahren Sein gegenüber. Jedenfalls leuchtet es ein, daß der Begriff des wahren Seins für diese Art der Motivierung von grundlegender Bedeutung ist. Deshalb muß er eingehender behandelt werden.

Im Falle einer das wahre Sein betreffenden Begriffsbildung verfuhr man in den alten Zeiten ziemlich willkürlich. Der diametrale Gegensatz der diesbezüglichen Gedanken bei Herakleitos und Parmenides hat uns das zur Genüge gezeigt (s. oben, S. 57). Von besonderer Wichtigkeit aber ist die Tatsache, daß diese Begriffsbil-

dung sich ohne jede Rücksicht auf das Subjekt vollzog. Und verständlicherweise, da das theoretische Subjekt damals noch nicht entdeckt war.

Auch nach der Entdeckung des theoretischen Subjektes hat es Versuche gegeben, den Begriff des wahren Seins ohne Rücksicht auf das Subjekt, also sozusagen nach uraltem Brauche, zu bilden. Derartige Versuche gibt es auch heute und wird es wahrscheinlich immer geben. Beispielsweise kann hier der für die moderne Philosophie so charakteristische Gegensatz von Logozentrismus und Biozentrismus genannt werden. Es ist schon mehrmals, und mit Recht, darauf hingewiesen worden, daß die Logozentristen ihren Urahn in Parmenides, die Biozentristen in Herakleitos haben. Jene möchten gerne das Unveränderliche, Ewige zum wahren Sein erheben, diese aber lassen sich von der Bewunderung des unaufhaltsam Stromhaften hinreißen und verleihen nur diesem die Würde des wahren Seins. Nicht selten spielen dabei auch die Wertungen eine gewichtige Rolle.

Die Schwankungen in der das wahre Sein betreffenden Begriffsbildung sind nicht nur für die allgemeine Ontologie, sondern notwendigerweise auch für die Ontologie des Subjektes theoretisch unangenehm. Da die Qualifizierung eines Etwas als des nicht im wahren Sinne Seienden seine Subjektivierung zur Folge haben muß (S. 61), so bedeutet die Tatsache, daß der Begriff vom wahren Sein bald so, bald anders gebildet wird, zugleich auch, und dabei notwendig, daß dem Subjekt bald dieses, bald jenes als das durch dasselbe Bedingte zugewiesen wird. Und da eine falsch vollzogene Subjektivierung die Subjektlehre unausweichlich in falsche und also unlösbare Probleme verstrickt (S. 16), so versteht sich, daß die Fehlgriffe in der das wahre Sein betreffenden Begriffsbildung geradezu von schicksalhafter Bedeutung für die Subjektlehre sein können.

Um einen möglichst sicheren und eindeutigen Zugang zum Problem des wahren Seins finden zu können, hat man vorgeschlagen, bei der Begriffsbildung vom wahren Sein von vornherein auf das Subjekt Rücksicht zu nehmen und das wahre Sein als das vom Subjekt unabhängige Sein zu fassen. Gegen diesen Versuch kann nicht ohne weiteres ins Feld geführt werden, daß es auch auf dem Gebiete des Subjektbedingten selbst einen Unterschied

zwischen wahren Sein und Schein geben kann (wie das in den idealistischen Systemen der Ontologie zum Vorschein kommt). Wird unter der Unabhängigkeit vom Subjekt die Unabhängigkeit von dem individuellen Subjekt gemeint, so muß dieser Versuch als durchaus korrekt anerkannt werden. Auf dem Gebiete des Subjektbedingten selber kann es nur dann einen bestimmten Unterschied zwischen wahren Sein und dem nicht im wahren Sinne Seienden geben, wenn es sich auch um ein überindividuelles Subjekt handelt, dessen Bedingtes vom individuellen Subjekt unabhängig sein kann, wie etwa bei Kant das Naturding dem individuellen Subjekt gegenüber als etwas von ihm Unabhängiges dasteht, da die dieses Ding konstituierenden gegenständlichen Formen nicht dem individuellen Subjekt (d. h. nicht der „empirischen Apperzeption“), sondern dem überindividuellen (d. h. der „transzendentalen Apperzeption“) angehören. Alle Versuche des psychologischen Idealismus, auf dem Gebiete des Individualsubjektiven selbst einen Unterschied zwischen Sein und Schein zu statuieren, sind gescheitert und müssen notwendig scheitern. Deshalb kann der extreme psychologische Idealismus mit Recht als theoretischer Illusionismus bezeichnet werden.

Kann nun die Unabhängigkeit vom individuellen Subjekt, d. h. das Ansichsein diesem Subjekt gegenüber, als Kennzeichen des wahren Seins angesehen werden, so bedeutet das leider noch nicht, daß ein in jeder Hinsicht auch sicher brauchbares Kennzeichen schon erreicht worden wäre. Daß dem nicht so ist, kann schon am Beispiel des sog. Solipsismus gezeigt werden. Dieser behauptet nämlich, es gebe kein vom individuellen Ich unabhängiges Seiendes; auch die fremden Iche seien ein im eigenen Ich „bloß Vorgestelltes“; als einziges Ansichsein bleibe also nur das eigene Ich (*solus ipse*) übrig. Trotz all seines noch so grotesken Charakters wird der Solipsismus von manchen ernststen Denkern für theoretisch unwiderlegbar gehalten. Auch Schopenhauer, der meinte, der Solipsismus (der bei ihm theoretischer Egoismus heißt) könnte „als ernstliche Überzeugung... allein im Tollhause gefunden werden“ und bedürfte dann „gegen ihn nicht sowohl eines Beweises, als einer Kur“, — auch Schopenhauer behauptete, der Solipsismus sei „durch Beweise nimmermehr zu widerlegen“, obwohl er „zuverlässig in der Philosophie

nje anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden“ sei⁶³.

Der tiefste Grund der in Frage stehenden Schwierigkeiten liegt in dem nicht zu bezweifelnden Tatbestand, daß etwas für uns als Erschautes, Erfahrenes, Gedachtes, Gefühltes, Gewolltes nur fungieren kann, sofern wir uns dessen bewußt sind, d. h. sofern die entsprechenden Bewußtseinstatsachen des Schauens, Erfahrens, Denkens, Fühlens, Wollens in uns vorhanden sind. Die Aufgabe, die Unabhängigkeit eines Etwas vom Bewußtsein zu beweisen, ist nun gerade deshalb so schwer, weil die Unabhängigkeit dessen vom Bewußtsein erwiesen werden muß, was nicht anders als bloß durch die Bewußtseinstatsachen für uns da sein kann. Von einem unmittelbaren, rein gegebenheitsmäßigen Erweis kann hier keine Rede sein; es kann sich also nur um eine Schlußfolgerung handeln.

Charakteristischer Weise muß auch der entschiedenste und erfolgreichste Vorkämpfer des realistischen Gedankens in unseren Tagen — Nic. Hartmann — zugestehen, der absolute Erweis des Vorhandenseins transzendenter Objekte sei unmöglich (ebenso unmöglich aber auch die konsequente dieses Vorhandensein leugnende Skepsis)⁶⁴. Für den bloß relativen (d. h. bloß auf die Wahrscheinlichkeit Anspruch erhebenden) Erweis aber seien die emotional-transzendenten Akte von einer viel größeren Bedeutung als die reinen Erkenntnisakte (s. oben, S. 33, Fußnote 15).

Ist nun die Feststellung der Unabhängigkeit vom individuellen Subjekt mit großen Schwierigkeiten verbunden, so wird diejenige Art der Bildung des Begriffes vom wahren Sein, die sich ohne Rücksicht auf das Subjekt vollzieht, kaum zu vermeiden sein.

Jedenfalls aber ist zu sagen, daß jedes Seiende, dem die Würde des wahren Seins zuerkannt wird, sich immer die Prüfung in seiner Unabhängigkeit vom individuellen Subjekt muß gefallen lassen, unabhängig davon, wie der Begriff vom wahren Sein gebildet worden ist — mit Rücksicht auf das Subjekt oder ohne solche.

Zur Klarlegung des Unterschiedes beider vorher erörterten Arten der das wahre Sein betreffenden Begriffsbildung kann folgendes

⁶³ Die Welt als Wille und Vorstellung, § 19.

⁶⁴ Grundzüge einer Metaph. der Erkenntnis, 2. Aufl., 1925, 9. Kap., d. (S. 97).

gesagt werden: Die nach uraltem Brauche, d. h. ohne Rücksicht auf das Subjekt vollzogene Begriffsbildung ist bloß an dem Gehalt des Seienden, die mit Rücksicht auf das Subjekt vorgenommene bloß an dem Verhältnis des Seienden zum individuellen Subjekt orientiert. Eben weil die letzte sich nicht von vornherein für einen bestimmten Gehalt entscheidet, sondern eine „Offenheit“ den verschiedensten Möglichkeiten gegenüber aufweist, ist sie der ersten Möglichkeit theoretisch entschieden bevorzugt worden. Ja noch mehr: man hat behauptet, ein theoretisch sehr vorsichtiges Vorgehen dürfe sich nur der zweiten Art der Begriffsbildung vom wahren Sein bedienen, oder, wenn überhaupt, so nur in Fällen einer äußersten theoretischen Not auch von der ersten Gebrauch machen.

Eine Art der auf dem Umwege über den Begriff des wahren Seins vollzogenen ontologisch motivierten Subjektivierungen bedarf noch besonderer Berücksichtigung, nämlich die Subjektivierung auf Grund des ontologischen Prinzips des Widerspruchs. (Wie das logische Prinzip des Widerspruchs zur Subjektivierung veranlassen kann, ist oben, S. 46 ff., dargestellt worden.)

Es ist oft behauptet worden, das Prinzip des Widerspruchs sei nur ein spezifisch logisches Prinzip, das mit dem Seienden selbst nichts zu tun habe. Stellt man sich auf einen solchen Standpunkt, dann kann gewiß keine Rede davon sein, daß dieses Prinzip bei der Behandlung der ontologisch motivierten Subjektivierungen in Frage kommen könnte, ja noch mehr: dann kann das Prinzip des Widerspruchs für die Subjektivierung des Gegenständlichen überhaupt nicht in Frage kommen, da die Subjektivierung auf Grund des logischen Prinzips des Widerspruchs letzten Endes im ontologischen Prinzip des Widerspruchs fundiert und ohne dasselbe also unmöglich ist (vgl. oben, S. 47). Unseres Erachtens aber ist eine solche Deutung des Prinzips des Widerspruchs nicht anzunehmen, da sie den Geltungsbereich dieses Prinzips gewaltsam einengt. Wir glauben uns an diejenigen Denker anschließen zu müssen, welche in dem Prinzip des Widerspruchs zunächst und zutiefst ein ontologisches Prinzip erblicken. Unter den heutigen Philosophen wird diese Ansicht, z. B., auch von Nic. Hartmann mit aller Entschiedenheit ver-

treten⁶⁵. Das logische Prinzip des Widerspruches muß dann bloß als eine Abwandlung des ontologischen angesehen werden, d. h. als eine Anwendung dieses allgemeinen ontologischen Prinzips auf das Spezialgebiet des Logischen. Von dem ontologischen Satz des Widerspruches schreibt Pfänder: „...Dieser Satz hat, in realer Supposition genommen, zum Subjektgegenstand irgendeinen beliebigen Gegenstand und behauptet von ihm allgemein, daß er nicht irgendeine Bestimmtheit haben und dieselbe zugleich auch nicht haben könne. Er bezieht sich also gar nicht speziell auf irgendwelche logischen Gegenstände und behauptet gar nichts spezifisch Logisches von ihnen. Natürlich beansprucht er, da er auf jeden beliebigen Gegenstand zielt, auch für die logischen Gegenstände, für Gedankengebilde, wie Begriffe, Urteile und Schlüsse, Gültigkeit. Aber er gründet diese Gültigkeit keineswegs auf die besondere Natur der logischen Gegenstände, sondern auf das Wesen des Gegenstandes überhaupt. Er ist also ein allgemeiner, gegenstandstheoretischer oder formalontologischer Satz. Er gehört zusammen mit dem ontologischen Satz von der Identität in die gleiche außerlogische Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt“⁶⁶.

Während das Prinzip des Widerspruches gewöhnlich für ein absolutes, unverbrüchlich geltendes Prinzip angesehen worden ist und von der Mehrheit der Philosophen noch immer angesehen wird, hat es nicht an Versuchen gefehlt, dieses Prinzip, das eigentlich als Prinzip der Widerspruchslosigkeit bezeichnet werden müßte, zu leugnen und zu behaupten, gerade der Widerspruch gehöre zum Wesen der Dinge. Die den Widerspruch zum konstitutiven Prinzip der Dinge erhebenden Richtungen der Philosophie werden gewöhnlich dialektische Philosophien genannt. Der erste große Anlauf zu einer solchen Art des Philosophierens war die Lehre des Herakleitos in der Antike. In der Neuzeit aber war es Hegel, der nicht nur alle früheren dialektischen Versuche weit überflügelte, sondern es zu einer kaum mehr zu übertreffenden Grandiosität des dialektischen Philosophierens brachte. Seitdem sind die Versuche dialektischen Philosophierens

⁶⁵ Zur Grundlegung der Ontologie, 1935, 48. Kap., insbes. S. 300—301. Der Aufbau der realen Welt, 1940, 19. Kap., b. (S. 183—185).

⁶⁶ Logik, 1921, S. 340—341 [206—207].

dann und wann immer wieder aufgetaucht, und dabei fast ausnahmslos im Anschluß an Hegel. Zu einer irgendwie dominierenden Richtung haben sie sich im Abendlande doch nicht entwickeln können.

Hat nun die Mehrheit der Philosophen dem Prinzip des Widerspruches entschieden gehuldigt, so ist man doch ziemlich weit in der Meinung darüber auseinandergeschieden, welches die beste Formulierung desselben sei. Für unsere Zwecke genügt es, uns der Aristotelischen Formulierung zu bedienen: „Es ist unmöglich, daß dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme“⁶⁷.

Wird das Prinzip des Widerspruchs auch als ontologisch gültig anerkannt, so wird eo ipso die Widerspruchlosigkeit als Kennzeichen des wahren Seins angesehen. Die Widerspruchlosigkeit ist wohl ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Kennzeichen, um das wahre Sein von dem nicht im wahren Sinne Seienden zu unterscheiden, d. h. sie ist — als Möglichkeitsbedingung des wahren Seins aufgefaßt — nur eine negative Bedingung (*conditio sine qua non*) der Möglichkeit desselben. (Es kann ja auch unter den nicht im wahren Sinne seienden Gegenständen tadellos widerspruchlose Gegenstände geben!) Das Fehlen dieser Bedingung aber, d. h. der Widerspruch im Gegenstande, ist ein sicheres Symptom dessen, daß es sich nicht um ein im wahren Sinne Seiendes handelt. Und da die Entziehung der Würde des wahren Seins die Subjektivierung desjenigen zur Folge haben muß, dem diese Würde entzogen wird, so kann nicht geleugnet werden, daß der Widerspruch als ontologisches Motiv der Subjektivierung gelten kann.

Die Subjektivierung kann dabei nur stattfinden, sofern der Widerspruch zum Bewußtsein kommt. Es gibt nun drei Möglichkeiten des Bewußtwerdens des Widerspruches im Gegenstande, denen entsprechend dann auch die Subjektivierung sich verschieden gestalten kann:

- 1) Der Gegenstand wird von vornherein als ein den Wider-

⁶⁷ Zitiert nach Sigwart, Logik, 5. Aufl., 1924, Bd. I, S. 189 (§ 23).

spruch enthaltendes Etwas gemeint, etwa wie das runde Viereck, das hölzerne Eisen u. dgl. Das Bewußtwerden des Gegenstandes ist hier zugleich das Bewußtwerden seines Widerspruches. Ein Suchen nach dem Widerspruche, bezw. ein späteres Auftauchen desselben ist hier also nicht mehr notwendig, um zur Subjektivierung zu veranlassen. Die Subjektivierung kann sich dann ohne jede Rücksichtnahme auf die Erkenntnismöglichkeit vollziehen, d. h. sie kann dann rein ontologisch motiviert sein.

2) Der Gegenstand wird ursprünglich als ein unbestimmtes, aber zu bestimmendes Etwas gemeint, d. h. als Träger einer Vielheit von vorläufig noch nicht bestimmten Prädikaten, sozusagen als ein x mit Leerstellen seiner in ihrer Bestimmtheit zum Bewußtsein noch nicht gelangten Prädikate. Ein solches x kann noch keinen Widerspruch enthalten. Indem nun das ursprünglich unbestimmte Etwas sich bestimmt, d. h. indem die Bestimmtheit seiner Prädikate zum Bewußtsein kommt, kann sich auch der durch die Prädikate bedingte Widerspruch enthüllen. Dann verfällt der Subjektivierung nicht mehr das ursprüngliche unbestimmte Etwas, sondern das schon mit gewissen bestimmten Prädikaten auftretende Etwas.

Der Weg von dem ursprünglich unbestimmten, aber zu bestimmenden x zu einem gewissermaßen schon bestimmten Gegenstande ist der Weg der Erkenntnis, d. h. der Weg des Erfassens der Bestimmtheiten dieses Gegenstandes. Taucht nun der ontologische Widerspruch im Gegenstande auf, so nur auf Grund gewisser, diesem Auftauchen vorausgehender, es ermöglichender Erkenntnisleistungen, die dann auch Widersprüche aufweisen, in welchen der gegenständliche Widerspruch sich sozusagen widerspiegelt. Bei der Subjektivierung kann man sich in solchen Fällen bloß der ontologischen Widersprüche bedienen. Die Subjektivierung ist dann bloß ontologisch motiviert. Man kann sich aber zugleich auch auf die Widersprüche in der Erkenntnis berufen. Die Subjektivierung ist dann ontologisch und gnoseologisch zugleich motiviert. (Wollte man sich in diesen Fällen nur auf die gnoseologischen Widersprüche berufen, so wäre die Subjektivierung nichtsdestoweniger letzten Endes auch ontologisch motiviert, wie oben, S. 47—48, davon die Rede war.) Als Beispiel möge der Gegenstand „Natur“ dienen.

Während das naive Kind die Natur ohne weiteres mit all denjenigen Prädikaten setzt, mit welchen sie sich in der Erfahrung zeigt, ist der Erwachsene schon viel vorsichtiger geworden und hält gar so manches in der Erfahrung für bloßen Schein (wie etwa das sichtbare Gebrochensein eines ins Wasser getauchten Stabes). Zu seiner größeren Vorsicht wird der Erwachsene durch die Erinnerung an die ihm schon vorgekommenen Widersprüche in seinen früheren, weniger vorsichtigen Setzungen veranlaßt. Er ist nämlich „kritischer“ geworden. Noch kritischer verfährt die physikalische Erkenntnis der Natur. Nichtsdestoweniger ist sie gerade in der Gegenwart zu gewaltigen Widersprüchen gekommen, z. B., zu der oben (S. 50) erwähnten Kontroverse zwischen Wellentheorie und Korpuskulartheorie des Lichtes. Für das äußerst kritische Verfahren der heutigen Physik ist es nun charakteristisch, daß man die physikalische Realität anfänglich als ein noch unbestimmtes, erst zu bestimmendes x setzt, und sich darum bemüht, dieses x auf Grund der Erfahrung so zu bestimmen, daß kein Widerspruch vorhanden wäre. Alle den Widerspruch enthaltenden Realitätsgebilde werden als bloß subjektive Gebilde verworfen.

3) Der Gegenstand wird wohl von vornherein als ein bestimmtes, d. h. mit bestimmten Prädikaten ausgestattetes Etwas gemeint, diese Prädikate aber, rein an sich genommen, offenbaren noch nicht den Widerspruch, der erst später, im Zusammenhang mit der sich fortsetzenden Erkenntnis, zum Bewußtsein kommt. Als Beispiel kann die ursprünglich gesetzte Naturrealität herangezogen werden. Diese Naturrealität enthält die Prädikate der Sinnesqualitäten. Daß diese Naturrealität nicht von vornherein als widerspruchsvoll gedacht werden muß, erhellt schon daraus, daß sie so hartnäckig immer wieder gesetzt wird, und zwar im Alltagsleben und auch in vielen Wissenschaften, die sich nicht speziell mit dem Problem der Sinnesqualitäten befassen, wie etwa in der beschreibenden Naturwissenschaft. Diese braucht sich ja in ihren Deskriptionen nicht immer dessen bewußt zu sein, daß die Sinnesqualitäten bloß im Subjekt bestehen. Es gibt, zuletzt, auch ernst zu nehmende Versuche, die Subjektivierung der Sinnesqualitäten überhaupt für unzulässig zu erklären. Es wird dabei behauptet, eine mit den Sinnesqualitäten

ausgestattete Natur lasse sich in allerlei Hinsicht widerspruchslos denken⁶⁸.

Wie die vorher betrachtete zweite, so bedeutet auch diese, dritte, Möglichkeit des Bewußtwerdens des Widerspruches im Gegenständlichen, daß zu diesem Bewußtwerden ein Erkenntnisweg führt. Die in dem Gegenstande enthaltenen ontologischen Widersprüche spiegeln sich in den logischen Widersprüchen der Erkenntnis wider. Auch in diesem Falle kann man sich bei der Subjektivierung des Gegenständlichen entweder bloß auf die ontologischen oder zugleich auch auf die gnoseologischen Widersprüche berufen.

Damit kann die Behandlung des ersten Grundtypus der ontologisch motivierten Subjektivierungen als abgeschlossen angesehen werden. Im Laufe dieser Behandlung handelte es sich um diejenigen ontologisch motivierten Subjektivierungen, die sich auf dem Umwege über den Begriff des wahren Seins vollziehen. Wie oben schon erwähnt, ist die das wahre Sein betreffende Begriffsbildung nicht selten willkürlich gewesen, was notwendigerweise willkürliche Subjektivierungen zur Folge gehabt hat. Dieser theoretisch sehr wichtige Einwand darf aber nicht auf denjenigen Fall dieser Begriffsbildung bezogen werden, dem das Prinzip des Widerspruchs zugrunde liegt: ist doch die Widerspruchslosigkeit fast von allen Philosophen als *conditio sine qua non* des wahren Seins anerkannt worden. Also kann auch den von diesem Prinzip ausgehenden Subjektivierungen keine Willkürlichkeit vorgeworfen werden. Unter den sich auf dem Umwege über den Begriff des wahren Seins vollziehenden Subjektivierungen verdienen sie mit Recht eine besondere Berücksichtigung (wie oben erwähnt worden).

B

Und nun sollen diejenigen ontologisch motivierten Subjektivierungen behandelt werden, die zu dem zweiten Grundtypus gehören und dadurch charakterisiert sind, daß sie sich unabhängig von aller

⁶⁸ Vgl. hierzu, z. B., das interessante Buch von dem Benediktiner Josef Gredt: *Unsere Außenwelt*, 1921. In diesem Buche wird es zu zeigen versucht, „daß wir durch unsere Sinneserkenntnis Gegenstände erfassen, die von dieser Erkenntnis selbst verschieden sind, und daß wir diese Gegenstände unmittelbar erfassen und so wie sie an sich sind“ (Vorwort).

Problematik des wahren Seins vollziehen können. Das Wesentliche dieser Subjektivierungen kann am folgenden Beispiel gezeigt werden.

Die auf die körperliche Außenwelt bezogene Erfahrung bringt u. a. auch solche Momente zur Gegebenheit wie „oben“, „unten“, „rechts“, „links“, „hier“, „dort“ u. dgl. räumliche Bestimmtheiten. Diese können nicht irgendwie neben den Dingen, deren Eigenschaften und Verhältnissen auftreten, sondern bilden sozusagen deren Lokalcharaktere. Zur äußeren Erfahrung gehören sie dabei nicht irgendwie zufällig, sondern wesensnotwendig. Ja noch mehr — sie gehören zur Anschauung des Raum-Zeitlichen überhaupt, unabhängig davon, ob es sich um perzeptive oder imaginative Gebilde desselben handelt: ein erinnerungsmäßig Angeschautes weist diese Charaktere ebenso auf wie eine noch so grotesk von der Wirklichkeit abweichende Phantasie des Raum-Zeitlichen.

Die Lokalcharaktere der Außenwelt sind zurückzuführen auf ein vom psychophysischen Subjekt sozusagen immer mitgeschlepptes raumzeitliches Orientierungssystem, in dessen Zentrum der Leib des Subjekts als Nullpunkt der Orientierung steht. Gewiß setzt dieses Orientierungssystem voraus, daß das Subjekt imstande ist, sich innerlich in seinem eigenen Leibe — in bezug auf dessen Oben, Unten, Rechts, Links usw. — zurechtzufinden.

Die Lokalcharaktere der Außenwelt ändern sich im Zusammenhang mit den Bewegungen des Leibes: was soeben links war, ist nun rechts; was hier war, ist jetzt dort usw. Infolgedessen aber, daß der Leib während des wachen Lebens sich meistens in aufrechter oder sitzender Haltung befindet, ändert sich das Oben und Unten der Außenwelt viel seltener als die Lokalcharaktere des Rechts, Links, Hier, Dort. Deshalb ist es viel leichter, das Ansichsein dieser letzteren Modi aufzugeben, als das von Oben und Unten. Hieraus versteht sich, daß, während die Subjektivität von Rechts, Links, Hier, Dort schon den Kindern verhältnismäßig leicht klargelegt werden kann, die angebliche Objektivität des Oben und Unten sich viel hartnäckiger durchzusetzen vermag und ev. sogar einen Denker in Verwirrung bringen kann. Hat doch Epikuros wohl behauptet, im leeren Raume gebe es kein Oben und Unten; diese so wichtige Erkenntnis hat ihn aber nicht hindern können, von der Fallbewegung der Atome im leeren Raume zu sprechen. Auch ein gut Teil der

ehemals gegen die These der Kugelförmigkeit der Erde gerichteten Einwände wurzelte in der Aufdringlichkeit des Oben und Unten der Dinge: man meinte, die Antipoden sollten auf dem Kopfe stehen... Wesentlich dasselbe wiederholt sich immer wieder bei den Kindern, die zum ersten Mal von der Kugelförmigkeit der Erde hören. In allen derartigen Fällen zeigt sich das Denken als nicht stark genug, um die Aufdringlichkeit der anschaulichen Gegebenheit unanschaulich „überwinden“ zu können.

Wird den äußeren Lokalcharakteren das Ansichsein zuerkannt, so verstrickt man sich in unauflösliche Widersprüche: was für den einen links ist, kann zugleich für den anderen rechts sein usw., d. h. man hat es dann mit ontologischen Widersprüchen zu tun. Diese können nur so aufgelöst werden, daß man diese Charaktere ontologisch in bezug auf das Subjekt relativiert, d. h. subjektiviert (vgl. S. 13). Diese Subjektivierung ist dann wohl ontologisch motiviert, geht aber von dem Prinzip des Widerspruchs aus, d. h. geht von der Widerspruchslosigkeit als einer *conditio sine qua non* des wahren Seins aus und gehört zu dem ersten, schon behandelten Grundtypus der ontologisch motivierten Subjektivierungen.

In unserem Zusammenhang aber interessiert uns das Problem, wie die Subjektivierung der in Frage stehenden Lokalcharaktere ohne Rücksicht auf den Begriff des wahren Seins ontologisch motiviert sein kann. Als ontologisches Motiv muß dabei jede Feststellung angesehen werden, die nicht die Erkenntnis dieser Charaktere, sondern die Charaktere selbst betrifft und zur Anerkennung ihrer Relativität in bezug auf das Subjekt zwingt. Als solche Feststellungen kommen dann etwa folgende in Frage: daß die Lokalcharaktere der Außenwelt den inneren Lokalcharakteren des Leibes entsprechen, mögen die jeweiligen Träger der äußeren Lokalcharaktere noch so verschieden sein; daß die äußeren Lokalcharaktere sich im Zusammenhang mit den Ortsveränderungen des Leibes ändern.

Rein gegebenheitsmäßig kann in diesen Fällen nur das gleichzeitige Vorhandensein von äußeren und inneren Lokalcharakteren, sowie das sofortige Folgen der Veränderungen der äußeren Lokalcharaktere den Ortsveränderungen des Leibes festgestellt werden. Das Bedingtheitssein der äußeren Lokalcharaktere durch die inneren aber kann nur auf Grund dieser Feststellungen erschlossen werden.

Ob es für den gegebenen Fall der Subjektivierung auch noch andere Motive geben kann oder nicht, ist hier gar nicht wichtig: es kam ja nur darauf an, zu zeigen, daß es solche ontologisch motivierte Subjektivierungen geben kann, die sich unabhängig von dem Begriff des wahren Seins vollziehen können.

In kurzer Zusammenfassung kann das Wesen des zweiten Grundtypus der ontologisch motivierten Subjektivierungen folgenderweise beschrieben werden: Die Subjektbedingtheit eines Etwas wird hier nicht aus dem Nichtentsprechen einem bestimmten Begriff des wahren Seins erschlossen, sondern unabhängig von aller Problematik des wahren Seins gesetzt. Alle nicht die Erkenntnis des Seins, sondern das Sein selbst betreffenden Feststellungen, sofern sie zu dieser Setzung zwingen, sind dabei als ontologische Motive der Subjektivierung anzusehen, mögen diese Feststellungen sonst noch so verschieden sein. (Eine Typologie dieser Motive kann hier, wo es bloß auf die Grundtypen der ontologisch motivierten Subjektivierung ankommt, dahingestellt bleiben.)

* *
*

Bekanntlich hat Külpe in dem von ihm selbst noch veröffentlichten ersten Bande seines Werkes „Die Realisierung“ (1912) einen systematischen Überblick über alle Arten der Begründung von denjenigen Subjektivierungen zu geben versucht, die nach seiner Meinung zum Idealismus geführt haben. Alle diese Begründungsarten werden dabei einer strengen Prüfung unterworfen, die zugunsten des kritischen Realismus ausfällt. Jedenfalls ist zu bemerken, erstens, daß Külpe die von uns vollzogene Unterscheidung der ontologischen und gnoseologischen Motive der Subjektivierung nicht gibt; zweitens, daß er nicht von Motiven (unter welchen er bloß die psychologischen Beweggründe verstehen will) spricht, sondern von Gründen; drittens, daß er den u. E. so wichtigen Grund des Nichtentsprechens einem bestimmten Begriff vom wahren Sein nicht irgendwie in den Vordergrund rückt, weshalb der Zusammenhang der Subjektivierungsproblematik mit der uralten Sein-Schein-Problematik nicht zum Vorschein kommt.

Die Darstellung der Subjektivierungsgründe ist aber bei Kälpe so hervorragend, daß es keinen Sinn mehr hätte, sich noch eingehender damit zu befassen. Die oben gegebenen Beispiele der Subjektivierung dienten nur dazu, zu zeigen, wie die Subjektivierungen aus gno-seologischen, aus ontologischen sowie aus beiden Gründen zugleich vorgenommen werden können. Die Betrachtung der Motive der Subjektivierung könnte damit als abgeschlossen angesehen werden.

Zur Problematik der zeitlich-zeitlosen Duplizität des Subjektes. Das eigentliche Wesen der „kopernikanischen Wendung“ Kants

In bezug auf die außersubjektive Welt hat man schon in der Antike die radikale Unterscheidung des Zeitlichen und Zeitlosen getroffen. Anfänglich ist dann bald nur das eine, bald nur das andere Glied dieser Unterscheidung hervorgehoben worden: bei Herakleitos das Zeitliche, bei Parmenides das Zeitlose. Erst bei Platon sind beide zusammen in die Konzeption des Seienden aufgenommen worden, jedenfalls unter dem Primat des Zeitlosen: ist doch die zeitliche Sinnenwelt nach ihm nur eine unvollkommene Widerspiegelung der zeitlosen Ideenwelt.

Die Verlagerung der die Sinnenwelt bedingenden zeitlosen Ideen ins Subjekt beginnt schon gegen Ende der Antike und charakterisiert die mittelalterliche Deutung der Ideen als weltbedingender Prinzipien. Der Träger dieser Ideen ist aber noch nicht der Mensch als endliches, sondern Gott als unendliches Subjekt: in bezug auf das menschliche Subjekt sind die Ideen immer noch außersubjektiv wie bei Platon.

Das Eigenartige der für die Neuzeit charakteristischen „Subjektivierung“ der Ideen besteht also nicht in der erstmaligen, ursprünglichen Verlagerung derselben aus dem Gebiet des außersubjektiven Seins ins Subjekt, sondern in der Verlagerung derselben aus dem göttlichen Subjekt ins menschliche.

Eine Zusammengesetztheit des menschlichen Subjektes aus zwei durchaus heterogenen Teilen, d. h. eine Duplizität des menschlichen Subjektes gibt es wohl schon bei Aristoteles, nämlich in seiner Lehre von den Seelenteilen. In der Seele sieht

er das Lebensprinzip des organischen Körpers, d. h. ein Prinzip, welches den organischen Körper als sein Werkzeug nach bestimmter, für dieses Prinzip charakteristischer Zweckmäßigkeit gestaltet. Die Seele wird deshalb als die „erste Entelechie eines organischen Körpers“ definiert (έντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ)⁶⁹. Der Verschiedenheit der organischen Funktionen entspricht dann die Verschiedenheit der Seelenteile. Außer dem die Ernährung und Fortpflanzung gestaltenden vegetativen Seelenteil und dem das Begehren, Empfinden und die Bewegung bedingenden animalischen Seelenteil hat der Mensch den Geist oder die Vernunft (νοῦς), wodurch er von allen übrigen Lebewesen unterschieden ist. Die Vernunft weist selber eine Doppelheit auf — die der passiven und aktiven Vernunft. Die passive Vernunft ist die Einheit der Vernunftanlagen, ist formempfangend. Die aktive ist die geistige Verwirklichungskraft, welche die in der passiven Vernunft liegenden Vernunftanlagen aktualisiert. In dieser Hinsicht gleicht sie dem Licht, welches die potentiell vorhandenen Farben zu wirklichen macht⁷⁰. Der für die Aristotelische Seelenlehre charakteristische Schnitt der heterogenen Duplizität geht nun gerade durch die Vernunft hindurch. Die aktive Vernunft ist ein „von außen“ (ἄραθεν) in die menschliche Seeleneinheit hineintretendes Prinzip, welches von dem Schicksal der übrigen Komponenten der Menschenseele (also von dem Schicksal der passiven Vernunft, des animalischen und des tierischen Seelenteils) nicht betroffen wird und in diesem Sinne unsterblich ist, während diese übrigen mit dem Leibe entstehen und vergehen.

Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß das Wesen der passiven Vernunft, in welcher Aristoteles offensichtlich ein die aktive Vernunft mit dem animalischen Seelenteil verbindendes Prinzip hat erblicken wollen, bei ihm im Unklaren geblieben ist, weshalb seine Vernunftlehre zu den besonders schwer deutbaren Komponenten seiner Philosophie gehört. Für unsere Zwecke genügt es, diese Lehre soweit gestreift zu haben, als es nötig war, um die Aristotelische Auffassung der Duplizität des Subjekts von der Kantischen unterscheiden zu können.

⁶⁹ De anima, II, 412 b. 4.

⁷⁰ Ebenda, III, 5.

Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß die tätige Vernunft bei Aristoteles wohl gestaltend ist, aber — der realistischen Einstellung des Aristoteles gemäß — nur in bezug auf die Erkenntnis, nicht in bezug auf das erkannte Sein selbst, während die zeitlosen Komponenten des Subjekts bei Kant nicht nur die Erkenntnis, sondern auch das erkannte Gegenständliche selbst formen.

Einen echten Anlauf zu der spezifisch Kantischen Fassung der zeitlich-zeitlosen Duplizität des Subjekts gibt es schon bei Leibniz (wie das später, aus der Darstellung der Eigenart seines Idealismus, hervorgehen soll — s. unten, S. 82). Leibniz hebt auch schon selbst den platonischen Charakter seiner Lehre hervor (s. ebenda), so daß die für die Kantische Philosophie so wesentliche Verbindung von subjektozentrischem Idealismus und Platonismus unverkennbar schon bei Leibniz zu finden ist. Die in dem erwähnten Sinne charakterisierte Duplizität des Subjektes aber wird bei Leibniz weder klar genug herausgestellt noch ins Zentrum der Problematik gerückt.

Es ist also erst die Tat Kants gewesen, die Ideen im platonischen Sinne — als zeitlose, die Sinnenwelt bedingende Momente — aufs entschiedenste ins menschliche Subjekt übertragen und die ganze philosophische Problematik in der auf diese Weise zuerkannten Duplizität des menschlichen Subjektes zentriert zu haben. Er muß deshalb als der erste eigentliche Platoniker der Subjektlehre bezeichnet werden. Seine Philosophie erweist sich somit als ein subjektivierter Platonismus.

Also nicht das Drehen der Gegenstandswelt um das menschliche Subjekt ist das spezifisch Kantische: dieses Drehen findet sich schon bei Berkeley. Das spezifisch Kantische, das Eigenartige seiner kopernikanischen Wendung besteht vielmehr in der Übertragung der Platonischen Zweiweltenkonzeption auf das menschliche Subjekt und dem Drehen der Gegenstandswelt um die zeitlosen Formen des menschlichen Subjekts.

Die kopernikanische Wendung Kants hat zu einer bis dahin nie gewesenen, äußerst originellen Form des Idealismus geführt. Das Eigenartige dieser Wendung kann deshalb erst dann konkreter eingesehen werden, wenn man den Unterschied dieses Idealismus von allen übrigen Formen des Idealismus einzusehen vermag. Es gibt

aber noch einen anderen Grund, uns in dieser Untersuchung mit der Verschiedenheit der Idealismusformen zu befassen. Es gibt wohl einen „natürlichen Realismus“, aber es kann keinen natürlichen Idealismus geben. Das versteht sich daraus, daß die Dinge so, wie sie vor aller theoretisierenden Betrachtung vorgefunden werden, eben als Dinge außerhalb uns vorgefunden, als von uns unabhängig gesetzt werden. Es bedarf schon einer ziemlich hohen Stufe der theoretischen Entwicklung, um überhaupt die Möglichkeit einsehen zu können, daß die Dinge statt des so natürlich erscheinenden Ansichseins ein ganz widernatürliches bloßes Fürs-Subjekt-Sein haben können. Der Übergang von der Setzung ihres Ansichseins zur Setzung ihres bloßen Fürs-Subjekt-Seins aber ist die Subjektivierung. Also kann gesagt werden, daß der subjektozentrische Idealismus nur auf Grund der Subjektivierung möglich ist. Eben weil dieser Idealismus ein Produkt der Subjektivierung ist, und dabei einer radikalen, d. h. nicht nur einzelne Momente des Gegenstandes, sondern das gegenständliche Ganze betreffenden Subjektivierung, kann an der Verschiedenheit der Formen des subjektozentrischen Idealismus die Leistungsfähigkeit der Subjektivierung besonders klar eingesehen werden. Und da es sich in dieser Untersuchung nicht um die Subjektivierung der Geltung, sondern des Seins, d. h. nur um die ontologische Subjektivierung handelt (vgl. S. 13—14), so versteht sich von selbst, daß das Hauptinteresse hier den Formen des ontologischen Idealismus gelten soll. Der gnoseologische wird nur nebenbei behandelt werden.

Die verschiedenen Formen des ontologischen Idealismus

Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, weist der Verfasser von vornherein darauf hin, daß er hier den Idealismus weder verteidigen noch widerlegen will, d. h. daß die den Idealismus betreffenden Betrachtungen selber hier realistisch-idealistisch neutral sein sollen. Es wird sich also bloß um die Klarlegung der Differenzen im idealistischen Denken handeln, nicht um die Stellungnahme zu ihnen.

Für alle erdenklichen, noch so weit auseinandergelassenen Formen des Idealismus ist es wesentlich, daß sie das Ansichsein der Materie leugnen und ihr die Ideen als irgendwelche immaterielle Prin-

zipien zugrunde legen. Der Idealismus im allerweitesten Sinne des Wortes impliziert also als seinen Wesenskern die restlose Reduktion der materiellen Welt auf etwas Immaterielles. Als schärfster Gegensatz des Idealismus muß deshalb der Materialismus bezeichnet werden, der nicht nur ein Ansichsein der Materie anerkennt (was ja auch von den dualistischen Systemen zugelassen wird), sondern alles Immaterielle in der Materie verankert sein läßt, d. h. in der Materie das einzige „letzte Sein“ sieht.

Die Verschiedenheit der Formen des Idealismus ergibt sich im Zusammenhang damit, wie die die Materie bedingenden immateriellen Prinzipien — die „Ideen“ — gedeutet werden.

Faßt man sie als schlechthin außersubjektiv auf, d. h. schreibt man ihnen ein von jedem Subjekt unabhängiges Sein zu, so hat man es mit demjenigen Idealismus zu tun, der mit Recht den Namen des absolut objektiven Idealismus verdient. Ein solcher tritt uns in demjenigen System der Philosophie entgegen, in dessen Zauber mehr als zwei Jahrtausende gestanden haben — in der Ideenlehre Platons. Das menschliche Subjekt ist hier so wenig weltbedingend, als es vielmehr selbst in der Sinnenwelt als in einer dunklen Höhle schmachtet und sich nach der Ideenwelt als nach seiner eigentlichen Heimat sehnt. Später hat es wohl Versuche gegeben, die Ideenwelt in ein absolutes Subjekt zu verlegen und als ewige schöpferische Gedanken Gottes zu deuten (s. darüber S. 75 u. 80), bei Platon selbst aber gibt es keinen hinreichend bestimmenden Hinweis auf die Notwendigkeit einer derartigen Verlegung.

Wird die Verlegung der weltbedingenden Ideen ins Subjekt vorgenommen, so hat man es mit dem subjektiven Idealismus im allerweitesten Sinne des Wortes zu tun, der am besten als der subjektozentrische Idealismus zu bezeichnen ist, da man nach der immer noch herrschenden Tradition unter dem subjektiven Idealismus bloß denjenigen Idealismus versteht, den wir den psychologischen nennen. Der subjektozentrische Idealismus gestaltet sich wiederum verschieden je nachdem, wie das die Ideen tragende Subjekt selbst gedeutet wird. Für diese Verschiedenheit ist der Unterschied der Endlichkeit und Unendlichkeit grundlegend.

Sieht man in dem Träger der die materielle Welt bedingenden Ideen nicht ein endliches oder menschliches, sondern ein unendliches oder absolutes Subjekt, so hat man sich zu dem subjektozentrischen Idealismus des unendlichen oder absoluten Subjektes bekannt, der auch als metaphysisch-subjektozentrischer Idealismus bezeichnet werden kann⁷¹. Und da das unendliche oder absolute Subjekt soviel als das göttliche Subjekt bedeutet, so scheint auch die Rede von dem theozentrischen Idealismus nicht unangemessen zu sein. Als ein besonders charakteristisches Beispiel kann das System des hl. Augustinus genannt werden, das durch die Verlegung der weltbedingenden Ideen ins göttliche Subjekt charakterisiert ist. Von dieser Verlegung schreibt Joseph Geysler: „Plato hatte die ideellen Wesenheiten als ein von Gott getrennt bestehendes Reich des Seins aufgefaßt. Augustin formte dieses Reich in die Ideenwelt in Gott um. Den Anstoß dazu hatte der Neuplatonismus gegeben“⁷². Zu diesem Typus des Idealismus müssen auch die großartigen Systeme Fichtes und Hegels gerechnet werden, da sowohl das metalogische Subjekt bei Fichte als auch das panlogisch-dialektische Subjekt bei Hegel als unendliche, absolute Subjekte verstanden werden. Die Lehre Schellings dagegen nimmt eine Mittelstellung zwischen dem absolut objektiven und dem metaphysisch-subjektozentrischen Idealismus ein, da diese Lehre von der „totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven“ ausgeht, das Subjektive aber dabei als das Überindividuell-

⁷¹ Die Benennung „subjektozentrischer Idealismus des unendlichen oder absoluten Subjekts“ kann wohl als seltsame terminologische Konstruktion erscheinen, doch läßt sich, soweit Wesentlichkeit und Kürze zugleich gefordert werden, eine bessere kaum finden. Diese Benennung bedeutet ja soviel als einen Idealismus, der das Sein der materiellen Welt auf die Ideen des unendlichen oder absoluten Subjektes zurückführt, d. h. einen Idealismus, der durch die ontologische Zentriertheit im unendlichen oder absoluten Subjekt charakterisiert ist. Nach dem Zentrum dieser Zentriertheit kann auch dieser Idealismus benannt werden. Ähnlicherweise ist, z. B., der Terminus „Idealismus der Freiheit“ bei Dilthey gebildet worden.

Mutatis mutandis gilt das Gesagte von den im weiteren gebrauchten, ähnlich gebildeten terminologischen Konstruktionen, etwa von solchen wie „subjektozentrischer Idealismus des endlichen Subjekts“ (s. S. 81), „Idealismus der außer-subjektiven Ideen“ u. dgl.

⁷² Erkenntnistheorie, 1922, S. 95.

Subjektive meint (vgl. hierzu auch das oben, S. 6—7, über Fichte, Hegel und Schelling Gesagte).

Der subjektozentrische Idealismus des endlichen Subjekts entsteht im Falle der Deutung der die Sinnenwelt bedingenden Ideen als der Momente eines endlichen Subjekts. Und da als ein endliches Subjekt hier allein der Mensch in Frage kommt, so kann dieser Idealismus auch als subjektozentrischer Idealismus des menschlichen Subjekts bezeichnet werden. Als durchaus treffend dürfte auch die Bezeichnung anthropozentrischer Idealismus empfohlen werden.

Im Zusammenhang damit, daß die die Sinnenwelt bedingenden Ideen entweder als zeiterfüllende Bewußtseinstatsachen des Einzelsubjekts oder als zur Struktur des zeitlosen „Bewußtseins überhaupt“ gehörige zeitlose Formen gedeutet werden, entstehen die zwei Grundtypen des in dem endlichen Subjekte zentrierten Idealismus — der psychologische und der transzendente, von welchen jener auch als Idealismus der Psyche, dieser als Idealismus des subjektiven Logos bezeichnet werden kann⁷³. Als eigentliche Grundleger beider genannten Formen des anthropozentrischen Idealismus in der Neuzeit müssen Berkeley und Kant angesprochen werden. Jedenfalls gehört die Lehre Berkeleys zu dem psychologischen Idealismus nur insofern, als das in seiner berühmten These „esse est percipi“ gemeinte Wahrgenommenwerden der Dinge als ihr Wahrgenommenwerden im endlichen Subjekt gedeutet wird.

⁷³ Einen Idealismus des psychophysischen Subjekts, d. h. einen psychophysischen Idealismus, der als dritter Grundtypus des subjektozentrischen Idealismus des endlichen Subjekts gelten könnte, kann es unmöglich geben. Der subjektozentrische Idealismus ist ja nur insofern Idealismus, als er alles Materielle auf etwas Immaterielles zurückführt; und er ist subjektozentrisch, sofern als dieses Immaterielle das Subjekt in Frage kommt. Dem psychophysischen Subjekt die Würde des die materielle Welt bedingenden Subjekts zuzuschreiben, würde soviel bedeuten, als ein aus immateriellen und materiellen Komponenten zusammengesetztes Subjekt für rein immateriell zu erklären. Also muß jeder Versuch, einen psychophysischen Idealismus auszubauen, sich notwendig in Absurdität verstricken.

Die Zurückführung alles Materiellen auf das Subjekt impliziert notwendig auch die Zurückführung des Leibkörpers auf das Subjekt, welches dann nur als Subjekt einer höheren, nicht psychophysischen Ordnung in Frage kommen kann.

Wird aber das Dasein der Dinge nicht auf ihr Wahrgenommenwerden im menschlichen, sondern im absoluten oder göttlichen Bewußtsein zurückgeführt, wie Berkeley das getan hat, um den sonst unüberwindlichen und theoretisch verhängnisvollen Schwierigkeiten zu entgehen, so hat man es schon mit einer eigenartigen Form des metaphysisch-subjektozentrischen Idealismus zu tun.

Einen eigenartigen, gewisse Grundmomente des psychologischen und des transzendentalen Idealismus in sich verbindenden und in diesem Sinne sozusagen „synthetischen“ Typus stellt die *Monadologie* Leibnizs dar. Das Gesagte tritt besonders in demjenigen seiner Werke hervor, welches von Windelband für das reifste und bedeutendste Werk Leibnizs gehalten wird — in den „Nouveaux essais“. Bekanntlich hat dieses Werk einen tiefgreifenden Einfluß auf Kant ausgeübt. Sich mit dem radikalen Empirismus eines Locke auseinandersetzend, weist Leibniz in der Vorrede des genannten Werkes darauf hin, daß Lockes System mehr Verwandtschaft mit Aristoteles, sein eigenes aber mehr mit Platon habe. Im Laufe der Untersuchung gelangt er zu dem Resultat, welches wohl als eine verworrene und noch unsichere, aber doch nicht zu bezweifelnde Vorwegnahme der Kantischen Kritik der reinen Vernunft anzusehen ist, nämlich zu der Überzeugung, der menschliche Geist erwerbe seine Erkenntnisse wohl unter der Leitung der Erfahrung, diese aber setze sich nicht nur aus sinnlichen Elementen zusammen, sondern enthalte auch aus der Vernunft selbst beigetragene, aus der Erfahrung also nicht stammende Elemente. Infolgedessen gebe es auch zwei total verschiedene Arten der erkenntnismäßig erreichten Wahrheiten: die Tatsachenwahrheiten (*vérités de fait*) und die Vernunftwahrheiten (*vérités nécessaires ou de raison*). Die ersteren seien aus der Erfahrung, die letzteren aus der Vernunft selbst geschöpft. So enthalte, z. B., die Vernunft selbst die ganze Geometrie als Präformation in sich. Hieraus versteht sich die von Leibniz geprägte und seitdem klassisch gewordene Formel: „*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse.*“ Dieser Satz, als Gegenstück zu der von Locke anerkannten sensualistisch-empiristischen These „*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*“ gebildet, enthält gerade in dem von Leibniz selbst zugefügten Teil „*nisi intellectus ipse*“ den platonischen Überschuß über die Grenzen der reinen Erfahrung. In bezug auf das

menschliche Subjekt aber bedeutet das die Vorwegnahme der Kantischen Duplizitätsthese des Subjekts (s. oben, S. 77).

Die Monadologie Leibnizs hat als Prototyp für die phänomenologische Monadologie Husserls gegolten. In dieser geht Husserl von den Resultaten seiner phänomenologischen Methode aus und übernimmt bestimmte Grundmomente der Monadologie Leibnizs und der Transzendentalphilosophie Kants⁷⁴. Im Unterschied zu dem überindividuellen „Bewußtsein überhaupt“ der an Kant orientierten Transzendentalphilosophie gibt es in der Monadologie Husserls nur einzelne, individuelle Subjekte (Monadon). Im Unterschied zu dem psychologischen Idealismus aber, der die gegenständliche Welt restlos auf die zeiterfüllenden Bewußtseinsvorgänge der Einzelindividuen zurückführt, sieht Husserl die Grundformen des gegenständlichen Seins (die kantischen Kategorien) in den Grundformen des Zeitlosen „gegenständlichen Sinnes“, der den Kern des „irrealen“ (oder „noematischen“) Bestandes des Bewußtseins ausmacht. Also gehört auch die phänomenologische Monadologie Husserls zu demselben „synthetischen“ Typus des Idealismus, zu welchem die Monadologie Leibnizs zu rechnen ist. War aber, wie gesagt, die Monadologie Leibnizs eine Vorwegnahme der Kantischen Transzendentalphilosophie, so ist die phänomenologische Monadologie Husserls gewissermaßen als eine Rückkehr von der Transzendentalphilosophie Kants zu der Leibnizschen Monadologie anzusehen. Jedenfalls sind die Elemente der Transzendentalphilosophie in beiden genannten Monadologien, besonders in der phänomenologischen, nicht wegzuphilosophieren.

Kant selbst hat sich aufs entschiedenste gegen die Tendenz gerichtet, den zeitlosen Formgehalt des menschlichen Subjektes irgendwie zu verabsolutieren oder hinter ihm einen metaphysischen Seinsgrund zu suchen, d. h. er hat es für die Philosophie für notwendig gehalten, bei dem transzendentalen Subjekt stehen zu bleiben. Daß seine Transzendentalphilosophie aber die Keime zu metaphysischen Konstruktionen in sich enthält, das haben nicht nur die gewaltigen „spekulativen“ Konstruktionen seiner großen Nachfolger Fichte,

⁷⁴ Vgl. hierzu die S. 437 des oben, S. 4, Fußnote, genannten Buches des Verfassers.

Schelling und Hegel gezeigt, sondern ebenso auch die Entwicklungslinien des sog. Neukantianismus. Während dieser mit einer schroffen Ablehnung der genannten metaphysischen Nachfolger Kants begann und den Rückgang auf Kant selbst forderte, führte seine weitere Entwicklung nichtsdestoweniger zu Gebilden, die mit Recht als Neufichteanismus, Neuschellingianismus und Neuhegelianismus bezeichnet werden.

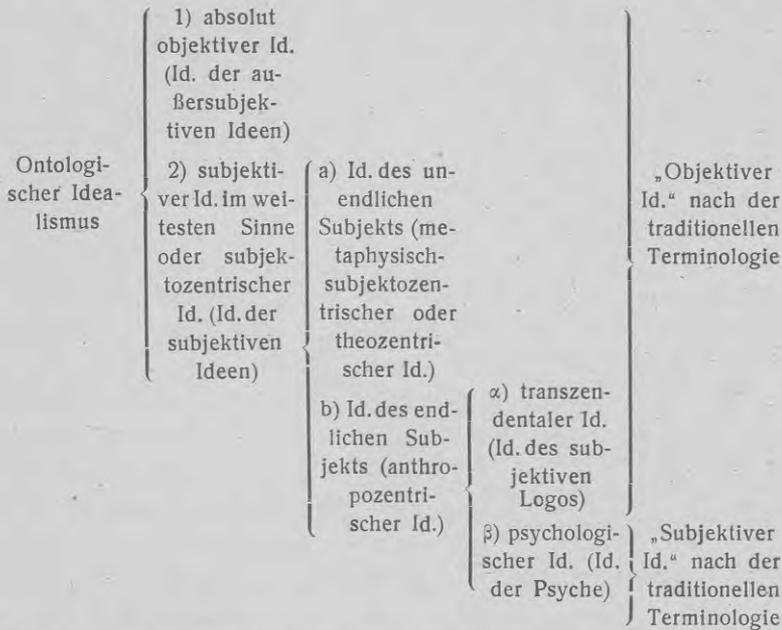
Das Hinübergleiten von dem transzendental-subjektozentrischen Idealismus zu dem metaphysisch-subjektozentrischen ist vor allem dadurch bedingt, daß die in dem psychologischen Subjekt nicht auflösbaren transzendentalen Formen viel zu leicht als solche gedeutet werden können, die in dem endlichen Subjekt überhaupt nicht auflösbar sind.

Die vorher gegebenen Benennungen stimmen mit der terminologischen Tradition nicht völlig überein. Man pflegt ja alle Formen des im psychologischen (empirischen) Subjekt nicht auflösbaren Idealismus als objektiven Idealismus zu bezeichnen und ihnen den im psychologischen Subjekt verankerten subjektiven Idealismus gegenüberzustellen. Dadurch kommt aber der so gewaltige Unterschied des Platonischen, die Sinnenwelt auf außersubjektive Ideen reduzierenden Idealismus, von dem neuzeitlichen, die Sinnewelt auf subjektivierten Ideen reduzierenden Idealismus, nicht zum Ausdruck. Eben deshalb wird in dieser Untersuchung, wo es auf peinlich scharfe Unterscheidungen ankommt, gewagt, von der traditionellen Terminologie abzuweichen.

Die vorher getroffenen Unterscheidungen können im folgenden Einteilungsschema dargestellt werden, in welchem die Abkürzung Id. soviel als Idealismus bedeutet: (Siehe Seite 85)

Um Mißverständnissen vorzubeugen, ist noch die zweifellos sehr wichtige Unterscheidung des ontologischen und gnoseologischen Idealismus zu berücksichtigen.

Gnoseologischer Idealismus ist eine Überzeugung, nach welcher das erkannte Seiende nichts anderes ist als eine erkenntnismäßige Konstitution des Bewußtseins, oder, anders ausgedrückt — eine Überzeugung, nach welcher die Gegenstände der Erkenntnis nicht ein Ansichsein, sondern bloß ein Fürs-Subjekt-Sein haben. Da unter den Erkenntnisgegenständen auch die der materiellen Welt sich fin-



den, so ist auch dieser Idealismus durch die restlose Zurückführung der materiellen Welt auf etwas Immaterielles charakterisiert, und zwar durch die Zurückführung dieser Welt auf die Erkenntnismomente im Subjekt. Hieraus wird es klar, daß der gnoseologische Idealismus eigentlich ein Spezialfall des ontologischen ist, eben ein Spezialfall des subjektocentrisch-ontologischen Idealismus (sind doch diejenigen immateriellen Momente, auf welche alles Materielle hier zurückgeführt wird, Bestandstücke des erkennenden Subjekts). Das darf uns auch nicht befremden. Sowohl das Erkannte als auch die Erkenntnis mitsamt dem Verhältnis beider zueinander sind doch etwas Seiendes, d. h. die ganze Erkenntnisstruktur ist ja letzten Endes eine Struktur des Seienden, also eine ontologische Struktur. Demgemäß muß sich auch der gnoseologische Idealismus als ein Spezialfall des ontologischen entpuppen.

* *
* *

Das von der kopernikanischen Wendung Kants Gesagte kann folgenderweise zusammengefaßt werden:

Die Behauptung, diese Wendung bestehe in dem Drehen der Gegenstandswelt um das Subjekt, ist zu allgemein. Auch die Formulierung, das Wesen dieser Wendung liege in dem Drehen der Gegenstandswelt um die zeitlosen Formen des Subjekts, ist noch zu allgemein. Die kopernikanische Wendung Kants besteht in dem Drehen der Gegenstandswelt um die zeitlosen Formen des endlichen Subjekts. Diese Formulierung unterscheidet den Kantischen Idealismus von dem psychologischen, nämlich durch die Worte „die zeitlosen Formen“; ebenso unterscheidet sie den Kantischen Idealismus von dem metaphysisch-subjektzentrischen seiner großen Nachfolger, und zwar durch die Worte „des endlichen Subjekts“; und zuletzt unterscheidet sie den Kantischen Idealismus von dem Platonischen durch das Hervorheben des Drehens der Gegenstandswelt um das Subjekt.

Die bei Kant selbst zu findende zeitlich-zeitlose Duplizität des Subjekts ist also die zeitlich-zeitlose Duplizität des endlichen Subjekts.

Schlußbetrachtung

Die seit der einem Protagoras zu verdankenden Entdeckung des theoretischen Subjektes aufgerollte theoretische Subjektproblematik hat zu einer ganzen Reihe von mehr oder weniger verschiedenen Subjektbegriffen geführt. Im Gegensatz zu den die zeitlosen Komponenten des Subjekts ins Zentrum rückenden Subjektlehren Kants und der an ihm orientierten Philosophen ist die letzte Periode der Entwicklung der Subjektlehre durch eine Tendenz zur „Verzeitlichung“, „Historisierung“ des Subjekts charakterisiert, was gewöhnlich Hand in Hand mit der Unterscheidung von verschiedenen Zeiten (der Bewußtseinszeit und der gegenständlichen Zeit) gegangen ist.

Die Subjektivierung als ontologische Subjektivierung verstanden, d. h. als Überführung eines gegenständlich gesetzten Etwas aus dem Modus des Ansichseins in den des bloßen Fürs-Subjekt-Seins, ist auch dann möglich, wenn man keine Ahnung von dem Aufbau des Subjekts selbst hat. Anders ausgedrückt: für die Subjektivierung genügt das bloße Daß-Sein des Subjekts, sein Was-Sein aber kann völlig außer Betracht bleiben. Deshalb können die Fachwissenschaften

(etwa die Physik) subjektivieren, ohne sich im geringsten um den Aufbau des Subjekts kümmern zu müssen. Für die Enthüllung des letzten Sinnes der jeweils vollzogenen Subjektivierung ist die Kenntnis der Subjektstruktur jedenfalls notwendig, was nur auf Grund einer philosophischen Subjektlehre erreicht werden kann.

Kann nun die Subjektivierung, wie gesagt, auch ohne Subjektlehre auskommen, so ist die Subjektlehre von der Subjektivierung durchaus abhängig: sie muß im Subjekt all das unterbringen können, was diesem durch die Subjektivierung zugewiesen wird. Unberechtigterweise vollzogene Subjektivierungen sind nicht nur an sich falsch, sondern sie geben auch der Subjektlehre falsche und also unlösbare Probleme auf. Die Abhängigkeit der Subjektlehre von der Subjektivierung kann besonders gefährlich sein im Falle einer restlosen Zurückführung eines Gegenstandes auf das Subjekt, d. h. im Falle der Annahme einer totalen Subjektbedingtheit des Gegenstandes: eine falsch vollzogene Subjektivierung kann dann zu einer konstruktiven Ausstattung des Subjektes mit solchen Bestandteilen führen, die in Wirklichkeit gar nicht bestehen. Deshalb ist die Philosophie genötigt, bevor sie sich mit dem Aufsuchen der dem Subjektivierten im Subjekt entsprechenden Bedingungen befaßt, die Subjektivierungen selbst nachzuprüfen. Die Revision der schon vollzogenen Subjektivierungen gehört also nicht nur zur Kompetenz der Fachwissenschaften, sondern auch zur Kompetenz der Philosophie, und zwar zu dieser letzten Endes notwendig. Die Philosophie muß dabei erstens die ontologischen und gnoseologischen Voraussetzungen der fachwissenschaftlichen Subjektivierungen, zweitens die formallogische Struktur ihrer Beweisführung kritisch behandeln.

Die rein theoretischen Motive der Subjektivierung sind entweder gnoseologischen oder ontologischen Wesens. Es ist durchaus möglich, daß eine Subjektivierung gnoseologisch und ontologisch zugleich motiviert ist. Unter den ontologischen Motiven muß denjenigen besondere Aufmerksamkeit zugewendet werden, die von einem bestimmten Begriff des wahren Seins ausgehen. Im Zusammenhang damit, daß seit der Entdeckung des theoretischen Subjektes das nicht im wahren Sinne Seiende subjektiviert wird, haben die Schwankungen in der Bildung des Begriffs vom wahren Sein zu ihrer Folge, daß bald dieses, bald jenes dem Subjekt als dessen Bedingtes

zugewiesen wird. Und da jede Subjektivierung, wie erwähnt, zugleich ein Problem für die philosophische Subjektlehre bedeutet, so können die Schwankungen in der Bildung des Begriffes vom wahren Sein für diese Subjektlehre von theoretisch verhängnisvoller Bedeutung sein.

Es gibt zwei total verschiedene Wege zur Erkenntnis des subjektiven Seins, — Wege, die einander nicht ersetzen können, sondern einander ergänzen: den Weg der Reflexion und den der gedanklichen Konstruktion. Die Reflexion (auch innere Wahrnehmung, innere Erfahrung genannt) ist aber selber in zweierlei Hinsicht begrenzt: erstens kann sie nicht alle Momente des subjektiven Seins zur Gegebenheit bringen (und vor allem nicht die sog. „unbewußten“ Momente, wie etwa die „unbewußte Produktion“ Fichtes); zweitens kann sie bestenfalls nur das Zugleichsein von bestimmten gegenständlichen Momenten mit den diese ausweisenden Bewußtseinsgebilden zur Gegebenheit bringen, nie aber das Bedingtsein dieser Momente durch das Subjekt. Dieses Bedingtsein kann nur erschlossen werden. Und da es sich im Falle der Subjektivierung gerade um die Subjektbedingtheit eines gegenständlichen Etwas handelt, so gibt die Subjektivierung der Subjektlehre u. a. auch solche Probleme auf, welche nur mit Hilfe von gedanklichen Konstruktionen gelöst werden können. Gelingt das, so wird etwas derartiges im Subjekt enthüllt, was keiner noch so ideal durchgeführten Reflexion gelingen könnte.

Die Subjektivierung und überhaupt die Festlegung der Grenze zwischen subjektivem und außersubjektivem Sein hat einen verschiedenen Sinn je nachdem, um welches Subjekt es sich handelt. Während für die Fachwissenschaften dabei nur das eine Subjekt in Frage kommen kann, nämlich das psychophysische, kann es sich in der Philosophie um verschiedene Subjekte handeln. Gewiß sind diese verschiedenen Subjekte (von welchen in der Einleitung die Rede war) ontologisch nicht irgendwie trennbar, sondern bilden nur die einzelnen Aspekte ein und derselben konkreten Ganzheit des Subjektes.

Die zweifellos schon bei Leibniz (nämlich in seinen „Nouveaux essais“) angedeutete These der zeitlich-zeitlosen Duplizität des Subjektes ist von Kant ins Zentrum der philosophischen Problematik

gerückt worden. Infolgedessen ist eine ganze Reihe von eigenartigen Systemen des sog. deutschen Idealismus und der an diesen sich anschließenden Richtungen des Neukantianismus, Neuhegelianismus u. dgl. entstanden. Kants „kopernikanische Wendung“ besteht eigentlich in der Übertragung der Platonischen zeitlich-zeitlosen Duplizität der Welt auf das endliche Subjekt, d. h. in dem Drehen der Gegenstandswelt um den zeitlosen Formgehalt des endlichen Subjekts. Somit zeigt sich Kant sozusagen als Platoniker der Subjektlehre.

* *

*

„Unser ganzes Leben ist auf einigermaßen sorgsame Scheidung von Ich und Außenwelt aufgebaut“ — so schrieb einmal Külpe⁷⁵. Und wir glauben — mit unbestreitbarem Recht. Die Aufgabe unserer Untersuchung bestand darin, die mit dieser Scheidung vorgezeichnete Problematik in ihren Grundzügen kennenzulernen. Ob das uns gelungen ist oder nicht, darüber fällt uns selbst kein Urteil zu.

⁷⁵ Die Realisierung, I, 1912, S. 76.

Subjekts un subjektivācija

Studijas par subjektīvo iru*.

Prof. Dr. Teodors Celms

Vācu teksta kopsavilkums

Robežu vilkšana starp subjektīvo un ārsubjektīvo iru ir viens no vissvarīgākiem un reizē arī visgrūtākiem filozofijas uzdevumiem.

Ne pati šā uzdevuma atrisināšana, bet tikai priekšdarbu veikšana tam — un proti, ar problēmatikas atsegšanu, kāda ar minēto robežu vilkšanu saistās — tāds ir šā pētījuma uzdevums.

* *
*

Atšķirība starp „pats“ un „nepats“ kaut cik atsedzas jau tai dzīves praktikā, kas agrāka par katru teorētizēšanu. Tāda atsegtība gan vēl kalpo tikai dzīves praktikai un, jādomā, sastopama jau pie augstākiem dzīvniekiem. Par problēmu minētā atšķirība var kļūt tikai cilvēkam un vispirms arī tikai attiecībā uz praktisko subjektu. Teorētiskā subjekta problēma uzpeld, un pie tam neizbēgami, tikai pēc tam, kad uz pasauli attiecinātā atziņa nonāk tādās pretrunās, kas tīri objektīvā, tikai pasaulei vien piegrieztā ievirzē nevar tikt pārspētas. Par teorētiskā subjekta problēmas atklāšanu jāpateicas Protagoram. Reiz atklāta, šī problēma vairs nav varējusi tikt noņemta, bet, apvienodamās ar jau agrāk atklāto praktiskā subjekta problēmu, izveidojusi grandiozu subjekta problēmatiku, kas jaunos laikos reizēm novedusi jau pie apreibināšanās ar šo problēmatiku. Visi mēģinājumi tikt vaļā no smagās subjekta problēmatikas ir bijuši veltīgi un būtiski nevar izdoties. Tāpēc atliek tikai uzņemties šās problēmatikas krustu un mēģināt nest to pēc iespējas labāk.

* Šai rakstā lietotais, prof. J. Endzelīna ieteiktais termins ir izsaka to pašu, ko vācu termins *das Sein*, t. i. raksturo visu, kas kaut kādā veidā ir, pretēji tam, kas nekādā ziņā nav.

Savā attīstībā subjekta problēmatika novedusi pie veselas rindas vairāk vai mazāk atšķirīgu subjekta jēdzienu. Pretēji Kantam un pēc viņa orientētiem filozofiem, kas centrā nostādījuši subjekta bezlaiciskos komponentus, pēdējā laika subjekta teorētiķiem ir raksturīga tendence uz subjekta „pārilaiciskošanu“, „historizāciju“, kāda parasti gājusi roku rokā ar divu dažādu laiku (apziņas laika un priekšmetiskā laika) izšķiršanu.

Subjektivācija ontoloģiskā nozīmē (par kādu šai pētījumā vienīgi runa) ir atziņā izdarīta priekšmeta resp. priekšmetiska momenta pārvešana no sevi-esamības moda tikai subjektam-esamības modā, citādi sakot: tā ir kāda priekšmeta resp. priekšmeta momenta ontoloģiska relatīvēšana attiecībā uz subjektu. Tāda subjektivācija var notikt arī tad, ja vēl nav nekādas zināšanas par paša subjekta uzbūvi. Tāpēc speciālzinātnes (piem., fizika) var izdarīt subjektivāciju arī tad, ja tās ne mazākā mērā nav rūpējušās par paša subjekta izpratni. (Galīgai subjektivācijas jēgas izpratnei gan nepieciešams atsegt arī pašu subjekta uzbūvi, ko var veikt vienīgi filozofiskā mācība par subjektu.)

Ja arī subjektivācija, kā teikts, var iztikt bez subjekta mācības, tad subjekta mācība gan ir viscauri atkarīga no subjektivācijas: tai jāvar novietot subjektā viss tas, kas ar subjektivāciju tam piešķirts. Nepareizi izdarītās subjektivācijas ir ne tikai pašas par sevi nepareizas, bet tās uzdod arī subjekta mācībai nepareizas un tātad neatrisināmas problēmas. Šķietamais atrisinājums tad nozīmē subjekta apveltīšanu ar tādiem komponentiem, kādu tam īstenībā nemaz nav, t. i., tāds atrisinājums izvēršas tukšā konstrukcijā. Tāpēc pirms tam, lai meklētu subjektā kādam subjektivētam priekšmetam resp. priekšmetiskam momentam atbilstošos nosacījumus, filozofija ir spiesta nopietni pārbaudīt pašas subjektivācijas. Jau izdarīto subjektivāciju revīzija tātad iederas ne tikai speciālzinātņu, bet arī filozofijas kompetencē, un pēdējā nepieciešami. Pie tam filozofijai jāpārbauda kā speciālzinātnisko subjektivāciju gnōzeoloģiskie un ontoloģiskie priekšnosacījumi, tā arī šo subjektivāciju pierādījumu formāloģiskā struktūra.

Subjektivācijas tīri teorētiskie motīvi var būt gnōzeoloģiski vai ontoloģiski. Ir iespējams, ka subjektivācija ir gnōzeoloģiski un on-

toloģiski reizē motivēta. Starp ontoloģiskiem motīviem sevišķa uzmanība jāpiegriež tiem, kas iziet no jēdziena par īsto iru. Sakarā ar to, ka pēc teorētiskā subjekta atklāšanas viss, ko neatzīst par īsto iru, tiek subjektīvets, svārstības jēdziena veidošanā par īsto iru ir novedušas pie tā, ka subjektam ir piekārtoti — kā viņa nosacīti — te vieni, te otri priekšmeti resp. priekšmetiski momenti. Un tā kā katra subjektīvācija, kā teikts, nozīmē reizē arī attiecīgu problēmu subjekta mācībai, tad svārstības jēdziena veidošanā par īsto iru var kļūt liktenīgas pašai subjekta mācībai.

Ir divi totāli dažādi ceļi uz subjekta atziņu, pie kam tādi, kas viens otru var nevis aizstāt, bet tikai papildināt: refleksija un domu konstrukcija. Refleksija (sauktā arī iekšējā apjauta, iekšējā pieredze) ir divējādā ziņā aprobežota: pirmkārt, tā nevar pacelt dotībā visus subjektīvās iras momentus (kas sakāms, piem., par tā sauc. neapzinātiem subjekta komponentiem), otrkārt, tā vislabākā gadījumā var dot tikai vienlaicību priekšmetisko momentu un tiem atbilstošu apziņas veidu pastāvēšanā, bet ne pirmājo nosacītību ar otrajiem. Tāda nosacītība var tikt atsegta tikai slēdzienu ceļā. Bet tā kā subjektīvācijas gadījumā lieta grozās tieši ap priekšmetisko momentu nosacītību no subjekta puses, tad subjektīvācija uzdod subjekta mācībai, starp citu, arī tādas problēmas, kādas var atrisināt tikai domu konstrukcijas ceļā. Ja tāda konstrukcija izdodas, tad subjektā tiek atsegts kaut kas tāds, ko nevarētu atsegt pat visideālāk veiktas refleksijas ceļā.

Subjektīvācija un vispār robežu vilkšana starp subjektīvo un objektīvo iru ir dažāda, atkarībā no tā, par kādu subjektu iet runa. Kamēr speciālzinātnēs lieta var grozīties tikai ap vienu subjektu — ap psihofizisko, filozofijā var būt runa par dažādiem subjektiem. Šie dažādie subjekti gan nav viens no otra kaut kā ontoloģiski atdalāmi, bet īstenībā ir tikai dažādi aspekti viena un tā paša subjekta nedalāmajā konkrētā veselumā.

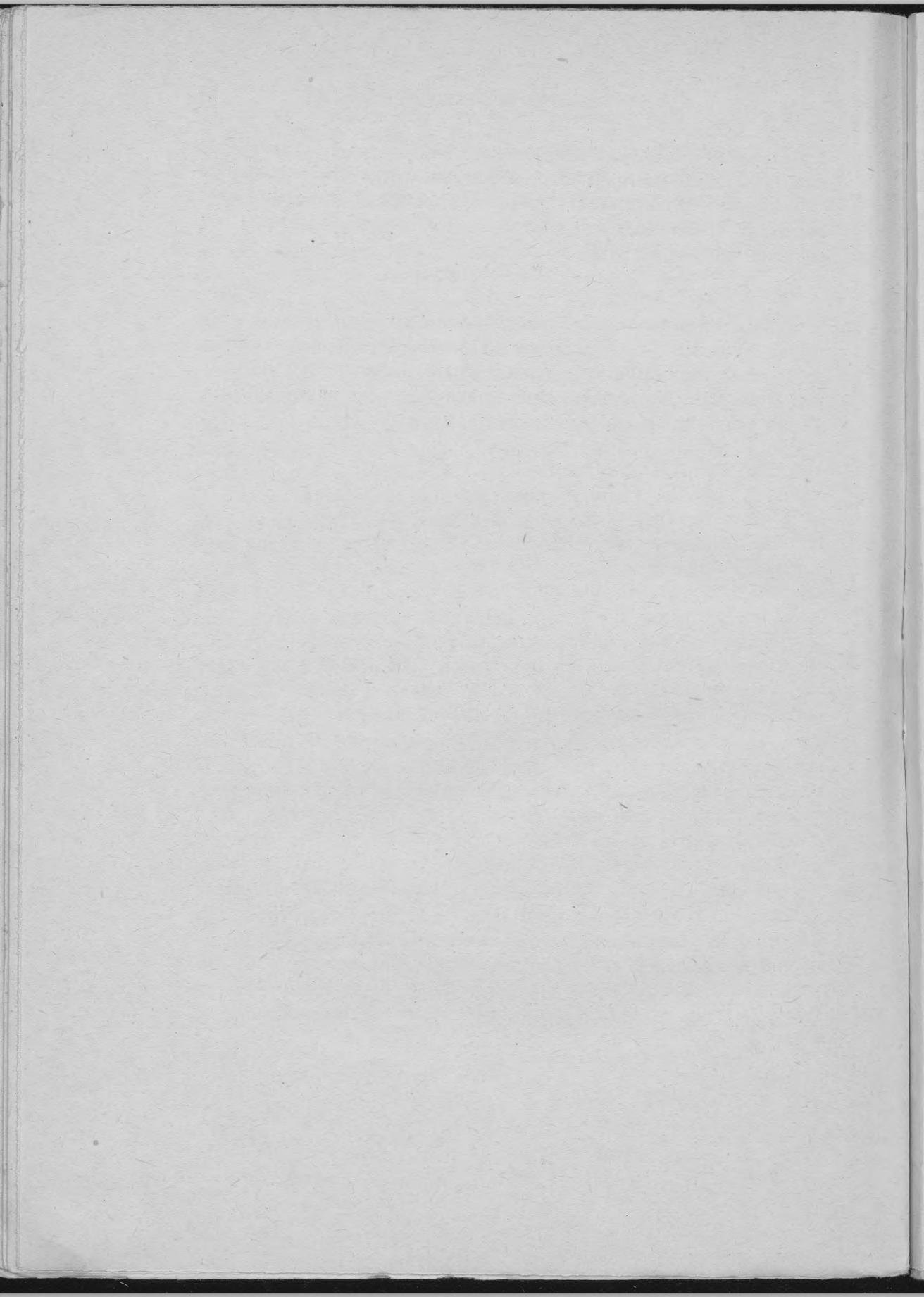
Neapšaubāmi jau pie Leibnica (viņa rakstā „Nouveaux essais“) iezīmētā laiciski-bezlaiciskās subjekta duplicitātes teze ir pie Kanta tikusi ievirzīta visas filozofiskās problēmatikas centrā. Sakarā ar to ir izveidojusies vesela rinda savdabīgu tā sauc. vācu ideālisma un tam pieslēdzošos jaunkantiānisma, jaunhēgeliānisma u. tml. virzienu.

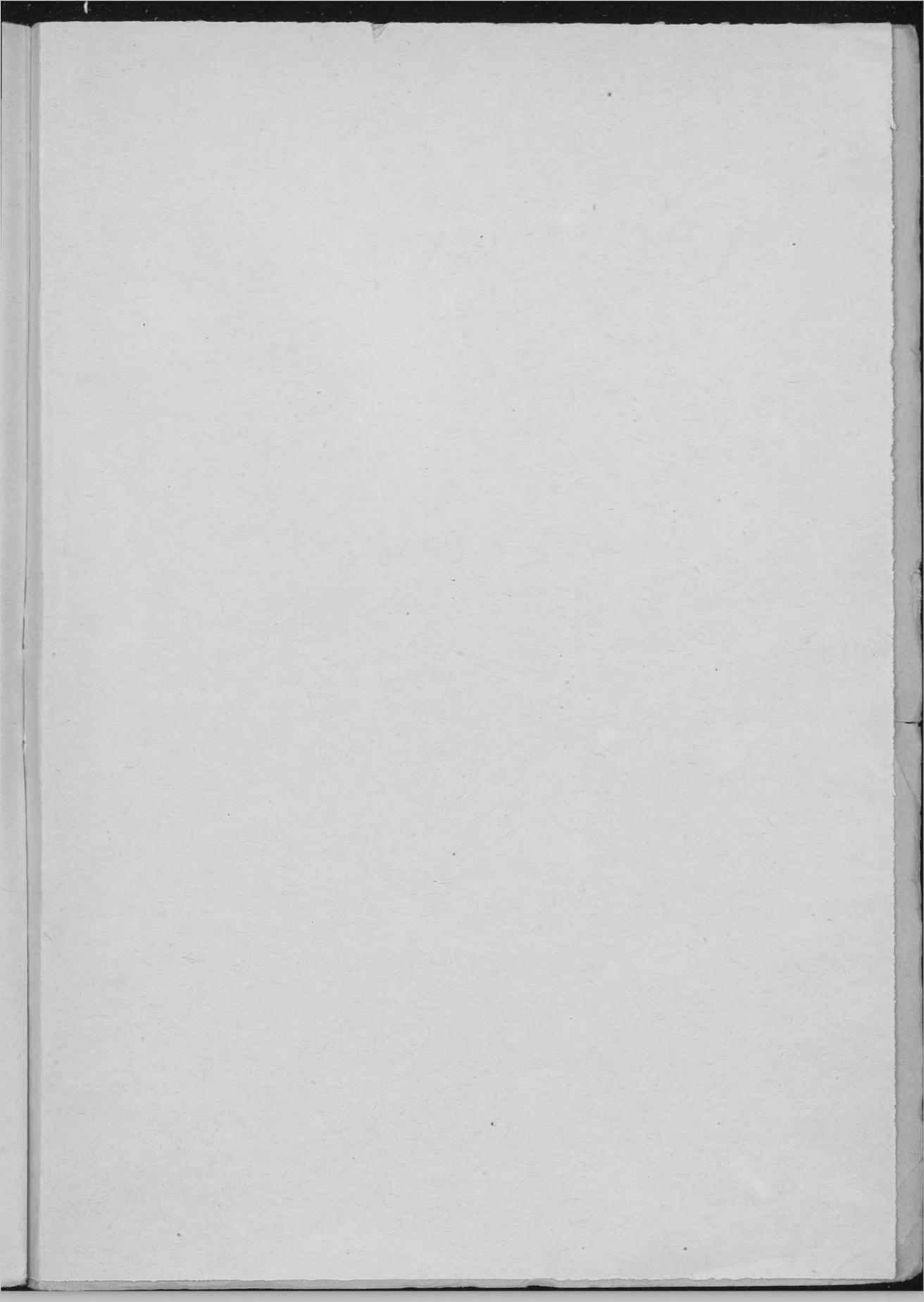
Kanta „kopernikāniskā pagrieziens“ būtība pastāv platōniskās laiciski-bezlaiciskās pasaules duplicitātes pārceļšanās uz galīgo subjektu, t. i. priekšmetiskās pasaules griešanās ap galīgā subjekta bezlaicisko formu sastāvu. Līdz ar to Kants izrādās tā sakot par subjekta mācības platōniķi.

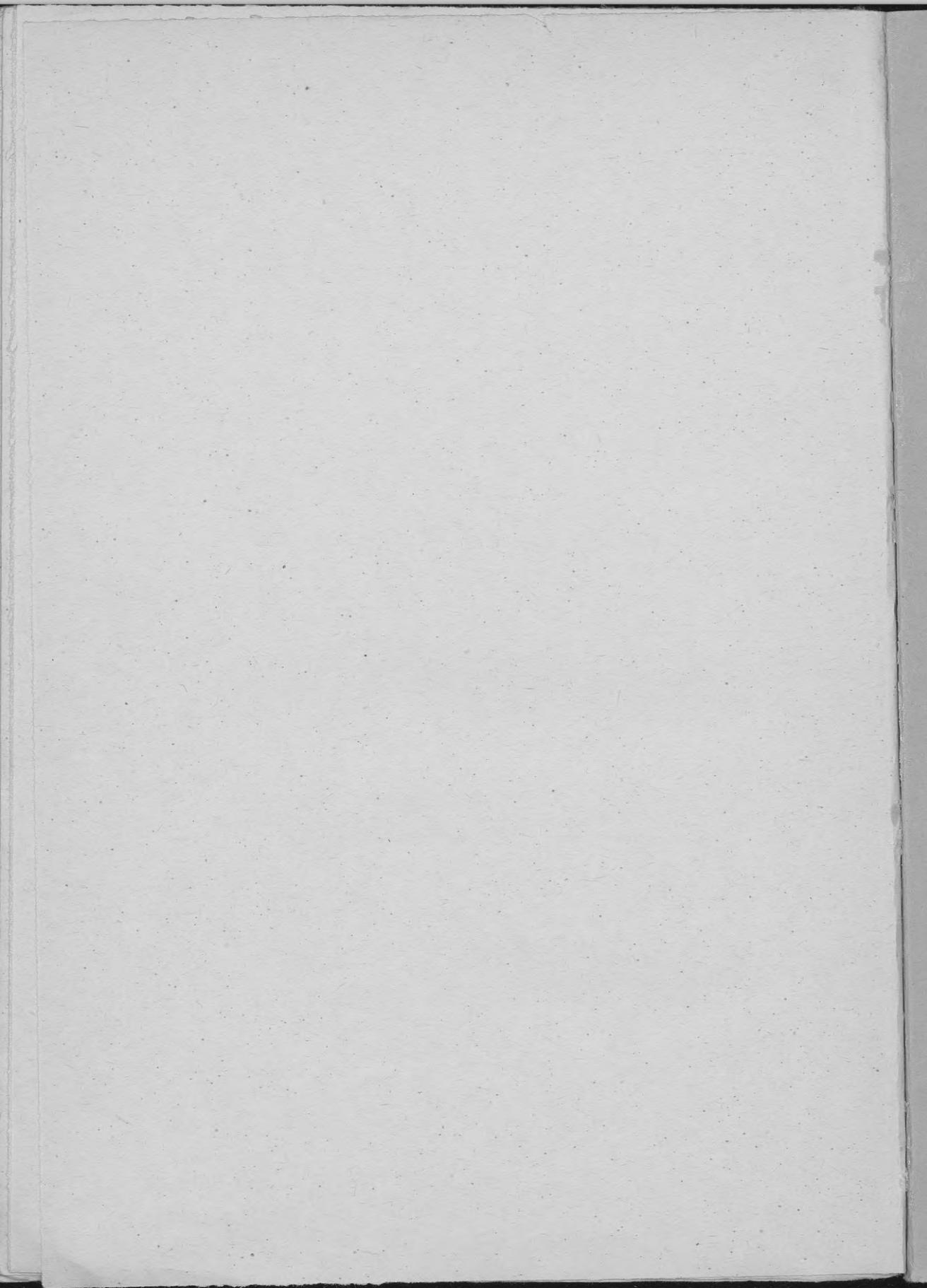
* *

*

„Visa mūsu dzīve ir uzbūvēta uz kaut cik rūpīgu izšķirību starp es un ārpasauli“ — tā kādreiz rakstīja Kūlpe. Un mēs domājam — ar neapstrīdamu tiesību. Mūsu pētījuma uzdevums bija noskaidrot ar šo izšķirību noteikto problēmatiku. Vai tas mums izdevies, vai ne, par to mums pašiem nepiederas spriest.







50,-

LU bibliotēka



930003392

54733

P LU
1448

AFV Nr. II/00854. Eksemplāru skaits 1100. Papīrs iespīestamais H1c 45 kg, 67 × 95 cm, no Jaunciema papīra fabrikas. Iespiests un brošēts Latvijas vērtspapīru spiestuvē 1943. g. Nr. 18466.