

W. J. G. 68, 1960

Logik und Metaphysik

VON HERMANN KRINGS

Die von Kant herbeigeführte „kopernikanische Wende“ in der Lehre von der menschlichen Erkenntnis hatte das Ziel, die Logik „gehaltvoll“¹ zu machen. Diese neue Logik sollte nicht wie die allgemeine oder formale Logik bloß von den Formen eines Denkens handeln, das seine Gehalte aus dem metalogischen Bereich des Seins entgegennehmen mußte; vielmehr sollte sie als Logik unmittelbar den gegenständlichen Gehalt der Erkenntnis begründen. Die formale Logik ist die Lehre von den Komplikationen entgegengenommener Gehalte; exemplarische Fälle solcher Komplikation sind das Urteil und der Schluß. Der formalen Logik steht darum eine allgemeine Metaphysik oder Ontologie gegenüber als eine Lehre vom Seienden als solchem, welches allein die gehaltlose Denkform material erfüllen und zur Erkenntnis erheben kann. Die neue „transzendente“ Logik zielt nun auf ein material erfülltes Denken „vor“ aller Entgegennahme oder, wie Kant sagt, auf ein Denken der „Gegenstände völlig a priori“².

Die kopernikanische Wende setzt also voraus, daß Gehalt und Form des menschlichen Erkennens als getrennt aufgefaßt werden; das heißt wissenschaftstheoretisch: Logik und Metaphysik sind getrennt und zwar als Wissenschaften getrennt. Kants Intention zielt dahin, diese Trennung zu überwinden und die Logik mit der Metaphysik und ebenso diese mit jener zu einer Einheit zu bringen. Sofern die Philosophie auf den neuen Boden dieser transzendentalen Einheit gestellt ist, hat die Logik es nicht mit den bloßen Formen eines Denkens zu tun, das auf transzendente Gehalte angewiesen ist, um zur Erkenntnis zu werden, sondern mit einem Denken, das als solches den Gegenstand konstituiert und eben dadurch genuin Erkenntnis begründet.

Diese Trennung ist schon deswegen merkwürdig, weil das natürliche Erkennen nichts von einem Unterschied von Form und Gehalt weiß. Es erkennt geradezu die StraÙe, den Betrug, die Gefahr, den Partner, den Segen. Was in diesem Erkennen Form und Gehalt sein mag, ist ganz gleichgültig und kommt nicht zum Vorschein. Doch das mag nicht viel besagen, da das natürliche Erkennen nicht auf sein eigenes Wesen aufmerksam ist und dieses ihm, das immer schon im Vollzug ist, entgehen muß. Noch weniger besagt es allerdings, daß das natürliche Erkennen unter dem Einfluß einer bestimmten historischen Entwicklung der Logik unkontrolliert auf sich selbst reflektiert und Form und Inhalt des Erkennens als zwei verschiedene Dinge auffaßt. Merkwürdig ist diese Trennung vor allem, weil die Geschiedenheit von Logik und Metaphysik nicht ohne weiteres im Wesen des Erkennens beruht und auch keines-

¹ Vgl. Emil Lask, Die Lehre vom Urteil, Tübingen 1912, S. 118 ff.

² Kritik der reinen Vernunft, B 81.

wegs immer bestanden hat. Sie ist das Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung des philosophischen Denkens³.

Zunächst ist der Tatbestand festzuhalten, daß die antike Philosophie von Heraklit und Parmenides bis zu Aristoteles und der Stoa keine Scheidung von Logik und Metaphysik kennt, wie sie als Ausgangssituation für die transzendente Kritik bestehen muß. Sie kennt die Scheidung deswegen nicht, weil der Logos als kosmischer und göttlicher Logos der Ursprung aller Gehalte ist. Nicht nur der berühmte Satz des Parmenides τὸ γὰρ ἀὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι oder Platons Ideenlehre bezeugen die Einheit von geistiger Form und Fülle des Gehaltes, sondern auch des Aristoteles Lehre von der Selbigkeit des NOUS und des NOETON⁴ und ebenso die Logoslehre der Stoa. Das gleiche gilt von der christlichen Philosophie des frühen und hohen Mittelalters, sofern sie Platon oder Aristoteles gefolgt ist. In diesen Philosophien erhebt sich die Frage, wie das Logische gehaltvoll werden könne, nicht; für sie ist vielmehr die umgekehrte Frage drängend: wie nämlich dem mangelhaften Eigengehalt des sichtbar Seienden durch den Logos aufgeholfen werden könne. Nicht das Logische sollte durch ein transzendentes Seiendes, sondern das Seiende sollte durch das Logische gehaltvoll werden.

Man wird einwenden, damit nähme man doch gerade für die alte Philosophie die These der transzendentalen Kritik in Anspruch, welche sagt, daß einer gehaltsarmen materialen Mannigfaltigkeit durch das Logische erst eine wahre Gehaltsform zukomme. Dieser Einwand bestünde zurecht, wenn der Versuch unternommen würde, die Transzendentalphilosophie gewaltsam in die alte Philosophie hineinzuinterpretieren, so daß am Ende die Behauptung herauskäme, was bei Kant stände, könne man auch bei Aristoteles lesen, nur in anderen Worten. Darum handelt es sich nicht. Es handelt sich vielmehr darum, daß das aristotelische Denken von den Überlagerungen durch die aus ihm entstandenen „Disziplinen“ der Schulphilosophie einerseits und durch den neuzeitlichen Nominalismus andererseits unterschieden und in seinem eigentlichen Sinn herausgestellt wird. Dann wird sich zeigen, daß nicht die aristotelische Logik der dogmatische Widerpart der transzendentalen Logik ist, wie noch die letzten Vertreter des Neukantianismus geglaubt haben, sondern daß Aristoteles und Kant darin übereinkommen, daß sie Logik und Metaphysik aus einem einheitlichen Grunde aufbauen, wenngleich die Einheit anderer Art und anders begründet ist. Es ist durchaus nicht absurd, anzunehmen, daß grundlegende Einsichten „wiederholt“, das heißt unter neuer geschichtlichen Bedingungen neu und in anderer Art vollzogen werden können und daß Kant möglicherweise gerade in seiner Gegnerschaft gegen den Dogmatismus einen „alten“ Gedanken realisiert hat.

³ Im Rahmen dieses Aufsatzes können weder die Gründe dieser Entwicklung noch dies selbst dargestellt werden, doch soll die Aufmerksamkeit auf den geschichtlichen Wendepunkt gelenkt und die Entwicklung des Verhältnisses von Logik und Metaphysik einer kurzen Untersuchung unterzogen werden.

⁴ Met. 1072 b 21 f.

Die geschichtliche Vorbedingung für die kantsche „Umkehrung“ ist also die Auffassung von Logik und Metaphysik als voneinander getrennten Erkenntnisweisen innerhalb der Philosophie. Kants Angriff gilt dem Dogmatismus, dessen Wesen darin besteht, Form und Gehalt zu scheiden: Die logische Form ist bloße Form oder nur „formal“; der Gehalt einer Erkenntnis aber kann nur durch eine metaphysische Voraussetzung beigebracht werden. Wo Logik und Metaphysik aber noch gar nicht als einzelne philosophische Disziplinen, geschweige als getrennte Wissenschaften auseinandertreten sind, sondern in der ursprünglichen Einheit einer „ersten Philosophie“ enthalten sind, besteht das Problem nicht. Die Philosophie Platons und Aristoteles' ist nicht in Logik und Metaphysik geschieden; sie verbindet sie auch nicht. Das Denken der alten Philosophie ist ein Denken von der Scheidung, und die Einheit ist die Einheit der σοφία πρώτη, wie Aristoteles sie genannt hat. Diese handelt vom Seienden als Seiendem und von der Vernunft. Aristoteles nimmt Met. Δ, 3¹ ausdrücklich die Logik („die Untersuchung über die Prinzipien des Schließens“) für den Philosophen als Metaphysiker in Anspruch und lehnt es ab, sie auch nur als Disziplin von der „ersten Wissenschaft“ abzulösen. Beiden Denkern ist es um ein vollständigeres und wesentlicheres Verständnis der parmenideischen Lehre vom Einen zu tun. Die „erste Wissenschaft“ denkt von der Einheit von NOEIN und EINAI als von ihrem Anfang her. Dieser Anfang, in dem Sein und Erkennen selbstig sind, ist darum allem Seienden wie allem menschlichen Erkennen wesentlich voraus. Die „erste Wissenschaft“ geht nicht vom menschlichen Erkennen und seiner Logizität aus, ihr Anfang ist nicht das cogito, um von diesem Anfang her die transzendente Voraussetzung zu erforschen. Vielmehr begreift sie das menschliche Erkennen aus der ursprünglichen Selbstigkeit von Sein und Erkennen als eine „spätere“ und endliche Manifestation des einen NOUS, der im Anfang nichts anderes ist als die Selbst-durchsichtigkeit und der Sinn des Seins. Wenn auch nach dem aristotelischen Axiom⁵ der Gang der Begründungsentscheidung umgekehrt verläuft wie der der wirklichen Begründetheit, so daß das der Natur nach Frühere erst zuletzt erkannt wird, so ist eben darum die erste und ursprüngliche Selbstigkeit nicht nur das Ziel, sondern auch der Grund der Erkenntnis. Gewiß kennt auch Platon den induktiven Weg der Erkenntnis; doch seine Wiedererinnerungslehre zeigt, daß die induktive Erkenntnis eben nur möglich ist aus einer ursprünglichen kosmo-logischen Einheit, welcher die Seele vor ihrem irdischen Dasein und das heißt wesentlich teilhaftig ist.

So wenig wie Plato und Aristoteles haben Augustinus und Thomas von Aquin in ihrer Philosophie Logik und Metaphysik als Wissen getrennt. Sicherlich ist der Inhalt jener philosophischen Disziplinen, welche seit der Spätantike und vor allem dank dem Konzeptualismus des 14. und der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts als Logik und Metaphysik unterschieden und benannt werden, in den Schriften der großen Denker behandelt, auf welche sich die Disziplinen bis heute berufen. Doch besteht zwischen dieser und jener Denk-

⁵ Phys. A, 1. 184. a 17, 18. Anal. post. I, 2. 71 b 33 ff.

art ein qualitativer Unterschied, der auch nicht durch die Tatsache verwischt werden kann, daß die Nachfolger und Kommentatoren des Aristoteles eine seiner Schriftensammlung „Metaphysik“ und eine andere „Organon“ genannt haben. Gewiß ist das „Organon“ das Grundbuch der späteren Logik; doch die logische Kritik hat mit Recht festgestellt, daß die Bücher des „Organon“ Ontologie enthalten; andererseits werden bedeutsame Fragen der Logik in der „Metaphysik“ behandelt. Die Scholastisierung der aristotelischen Lehren hatte sicherlich ein „fundamentum in Aristotele“, aber auch nicht mehr.

Die kosmologische Einheit ist für die „erste Philosophie“ nicht die spekulativ gedachte Voraussetzung für das Verhältnis von Subjekt und Objekt in der Erkenntnis, sie ist vielmehr die anfängliche und letzte Wahrheit, welche gerade das umgekehrte, nicht weniger schwere Problem aufgibt: wie es nämlich zum Bruch der Einheit, wie es überhaupt zur Zweifelt von Sein und Erkennen habe kommen können. Plato versucht im Mythos⁶ vom Sturz der Seele aus dem Himmel auf die Erde diese Entzweiung zu deuten.

Dieses Denken aus der Selbstigkeit von Sein und Geist hat bis ins Hochmittelalter die Philosophie bestimmt⁷. Weder die großen Summen, noch die quaestiones disputatae halten sich an die Unterscheidung der Disziplinen, welche eine Sache der Schulen war. Die bald nach Aristoteles einsetzende Aufteilung der Philosophie in Disziplinen ist nicht genuin philosophisch, sondern dient über ein Jahrtausend lang bedeutsamen didaktischen Zwecken. Die Unterscheidung der Logik oder Dialektik als „ars“ (als in der Schule erlerntes Können) von der Philosophie als „scientia“ ist in den gleichen Rang zu setzen wie die Unterscheidung der anderen „artes“ von den Wissenschaften⁸. Die Distanz der Logik (qua „Dialektik“) von der Philosophie ist die des Schulfachs von der Wissenschaft, nicht die einer Wissenschaft von einer andern innerhalb der Philosophie. In der hochmittelalterlichen Studienordnung gehörte die „Dialektik“ zum Trivium, das dem Studium der Philosophie als Vorschule vorausging. Die Abtrennung und Gegenüberstellung der Logik als „ars“ von der Philosophie als „scientia“ ist durchaus anderer Natur als die Abtrennung der Logik als scientia von der Metaphysik⁹.

⁶ Phaidros 246. A – 249. D.

⁷ Vgl. hierzu die Interpretationen von Karl Rahner, Geist in Welt¹ 1939 und München² 1957 und M. Müller, Sein und Geist, Tübingen 1940. Für Eckhart vgl. A. Dempf, Metaphysik des Mittelalters in Handbuch der Philosophie, München und Berlin 1934, S. 125. Gustav Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik, Einsiedeln 1959.

⁸ Die Streitfrage, ob die Logik eine „Kunst“ oder eine Wissenschaft sei, mußte in der Zeit nach Hegel, für den die Logik die Darstellung des Wissens schlechthin war, neu aufgewacht. Brentano entscheidet sich wieder eindeutig dafür, daß die Logik eine „Kunst“ sei, doch als Kunst ist sie für Brentano eine Disziplin der Philosophie. „Die Logik, obwohl sie, wie ausgeführt, eine Kunst, nicht eigentlich eine abgerundete Wissenschaft ist, bildet doch eine Disziplin der Philosophie.“ Die Lehre vom richtigen Urteil, hrsg. von F. Mayer-Hillebrand, Bern 1956, § 2, § 4. Die zweifache Qualifizierung der Logik ist auch bei Kant deutlich erkennbar. Offenbar hat ihm die „allgemeine Logik“ als Kunst gefolgt; doch die davon unterschiedene transzendente Logik ist für Kant nicht „Wissenschaft“, sondern „Kritik“, eine dritte bedeutungsame Qualifizierung der Logik, discussis der Alternative von „ars“ und „scientia“.

⁹ Diese qualitative Verschiedenheit der Distanz ist festzuhalten, auch wenn eine historische

Erst im Auseinandertreten von Logik und Metaphysik als Wissenschaften vollzieht sich der „radikale und plötzliche Umschwung zum Konzeptualismus und Nominalismus“, jene geistige Wandlung, welche das 14. Jahrhundert schon „neuzeitig“¹⁰ erscheinen läßt. Alois Dempf nennt als einen bedeutenden Faktor dieser Wandlung „die langsam immer schärfer herausgearbeitete Unterscheidung zwischen der logischen und ontologischen Sphäre, die in Verbindung mit dem Empirismus und Synthetismus schließlich zu einer kritizistischen Trennung und Scheidung zwischen den beiden führen konnte, so daß, sobald die Ganzheits- und Gestaltsrelation zwischen Begriff und Wesen unbeachtet blieb, nur ein sicherer Phänomenalismus und eine agnostisch zu betrachtende Ontologie der Dinge an sich übrig bleiben konnte. Damit war aber die Auflösung der realistischen Metaphysik erreicht und das Ende der spezifisch mittelalterlichen Metaphysik gekommen“¹¹.

Der hochmittelalterliche Konzeptualismus und Nominalismus beginnt „als Tendenz“ schon bei Abaelard und Gilbert Porretanus¹². Zum Durchbruch aber kommt die neue Denkungsart erst in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, um sich dann allerdings wie ein Lauffeuer über die europäischen Universitäten zu verbreiten¹³.

Die Logik erhebt sich nun aus der Reihe der „artes“ und wird in den Rang einer „scientia“ gesetzt. Ja, die radikalen Vertreter des Nominalismus nehmen für die Logik in Anspruch, sie allein sei Wissenschaft; denn was immer vom Seienden gewußt werden könne, sei etwas Individuelles. Wissenschaft aber gebe es nur vom Allgemeinen. Darum könne es vom Seienden keine Wissenschaft geben. Der Begriff hingegen sei allgemein, und so müßte für die Wissenschaft gelten: *universales pro individuis*. Die *termini universales* „vertreten“ die *res singulares*; der Begriff der *suppositio* spielt als methodisches Mittel eine bedeutsame Rolle. Die einzig wahre Wissenschaft sei darum die von den *termini universales*. Das Verhältnis aber, das zwischen Begriff und Ding bestehe, sei das eines Zeichen und Bezeichnetem; das heißt, Ding und Begriff haben nichts Identisches, sie sind durchaus getrennt. Das Zeichen vertritt das Ding¹⁴. Die hier

Untersuchung zu dem Ergebnis kommen müßte, daß die Unterscheidung der Schule der wissenschaftlichen Abtrennung vorgearbeitet haben sollte.

¹⁰ Alois Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*. „Der Geist und die Physiognomie des 14. Jahrhunderts ist schon neuzeitig, nur das Kleid ist noch mittelalterlich.“ S. 12.

¹¹ A. Dempf, a. a. O., S. 145 f.

¹² A. a. O. S. 65 u. 68. „Man wird Abaelards Position als subjektiven Konzeptualismus bezeichnen müssen, sofern die erkenntnismäßigen *respectus*, die individuellen Erfassungen der einzelnen Begriffsmerkmale ins Auge genommen sind, und als gemäßigten Nominalismus, sofern nur konkrete Einzeldinge mit einigen ähnlichen *status* als Fundamente der universalen Aussage angenommen werden“ (S. 66).

¹³ Als bezeichnendes Dokument der Spaltung des Wissens und des Streites der Wissenschaften kann die Charta der Pariser Artistenfakultät gelten, in der sie 1339 und dann noch einmal 1340 ihr wirkungsloses Verbot der konzeptualistischen Lehren Wilhelms von Occam und seiner radikalen Schüler ausspricht und in der es heißt: „Quod nullus dicat scientiam nullam esse de rebus quae non sunt signa, id est, quae non sunt termini vel orationes“. Zit. bei M. de Wulf, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, dtstd. von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 382 f.

¹⁴ „Et ideo genus non est commune pluribus per identitatem in eis, sed per quendam communitatem signi, quomodo idem signum est commune ad plura signata“ Wilhelm v. Occam,

grundlegte Suppositions- und Zeichentheorie hat die Entwicklung der Logik bis auf den heutigen Tag beeinflusst¹⁵. Doch nicht nur die Logik, das ganze wissenschaftliche und philosophische Denken der nachfolgenden Epochen steht im Zeichen der Trennung von Logik und Metaphysik.

Diese Trennung erscheint für die neuzettliche Denkungsart als das „Natürliche“; denn wie soll vom Seienden ein sicheres Wissen gewonnen werden können, wenn nicht zuvor dieses Wissen selber gesichert worden ist? Und wie soll es sich anders als durch eine Reflexion und einen Rückstieg in sich selbst? Darum wird das System der Begriffe, das die absolute logische Sicherheit mit sich führt, zur primären wissenschaftlichen Aufgabe, der sich als sekundäre die Frage nach dem begriffbildenden und zeichensetzenden Subjekt zugesellt¹⁶. Die Zusammenfassung beider Fragen in einer transzendentalen Logik leistete das Jahrhundert noch nicht.

Mit der Ausbildung und Perfektionierung der begrifflichen Logik entsteht die dringende Frage, wie eine solche Logik allgemeiner Namen und Zeichen gehaltvoll werden könne. Sofern die Philosophie nicht der radikalen These von der absoluten Logik mit dem ihr komplementären Agnostizismus folgt, sich aber auch nicht auf eine formale Logik und allgemeine Zeichentheorie beschränken will, muß sie Voraussetzungen „metalogischer“ Art machen. Die spätmittelalterliche Logik, die aus dem oftmals abstrus wuchernden Formalismus herauskommen wollte, war vor ein unlösbares Problem gestellt. So ist es nicht verwunderlich, daß sich der Aristotelismus und Thomismus auch während des plötzlichen Aufkommens des Nominalismus durchhielten und im 15. Jahrhundert zu neuer Blüte kamen.

Die Spaltung der Philosophie führte nicht ohne weiteres zu einem Auseinanderbrechen der mittelalterlichen Geisteswelt, weil der christliche Glaube und die Theologie diese Diskrepanz umschließen und als untergeordnet erscheinen lassen konnten. Vielfach ging mit der Abwertung der Metaphysik und dem Rückzug auf die Logik eine Hervorhebung des Glaubensaktes zusammen. Doch als bloß supranaturale Klammer erwiesen sich Glaube und Theologie nach und nach als geschichtslosmächtig. Damit aber mußte das Problem der metalogischen Voraussetzung in bedrängender Weise bewußt werden.

Die Schullogik der Aufklärung unterschied die formale von der materialen

Expos. aurea, Praedic. de genere. Zit. bei de Wulf, a. a. O., S. 378 – Vgl. C. Prantl, *Geschichte der Logik*, Bd. III, S. 332 f. – (Das esse . . . kann im Deutschen mit „gelten“ wiedergegeben werden; dasselbe Zeichen gilt für mehrere Bezeichnungen.)

¹⁵ Kants Bemerkung (in der Vorrede zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft), daß die Logik „seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen“ und daß sie „auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können“, mag in einer Hinsicht zutreffen, in anderer Hinsicht ist sie sicher nicht zutreffend. Der Schritt der Logik von der „ars“ zur „scientia“, ja zur einzig gültigen „scientia“, ist zwar kein Schritt innerhalb der Logik, aber ein Schritt der Logik, welcher möglicherweise bedeutsamer gewesen ist, als jeder denkbare innerlogische Schritt. Auch Kants „Umkehrung der Denkart“ ist in der Erhebung der Logik zur Wissenschaft schon vorgezeichnet.

¹⁶ Es ist bezeichnend, daß gleichzeitig und im inneren Zusammenhang mit der konzeptualistischen Erkenntnistheorie die Psychologie in ihrer Bedeutung als Wissenschaft und philosophischer Disziplin steigt.

Logik; die letzte handelte von der Beziehung der logischen Begriffe auf das metalogische Ding an sich. Sie umfaßt darum immer eine doppelte Theorie, nämlich eine logische Theorie von den Formen des Denkens und eine metalogische oder metaphysische Theorie vom Seienden als Gegenstand der Erkenntnis, (schließlich auch metaphysische Theorie von der Seele als dem Subjekt der Erkenntnis). Damit war die Logik, um materiale Logik sein zu können, darauf angewiesen, eine Setzung aus einer anderen Wissenschaft und dazu noch aus einer so suspekten wie der Metaphysik zu übernehmen. In der Logik sollte gelten, was gar nicht aus ihr stammte und von ihr auch nicht zu begründen war. Als materiale Logik enthielt sie *metaphysische Voraussetzungen*. Kant hat diese Verhältnis von Logik und Metaphysik als „Dogmatismus“ bekämpft.

Die Kluft zwischen Logik und Metaphysik hatte nicht nur die formalistischen Wucherungen in der Logik des Spätmittelalters zur Folge, sondern auch eine erhebliche Unsicherheit in aller Gegenstandserkenntnis. Die metaphysische Verlegenheit kommt mehr und mehr zu Bewußtsein, und die Philosophie nimmt den Kampf mit ihr auf. Bacon will ein „neues Organon“ schaffen und so auf dem Wege einer Erneuerung der Methode die Erkenntnis sichern. Descartes gibt die klassische Schilderung der Ungewißheit aller Erkenntnis und fixiert in seiner Zwei-Substanzen-Lehre die unüberwindbare Dualität von logischer und metalogischer Wirklichkeit. Doch er entdeckt auch jenen anderen Grund der Erkenntnis, der unabhängig von der logisch-metaphysischen Spaltung die Einheit und Gewißheit der Erkenntnis verbürgen kann. Dieser einheit- und gewißheitgebende Anfang, dieses „wahre“ Prinzip der Erkenntnis ist die *cogitatio*, die keines weiteren transzendenten Prinzips bedarf, sondern nur als *cogitatio* durch Klarheit und Deutlichkeit qualifiziert sein muß. Damit ist zwar das Problem der Voraussetzungen nicht gelöst; denn wenn auch das Denken einen neuen, unanfängbaren, immanenten Anfangs- und Orientierungspunkt gefunden hatte, so doch nur dank einer vorbereitenden Denkbewegung, durch welche von allem, was als Voraussetzung problematisch blieb, abgesehen wurde. Das Problem der Voraussetzung war durch den methodischen Kunstgriff der Fiktion nur beiseite gestellt, blieb aber nach wie vor bestehen ¹⁷.

Wie kann das logische Denken ohne die unstatthafte Metabasis des Dogmatismus, ohne die rationalistische Verabsolutierung der Logik und ohne die sensualistische Vereinfachung des Empirismus „gehaltvoll“ werden? Die Aufgabe kann zweifellos nicht dadurch gelöst werden, daß man das Problem der metaphysischen Voraussetzungen des Erkennens einfach streicht. Schon im Begriff der Erkenntnis liegt der Begriff eines erkennenden Subjekts und eines

¹⁷ Auch die rationalistische und die empiristische Weiterentwicklung der neuen Erkenntnisbegründung bewältigte nicht das Problem; denn sowohl der mächtige Versuch Leibnizens, eine vollkommene Logik als Metaphysik zu etablieren wie auch die Herabsetzung der Logik zum Vehikel der Empirie standen im Zeichen der unüberwindlichen Trennung von Logik und Metaphysik.

erkannten Gegenstandes als der zu ihr gehörigen Erkenntnisgründe; jene ist ohne diese nicht zu denken. Sie müssen also vorausgesetzt werden; das ist eine logische Notwendigkeit. Und doch sollen die Voraussetzungen auch wiederum nicht gemacht werden, nämlich nicht im Sinne des Dogmatismus. Sie dürfen also nicht als metaphysische Voraussetzungen gemacht werden. Wie aber ist die materiale Setzung eines Erkenntnisgrundes (und nicht nur die formale Setzung eines obersten Axioms) möglich, ohne daß diese Setzung einen metaphysischen Charakter annimmt? Diese Frage hat in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ die klassische Formulierung gefunden: „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Das ist die in der Sprache der Logik ausgedrückte Frage nach der Möglichkeit voraussetzungslosen Wissens (im Sinne von: frei von metaphysischen Voraussetzungen). Sie fragt nämlich, wie eine sachhaltige Gegenstandserkenntnis „a priori“ möglich sei. Die Antwort lautet: wenn das „voraus“ kein „voraus“ gegenüber der Vernunft, sondern in n e r h a l b der Vernunft ist. Die Vernunft ist der neue Horizont, in dem die Erkenntnis und die Erkenntnisgründe, nämlich das erkennende Subjekt und der erkannte Gegenstand, in einer ursprünglichen Einheit beieinander sind. Die Erkenntnisgründe sind als immanente Bedingungen vorausgesetzt. Den Voraussetzungen wird, sofern sie vollzogen werden, im Vollzug jede metaphysische Bedeutung genommen, so daß mit dem Akt der Setzung ein Akt der Nichtsetzung oder der Reduktion zugleich ist. Der Antagonismus der Transzendentalphilosophie zum Dogmatismus bedingt, daß diese Nichtsetzung ausdrücklich sei.

Das Kunstmittel, das dieser Komplikation gerecht wird, ist die *Hypothese*. Die Hypothese vollzieht nicht die in wirklicher Transzendenz begründete Setzung eines realen Seienden, sondern besteht in der Annahme eines logisch zureichenden Aequivalents für dieses. Sie beruht auf der Einsicht in ein logisches Erfordernis, dem das Denken auf Grund seines Wesens entsprechen muß, und sie ist die dem logischen Erfordernis entsprechende logische Erfüllung. Die im logischen Kontext leergebliebene Stelle wird mit der aus diesem Kontext stringent sich ergebenden logischen Größe „besetzt“, ohne daß das (metalogische) Selbstsein des Angenommenen bejaht oder verneint würde ¹⁸.

Durch die hypothetische Methode wird dem Prinzip vom zureichenden Grunde Genüge getan, zugleich aber wird alle Transzendenz vermieden. Die Logik gewinnt durch die Hypothese die immanente logische Stellvertretung für den wirklichen Grund. Man kann auch, dem Wortsinn von Hypothese folgend, von einer „Unterstellung“ sprechen; denn kraft der Hypothese werden der Vernunft alle jene Bedingungen unterstellt, welche sich als unerlässlich für die Möglichkeit der Erkenntnis erweisen. Mit dieser Unterstellung wird dem material-logischen Erfordernis Genüge getan, ohne daß eine metaphysische Voraussetzung gemacht würde, und das Ziel, die immer schon gemachten Voraussetzungen immanent sein zu lassen, ist erreicht.

¹⁸ Da es sich hier um die Frage nach der Möglichkeit sachhaltiger Erkenntnis a priori handelt, ist der Weg der Verifizierung durch eine sinnliche Gegebenheit ausgeschlossen.

Es besteht durchaus eine Analogie zur Suppositionstheorie des Konzeptualismus; denn so wie dort das Zeichen die Sache vertritt, so vertritt hier die Hypothese die wirkliche Setzung. Allerdings ist auch der wesentliche Unterschied nicht zu übersehen. Dort handelt es sich um formale Größen, die den Inhalt teils bezeichnen, teils abbilden. Hier handelt es sich um transzendente Bedingungen für die Konstitution des Gegenstandes. So entsteht eine neue Logik, die jedoch nicht auf der Absolutheit eines formalen Begriffsystems beharrt, sondern eine Gegenstandslogik ist.

Der Preis für die von Kant begründete, von Fichte spekulativ ergriffene und von Hegel im System vollendete Einheit von Logik und Metaphysik ist durch das Prinzip dieser Einheit bestimmt: die Vernunft darf sich über alles erheben und alles in sich aufheben, nur über eines darf sie sich nicht erheben: über sich selbst. Gewiß darf, ja sie muß sich über ihre endliche Erscheinung zu ihrem absoluten Wesen erheben, aber sie kann sich nicht transzendieren. Der Preis ist die Transzendenz. Die Vernunft ist das Absolute.

Wird aber durch diese „absolute Voraussetzung“ der Vernunft nicht Vernunftwidriges auferlegt? Ist Vernunft nicht wesentlich das Vermögen der Transzendenz, und zwar nicht nur einer immanenten Transzendenz, das ist einer Reflexion und Unterscheidung in sich, sondern einer transzendierenden Transzendenz, das ist eine Anerkennung des Anderen? Konstituiert sich ferner Vernunft, sofern sie nicht nur als Vermögen, sondern in ihrem eigenen Selbstsein in Frage steht, nicht allererst in der Intersubjektivität und Interpersonalität, das ist in der Anerkennung und Kommunikation mit der anderen Person?

Die „absolute Vernunft“ muß sich selber fragwürdig werden, weil sie sich nur durch ein „Frageverbot“ bewahren kann, das ihr nach eben dem zu fragen verbietet, wonach sie sich wesentlich ausstreckt: nach dem Selbstsein des Anderen. In die durch die absolute Vernunft gewonnene Einheit von Logik und Metaphysik geht nur das immanente Äquivalent der Andersheit, geht nur das Phänomen ein. Das Sein selbst ist ausgeschlossen: es ist **v e r t r e n** durch das Phänomen. So ist die Philosophie Phänomenologie, und die Einheit von Logik und Metaphysik ist eine phänomenologische¹⁹.

Kann aber die transzendente oder phänomenologische Philosophie ohne die Transzendenz überhaupt in Gang kommen? Schon bei Descartes beginnt die Philosophie mit einer „Reduktion“, das heißt mit der hypothetischen Aufhebung eines immer schon vollzogenen Aktes der Transzendenz. Auch Hegel, der eine Ausnahme zu machen scheint, gründet in der Einleitung zur „Phänomenologie des Geistes“ die philosophische Darstellung auf eine „Umkehrung des Bewußtseins“. Bei Kant kann man zwar das „Ding an sich“ als

¹⁹ Der Ausdruck „Phänomenologie“ wird hier in der Art gebraucht, wie er von Hegel und auch von Husserl gebraucht worden ist; er bezeichnet nicht nur eine Methode, sondern eine Philosophie. Die verschiedenen phänomenologischen Richtungen nach Husserl geben den Ausdruck meist eine eingeschränktere Bedeutung.

einen dogmatischen Rest abtun; doch damit ist nur der Ausdruck, nicht die Sache getroffen; eine Sache, von der Kant als „Kritiker“ nicht eigens gesprochen hat und die er darum nur in konventioneller Bezeichnung mitführt. Gewiß sind diese jeweiligen „Reduktionen“ als Methode unanfechtbar. Aber diese methodische Komplizierung ist doch nur erforderlich, wenn auch eine transzendente Logik immer schon in einer Sphäre der Transzendenz steht und erst aus dem Verhältnis zum Selbstsein des Anderen, von dem sie absehen muß, in Gang kommt. Gewiß kann die philosophische Analyse von der „Tatsache des Bewußtseins“ ihren Ausgang nehmen; aber dieser methodische Ansatz ist nicht ohne weiteres der sachliche Anfang. Die „Tatsache des Bewußtseins“ gibt nicht nur immanente, phänomenologische Fragen auf, sondern auch die Frage: Woher diese Tatsache? Wohin deutet sie? Mit der Frage nach dem Warum des Bewußtseins ist der Kreis der absoluten Immanenz überschritten. Für eine radikale Immanenzphilosophie ist dieser Überschnitt absurd; der junge Fichte hat das unmißverständlich zum Ausdruck gebracht. Sie anerkennt die Transzendenz nur in ihrer immanenten „Vertretung“ durch den Gegenstand oder das Phänomen. Doch diese Stellvertretung wird in ihrer methodischen Unanfechtbarkeit zu einem Mittel, die wirkliche Transzendenz zu verschweigen und zu „vergessen“.

Die Einheit von Logik und Metaphysik innerhalb der Transzendentalphilosophie beruht auf der phänomenalistischen Supposition: das Andere in seinem Selbstsein ist durch das phänomenale Andere vertreten. Darin liegt eine großartige Vereinfachung. Die Aufgabe, Logik und Metaphysik zur Einheit zu bringen, ist dadurch gelöst, bevor sie überhaupt zum Problem geworden ist. Doch der Kunstgriff der „immanenten Transzendenz“ löst das Problem nur scheinbar, weil die transzendente Logik selber noch einmal umfassen und begründet ist in einer Transzendenz, in der Vernunft allererst zu sich selbst kommt. Die transzendente Konstitution ist die Durchführung eines Aktes, der nicht in ihr aufgeht, sondern hinter sie zurück und über sie hinaus reicht. Alle Transzendentalphilosophie setzt die zu sich selbst gekommene Vernunft voraus; in eben dieser „absoluten Voraussetzung“ ist das Problem der Transzendenz enthalten – und verschwunden.

Die Aufgabe, die seit dem Durchbruch des Nominalismus auseinandergefallene Philosophie wieder in sich zu sammeln, kann nicht durch eine Restauration der kosmo-logischen Einheit der „ersten Philosophie“ gelöst werden. Andererseits leistet aber auch die phänomeno-logische Einheit diese Sammlung nicht; daran hindert sie der hypothetische Charakter der Reduktionsmethode und die dadurch bedingte Vereinfachung des Problems. Das Wesen der Vernunft erfordert die Ermöglichung der Transzendentalphilosophie aus einer Philosophie der Transzendenz.