

physik ist), die Schwierigkeit also der Wesensgegenwart als einer Gegenwart, die beide Gegenwartsmodi vereint, in ihrer herausgearbeiteten Unterschiedenheit und Einheit zu vereinfachen.

Als evtl. analoge Vergleichbarkeit in der Situation moderner Naturwissenschaft könnten wir auf jenes „Zugleich“ des Verschiedenen in der Einheit moderner Naturwissenschaft hinweisen, wo das Selbe als Selbes einmal als Welle, das andere Mal als Korpuskel gefaßt wird, wobei die Wellen-„Natur“ die Korpuskel-„Natur“ ausschließt, d. h. nicht in einem einzigen Modell mit ihr zusammengeht (zusammen vorstellbar und zusammen denkbar ist); und wo dennoch beide Modelle zugleich als Modelle je verschiedenen Verständnisses und je verschiedener Methode zusammen erst *das* treffen, das als „Wirklichkeit“ in keine Physik voll eingeht und in keine Modelle voll aufgeht, aber ihnen vorausliegt als Konvergenzpunkt vor den Einzelmethoden und den einzelnen Modellen, wobei diese in diesem Selben erst zusammengehören; und in der zusammengehörigen Gleichzeitigkeit verschiedenen „Erscheinens“ ist dieses Selbe offenbar *und* verborgen, da *und* abwesend zugleich.

Als letztes Beispiel könnte vielleicht die Situation heutiger Theologie angeführt werden. Der alte Gegensatz Pascal's vom „Gott der Philosophen“ einerseits und dem „Gott Abrahams, Isaaks, Jacobs und Jesu Christi“ andererseits, der bei Pascal noch als ein Entweder-Oder erscheint, vereinigt sich in ihr als Zugleich des Differenten, des je anderen Weges, wobei von keinem aus auf den anderen Steine geworfen werden. Die spekulative Theologie (die natürliche und transzendente Theologie wie die dogmatische Theologie) denkt vom Seienden her auf Gott als auf das höchste Seiende zu und denkt damit im Horizont des Seins. Dem gegenüber steht für die exegetisch-biblische Theologie Seiendes, Welt, und Sein im Horizont Gottes als Freiheit und Abgrund, der in einem unbegreiflichen und nichtnotwendigen Sich-Zeigen sich offenbart hat in der Geschichte des Heils als Geschichte seiner Freiheit. Die biblisch-hermeneutische Theologie der Freiheit und der Geschichte, und die metaphysisch-spekulative Theologie der Notwendigkeit und der Begründung: beide bilden zusammen wohl erst die eigentliche „Vollgestalt“ von Theologie. Ihr Gegensatz und ihre Einheit ist nicht derselbe Gegensatz und die selbe Einheit, wie bei den beiden „Metaphysiken“, von denen wir in diesem Aufsatz gesprochen haben. Aber es stehen diese Einheit und Gegensätzlichkeit in Entsprechung zu jener in der Metaphysik; und so wie in der Theologie das Zugleich ohne Vermischung beider Theologien Aufgabe zu sein scheint, so scheint es im Verhältnis der „Philosophia perennis“ (als der klassischen Seins-Philosophie) und der neu zu gestaltenden Möglichkeit von Freiheitsdenken (als Form gegenwärtiger Metaphysik) sich entsprechend zu verhalten.

Kopie → W.!

16. 7. 69  
1961/62

K. W. K. sehr unklar!

## Sinn und Ordnung<sup>1</sup>

Von HERMANN KRINGS

### I

Die Metaphysik der Neuzeit ist mit dem Begriff der Ordnung nicht fertig geworden. Sofern der Begriff nicht mit einer gewissen Ungehaltheit als Replikat historisch vergangener Epochen zurückgewiesen worden ist, hat er sich immer wieder in der Gefahr zu pervertieren befunden. Nach den Weltordnungen des Altertums, die Götterordnungen waren, und nach der des Mittelalters, die eine Gottesordnung war, Ordnungen, in denen Welt und Person geborgen, aber auch in gewissem Grad verborgen waren, hat der Mensch sich in einer personhafteren und bewußteren Authentizität und Selbsthaftigkeit entdeckt. In der Metaphysik der Neuzeit wurde das Subjekt zum Ursprung von Ordnung.

Mit diesem Wandel beginnt eine gefährliche Dialektik. Ordnung ist entweder vom Subjekt „g. setzt“; dann aber ist es irreführend, so von „Ordnungen“ zu sprechen, als seien sie dem Subjekt vorgegeben; vielmehr müssen die apriorischen Prinzipien der Subjektivität und eben die Subjektivität der sogenannten Ordnungen zum Thema gemacht werden. Oder aber das allgemeine Subjekt ist selbst und schlechthin die Ordnung und setzt den empirischen Subjekten eine totale Norm vor; die Ordnung wird zu einem allgemeinen Gefängnis, sie wird das Grab des Menschen. Damit ist nicht nur der Begriff der Ordnung, sondern auch seine Dialektik pervertiert und dem Hin und Her zwischen den Halbwahrheiten „liberal“ und „total“ anheimgefallen.

Die wahre Dialektik der Ordnung beruht darin, daß jede Setzung von Ordnung sich auf ein ordnungsfähiges Material, ein ordinabile, bezieht, und daß dieses dem ordnungsetzenden Subjektsakt den Horizont seiner Möglichkeiten eröffnet. Das Subjekt, sofern es in einem leeren und horizontlosen Feld eine absolute Autonomie verwirklichen will, kommt über ein endloses Experimentieren nicht hinaus, weil ihm die Möglichkeit zur Verifikation und zur Gegenprobe fehlt. Darum gehört zu den wesentlichen Leistungen des Subjektaktes, die im Material liegenden Ordnungsmöglichkeiten ans Licht zu bringen. Gerade der ordnende Akt ist ein vernehmender Akt.

Was aber vernimmt das Subjekt, wenn es die im Material liegenden Ordnungsmöglichkeiten vernimmt? Wenn unter Ordnung eine Einheit in Bezügen oder kurz eine relationale Einheit verstanden wird, dann muß ihr Material an sich selbst und von sich selbst her die Fähigkeit zum Bezug und zur Konvenienz haben; es muß für anderes Seiendes einen Sinn haben, wie immer auch Sinn

<sup>1</sup> Der Aufsatz bringt den Text eines (in der Einleitung veränderten, im übrigen nur redaktionell überarbeiteten) Referats, das der Verfasser beim 6. Deutschen Kongreß für Philosophie 1960 in Münden gehalten hat.

als ein an sich selbst sinnhaltiges Material sprachlicher Sinnschöpfung zugrunde liegt, nennen wir ein Seiendes.

## II

Wir sprechen von einzelnen wirklichen Dingen, von Sachen und Vorgängen überhaupt, vom Seienden, vom „sein“, vom Sinn. All dieses machen wir uns zum Gegenstand; wir „sprechen“ es „an“, wobei offen bleiben kann, in welchem Grade das Angesprochene voll und ganz ausgesprochen wird. Unabhängig davon, in welchem Grade das Angesprochene zur Sprache kommt und die Vergegenständlichung zur Wahrheitserkenntnis führt, ist ein Angesprochenes immer schon anfänglich verstanden. Dieses anfängliche Verstehen, gleich welchen Grund es haben mag, besteht seinem Wesen nach darin, daß im Sprechen die angesprochene Sache in einem Sinnzusammenhang erscheint, auch dann, wenn ein Sinn verneint und die Sache für sinnlos erklärt werden muß. Im Sprechen steht der Name, der die Sache bezeichnet, nicht allein und rein für sich, sondern im Zusammenhang mit dem Ausgesagten; doch nicht so, daß zwei Namen nebeneinander oder in einer abstrakten Addierung stünden (Garten, Fluß oder Garten und Fluß), sondern derart, daß der zweite Name ein Ausgesagtes bezeichnet. Dieses wird auf die mit Namen genannte Sache zurückbezogen, und diese vermittelt des Ausgesagten mit sich selbst zusammengeschlossen. (Der Garten liegt am Fluß.)

Sofern wir sprechende Seiendes haben, haben wir es in Sinnzusammenhängen, die das angesprochene Seiende in sich differenzieren und in einer spezifischen Selbstheit zeigen.

Wir können das Seiende aus den sprachlich konstituierten Sinnzusammenhängen lösen, um es etwa als solches vorzustellen. Wir können auch die Sinnzusammenhänge komplizieren, weiterentwickeln und weiterverflechten. Schließlich können wir von diesen Sinnzusammenhängen als solchen sprechen, in dem wir sie ihrerseits in andere Sinnzusammenhänge stellen. Doch ob wir einen Sinnzusammenhang auflösen oder weitersynthetisieren, beides ist nicht anders möglich als wiederum in Sinnzusammenhängen.

Die Sinnzusammenhänge, in denen wir Seiendes sprechend haben, sind dadurch konstituiert, daß das Angesprochene durch das Ausgesagte hindurch auf sich selbst zurückbezogen und sich vermittelt wird. Dadurch, daß in den Sätzen „Dieses ist ein Garten“ oder „Der Garten liegt am Fluß“ das Angesprochene (Dieses oder Der Garten) vom Anderen her (ein Garten oder Fluß) auf sich „zurückbeugt“ wird (ist oder liegt am), wird das Angesprochene aus der Indifferenz, in welcher der bloße Name es darstellt, herausgeholt; es kommt als ein in sich „reflexibles“ Gebilde zur Darstellung. Gewiß erscheint das Angesprochene, sofern es durch das Subjekt im Satz bezeichnet ist, auch als Träger eines Wesens oder von Beschaffenheiten, aber nicht nur das Subjekt, auch das Prädikat und schließlich der ganze Satz sprechen von der angesprochenen Sache. Insofern aber erscheint diese nicht als ein (irgendwie fertiger) Träger von (irgendwie fertigen) Beschaffenheiten, sondern als ein mannigfaltig in sich reflektieren-

verstanden werden mag. Sinnleeres und Sinnloses ist nicht Material für Ordnung, nicht ordinabile. Die dem Material an sich selbst eigene Sinnhaftigkeit ist seine Ordnungsmöglichkeit.

Der im Material liegende Sinn und die dadurch möglichen Ordnungen sollen vom Subjekt vernommen werden; sicherlich nicht rein „passiv“, sondern um sie aus eigenem Ursprung zu realisieren. Wie ist solches Vernehmen möglich? Wo erscheinen diese sachlichen Ordnungsmöglichkeiten, da doch keine aktuelle (Welt)Ordnung vorliegt, in die das Subjekt sich als eingegliedert erkennt? Wie bietet das Material einen möglichen Sinn dar? Wie erscheint überhaupt Sinn, und wie kann das Subjekt eines Sinnes ansichtig werden, den es nicht selbst konstituiert hat, sondern den es vernehmen soll?

Dieses waren Grundfragen der Phänomenologie, und ihr Leitmotiv „zurück zu den Sachen“ meinte nicht nur die pure Sache, sondern Wesen, Gehalt und Sinn der Sache, — eben die Sache „selbst“, meinte Sach-Verhalte, Bezüge, Ordnungen. Wenn auch für die Phänomenologie der Subjektsakt fundamental geblieben ist, so hat sie doch jene „Einstellung“ gefunden, welche es ermöglicht, die im Material als solchem liegenden Wesens-, Sach- und Sinngehalte zu entdecken und darzustellen. Sie hat sich zunächst und vornehmlich den psychischen Phänomenen und der realen Dingwelt zugewandt; in diesen Phänomenen erscheint dem Phänomenologen ein Sinn-Feld, das er anschaut und nicht setzt.

Das umfassendste und differenzierteste Sinn-Feld aber, in welchem das ganze Material in ursprünglichen Bezügen erscheint, ist die Sprache. In ihr kommt das Material in den von ihm selbst her möglichen und für das sprechende Wesen verbindlichen Sinnzusammenhängen und Ordnungen zur Erscheinung und wird in eben diesen seinen eigenen Sinnmöglichkeiten vernommen.

Zwar ist es der Mensch, der spricht und durch sein Sprechen erscheint; aber doch nur dadurch, daß er Etwas sagt. Und dieses Etwas ist es, das er in seinem Sprechen zur Erscheinung bringen will. Gewiß gibt es auch Sprechende, die nur als Sprechende erscheinen wollen; sie sagen wenig oder nichts. Aber sie sprechen auch nicht wahrhaft, sondern machen lediglich einen redeähnlichen Lärm, um auf sich aufmerksam zu machen. — Auch wenn man annimmt, der Mensch habe die Sprache zum Zwecke der Mitteilung und Verständigung erfunden und gemacht — wobei allerdings die Frage unbeantwortbar bleibt, auf welche Weise der hypothetisch sprachlose Mensch denn diese Zwecküberlegung hätte anstellen können, wenn nicht sprachlich, und warum das sprachlose Tier sie nicht anstellt — hätte er sie ja erfunden, um Etwas, was ist, mitzuteilen, und sich über Etwas, was ist, zu verständigen. Gerade dann hätte die Sprache den Sinn, nicht die Sprechenden, die als solche einander schon wahrgenommen haben, sondern ein Seiendes, das nicht sie selbst sind, zur Erscheinung zu bringen. Würde die Sprache das nicht leisten, so wäre sie eine verfehlte Erfindung.

In der Sprache also, die selber eine eigentümliche Sprachordnung realisiert, muß sich die Spur der Sinn- und Ordnungsmöglichkeiten von Seiendem überhaupt, allenfalls gar deren Ursprung und Horizont entdecken lassen. Sie ist nicht nur für sich selbst gültig, sondern sie spricht sinnvoll, das heißt von Sinngehalten, die ihrer eigenen Sinnschöpfung als Material zugrunde liegen. Was

des Gefüge. Dem Angesprochenen wird durch den ganzen Satz hindurch „ge-  
stigt nachgegangen“<sup>2</sup>.

Und zwar wird dem Angesprochenen — um drei grundlegende Modalitäten zu nennen — entweder im Hinblick auf es selbst nachgegangen, es wird auf sich selbst hin reflektiert (Dieses ist ein Garten), oder es wird auf ein ihm innenwohnendes Moment hin reflektiert (Der Garten ist ruhig), oder es wird auf ein anderes Seiendes hin reflektiert (Der Garten liegt am Fluß). Die je verschieden vermittelte Reflexion des Angesprochenen in sich selbst, wodurch dieses als es selbst erscheint, ist die formale Grundstruktur des sprachlich konstituierten Sinnzusammenhangs.

Nach den subjektiven Bedingungen der Möglichkeit solcher Reflexion fragt die transzendente Logik. Sofern im menschlichen Sprechen derartige reflexive Sinnzusammenhänge konstituiert werden, müssen im menschlichen Sprachvermögen die konstitutiven Gründe gefunden werden können. Sind aber damit die Möglichkeiten transzendenter Fragestellung erschöpft? Sollte es nicht möglich, vielleicht gar unumgänglich sein, nach „objektiven“ Bedingungen der Möglichkeit solcher Reflexion zu fragen, also nach konstitutiven Bedingungen, die in der angesprochenen Sache, nicht im sprechenden Subjekt aufzusuchen wären? Ein derartiges Erfordernis vonseiten der Sache selbst wäre zwar nicht eine transzendente Bedingung im kantischen Sinn, sie wäre aber ebenso wie jene eine aller „Reflexion“ vorhergehende Bedingung. Sie würde auch eine Analyse transzendenter Art erfordern, jedoch nicht eine Analytik des sprachfähigen Wesens, sondern der angesprochenen und im Sinnzusammenhang zur Epiphanie kommenden Sache.

Sofern es sich bei einer solchen „objektiven“ Bedingung nicht doch um eine nur undeutlich gebliebene subjektive Bedingung handelt, die in ihrer Subjektivität nur noch nicht völlig durchschaut ist, kann unter der Sache nicht lediglich das „Andere des Subjekts“, „sein Objekt“, verstanden werden. Die Sache ist nicht nur ein „Anderes“, sondern sie ist sie selbst. Sie ist — im oben genannten Sinn — Seiendes. Im Seiendsein des Seienden selber müßte jene Bedingung gefunden werden, welche die Konstitution sprachhafter Sinnzusammenhänge ermöglicht.

Welche Bedingung kann das sein? Formal gesprochen kann es sich nur darum handeln, daß die sprachliche Reflexion in einer dem Seienden eigenen Reflexibilität ihre Grundlage hat. Denn welchen Sinn hätte es, einen Bedeutungsgehalt auf sich selbst oder auf einen anderen hin zu „beugen“, wenn der diese Bedeutung erfüllende Gegenstand durchaus irreflexibel wäre? Gewiß können Sätze gebildet werden, für die — um einen Ausdruck Husserls zu gebrauchen — „die

<sup>2</sup> wie Heyde die Grundbedeutung von Sinn bestimmt. — Joh. E. Heyde, Vom Sinn des Wortes *Sinn*, Prolegomena zu einer Philosophie des Sinnes, in *Sinn und Sein*, hrsg. v. R. Wisser, Tübingen 1960. „Von hier aus erklärt sich dann im besonderen auch das ahd. Verbum *SINNAN* (nhd. *SINNEN*) in dem *übertragenen* Sinngehalt = „geistig“ oder „gedanklich“ einer Sache nachgehen, auf sie ausgehen, ihr zustreben; er hat denn als eigentlicher Ansatzpunkt für unseren sprachgeschichtlichen Nachweis der Bedeutung des substantivischen Wortes *SINN* zu gelten.“ S. 70–71.

apriorische Unmöglichkeit eines erfüllenden Sinns“<sup>3</sup> feststeht. Aber Denken und Sprechen wären ein *l'art pour l'art* und letztlich ohne Sinn. Sprache hat zur Bedingung ihrer Möglichkeit die Reflexibilität dessen, was sie anspricht oder wovon sie spricht.

Von der in der Sprache vollzogenen Reflexion her gesprochen lautet die Be-  
dingung: Die Reflexion bezieht sich auf etwas, was in ihr als reflexibles Ge-  
bilde zur Erscheinung kommt. Wenn sie in der Tat die gegenstehende Sache und  
nicht nur sich selbst zur Erscheinung bringt, muß jene an sich selbst reflexibel  
sein.

Dieselbe Bedingung vom Seienden her gesprochen lautet: Wenn das Seiende  
nur in Sinnzusammenhängen zur Erscheinung kommt, Gegenstand wird und  
angesprochen wird (das transzendente Faktum) und wenn die Grundform  
des Sinnzusammenhangs die Reflexion ist, dann muß das Seiende an sich selbst  
reflexibel sein.

Das Wort „Reflexion“ wird analog gebraucht. Der Terminus dieser Analogie  
ist die logische Reflexion im weiteren Sinn, also die in jedem Sprachgebilde  
kraft der Kopula vollzogene Rückwendung eines Gehaltes S durch einen Ge-  
halt P auf sich: S ist P. Der Satz stellt einen Sachverhalt dar, das heißt die  
Sache verhält sich und zwar durch ein Verhältnis, das sie vermittelst des Prädi-  
kats zu sich selbst hat. Das ganze Satzgebilde hat es mit S zu tun, das durch P  
an sich selbst unterschieden und sich vermittelt wird. — Von einer logischen Re-  
flexion sprechen wir in analogem Sinn, sofern es nicht um die sprachlich dar-  
gestellte Sache, sondern um Begriffe geht: ein Begriff als solcher wird auf einen  
anderen bezogen und dadurch reflektiert; z. B. a ist nicht b. — Sofern im Hin-  
blick auf die den gesprochenen Satz fundierende gegenständliche Struktur von  
seinshafter „Reflexion“ gesprochen wird, handelt es sich ebenfalls um einen  
analogen Wortgebrauch. Da nun das Wort „Reflexion“ durch den Sprach-  
gebrauch vornehmlich eine sprachlich-logische Bedeutung hat, werden, sofern  
vom Seienden und seiner seinshaftern Struktur gesprochen wird, außer „Re-  
flexibilität“ als der Möglichkeitstform die verbalen Wendungen „reflektieren“  
und „Reflektiertheit“ gebraucht werden, die auch im allgemeinen Sprach-  
gebrauch in variabler Bedeutung vorkommen.

Die Reflexibilität ist ein transzendental-ontologischer Charakter des Seiend-  
seins des Seienden; das heißt, als Seiendes gilt nur das Reflexible. Das ist evi-  
dent für Begriffsgegenstände, deren „sein“ rein transzendental konstituiert ist.  
Es gilt aber auch (und, wie gezeigt werden soll, recht eigentlich) für reale Exi-  
stenzen; denn nur das sinnhaft Erscheinende, sei es, daß es sinnlich-sinnhaft  
oder geistig-sinnhaft erscheint, nennen wir real existent. Gerade im sinnlichen  
Vernehmen, mag dessen Sprachhaftigkeit rudimentär oder, wie im Kunstwerk,  
von hohen Graden sein, wird die mannigfaltige Bezogenheit und die Selberkeit  
der Sache wenn auch komplex und „gegensatzlos“ vernommen. Ohne die Re-  
flexibilität der Sache an sich selbst gibt es kein Erscheinen für ein durch Sprache  
bestimmtes Wesen.

<sup>3</sup> Logische Untersuchungen I § 15.

Das Irreflexible ist das Nichtseiende im strengen Sinn. Auch der Satz, das Irreflexible ist das Nichtseiende, hat die formale Struktur der Reflexion. Doch was auf sich „zurückbeugt“ und sich vermittelt wird, ist ein Begriff; und sofern der Begriff in sich reflektiert und dadurch bestimmt ist, hat er ein begriffliches oder logisches „sein“. Da der Satz aber vom Nichtseienden jedwede Reflexivität ausschließt, mithin jede Möglichkeit eines erfüllenden Sinnes apriori verneint, beruht seine Wahrheit eben darauf, daß kein erfüllender Sinn möglich ist. Sofern diese Unmöglichkeit eine logische ist, ist der Begriff des Nichtseienden und der Irreflexibilität absolut (nihil); sofern sie nur eine reale ist, ist der Begriff des Nichtseienden und der Irreflexibilität relativ (materia, materia prima). Beide Gegenbegriffe zum Seienden, der konträre und der kontradiktorische, heben die Reflexibilität als transzendental-ontologischen Charakter des Seiendseins hervor<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Die Deduktion dieses Charakters als einer transzendental-ontologischen Bedingung für Sprache und Erkennen überhaupt soll hier nicht weiter ausgeführt werden. Die bedeutsame Weiterentwicklung des Neukantianismus nach Rickert vor allem bei Emil Lask und Günther Ralfs, aber auch die mißverständlich sogenannte „realistische“ Richtung der Phänomenologie haben Grundlagen geschaffen, auf die verwiesen werden kann. Um den „Sinn in der gegenständlichen Grundlage“ im Gegenüber zum logischen Sinn, um einen metalogischen „Sinn im Sein“ geht es Günther Ralfs, der in „Sinn und Sein im Gegenstand der Erkenntnis“ (Tübingen 1931) die Problementwicklung von Rickert über Lask fruchtbar fortgesetzt hat. (Ralfs spricht von „Sein“, wo wir von „Seiendem“ oder von „sein“ sprechen.) – „Die Ursprünglichkeit dieses metalogischen Zusatzes von Sinn und Qualität in der Sache selbst erweist sich darin, daß der Gegenstand jeder Erkenntnis immer als ein gegliedertes Gebilde vorgegeben ist. Schon jedes Ding hat seinen Kontur, jeder Zustand, jeder Vorgang seine formale Verfassung. Die Gehaltenheit eines in sich mannigfaltigen Materials bringt nur ein synthetisches Moment zustande, das aber nicht vom logischen Bewußtsein überhaupt gesetzt sein kann, da die vorgegebene Gliederung des gegenständlichen Komplexes eine metalogische Markanz bedeutet. (S. 71) ... Das ~~transzendentale~~ So-Sein ... ist immer das sachlich und logisch Frühere, ja Frühere. Es ist das transzendental-ontologische Apriori.“ (S. 72)

Schon Emil Lask hatte in seiner Neufassung des Sinnbegriffs (Kategorienlehre, Ges. Schr. Tübingen 1923, II, S. 34 ff.) den theoretischen Sinn als bloßen Formgehalt vom richtig verstandenen Sinnbegriff unterschieden, dessen letzte, höchst einfache Struktur er als das „Ineinander von Form und Material“ bestimmte. Diese Unterscheidung hat er weiterentwickelt und seine „Lehre vom Urteil“ (Tübingen 1912) darauf aufgebaut. „Die nachbildliche (sc. Region, d. i. die Region der logischen Synthesis oder des Urteils) ist nicht die, sondern eine Region des Sinnes. Das schlichte Urgefuge ... erweist sich als Urbild des Sinnes ... Das gegensatzlose Urverhältnis, ... die Gegenstände in ihrer Urstruktur repräsentieren das vollständige schlichte Urbild des Sinnes.“ (S. 132 f)

Lask unterscheidet die Region des Urteils als eine strukturell durch Gegensätzlichkeit, letztlich durch den Gegensatz von Bejahung und Verneinung, charakterisierte von einer für alle Urteilssetzung urbildlichen Region, die vom Subjektsakt noch nicht tangiert und darum „gegensatzlos“ ist. Dieser Region erkennt er jedoch ein „gegensatzloses Urverhältnis“ zu, nämlich das „Ineinander von Form und Material“, das weder durch den sprachlich hervortretenden Gegensatz von Subjekt und Prädikat, noch durch den von Bejahung und Verneinung konstituiert ist, sondern vielmehr umgekehrt für Gegensätzlichkeiten solcher Art konstitutiv ist. Dieses heißt er „Sinn“. Doch Lask hat gewissermaßen erst die Spur entdeckt; denn im selben Zusammenhang möchte er das Wort Sinn terminologisch doch wieder auf den Subjektsakt beschränkt wissen, weniggleich er den hohen Wert der Möglichkeit anerkennt, „den Urteilsinn und den Gegenstand auf diesen gemeinsamen Nenner des Sinnes zu bringen“ (S. 134).

Mit dem Erfordernis eines Sinnes im Seienden selbst ist der eigenständig konstituierte Sinn des Subjektsaktes nicht in Frage gestellt. Das Urteil „Der Garten liegt am Fluß“ oder „Der Name Shakespeare ist ein Pseudonym“ hat wie jedes Urteil einen transzendental-logisch konstituierten Sinn (wie es darüber hinaus auch je einen existenzial-logisch konstituierten Sinn hat). Die Behauptung, Sprache und Erkennen seien *nicht allein* transzendental-logisch konstituiert, streicht als solche nicht ein Jota von einer transzendentalen Begründung weg; sie bestreitet lediglich deren Absolutheit. Eine solche Behauptung bestreitet ebenfalls nicht, daß der vom Subjektsakt ablösbare „Satz an sich“ einen Sinn, und zwar einen logischen Sinn hat; sie bestreitet lediglich die Absolutheit des logischen Sinnes. Der logische Sinn des „Satzes an sich“ ist nicht *zureichender* Grund für die Sinnhaftigkeit des gesprochenen Satzes.

Der durch den Subjektsakt konstituierte Sinn (1), der ablösbare Sinn des „Satzes an sich“ (2) und der Sinn im Seienden selbst (3) sind also von einander zu unterscheiden, aber nicht gegen einander abtauschbar. Nicht einmal eine Priorität kann vorweg behauptet werden; denn wenn einerseits der Sinn im Seienden selbst als eine transzendental-ontologische Bedingung des Subjektsaktes erfordert und mithin ontologisch früher ist, so wird andererseits der Sinn im Seienden selbst allererst durch den Subjektsakt der Sprache realisiert. Ohne diese Realisierung bleibt der Sinn im Seienden inaktuell und das Seiende zwar nicht absolut, aber immerhin relativ sinnlos. Doch nicht diese Verflechtungen sind zunächst unser Thema, sondern die Analyse jenes Sinnbegriffs, der (mit Ralfs) der transzendental-ontologische Begriff von Sinn genannt werden soll.

### III

Aus dem Erfordernis eines Sinnes im Seienden selbst und aus der formalen Grundbestimmung des Sinnes als „Reflexion“ ergibt sich eine primäre ontologische These: Seiendes ist nicht „brutum“, „verhältnisslos“ in abstrakter Einheit und Eindeutigkeit, sondern Seiendes ist als ein Zurückgehen in sich selbst. Der Rückgang in sich erfordert als Bedingung seiner Möglichkeit den Hervorgang. Seiendes ist als die dialektische Einheit von Ausgang und Rückgang; es ist als diese Selbstvermittlung. Je nach dem Modus der Rückbeugung eines Ursprungs in sich, wodurch Seiendsein konstituiert ist, ist dieses „sein“ von verschiedener Bedeutung<sup>5</sup>.

„sein“ ist nicht primär Vorhandensein, noch Anwesen, worin „sein“ schon mit einer solchen „metalogischen Voraussetzung“ wird, wie Ralfs sagt, „das Zentrum der kritischen Front durchstoßen“ und der reinen transzendentalen Kritik ein ontologisches Fundament beigegeben. Die Sphäre des logischen Sinnes hat zur Bedingung ihrer Möglichkeit, daß der synthetische Satz sich auf ein „sinnvolles Sein an sich“ als gegenständliche Grundlage beziehen kann. Diese Sphäre des urbildlichen Sinnes ist nach Lask von Bolzano und Husserl nicht erreicht (S. 171).

<sup>5</sup> Wenn in dieser Analyse von Sein gesprochen wird, so bringt die Schreibweise zum Ausdruck, daß nicht „das Sein“ im Sinne eines Ganzen und Letzten in Rede steht, sondern das (verbal) zu verstehende(-) Sein eines Seienden.

im Hinblick auf anderes verstanden ist. „sein“ ist auch nicht Hervorgehen ( $\phi\upsilon\rho\alpha\iota$ ) oder Ek-sistieren, sondern solcher Hervorgang in der Rückwendung in sich selbst und als Beisichsein. Sofern die Momente des Herausgehens und des In-sich-zurückgehens als Momente des „seins“ unterschieden werden, sind sie doch immer nur auf dem Boden ihrer Einheit unterscheidbar.

Das Moment der Reflektiertheit im „sein“ des Seienden ist der transzendental-ontologisch *primäre Modus vom Sinn*. Sinn in dieser primären Bedeutung ist das Reflektieren des „seins“ in sich, ist das Beisichsein des Seienden, sei es, daß es bloß formell bei sich ist (der Begriffsgegenstand) oder daß es in stofflicher Veräußerung bei sich ist (die Stoffsubstanz) oder daß es rein bei sich ist (die geistige Substanz). Dieser erste Modus kann als *Selbstsinn* des Seienden bezeichnet werden; denn der Sinn steht dem Seienden nicht als ein zweites Seiendes gegenüber, sondern er ist das Seiende „selbst“<sup>6</sup> oder das Moment der Selbstheit im „sein“ des Seienden im Gegensatz zu dem abstrakten Begriff eines bloßen Seins.<sup>7</sup> In dieser Sinnschicht von Sinn — wir reflektieren hier „Sinn“ in sich selber — zeigt sich die ontologische Selbigkeit von „sein“ und Sinn.

Der Selbst-Sinn des Seienden liegt im Rückbezug der Seinsaktualität auf sich, im Beisichsein des Seienden, das die Selbstheit, die Grenzen und die Gestalt des Seienden begründet. Der Selbst-Sinn enthält Distanz und Zusammenschluß des Seienden mit sich; er „ist“ das Lichthafte der Seinskonstitution.

Der Selbstsinn des Seienden ist es, der es als Seiendes vernehmbar und intelligibel macht. Er ist die Gelichtheit des Seienden als solchen, ohne die es als stofflich Seiendes nicht einmal wahrnehmbar, als begrifflich Seiendes nicht einmal denkbar wäre. Diese Gelichtheit kann rein formell sein wie beim Begriffsgegenstand, sie kann quodammodo verschlossen sein wie beim stofflichen,

<sup>6</sup> Vgl. Heyde a.a.O. S. 77 u. 80. Analog zu seiner Zurückweisung, der Wortsinn sei gegenüber dem Wort und der darin ausgesprochenen Sache ein selbständiges Drittes, muß hier zu rückgewiesen werden, der Sinn sei gegenüber dem „sein“ ein selbständiges Zweites. Sinn ist in beiden Fällen nicht „etwas“, sondern das Reflexionsmoment.

<sup>7</sup> Hedwig Conrad-Martius hat (früher in ihrer „Realontologie“, Halle 1920, zuletzt in „Das Sein“, München 1957) „die seinhafte Selberkeit und das Selber-Sein“ zum ersten Mal in einer eingehenden Analyse dargestellt und sich dabei mit Recht sowohl auf Heidegger berufen wie von ihm unterschieden: Heidegger erkenne das Seinsverhältnis zum eigenen Sein nur, dem Dasein“ (im Sinne Heideggers) zu, ihr hingegen erscheine es „als das wesenhafte Charakteristikum *alles* real Seienden, daß es in einem „Seinsverhältnis zu seinem eigenen Sein“ stehe“ (a.a.O. S. 94).

Dieser Befund bestätigt das flexible Moment im Seiendsein des Seienden und zwar sowohl für das stoffliche wie für das geistige Wesen. Was Conrad-Martius mit „Seität“ bezeichnet und was sie für die hyletische Substanz in der Dialektik von Selbsttranszendenz und Selbstmitfolge bzw. Selbstbeschließung (S. 108 f), für die pneumatistische Substanz in der Dialektik von Transzendenz und Retroszendenz (S. 121 f) darstellt, trifft eben jenen seinskonstitutiven Sachverhalt, der sich als der primäre Modus von Sinn im transzendental-ontologischen Verstande ergeben hat. Conrad-Martius erkennt allerdings nur der realen Existenz die Selberkeit zu. Doch auch der Begriffsgegenstand weist, wie oben gezeigt wurde, eine Reflexivität, wenn auch nur eine rein formelle, auf, ist er doch durch nichts anderes als durch logische Reflexion konstituiert. Michin muß ihm ein rein formales Selbstsein und Selbstverhalten (vgl. a.a.O. S. 32) zugestanden werden. Analoges gilt auch vom „idealen Gegenstand“ als einem stellenmäßig festgelegten Formgebilde einer bestimmten Formsphäre (a.a.O. S. 64–71).

unlebten Ding, sie kann vollendet sein wie beim rein geistigen Wesen<sup>8</sup>. Die Gelichtheit ist die Bedingung der Erkennbarkeit. Wo immer das Subjekt ein Seiendes sich zum Gegenstand zu machen, es anzusprechen vermag, muß ein an sich selbst Aufschließbares und Lichtbares vorliegen, das durch diesen Akt des Subjekts zur Erscheinung kommt<sup>9</sup>.

Der Selbstsinn des Seienden, welcher der erste Grund seiner Verstehbarkeit ist, ist zugleich das letzte Ziel des Verstehens. Der Weg vom ersten Verstehen über Vorstellung und urteilsartiges Erkennen zum Wissen als dem vollendeten Verstehen kann hier nicht verfolgt werden. Doch immer ist es der verborgene seinseigene Sinn des Seienden, der  $\omega\varsigma \epsilon\pi\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  den erkennenden Geist bewegt. Der seinseigene Sinn verhält sich zum logischen Sinn wie die Möglichkeit zu Wirklichkeit, so daß der ins Seiende gehörende wirklich-mögliche Sinn in der Erkenntnis zu einem wirklich-wirklichen Sinn gesteigert wird<sup>10</sup>.

Der Selbstsinn im Seienden eröffnet weitere Perspektiven. Mit der transzendental-ontologischen Reflexibilität des Seienden in sich ist die erste und grundlegende Bedingung dafür gegeben, daß Seiendes über sich hinaus in andere reflektieren und auf anderes reflektieren kann. Das in sich reflektierte Herausgehen trifft im Hervorgang auf andere Aktualität und Existenzialität. Dank der flexiblen, offenen Seinstruktur stoßen sich die Aktualitäten nicht abstrakt zurück, sondern reflektieren ineinander. Aktualitätenkommunikation, Konvergenz und Mitsein sind möglich. Gewiß ist der Fluß das, andere des Gartens gleichwohl gibt es so etwas wie „Garten *am* Fluß“; beide haben füreinander einen Sinn.

Die Transzendenz des Seienden in sich ermöglicht nicht nur, sondern eröffnet geradezu die Transzendenz des Seienden zu anderem Seienden; denn die flexible, mithin gegliederte und offene Struktur des seinseigenen Sinnes läßt das Seiende als solches offen sein für anderes Seiendes. Das gegensatzlose Reflektieren in sich setzt sich wesentlich fort und erweitert sich in einem Reflektieren in anderes. Das selbsthaft gegliederte Seiende gliedert sich anderem an und ein. Dieses Reflektieren in anderes oder das „sein“ für anderes und mit anderen ist der *zweite Modus von Sinn* im transzendental-ontologischen Verstande. Damit wird der Charakter von Sinn als einem „Beziehungswort“, den Heyde<sup>11</sup> hervorhebt, vollends deutlich. Sinn ist die aus sich herausgehende, zu anderer Aktualität hingehende und auf sich zurückkommende Aktualität.

Sinn im zweiten Modus nennt also mehr als die bloße Relation. Zum allgemeinen Charakter der Relation kommt das Moment der Reflektiertheit hinzu, das Auf-sich-zurückkommen des Aus-sich-herausgehenden. Sinn ist ein Transzendenz, die sich in sich umwendet, ist ein Bezug, der auf seinen Ausgangspunkt zurückkommt. Also nicht die bloße räumliche Konstellation von

<sup>8</sup> Es gibt auch eine Verschlossenheit des Geistes, doch sie muß existenziell ausdrücklich sein der Geist muß sich willentlich verschließen und sein Lidusein verneinen.

<sup>9</sup> Diesen Sachverhalt charakterisiert Ralfs, wenn er sagt, die gegenständliche Grundlage müsse als ein mannigfaltiger Formgehalt gefaßt werden, der zwar der logischen Form gegenüber „bedeutungsfremd“, „an sich aber durchaus nicht bedeutungslos“ sei (a.a.O. S. 91).

<sup>10</sup> a.a.O. S. 78, 81.

<sup>11</sup> a.a.O. S. 91.

Garten und Fluß ergibt einen Sinn beider füreinander, sondern erst wenn die räumliche Lage des Gartens seitlich des Flusses auf den Garten selbst zurückbezogen ist, entsteht jenes gegenüber „Garten schlechthin“ modifizierte Sinngebilde „Garten am Fluß“. Nicht die rein zahlenmäßige Konstellation von einem einzelnen und vielen konstituiert eine soziale Bedeutung, sondern erst wenn der einzelne das bestimmte Verhältnis zu den Anderen auf sich zurückbezieht, konstituiert er sich als soziales Wesen; und erst dann, wenn die Vielheit ihr Verhältnis zu den einzelnen auf sich zurückbezieht, konstituiert sie sich als eine Einheit der Vielen und als Gemeinde.

Dieser zweite Modus von Sinn ist identisch mit *Bedeutung* im transzendental-ontologischen Sinn des Wortes. Wenn auch die Bedeutungsgehalte von *Sinn* und von *Bedeutung* nicht streng voneinander zu sondern sind, und man auf Ganze gesehen mit Husserl sagen wird, „Bedeutung gilt uns ferner als gleichbedeutend mit Sinn“<sup>12</sup>, so sind doch Sinn als Reflektivität in sich und Sinn als Reflektivität in anderes voneinander unterscheidbar. Da überdies das Wort „Bedeutung“ in „Deuten“ ein Moment des Verweizens auf anderes enthält, mag es nicht nur angehen, sondern auch sinntsprechend sein, terminologisch den Bedeutungsinn vom Selbstsinn abzuheben, und zwar als den Sinn, der im „sein“ eines Seienden für anderes Seiendes liegt. So bedeutet das Licht für die organischen Lebewesen das Leben, und eine Naturkatastrophe bedeutet für viele den Untergang. Der einzelne bedeutet etwas für die Gemeinde, und die Gemeinde bedeutet etwas für das Leben des einzelnen. Der Fluß bedeutet etwas für den Garten, und die am Ufer liegenden Gärten bedeuten etwas für den Fluß.

Auch in dieser Sinnschicht zeigt sich eine gewisse Selbstigkeit von Sinn und Sein. Zwar darf nicht gesagt werden, der Bedeutungsinn sei das Seiende selbst, wie es vom Selbstsinn gesagt werden mußte, oder gar „sein“ sei dasselbe wie „bedeuten“. Gleichwohl ist das Bedeuten keine andere Aktualität neben der Seinsaktualität, sondern gehört in die Seinsaktualität hinein. Der Sinn als Bedeutung ist zwar nicht schlechthin das Seiende selbst, aber er ist das Seiende selbst in seinem „sein“ für anderes und mit anderem. Die Distanz zum anderen und die Konvenienz, die Seinsoffenheit und das „pondus“ zum anderen hin, das Mitsein und das Lichtwerden des Seienden selbst im Mitsein, das ist der aus dem ersten Modus von transzendental-ontologischem Sinn als „Selbstsinn“ hervorgehende zweite Modus als „Bedeutungsinn“.

Zur Unterscheidung der beiden Sinnmodalitäten sei die Distinktion Luthers zitiert, die aus seiner Abendmahlschrift von 1528<sup>13</sup> entnommen ist:

„Wo das wörlin (Ist) ynn einer rede gefurt wird / da redet man gewislich vom wesen des selbigen dinges vnd nicht von seim deuten / Das mercke dabey / Ich neme eine hülzlin oder sylbern Rose fur mich / vnd frage / Was ist das? So antwort man mir / Es ist eine rose / Hie frag ich nicht / was es bedeute / sondern nach dem wesen was es sey / so antwortet man mir auch / was es sey vnd nicht was es bedeute / Denn es ist viel ein ander frage / wenn ich sage /

<sup>12</sup> Logische Untersuchungen I § 15.

<sup>13</sup> Luthers Werke in Auswahl, hrsg. v. Otto Clemen, Berlin 1959, Bd. III, S. 426.

Was bedeut das? vnd wenn ich sage / Was ist das? Ist / gehet ymer auff's wesen selbs / das feylet nymer mehr.“

Nachdem Luther nun auch für die geschnitzte hölzerne Rose in Anspruch genommen hat, daß sie eine Rose ist, wenn auch nicht eine gewachsene, natürliche Rose, und man darum auch vom Schmitzwerk sage, es sei eine Rose und nicht, es bedeute eine Rose, fährt er fort:

„Und kan nicht ein blos deuten da sein / Ja wie wolte ein deuten da sein / das nicht zuvor ein wesen hette? Was nichts ist / das deutet nichts / Was aber deutet / das mus zuvor ein wesen vnd ein gleichnis des andern wesens haben. Darumb ist . . . beides von einander zu scheiden / Das wesen und das deuten / sicut actum primum et secundum / sicut verbum substantium et actuum . . .“<sup>14</sup>

Wie der Selbstsinn, so gehört auch der Bedeutungssinn zu den Bedingungen der Möglichkeit des Seinsverstehens; denn jede Synthesis in einem kategorischen Urteil wäre ein bloßes possibile logicum, wenn sie nicht auf eine Beziehung des angesprochenen Seienden gegründet wäre; sie wäre jedoch offensichtlich unsinnig, wenn sie von der Einsicht in die Unbeziehbarkeit begleitet wäre. Die „apriorische Unmöglichkeit der Bedeutungserfüllung“, um noch einmal mit Husserl zu sprechen, würde das Urteil zwar nicht als logisches Gebilde, wohl aber als Erkenntnisvollzug aufheben<sup>15</sup>.

Die Synthesis in dem Urteil „der Garten liegt am Fluß“ wäre ohne Sinn, wenn nicht Garten und Fluß an sich selbst aufeinander beziehbar wären und füreinander Sinn und Bedeutung haben könnten. Dabei wird der transzendente Grundsatze nicht angetastet, daß nämlich die Reflexion im synthetischen Urteil, das heißt die Sinnkonstitution im logischen Gebilde, durchaus eigenen Ursprungs ist gegenüber der Sinnkonstitution im Seienden selbst. Doch bleibt der Sinn im „sein“ als Selbstsinn und als Bedeutungsinn der „Garant“ für die Sinnhaftigkeit des logischen Gebildes.

#### IV

Mit der Unterscheidung und Darstellung der transzendental-ontologischen Bedeutung von Sinn ist ein Hinweis auf den im Wesen des Seins liegenden Ursprung von *Ordnung* möglich. Unter Ordnung wird eine Einheit in Bezügen oder eine relationale Einheit verstanden; diese Bestimmung aber ist in dem

<sup>14</sup> Obwohl Luther die Unterscheidung mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit durchführt, gehört auch nach seinen Worten das Bedeuten in den Seinsaktus hinein und ist nicht vom „sein“ des Seienden ablösbar: Die Rede „das ist . . .“ und die Rede „das bedeutet . . .“ gehören, obwohl sie gewiß verschiedenes besagen, ursprünglich zusammen. Die Zusammengehörigkeit wird bei Luther zwar nur durch die negative Verknüpfung repräsentiert: ohne „wesen“ kein „deuten“, was besagt, daß jedes Bedeuten notwendig ein Selbersein als seinen Grund erfordert. Doch auch die positive Verknüpfung gilt. Zwar kommt nicht jedem Seienden jede Bedeutung zu; vielmehr ist für das Bedeuten außer dem Selbersein noch eine Konvenienz („gleichnis“) und ein Mitsein erforderlich. Doch eben erst in diesem Mitsein kommt das Seiende vollständig zu sich selbst. Ein purer, undialektischer Begriff von Wesen und ein Begriff von einem nicht nur bedeutungs-fremden, sondern durchaus bedeutungslosen „sein“ wäre ein abstrakter, ja „widernatürlicher“ Seinsbegriff. So gilt: wo Selbersein, da notwendig auch Mitsein und Bedeutung.

<sup>15</sup> Vgl. Ralfs, a.a.O. S. 46.

entwickelten Begriff von Sinn selbst schon enthalten. Der Sinn im „sein“ ist der Ursprung und das Zentrum möglicher Ordnung, weil er nichts anderes ist als die Selbstseinheit des in sich Differenzierten.

Die innere relationale Einheit des in sich reflektierten Seienden mit sich selbst ist der transzendental-ontologische Erstbegriff von Ordnung. Die Urstruktur des Seienden, wodurch es allererst ein solches ist, d. h. der seineigene Sinn ist der ontologische Anfang der Ordnung.

Eben dieser Anfang der Ordnung hat selbst die *Form* einer Ordnung, nämlich die ursprüngliche, in sich reflektierte Einheit des Seienden mit sich selbst. Die Urform aller Ordnung ist die Ordnung des Hervorgangs oder die Ordnung der Konstitution oder, wie die mittelalterliche Spekulation sagte, der *ordo originis*. Nur das im *ordo originis* Hervorgegangene gilt als Seiendes und ist weiterhin ordnungsfähig (*ordinabile*). Die Ordnung des Seinshervorgangs oder die Sinnstruktur des Seienden an sich selbst bildet das Fundament und die Möglichkeit für eine *Zuordnung* von Seiendem zueinander, als welche Ordnung im allgemeinen verstanden wird. Zuordnung ist, entsprechend dem zweiten Modus von Sinn, die relationale Einheit von Seienden mit anderem Seienden, sofern es in dieses reflektiert. Wenngleich wir gewohnt sind, gerade bei der Zuordnung verschiedener Seiender zueinander vor allem die aus dem Subjektsakt hervorgehende Ordnung als eine solche anzuerkennen, führt doch der Rückgang auf die Bedingungen der Möglichkeit akthafter Zuordnung notwendig auf die Grundlage eines Bedeutungssinnes im „sein“ der Seienden. Wie könnte einander zugeordnet werden, was gar nicht zuordnungsfähig ist, weil es keinen Sinn füreinander hat? Die Ordinarität liegt im Seinsaktus des Seienden selbst begründet; und diesen Grund haben wir Sinn genannt. Also nicht nur im Subjektsakt, sondern in *jedem* Seinsaktus wird mögliche Ordnung begründet. Die Frage, ob „sein“ oder Ordnung früher sei, ist ein Scheinproblem.

Ordnung, so können wir sagen, ist die *Sinneinheit* des Seienden mit sich selbst und mit anderem Seienden. Diese Sinneinheit kann „veräußert“, d. h. in die Potenzialität der Materie zurückgesunken und in dieser verborgen sein<sup>16</sup>. Doch es liegt im Sinn dieser Sinneinheit, daß sie als solche aktuell und im logischen Sinngebilde (im synthetischen Satz) oder auch im unbegrifflichen, gleichwohl werthaftern Sinngebilde (personales Handeln, Gedicht u. a.) hervortrete. Ordnung im ontischen Sinn, vor allem auch Ordnung durch einen Subjektsakt, ist darum immer die Aktualisierung einer offenbar gewordenen Ordnungsmöglichkeit, nicht aber absolute Setzung oder pure Bemächtigung eines sinnleeren Materials.

Daraus ergibt sich als eine erste Klärung der im Thema enthaltenen Frage die These: *Alle Ordnung ist Sinnordnung*, auch alle Seinsordnung. Oder anders gesagt: Seinsordnung und Sinnordnung sind *dasselbe*. Die beiden Namen nennen ursprünglich nicht zwei verschiedene Ordnungen, sondern eine und dieselbe Ordnung unter verschiedenen Aspekten. Der Name *Sinnordnung* nennt das

<sup>16</sup> Ralfs spricht (a.a.O. S. 107) von einem „konkreten, individuellen, also irrationalen Sinngebilde“.

aktuierende und formgebende Moment der Ordnung: die Reflexion in sich oder in anderes. Der Name *Seinsordnung* nennt zunächst das materiale Moment der Ordnung: Ordnung des Seins im Sinne eines abstrakten Genitivus objectivus; eigentlich jedoch nennt dieser Name das entelechiale Moment der Ordnung; denn erst die in der Reflexion hervorgehende relationale Einheit erfüllt den Namen „sein“ ganz. Dieser Begriff von Seinsordnung, der die ontologische Bedingung der Möglichkeit für den Hervorgang und das Seiendsein des Seienden enthält, ist der transzendental-ontologische Begriff von Seinsordnung, dessen primäre Bedeutung *ordo originis esse*, Ordnung des Hervorgangs des „seins“, dessen sekundäre Bedeutung *ordo ad invicem*, gegenseitige Zuordnung ist.

Jede Sinnordnung ist nach dem Grad der Reflektivität und ihrer Komplizierung variabel und steigerungsfähig. Eine Intensivierung des Sinnes und der in sich offenen, relationalen Einheit findet ihr Ziel in der vollständigen Reflektivität, im vollkommenen Beisichsein, im erfüllten Selbstbesitz, in der reinen Luzidität des geistigen „seins“. Darum kann die Seinsordnung, auch sofern sie als eine Differenzierung und Graduierung des Seienden verstanden wird, nur eine Sinnordnung sein. Denn sie ist nichts anderes als eine Ordnung des Seienden nach den Graden des Sinnes. Eben diese Differenzierungen und Graduierungen begründen relative Einheiten des Seienden („Ordnungen“), die sich als ontologisch unterscheidbare Sinnbereiche (z. B. Natur und Geschichte) darstellen.

## V

Ordnung, sofern sie mit dem Seinsaktus und im primären Sinngefüge mitgegeben ist, ist konkrete Seins- und Sinnordnung. Sie ist nicht logisch reflektiert und erfaßt, mithin, transzendentalphilosophisch gesprochen, „bedeutungs-fremd“. Das Seiende ist jedoch um seiner Reflektivität und seiner, seineigene Ordnung willen nicht „bedeutungslos“; das heißt, es ist als dieses primäre, in sich gegensatzlose Gefüge Möglichkeit und Material für die logische Reflexion. Denn das Wesen der logischen Reflexion besteht darin, ein geeignetes Material in gegensätzliche Sinn-Momente zu differenzieren und diese in der logischen Synthesis zu eigentümlichen Gegenstands- und Sachverhalteinheiten zusammenzuschließen. Die logische Reflexion der konkreten Seins- und Sinngebilde und deren „Begriff“ aber ergeben eine Sinnregion höheren Grades: die Region des logischen Sinnes oder die logische Ordnung.

Logische Ordnung nennen wir jene Region, in der und durch die der seineigene Sinn „entwickelt“ wird; in welcher er in seiner immanenten Reflektivität zur Erscheinung kommt und manifest bleibt. Die logischen Sinngebilde sind also gewissermaßen eine „Funktion“ der seineigenen Sinngebilde. Aber eben darum sind sie eigenen Ursprungs, haben eigene Gesetze und sind überhaupt eigentümlich gegenüber dem Seienden. Das logische Sinngebilde setzt dank der ihm innewohnenden Spontaneität das Seiende in seiner gegensatzlosen Selbsterkeit zum Material für logische Differenzierung und Synthesis herab; der seineigene Sinn erscheint als Potenzialität.

Potenzialität des seinseigenen Sinnes gegenüber dem logischen Sinn bedeutet zunächst: Das konkrete Sinngefüge *kann* in logischen Sinngebilden realisiert werden, ist und bleibt aber für die logische Erfassung nur die gegenständliche Grundlage und somit ein Moment ihrer Möglichkeit. Aktuell ist allein die logische Synthesis. Doch das konkrete Sinngefüge ist für logischen Sinn nicht nur in dieser allgemein-formalen Weise potenziell. Potenzialität heißt über formale Möglichkeit hinaus auch Anlage, denn gerade das und nur das an sich selbst Reflexible und Sinnhaltige ist geeignet, in logischer Reflexion zur Erscheinung zu kommen. Als Sinngefüge ist es darauf angelegt, in Sinn-Momente differenziert und auf diese Weise als Gefüge „entwickelt“ und offenbar zu werden. Aber auch diese Bestimmung erreicht noch nicht die volle Bedeutung von Potenzialität. Das an sich Reflektierte hat nicht nur die Anlage, sondern die Tendenz und den Impetus zu sinnhöherer Reflexion. Die logische Synthesis ist gewissermaßen die Entelechie des in gegensätzliche Momente differenzierten Sinngefüges. Diese Dynamis von der Reflexion zur Reflexion der Reflexion, vom anfänglichen zum offenbaren Sinn voranzuschreiten, gehört in den Sinnbegriff hinein. Die volle Entwickeltheit und Offenbarkeit des Sinnes ist das *Telos*, von dem her die logische Spontanität sich ermächtigt weiß, das gegenstandslose seinseigene Sinngefüge anzutasten und eine logische Ordnung transzendentalen Ursprungs zu konstituieren.

Damit zeigen sich innerhalb der logischen Reflexion zwei Bereiche, die um der je eigentümlichen relationalen Einheit willen, die sie stützen, als „Ordnungen“ bezeichnet werden müssen. Von der transzendental-ontologischen Ordnung wird einerseits die transzendental-logische Ordnung oder die Ordnung der logischen Sinngebilde und andererseits die Ordnung der reinen Intelligenz als ein Bereich der Vollendung der logischen Ordnung unterschieden.

Von der Ordnung der logischen Sinngebilde, die den Weg des Erkennens enthält, und vom Urteilssinn ist hier nicht im einzelnen zu sprechen. Es kann hier nur darauf ankommen, aufgrund einer Analyse der Konstitution von Sinn den Ort einer transzendentalen Logik zu bestimmen. Eine Auszeichnung aber muß hervorgehoben werden: Diese Analytik realisiert sich als solche im Medium logischer Sinngebilde, und die Sphäre logischer Sinngebilde hat ihre Singularität darin, daß sie der Ort für das Verstehen von Sein und Sinn ist. Diesem Primat verdankt es die Logik, daß sie im Philosophieren der Neuzeit zum Ausgangspunkt der Philosophie geworden ist, oft auch sich selbst als einziges und absolutes Gebiet der Philosophie bestimmt hat. Das eigentümlichste Merkmal der logischen Ordnung aber ist nicht ihre formale Absolutheit, sondern ihre materiale Offenheit, ihr Verweisen über sich hinaus. Denn das logische Sinngebilde verweist sowohl auf jene an sich selbst reflexible Grundlage, die zu entwickeln und zu sich zu bringen, ihr Sinn ist, wie es auch auf seine Vollendung im reinen Wissen des Geistes verweist, eine Vollendung, die es als eigene Sinnregion aufhebt.

In der reinen Intelligenz ist der Sinn erfüllt, und das Sein ist ganz bei sich selbst: an sich und für sich. Sinn in dieser höchsten Sphäre ist das erfüllte, durch und durch selbsthaftige Beistchsein; und Sein ist durch und durch Sinn. Von Ord-

nung kann in dieser Sphäre nur im eminenten Sinn gesprochen werden; denn unsere Vorstellung von Ordnung ist mit der Vorstellung eines widerständigen Materials verbunden. Das logische Sinngebilde hat es immer mit derartigem Material zu tun; darum muß die in der logischen Synthesis sich vollziehende „reditio in se ipsum“ immer den Um-Weg der sinnlichen oder der reinen Anschauung gehen. Ohne diese ist das logische Gebilde nach Kants bekanntem Wort ein leeres Gebilde. Die reine Intelligenz ist an sich selbst erfüllt; die „reditio in se ipsum“ ist vollkommen. Das „sein“ und der seinseigene Sinn sind immer schon entwickelt und offenbar; „sein“ und Erkennen sind dasselbe.

Darum hat die Wissenschaft ihren Platz nicht in der Ordnung der reinen Intelligenz, sondern in der der logischen Sinngebilde; ihr Name nennt ein unerreichtes Ziel. Dieses Ziel, das „sein“ als Sinn, ist ihrem reflektierenden Zugriff und Begriff ebenso entrückt wie der tiefste Grund, das „sein“ als „sein“. In der Philosophie zwar haben wir sowohl den Grund wie das Ziel anfänglich verstanden, aber die Philosophie ist eben Liebe zum Wissen und nicht das Wissen selbst. In ihr werden zwar das „sein“, der seinseigene Sinn und der logische Sinn sich selbst in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung offenbar, aber eben dadurch erkennt sich die Philosophie als Nicht-Wissen. Sie weiß, daß sie von ihrem Wesen her nicht reine Intelligenz ist. Also auch das philosophische Erkennen vollzieht sich im Medium der logischen Sinngebilde: es ist sicherlich nicht beheimatet, aber auch nicht verbannt, jedoch es ist angesiedelt im transzendentalphilosophischen Felde. Denn wenn die Philosophie auch nicht auf transzendente Logik eingeschränkt ist, wenn sie sowohl zum Grunde des Denkens, zum „sein“, wie zum Ziel alles Denkens zum Sinn, transzendiert, so spielt sie doch selber im Felde der Endlichkeit.

Idee 3!