

Ein neuer Weg zur Seinsphilosophie

Autor(en): **Trstenjak, Anton**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **17 (1939)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762534>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein neuer Weg zur Seinsphilosophie.

Von Dr. Anton TRSTENJAK.

Unter den neueren Philosophien, die für die heutige « Wende zum Objektivismus » und für den « Aufstieg zur Metaphysik » bahnbrechend sind, kommt nicht in letzter Linie auch die Gegenstandstheorie von *Alexius Meinong* in Betracht. Sie greift ja durch ihre Vorläufer Bolzano und Brentano auf aristotelisch-scholastische Grundlagen zurück, so daß sie der häufige Vorwurf, sie sei scholastisch, nicht unberechtigt getroffen hat¹. Den besten Beweis dafür liefert uns Meinongs Schüler *Franz Weber*, der scharfsinnige Opponent seines Lehrers², der im Laufe der Zeit von der reinen Gegenstandstheorie zur wahren Seinsmetaphysik gekommen ist. Weber bedeutet den ersten groß angelegten selbständigen und systematischen Versuch, auf Grund der Gegenstandstheorie zur Begründung der Seinsphilosophie zu gelangen³. Als solcher verdient er auch thomistischerseits die gleiche Beachtung, wie sie Max Scheler, Nikolai Hartmann, Martin Heidegger und andere moderne « Neubegründer » der Metaphysik gefunden haben. Wir wollen deswegen an dieser Stelle den Entwicklungsweg, den Weber von der Gegenstandstheorie zur Seinsphilosophie gegangen ist, in seinen Grundzügen verfolgen.

¹ Vgl. hierzu *A. Meinong*, Zum Erweis des allgemeinen Kausalgesetzes (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, 189, IV, 1918⁴), wo der Begründer der Gegenstandstheorie sich « wohlgefallen läßt », « mit scharfsinnigen Denkern » des Mittelalters zusammengeordnet zu werden.

² *Ibid.*, 100 ff., Anm. 4.

³ Weber (in slovenischer, Weber in deutscher Rechtschreibung) ist seit 1920 Professor der Philosophie an der Universität Ljubljana. Seine (ca. 15) philosophischen Werke sind alle in slovenischer Sprache verfaßt. Berichte über seine Philosophie in deutscher Sprache siehe neben den eben zitierten Werken auch in *Meinong*, Über emotionale Präsentation, Wien 1917, 43; *Überweg*, Grundriß der Geschichte der Philosophie, IV, Berlin 1923, 538; *Raym. Schmidt*, Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, I, Leipzig 1921; *Ernst Schwarz*, Beiträge zur Lehre von der intellektuellen Phantasie (Meinong, Studien, I), Graz-Wien-Leipzig 1925; *derselbe*, Über den Wert, das Soll und das richtige Werthalten, Graz 1934; *Hans Hartmann*, Das denkende Europa, Berlin 1936; *Alma Sodnik*, Fr. Webers System der Ästhetik (Archiv f. Gesch. d. Phil. u. Soziol., Berlin 1931); *Hermann Lešanc*, Über das « unmittelbare Gegebensein » in der äußeren Wahrnehmung (Archiv für die gesamte Psychologie, Leipzig 1938, 102. S. 263 ff.).

I.

In der « Einleitung in die Philosophie » und im « System der Philosophie », seinen Erstlingsarbeiten, steht Weber als ausgesprochener Gegenstandstheoretiker vor uns¹. Die Hauptaufgabe seiner Philosophie sieht er in der vorgängigen Definition des Wesens des Gegenstandes. Als Ausgangspunkt dazu dient ihm — ähnlich wie Meinong — das Präsentationsverhältnis zwischen dem psychischen Erlebnis und dem ihm entsprechenden Gegenstand. « Gegenstand ist, was von den Erlebnissen präsentiert als letztes Residuum dieses Präsentationsverhältnisses absolut unabhängig von seiner Existenz, resp. Bestand, sowie auch von seinem Präsentanten als solchen 1. das Außersein, 2. eine Unendlichkeit von Soseinen aufweist, 3. in zwei nur logisch zu trennende Komponenten: Materie und Form, 4. in erster Linie nach der Materie in reale, ideale und unmögliche Gegenstände, in erster Linie nach der Form in Objekte, Objektive, Wertheiten (nicht Dignitative meines Lehrers) und Sollheiten (nicht Meinongs Desiderative) zerfällt und 5. « Nichts » als Grenzfall der geformten Materie, resp. des negativen Außerseins einschließt »².

In dieser Definition des Gegenstandes ist nicht nur seine ganze Gegenstandstheorie in nucleo enthalten, sondern ebenso der Schlüssel zum Verständnis seiner philosophischen Weiterentwicklung in der Richtung zur Seinsphilosophie gegeben.

Vor allem offenbart sich darin seine Gegenstandstheorie als « da-seinsfreie » Wissenschaft. Ihre Gegenstände sind absolut unabhängig von der Existenz. Die Urteile der Gegenstandstheorie sind demnach existenzfrei. Das besagt sachlich das gleiche wie die ihr verwandte phänomenologische « Einklammerung » bzw. « Ausschaltung » der Existenzsetzung³. Damit ist zugleich klar die Grenze zwischen seiner Philosophie und der Metaphysik gezogen. Die Metaphysik « agit de ente ut ens », sie bezieht sich also auf das Seiende als solches. Das besagt zwar noch nicht, daß die Metaphysik sich nur auf das Wirkliche oder Realexistierende bezieht, sondern nur, daß die Wirklichkeit nicht ausgeschlossen wird, vielmehr auch das Nichtwirkliche nur

¹ Uvod v Filozofijo, Ljubljana 1921; Sistem filozofije, Ljubljana 1921.

² Sistem, 330 f.

³ Vgl. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Forschung, Halle a. d. S. 1913, 53 ff.; Meinong, Selbstdarstellung, I. c., 13 (und Anm. 2 u. 3).

in Hinordnung auf das Wirkliche erkannt werden kann im Sinne des Aquinaten: « Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu »¹.

Der Unterschied zwischen der Gegenstandstheorie und der thomistischen Metaphysik besteht also nicht darin, daß die Gegenstandstheorie sich auf den Gegenstand überhaupt bezieht, der alles, auch das Nichts einschließt, denn das gilt auch vom thomistischen ens ut sic und seiner Analogie, sondern vor allem darin, daß die Gegenstandstheorie die Wirklichkeit als solche, die der Metaphysik als Hauptziel vorschwebt, außer Aktion setzt. Es ist wichtig zu betonen, daß Weber schon in seinen ersten Werken sowie Meinongs Schüler Benussi mit dem Terminus « existenzfrei » nicht zufrieden war². Demgemäß ist auch die Einteilung der Gegenstände eine solche, die nirgends die Substanz und die mit ihr verbundene Wirklichkeit einschließt. Die Gegenstände sind nämlich nichts anderes als letztes Residuum des Präsentationsverhältnisses. Das will zwar nicht heißen, daß die Gegenstände von der faktischen Existenz eines Präsentationserlebnisses abhängig wären, sie sind a-subjektiv, wohl aber, daß jeder Gegenstand wenigstens das Außersein des Erlebnisses als seines Präsentanten zur Voraussetzung hat. Das Außersein bedeutet hier dasselbe wie bei Meinong: das bloße gegenständliche Gegebensein der unmöglichen Dinge (z. B. des Nichts, eines runden Vierecks und dgl.) als den dritten Seinsmodus neben dem Existieren realer und dem Bestehen idealer Gegenstände. Da freilich auch jedem wirklich existierenden und ideal bestehenden Dinge das pure Außersein a fortiori zukommt, so spricht er auch hier vom Außersein der Erlebnisse: sie werden bei jedem Gegenstand wenigstens als begriffliches Korrelat, als bloßes Gegebensein konnotiert³. Wenn also der Gegenstand wenigstens das Außersein des Erlebnisses als seines Präsentanten voraussetzt, so wird damit nichts anderes ausgedrückt als die transzendente Relation des Gegenstandes (Präsentat) zum Erlebnis als seinem Präsentanten. Jedem außerpsychischen Gegenstande entspricht a priori ein Erlebnis als sein Präsentant, zwischen der Erlebniswelt und ihren Gegenständen herrscht also eine apriorische, zeitlose, nicht empirisch-kausal bedingte Harmonie, so daß uns mit systematischem Aufweis und Aufbau der Grundtypen von Erlebnissen auch die Grundklassen der gesamten Gegenstands-

¹ I 87, 1. Vgl. I 5, 2; C. G. II 98; De Verit. II 4 ad 7; In *Boet. De Trinit.* IV, 2 c.

² Vgl. *Sistem*, 220.

³ Vgl. *Sistem*, 327.

welt gegeben sind. Da man aber in jedem Erlebnisse zwei nur logisch zu trennende Komponenten unterscheiden kann: den Akt selbst und seinen Inhalt, die aktmäßige und die inhaltliche Seite, so richten sich auch die verschiedenen Grundtypen von Erlebnissen nach diesen zwei Gesichtspunkten. Inhaltlich zerfallen alle Erlebnisse in Vorstellungen, Gedanken, Gefühle und Strebungen. Auf der gegenständlichen Seite entsprechen den Vorstellungen die Objekte, den Gedanken Objektive, den Gefühlen die Wertheiten und den Strebungen die Sollheiten. Aktmäßig zerfallen alle Erlebnisse in « *echte* » und « *unechte* ». Der Unterschied zwischen den echten und unechten Vorstellungen entspricht dem Unterschied zwischen *unmittelbarer* Wahrnehmung oder Empfindung und bloßer *Phantasievorstellung*. Echter Gedanke ist wahre Überzeugung, unechter die bloße Annahme im Sinne Meinongs.

Diese Erlebnisse sind nicht einander koordiniert, sondern unterstehen dem Gesetze der psychologischen Grundlagen, demgemäß die Erlebnisse niedriger Ordnung als psychologische Grundlagen den Erlebnissen höherer Ordnung dienen. Das Grunderlebnis niedrigster Ordnung sind die Empfindungen und Vorstellungen (unter der Vorstellung ist sowohl die sinnliche Wahrnehmung als auch der geistige Verstandesbegriff oder die Idee zu verstehen), sie sind die niedrigsten und somit notwendigsten psychologischen Grundlagen für alle Gedanken, Gefühle und Strebungen. Ebenso sind die Gedanken psychologische Grundlagen für die Gefühle und die Gefühle für die Strebungen. Es können also die Gedanken ohne Gefühle und Strebungen auftreten, nicht aber umgekehrt. Das gleiche gilt von den entsprechenden Gegenständen und ihren gegenständlichen Grundlagen. Die niedrigsten Grundlagen in der Architektonik der Gegenstände sind die den primitiven Empfindungen entsprechenden Objekte, wie Farbe, Geräusch, hart, weich, hier, dort usw. Diese Objekte dienen allen höheren als notwendige gegenständliche « Primargrundlagen ». Sie fundieren unmittelbar die Objekte der Vorstellungen höherer (zweiter) Ordnung wie Tisch, Stein, Erde usw.; und höchster (dritter) Ordnung wie Melodie, Verschiedenheit usw. Gegenstände erster und zweiter Ordnung können gegebenenfalls real existieren, die der dritten können nie existieren, sondern nur « bestehen ». Objekte der ersten zwei Ordnungen sind real, die der dritten nur ideal. Diese wiederum fungieren als notwendige Grundlagen für die Sachverhalte (Meinong: Objektive, d. h. Gegenstände der Gedanken). Die Sachverhalte sind Grundlagen für die Wertheiten und Sollheiten. Wie die ganze psychische Architektonik

sich auf den primitiven Vorstellungen aufbaut, ebenso ist die gesamte gegenständliche Welt auf den einfachen Primargrundlagen aufgebaut. Mit diesen Primargrundlagen, die nur phänomenalen Charakter haben, steht und fällt die gesamte Gegenstandswelt. Wichtig ist dabei hervorzuheben, daß man von den Erlebnissen niederer Ordnung zu denen höherer Ordnung und den korrespondierenden Gegenständen höherer Ordnung (und umgekehrt) immer nur mittels besonderer Gestaltungserlebnisse gelangt. Die Gegenstände höherer Ordnung sind mithin nur als Erzeugnisse dieser Gestaltungserlebnisse anzusehen. So ist jetzt auch begreiflich, warum dem Gegenstandstheoretiker nur die Primargrundlagen reale, alle anderen Gegenstände dagegen nur ideale Gebilde sind. Diese Gebilde sind zwar unabhängig vom menschlichen Verstand, ja, sogar umgekehrt, der Verstand ist a priori von ihnen abhängig, trotzdem sind sie aber nicht die Wirklichkeit und somit «der Endgegenstand» in strengem Sinne des Wortes, sondern nur «die objektive Welt der Gegenstände», was sein echtes Gegenstück im phänomenologischen Residuum reiner Wesenheiten bei Husserl findet.

Das Gesetz der psychologischen und der gegenständlichen Grundlagen gilt auch für die aktmäßige Unterscheidung von Erlebnissen und der von ihnen präsentierten Gegenstände. Die echten Erlebnisse sind notwendige psychologische Grundlagen für die bloßen Phantasieerlebnisse. Nicht aber umgekehrt. Die unechten Erlebnisse, das ist, die Phantasievorstellungen und die Annahmen stehen als solche außerhalb der Richtigkeitsfrage. Nur die echten Vorstellungen und Überzeugungen haben ihrem Wesen nach prinzipiell immer den Charakter der Richtigkeit oder Unrichtigkeit. Folglich haben die echten Elementarvorstellungen immer prinzipiell wenigstens die Möglichkeit, daß sie als ihren Gegenstand die räumlich dynamische Wirklichkeit der sogenannten Außenwelt haben. Wenn auch die Halluzinationen von den wirklichen Wahrnehmungen und Erkenntnissen im Einzelfall schwer zu unterscheiden sind, so folgt daraus doch unbedingt, daß den echten Vorstellungen (der ersten und der zweiten Ordnung) die nichtexistierende phänomenale Außenwelt nur den «Hilfsgegenstand» bildet, dem aber im Sinne der zeitlosen Notwendigkeit eine faktisch existierende nicht psychische Außenwelt als ihr «Endgegenstand» entsprechen muß¹. An einer anderen Stelle² unterscheidet er deshalb

¹ Siehe Uvod, 103, 317.

² Sistem, 223.

zwischen der « gegenständlichen » und « transzendenten » Wirklichkeit, wobei die erstere die bloß phänomenale des Hilfsgegenstandes bedeutet, während die Wirklichkeit des Endgegenstandes schlechthin für transzendent im Gegensatz zur gegenständlichen erklärt wird. Die Wirklichkeit im vollen Sinne, d. i. die Transzendenz in ihrer individuellen Konkretheit bleibt dem Gegenstandstheoretiker verschlossen; zugänglich ist ihm nur die gegenständlich präsentierte Welt, die in den rein phänomenalen Primargrundlagen fundiert ist. Jeder Versuch einer letzten gegenständlichen Begründung der wahren Erkenntnis objektiver Wirklichkeit ist und bleibt seitens der Gegenstandstheorie schon von vornherein ausgeschlossen, obwohl gerade Meinong mit allen Gegenstandstheoretikern sich dies in seiner Reaktion gegen den Psychologismus zum eigentlichen Ziel gesetzt hat. Dies bildet nach Webers Meinung die Achillesferse der Gegenstandstheorie¹. Warum? Erstens, weil Meinongs Wirklichkeit im besten Falle immer nur die gegenständliche Wirklichkeit ist, von der man nie mit Gewißheit behaupten kann, daß sie objektiv existiert oder nicht existiert; und zweitens deswegen, weil man von der bloß gegenständlich-inhaltlichen Betrachtung der Erkenntnis nie zum Unterschied zwischen richtiger und unrichtiger Erkenntnis gelangen kann. Diesen Unterschied offenbart uns nur die Aktseite von Erkenntnissen².

Unter diesem Gesichtspunkt erst zerfallen nämlich alle Urteile einerseits in bloße Annahmen, die überhaupt außerhalb der Wahrheit bzw. Unwahrheit stehen, und andererseits in die Überzeugungen, die wiederum autonom oder heteronom sein können. Heteronome Überzeugungen sind jene, deren Gewißheit auf bloß subjektiv-psychologische Faktoren (Suggestion, Gesellschaftsvorurteile u. dgl.) zurückzuführen ist. Autonome Überzeugungen dagegen haben die Grundlage ihrer Gewißheit in der objektiv-transzendenten Wirklichkeit selbst. Freilich ist damit nur die prinzipielle Lösung der Erkenntnisfrage erreicht. Diese Definition der Erkenntnis und des Irrtums kann nicht die

¹ Sistem, 208.

² Die von seinem Lehrer Meinong noch nicht genauer ausgearbeitet worden ist; deswegen ist er auch nie über das bloße gegenständliche Präsentationsverhältnis hinaus zur Transzendenz gekommen. Den Ansatz dazu findet man nur in seiner Unterscheidung zwischen der bloß kontemplativen Erfassungsweise (= Annahmen) und der penetrativen (= Überzeugungen). Vgl. Über Annahmen, Leipzig, 2. Aufl., 4. u. 5. Kap. Die aktmäßige, also nicht rein gegenstandstheoretische Untersuchung ist bei ihm im Wesentlichen auf den Unterschied zwischen Akt und Inhalt beschränkt geblieben.

Antwort auf die Frage geben, wann wir gegebenenfalls auch tatsächlich die Wirklichkeit treffen oder verfehlen, wann wir wirklich im Besitze der wahren Erkenntnis oder des bloßen Irrtums sind. Dies zu entscheiden ist uns wegen der prinzipiellen Beschränktheit unserer Erkenntnis schon von vorn herein unmöglich. Die Wirklichkeit, von der die Richtigkeit oder Unrichtigkeit unserer Erkenntnis abhängig ist, kann mithin grundsätzlich nie Gegenstand-Inhalt unserer Vorstellungen oder Urteile werden, sie ist als solche die prinzipielle inhaltliche Unbekannte der Welt und des Lebens, die man aber ebenso notwendig einfach voraussetzen (postulieren) muß, wenn man wenigstens die Idee der Wahrheit bzw. des Irrtums erkennen will; sie ist also im vollen Sinne des Wortes Transzendenz für unseren Verstand¹. Damit ist zwar der extreme Skeptizismus grundsätzlich überwunden, aber zugleich Platz für einen gewissen Agnostizismus eingeräumt².

Weber beginnt also schon in seinen ersten Werken, namentlich in seinem « System der Philosophie », das doch von Meinong selbst als « Einführung in die Gegenstandstheorie » genannt wurde³, sich von seinem Lehrer zu entfernen. Worauf es ankommt, ist die eben erwähnte Herausarbeitung der aktmäßigen, vor allem modalen Seite von Erlebnissen im Gegensatz zur ausschließlich inhaltlichen, d. i. gegenstandstheoretischen Erörterung der Wirklichkeitserkenntnis⁴.

Zum gleichen Ergebnis führt eine zweite Einteilung der Gegenstände, die ebenso den Schüler im Gegensatz zu seinem Lehrer charakterisiert. Die erste Einteilung (in Objekte, Objektive, Wert- und Sollheiten) war laut seiner Gegenstandsdefinition das Resultat der bloß formalen Betrachtungsweise. Unter dem materialen Gesichtspunkt, der neben der bloßen Form auch den Träger dieser Form in Betracht zieht, zerfallen ihm nun alle Gegenstände in zwei Klassen: in die Washeiten (Quidditas) und ihre Eigenschaften oder Qualitäten. Es ist bezeichnend, daß Weber für diese sonst ausführlich behandelte Einteilung der Gegenstände in der oben angeführten Definition keinen Platz findet. Sie gehört sozusagen nicht streng organisch in das System der gegenstandstheoretischen Untersuchung der Welt. Und es ist

¹ Vgl. Očrt psihologije, Ljubljana 1924, 92.

² Vgl. Očrt, 64 f.

³ Selbstdarstellung, I. c. 54.

⁴ Vgl. hierzu System, 220 f.; und Ernst Schwarz, Beiträge zur Lehre von der intellektuellen Phantasie, I. c., 7 ff., der mit besonderem Nachdruck auf diesen Vorzug der Philosophie Webers hinweist.

dem auch tatsächlich so. Zwar kennt auch sein Lehrer Meinong die Unterscheidung zwischen der Washeit und ihrer Qualität ; doch ist bei ihm die Washeit weiter nichts anderes als ein Objekt höherer Ordnung ; genauer geht er auf diese Einteilung und das Wesen der so gefaßten Washeit nie ein. Bei Weber dagegen findet gerade dieser Gedanke eine ausführliche Behandlung, die ihrem Wesen nach tiefer geht als die bloß gegenstandstheoretische. Für Weber kann jede Qualität ihrem Wesen nach nur im Sinne der Zugehörigkeit zu etwas, was nicht die Qualität selbst ist, existieren, und dieses Etwas als den Träger von Eigenschaften nennt Weber Washeit oder in gewöhnlicher Ausdrucksweise das Ding. Jeder von den vier genannten Gegenstandstypen ist eine Washeit, denn jeder stellt sich uns als Träger gewisser Eigenschaften resp. Qualitäten dar ¹. Die Washeit (z. B. Tisch, Pferd usw.) ist keine bloße Summe von Qualitäten (Farben, Ausdehnungen usw.) ; die Qualitäten sind also nicht Teile der zuständigen Washeit, die Washeit ist von allen ihren Qualitäten etwas gänzlich Verschiedenes, Neues. Aber auch umgekehrt : die Washeit ist zwar der Träger von Qualitäten, doch zugleich auf diesen Qualitäten als ihren gegenständlichen Primargrundlagen aufgebaut, in ihnen fundiert, so daß ohne die Existenz der Qualitäten auch die Washeit (das Ding) selbst als ihr Träger unmöglich ist. Die Washeiten sind somit auch bei ihm schließlich nur Objekte höherer Ordnung, die in den Primargrundlagen als den Objekten niedrigster Ordnung analytisch notwendig fundiert sind, das heißt, sie zerfallen mit analytischer Notwendigkeit ins reine Nichts, sobald man sich ihre Qualitäten weggenommen denkt. « Es gibt keine Qualitäten ohne Washeiten und umgekehrt, keine Washeiten ohne Qualitäten ². Nach dieser Feststellung fühlt sich Weber verpflichtet, noch eigens den etwaigen Gedanken, seine Washeiten = Dinge seien vielleicht die thomistischen Substanzen, abzulehnen ³; denn in seiner Definition der Washeit, die einerseits zwar nur Gegenstand höherer Ordnung, andererseits aber doch etwas gänzlich Verschiedenes ist von allen ihren Qualitäten, die ohne die Zugehörigkeit zur Washeit überhaupt nicht existieren können, ist eigentlich die Definition der aristotelisch-thomistischen Substanz gegeben. Weber hat diese Substanz hier nur deswegen noch nicht entdeckt, weil er konsequenter Gegenstandstheoretiker bleiben wollte ; aber schon hier und gerade hier hat er die Unzuläng-

¹ Sistem, 331.

² Siehe Uvod, 81.

³ Sistem, 331, 369.

lichkeit der bloß gegenstandstheoretischen Begründung der Wirklichkeit von allem Anbeginn an gefühlt.

Da sich die Einteilung der Gegenstände in Washeiten und Qualitäten auch auf psychische Gegenstände bezieht, so ist ihm das Verhältnis zwischen dem Ich und seinen Erlebnissen auch gleich dem Verhältnis zwischen Washeit und Qualität. Daraus folgt « mit analytischer Notwendigkeit », daß das Ich zwar keine bloße Summe von Erlebnissen ist, daß aber auch vom Ich nichts mehr übrig bleibt, sobald man sich von ihm alle seine Erlebnisse wirklich wegdenkt, dies aus dem einfachen Grund, weil jede Washeit durch ihre Qualitäten, hier Erlebnisse, erst bedingt wird. Umgekehrt gibt es auch keine Erlebnisse ohne ihren Träger — das Ich. Das ist das Gesetz der grundsätzlichen Koordination zwischen dem Ich und seinen Erlebnissen¹. Die Existenz des Ich als einer dritten Realität neben den Erlebnissen als Präsentanten und den Gegenständen als ihren Präsentaten hat Weber schon in seinen ersten Werken mit Nachdruck betont und sorgfältig bewiesen. Die Tatsache des Selbstbewußtseins zwingt uns zur Erkenntnis, daß das Ich ebenso unmittelbar gegebene Realität ist wie seine Erlebnisse, also eine Elementarwasheit darstellt; daß ferner dieses Ich streng zu unterscheiden ist von allen seinen Erlebnissen und von der physischen Außenwelt; und schließlich, daß das Ich mitsamt seinen Erlebnissen gemäß dem Gesetze der zeitlosen Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen unterworfen ist. Das Ich ist abhängig von den Erlebnissen, Erlebnisse von den echten Vorstellungen niedrigster Ordnung, gemäß dem « Gesetz der psychologischen Grundlagen », die Erlebnisse von den physischen Gegenständen; die physischen Gegenstände sind aber alle, gemäß dem « Gesetz der gegenständlichen Grundlagen », in den Primargrundlagen fundiert, also ist letzten Endes die gesamte psycho-physische Welt auf den bloß phänomenal sich offenbarenden Farben, Formen, Ausdehnungen u. dgl. aufgebaut. Diesem Gesetze ist demnach auch das event. denkbare höhere Ich notwendig unterworfen, mit anderen Worten: sollte es einen Gott als das überempirische Ich geben, so wäre auch dieser von der faktischen Existenz dieser auf Primargrundlagen aufgebauten Außenwelt abhängig. All die erwähnten Gesetze der Abhängigkeit der psychischen Präsentationserlebnisse von ihren Gegenständen; der Gegenstände bzw. Erlebnisse höherer Ordnung von denen niedriger

¹ Uvod, 84, 332; Sistem, 369.

Ordnung usw. sind a priori zeitlos, keinesfalls aber empirisch kausal, bloß statischer, nicht dynamischer Ordnung.

Die dynamisch-kausale Betrachtung bleibt in der Gegenstandstheorie beinahe dahingestellt, was vollkommen im Einklang mit ihrem existenzfreien Charakter steht; denn wo man auf keine wirkliche Existenz stößt, dort kann auch von keiner Kausalität und kausaler Beziehung im strengen dynamischen Sinne des Wortes die Rede sein¹. Deswegen wird auch die von ihm postulierte wirklich existierende Welt im räumlich dynamischen Sinne nur von der gesetzmäßigen Gesamtheit der Erlebnisse prinzipiell notwendig vorausgesetzt, während man dies von einem einzelnen Erfassungserlebnis faktisch nie mit voller Sicherheit behaupten kann. So hat Weber hier die Gegenstandstheorie seines Lehrers gegen seinen Willen, aber folgerichtig zu einem erkenntnistheoretischen Idealismus und Atheismus ausgebildet. Zwar ringt mit diesem gegenstandstheoretischen horizontalen Gedanken-gang zugleich der schon erwähnte aktmäßige und vertikale (Qualität bzw. Erlebnis — zum Subjekt bzw. Träger) Gedanke, demgemäß die physischen Elementarwasheiten und das Ich als psychische Elementarwasheit ihrem Wesen nach unvernichtbar, also ewig sind². Aber diese von Weber selbst angelegte Betrachtungsweise kommt in seinen ersten Jahren noch nicht zum vollen Durchbruch. Ja, es wird dadurch der Atheismus in gewisser Hinsicht noch verstärkt: die dinglichen Washeiten-Materie sind ewig, Gott von ihnen abhängig. Maßgebend für seine wissenschaftliche Untersuchung bleibt in allen seinen folgenden Werken nur der streng gegenstandstheoretische Standpunkt: die Beziehung zwischen Erlebnis und Gegenstand³.

¹ Eine ähnliche, nur statisch-formale und keine dynamisch-kausale Betrachtungsweise findet man auch in der Phänomenologie Husserls und seiner Schule. Auch dort ist die Wirklichkeit der Welt eingeklammert und logische Folge davon ist, daß alle Beziehungen der Dinge miteinander a priori, unabhängig von der Erfahrung ihre Geltung haben und deswegen auch auf Grund des Prinzips vom bloß formal-statischen hinreichenden Grund begründet werden können. Vgl. hiezu z. B. *Hedwig Conrad-Martius*, Realontologie (Jahrbuch f. Phil. u. phän. Forschung, Bd. VI), Halle a. d. S. 1924, 222 f.; *Martin Heidegger*, Vom Wesen des Grundes (Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet), Halle a. d. S. 1929, 71 ff.

² Uvod, 331 ff.

³ Hieher gehören seine « Probleme der gegenwärtigen Philosophie » (Problemi sodoben filozofije, Ljubljana 1923), Analytische Psychologie (Analitična psihologija, I, Ljubljana 1924), Abriß der Psychologie (Očrt psihologije, Ljubljana 1924), Ethik (Etika, Ljubljana 1923), Ästhetik (Estetika, Ljubljana 1925) und die Abhandlung « Wissenschaft und Glaube » (Znanost in vera, Ljubljana 1921).

Daß Weber einen gewissen Gegensatz zwischen dieser gegenstandstheoretischen und seiner eigenen, vom Lehrer abweichenden aktmäßigen und vertikalen Untersuchungsweise schon zu Beginn spürte, dafür zeugt uns am besten der Schluß seiner « Einleitung in die Philosophie ». Dort versucht er nämlich, in einigen Sätzen die rein gegenstandstheoretischen Grundsätze der zeitlosen Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen in Einklang zu bringen mit der These von der Ewigkeit der Elementarwasheiten, im besonderen des Ich als seelischer Realität.

II.

Den ersten wichtigen Schritt in der Richtung zur Seinsphilosophie machte Weber im Momente, als bei ihm der schon zu Beginn angebahnte Weg vom Erlebnis zum Subjekt zur vollen Geltung kam. Dies geschah vor allem in seiner « Philosophie », der grundsätzlichen Lehre vom Menschen und seiner Stellung in der Schöpfung¹, die er deswegen auch selbst gleichsam als seine zweite Einleitung in die Philosophie betrachtet. Darin kommt er zur klaren Einsicht, daß neben dem bloßen Grundverhältnis zwischen Erlebnis und Gegenstand mindestens ebenso wichtig das ganz andere Verhältnis zwischen Erlebnis und Subjekt ist. Da also das erstere dadurch nicht zerstört, sondern im besten Falle nur vertieft und insofern modifiziert wird, so bedeutet also dieser neue Gesichtspunkt in seiner Philosophie keinen Bruch mit der Gegenstandstheorie, sondern nur ihre systematische Weiterentwicklung und die Synthese beider Standpunkte. Dieser neue Gesichtspunkt, der schon durch einige vorausgehende Abhandlungen vorbereitet worden ist², ermöglicht ihm neue erkenntnistheoretische Grundlagen und hiemit auch andere metaphysische Folgerungen. Unmittelbaren Anlaß zu diesem wichtigen Schritt gaben ihm nach seiner eigenen Aussage namentlich vier Fragen.

Erstens waren es die psychischen Dispositionen. Disposition ist ihm ungefähr dasselbe wie die thomistische *potentia subjectiva* (*habitus*) *cogitandi*, *appetendi*, die Fähigkeit des Subjektes, psychische Akte zu

¹ *Filozofija, načelni nauk o človeku in o njegovem mestu v stvarstvu* Ljubljana, 1930.

² « Emotionale Struktur der Persönlichkeit » (*Emocionalna struktura osebnosti*, Ljubljanski zvon, 1928, IV), *Problem der Vorstellungsproduktion* (*Problem predstavne produkcije*, *Razprave znanstvenega društva za humanistične vede v Ljubljani*, 1928, IV. Bd), *Ideelle Grundlagen des slavischen Agrarismus* (*Idejni temelji slovanskega agrarizma*, Ljubljana 1927).

vollziehen. Die Disposition ist demnach eine besondere psychische Realität, die als Vermittlerin zwischen dem Subjekt und seinen Erlebnissen steht. Sie gehört unmittelbar, die Erlebnisse nur mittelbar zum Subjekt. Nun entsteht für ihn sofort die Frage: wenn die Dispositionen viel enger zum Subjekt gehören als seine Erlebnisse, sogar so, daß sie allein existieren können, ohne die effektiven Erlebnisse selbst, ist dann nicht das Subjekt selbst in seiner Existenz unabhängig von seinen Erlebnissen? Mit anderen Worten: ist dann nicht das Ich eine von den Erlebnissen unabhängige reale Substanz? Er beantwortet diese Frage in seinem «Abriß der Psychologie» im negativen Sinne. Als Grundlage für seine Beweisführung dient ihm der Vergleich mit dem Tisch im Verhältnis zu seinen Eigenschaften. Auch der Tisch hat «Dispositionen» zu seinen Qualitäten (weiß, rot, rund usw. zu sein)¹. Nun denken wir uns aber einen Tisch, der zwar die Dispositionen zu allen diesen seinen Eigenschaften hat, an dem aber keine von diesen Eigenschaften auch effektiv, faktisch realisiert ist. Ein solcher Tisch ist kein individuell existierender, sondern nur mehr ein allgemeiner Begriff vom Tische überhaupt. So — schließt er — wäre es auch mit dem Ich ohne effektive Erlebnisse, es existierte nicht mehr. Alles was existiert, muß individuell durch seine Eigenschaften bestimmt sein; alle seine individuellen Eigenschaften müssen ihm auch tatsächlich zukommen. Nun, Weber wollte hier seiner gegenstandstheoretischen Denkweise treu bleiben, sah aber bald ein, daß er in dem Punkte zu viel, deshalb auch nichts bewiesen hat. Denn wenn ein individuell existierendes Wesen alle seine Eigenschaften effektiv realisiert haben muß, keine bloß in potentia bleiben darf, so schließt ein solches Individuum überhaupt jede akzidentelle Veränderung aus; es wäre ein schlechthin unveränderliches Wesen².

Zweitens war es die Frage einer bestimmten Klasse von Erlebnissen, die ihrem innersten Sinne nach besonders scharfe Trennung zwischen den Erlebnisakten und ihrem Subjekt verlangen. Hieher gehört vor allem das Bittgefühl, die Bitte. Bei jeder Bitte kommt nicht nur ein Etwas, um das man bittet, sondern vor allem auch ein Jemand, den man um ein Etwas bittet, in Betracht. Wie es aber schon in sich Widerspruch ist, sich eine Bitte ohne jemanden, an den die

¹ S. 164 ff.

² Der thomistisch gerichtete Denker weiß aber, daß auch die Disposition etwas konkret Reales, also Individuelles ist, keine pure Potenz, sondern auch actus, freilich in Bezug auf die effektiven Erlebnisse (= actus secundus) nur actus primus.

Bitte gerichtet ist, vorzustellen, ebenso ist grundsätzlich unmöglich zu behaupten, dieser Jemand wäre ein bloßes Erlebnis oder etwas rein äußerlich Körperliches. Die Bitte ist also ohne den Unterschied zwischen Erlebnis und Subjekt, das dieses Erlebnis eben « hat », schlechthin undenkbar. Ähnliche Überlegungen gaben ihm Anlaß zu einer ganz neuen « vertikalen » Einteilung der Erlebnisse, vor allem der Gefühle, eine Einteilung, die man in der gegenstandstheoretischen Philosophie sonst umsonst suchte, denn sie entspringt nicht dem Verhältnis: Erlebnis-Objekt, sondern Erlebnis-Subjekt. Diese Beziehung ergibt ihm zuerst die Unterscheidung zwischen den passiven « *Eindrucksgefühlen* » und den aktiven « *Aneignungsgefühlen* ». Zu den ersten gehören die rein animalischen Gefühle der Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit (Lust — Unlustgefühle), die ebenso wie der Mensch auch ein an der Sonne liegendes gewöhnliches Würmchen erleben kann. Der Mensch hat aber neben diesen passiven Eindrucksgefühlen noch die Fähigkeit, sich dieser Annehmlichkeit bzw. Unannehmlichkeit auch zu freuen, bzw. zu grämen. Er eignet sich den Gefühlseindruck an, er macht sich die Lust bzw. Unlust zu seinem bewußten Eigentum: sie gehören ihm, treffen sein eigenes Wesen als solches, er empfindet neben dem Lust- bzw. Unlustgefühl auch Freude und Trauer, Glück und Unglück. Diese Aneignungsgefühle sind aktiver Natur und können nur auf Grund von besonders enger Beziehung zum erlebenden Subjekt entdeckt werden. Die Aneignungsgefühle selbst sind wiederum zweifacher Art: instinktiv reaktive, das sind bloß subjektive Freude- oder Trauergefühle, und objektiv beurteilende (schätzende), judikative Gefühle. Beiden ist gemeinsam der Umstand, daß der Gegenstand vom Subjekt eigens gewertet (wertgehalten) wird, keine bloße Wertheit, sondern « Wert » im vollen Sinne des Wortes ist. Die Aneignungsgefühle sind also « Werthaltungen ». Bei bloß reaktiven Werthaltungen zeigen sich uns die Gegenstände in erster Linie nur für uns wert, bei judikativen Werthaltungen aber für alle Menschen, für jedes Subjekt obligatorisch wert, weil sie wahre verstandesmäßige Schätzung als Begründung zur Voraussetzung haben. Diese Zweiheit von Aneignungsgefühlen ermöglicht uns aber eine ganz andere Einteilung der Gegenstandswelt. Bei näherem Zusehen ergibt sich nämlich, daß mit der Freude und Schätzung noch nicht alle Aneignungsgefühle erschöpft sind. Darin sind nur die sogenannten Ding- (Sach-)werthaltungen enthalten. Neben dieser ersten Gefühlsart kennt man noch zwei andere, die ein ganz ähnliches Verhältnis aufweisen, wie die eben dargelegte Zwei-

heit von Freude und Schätzung. Es sind dies 1. Liebe und Haß einerseits, Achtung und Verachtung andererseits; 2. Gebet und Verehrung. Diese drei Arten von Werthaltungen unterscheiden sich von einander nur im Objekt. Die ersteren beziehen sich nur auf die Dinge, deswegen nennt man sie auch Dingwerthaltungen, die zweiten auf Personen, daher Personwerthaltungen und die dritten auf das Heilige, deswegen hagiologische Werthaltungen, wobei zu bemerken ist, daß letztere schon von vornherein jede negative Abschattung ausschließen. Die ersten zwei Gefühlsarten sind « Polargefühle », die letztere nicht, weil da der negative Pol schon a priori fehlt¹. Jede Personwerthaltung hat den Charakter der vollkommenen Unmittelbarkeit, die Person in sich wird direkt, ihretwegen wertgehalten. Die Dingwerthaltungen sind nur mittelbar: am Ding wird immer eine gewisse Wertheit (hedonische, ästhetische usw.) gewertet; erst wegen dieser und durch diese wird das Ding selbst auch wertgehalten; nie wird das Ding in sich selbst wertgehalten. Auch den Menschen = Person kann man nur indirekt « wegen etwas », was nicht er selbst ist, werthalten; dann aber hat man ihn zum bloßen Ding erniedrigt, die Werthaltung ist bloße Dingwerthaltung.

Das gegenseitige Verhältnis zwischen den reaktiven und judikativen Werthaltungen ergibt, daß die letzteren in den ersteren die empirisch-genetische, die ersteren in den letzteren die nicht empirisch-zweckmäßige Begründung bzw. Abhängigkeit haben. Die Dingwerthaltungen sind empirisch genetische, die hagiologischen aber zeitlos sinnmäßige Grundlage und zugleich Entwicklungsziel der menschlichen Persönlichkeit. So hat uns die Beziehung: Erlebnis-Subjekt zu einer neuen Einteilung der Erlebnisse geführt, deren Ergebnis im Aufweis der Dreiheit von Ding — Person — das Absolute liegt, der Dreiheit von Gegenständen, die der rein gegenstandstheoretischen Einstellung vorher grundsätzlich unzugänglich waren.

Hiemit ist ungefähr auch schon der dritte Faktor gegeben, den Weber unter den besonderen Gründen für seine neue Philosophie anführt; es ist die Unterscheidung zwischen den bloß « peripheren » und

¹ Denn das Eigenobjekt des Gebetes und der Verehrung ist das schlechthin singuläre, nicht numerische Wesen, das höchste Gut, das Absolute, wo a priori jeder gleichartige Gegensatz Widerspruch in sich wäre. Scheinbar negatives Gebet oder negative Verehrung (= Verunehrung) Gottes ist nichts anderes als ein besonderes Beispiel der genannten negativen Personwerthaltung, die Gottheit wird subjektiv anthropomorphisiert und so Objekt des Hasses u. dgl.

den « zentralen » Erlebnissen. Zur Veranschaulichung dieser Unterscheidung dient Weber als Beispiel der Unterschied zwischen dem unheimlichen Zahnschmerz und der tiefen Trauer. In beiden Fällen gehört das Gefühl zwar dem Subjekt ; aber im ersten Falle bleibt das Gefühl trotz der starken Intensität sozusagen an der Peripherie, tangiert nicht seine Person als solche, sein innerstes Wesen wie die stille Trauer. Im ersteren Falle wird nur die « Seele », im letzteren auch der Geist berührt, im ersteren nur die Peripherie, im zweiten das Zentrum des Subjektes selbst. Warum ? Weil das Zahnweh und ähnliche Gefühle in jene Sphäre des menschlichen Innenlebens gehören, die auch der Tierwelt eigen ist ; die stille Trauer, die Ehrfurcht, Liebe und Haß, Gebet und dergleichen aber in jene Sphäre, die man in der gesamten animalischen Welt umsonst suchte. Das Zentrum der menschlichen Natur bildet also die Persönlichkeit, die von der animalischen, ihr untergeordneten Seite sozusagen umgeben ist. Um dieses persönliche Zentrum herum reihen sich unmittelbar die geistigen, und zwar zuerst die instinktiv geistigen, dann die rational geistigen und endlich die animalisch sensitiven Erlebnisse.

Diese immer genauere Unterscheidung zwischen dem Menschen als Person und der dinglichen (belebten und unbelebten, animalischen und vegetativen) äußeren Natur wird vollends klar und endgültig begründet erst mit der Darlegung der normativen Seite der menschlichen Erlebnisse, die für Weber den vierten Faktor bedeutet, durch welchen sein Weg zum Subjekt die letzte erkenntnis-theoretische und metaphysische Vertiefung gewinnt. Wie auf Grund der früheren Untersuchungen der emotionale, so wird hier der rationale Kern der menschlichen Person im Gegensatz zur bloß dinglichen Natur erschlossen. Für alle spezifisch menschlichen Erlebnisse gilt nämlich, daß sie richtig oder falsch, gut oder schlecht sind. Allen jenen Erlebnissen, die noch wesentlich auf der bloß animalischen Stufe stehen, wird allgemein und mit Recht der Charakter der strengen Normativität abgestritten ; so z. B. den sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen, weiter den Handlungen, die aus reinem Lusttrieb gesetzt werden u. dgl. Worauf es ankommt, ist die Tatsache, daß alle diese Erlebnisse dem Subjekt sozusagen aufgezwungen werden, das Subjekt verhält sich passiv ihnen gegenüber. Solche Erlebnisse haben im besten Falle nur rein äußere Richtigkeit, bzw. Unrichtigkeit, sie stehen als solche grundsätzlich über dem Gegensatz vom Verstand und Unverstand. Nur dort kann man im wahren Sinne des Wortes von Richtigkeit bzw. Un-

richtigkeit der Erlebnisse reden, wo diese Richtigkeit dem Subjekt nicht von außen her aufgezwungen wird, sondern von ihm selbst ausgeht, so daß es für diese Richtigkeit bzw. Unrichtigkeit auch selbst verantwortlich gemacht wird. In dem Fall redet man dann von der inneren oder freien Richtigkeit bzw. Unrichtigkeit. Daraus erhellt, daß diese Richtigkeit nur jene Subjekte besitzen können, die nicht nur akzidentelle, sondern auch substantielle Selbsttätigkeit besitzen. Da aber dies bei rein animalischen Subjekten nicht zutrifft, so ist der Mensch der einzige empirische Träger der Rationalität. Weber unterscheidet zwischen *Fremd-* und *Selbsttätigkeit*. Auch die unbelebte Welt der Dinge hat gegebenenfalls ihre Tätigkeit (Bewegungen, Veränderungen usw.); aber diese Tätigkeit entspringt nicht dem Subjekt selbst, sondern wird von außen empfangen (omne quod movetur, ab alio movetur); dies nennt Weber akzidentelle Fremdtätigkeit, die über dem Gegensatz von Selbstaktivität oder Passivität steht. Lebende Organismen haben auch nur akzidentelle Tätigkeit, aber sie wird nicht bloß von außen bewirkt, sondern sie entspringt den Organismen selbst; das ist die akzidentelle Selbsttätigkeit. Die Tiere haben neben dieser Tätigkeit auch Erlebnisse (Begehungen), die als solche zwar bloß akzidentelle Eigentätigkeit darstellen, von denen aber das Tier oft gleichsam hingerissen wird, so daß man auch da von einer substantiellen, obwohl nur passiven Fremdtätigkeit sprechen kann¹. Der Mensch allein besitzt neben all diesen Tätigkeiten auch die substantielle Selbsttätigkeit, das ist: bei ihm allein ist schon seine Substanz selbst auch entweder aktiv oder passiv. Die Stätte dieser substantiellen Selbsttätigkeit ist der Wille. Der Wille ist der einzige Faktor, der es bewirkt, daß unsere Überzeugungen und Werthaltungen wirklich unser Verdienst und unsere Schuld sind, mit anderen Worten, daß sie im strengen Sinne richtig bzw. unrichtig sind. Auch dann « wollen » wir, wann der gewöhnliche Mensch meint, er habe bloße Überzeugungen, und auch in jenem Falle sind wir « überzeugt », wenn der gewöhnliche Mensch glaubt, er habe bloß den Willen: « Der Unterschied besteht nur darin, daß unser Wille im ersten Falle seinen Präsentationsgrund darin hat, wovon man überzeugt ist, und daß im zweiten Falle das, wovon man überzeugt ist, seinen Präsentationsgrund in unserem Willen hat ». Es ist also bloße Präsentationsbegründung gegeben, d. h. im

¹ Diese Tätigkeitstheorie wurde in dieser genauen Formulierung nicht in seiner Filozofija, sondern erst später (Knjiga o Bogu, 1934) ausgearbeitet.

ersten Falle ist der Wille keine (objektive) Wirkung der Wirklichkeit, so wie er im zweiten Falle keine (objektive) Ursache der Wirklichkeit ist¹. Daß der Wille tatsächlich frei ist, wird folgendermaßen bewiesen. Jedes natur-kausale Geschehen ist nichts anderes als gesetzmäßiges Hervorgehen eines real-dynamischen Fundates aus dem anderen. *Statisches Fundat* ist Gegenstand höherer Ordnung, das a priori — zeitlos in den gegenständlichen Fundamenten niederer und niedrigster Ordnung fundiert ist; so all die Naturdinge, zu denen auch die Pflanzen- und Tierseele gehört, da auch diese nur ein Fundat höherer Ordnung ist, das in den Erlebnissen als seinen Fundamenten fundiert. *Dynamisches Fundat* ist aber das, was man allgemein Prozeß nennt, also auch jede natur-kausale Beziehung. Dynamisches Fundament = Ursache, Fundat = Wirkung. Mit anderen Worten: alle Naturkausalität ist bloße Fremdtätigkeit. Nun stellt uns der menschliche Wille als substantielle Selbsttätigkeit des Menschen eine Kausalität von besonderer Art dar: er unterscheidet sich von den übrigen dynamischen Fundaten darin, daß er *nicht aus anderen Fundaten, sondern aus eigenen Fundamenten stammt*, und er unterscheidet sich von den statischen Fundaten dadurch, daß hier das Hervorgehen aus den Fundamenten nicht a priori zeitlos — notwendig, sondern zeitlich kausal — nicht notwendig oder frei ist, mit anderen Worten, daß hier der Wille kein Gegenstand höherer Ordnung ist, sondern die niedrigste reale Primargrundlage-Substanz selbst ist. Der Wille ist also streng genommen überhaupt kein Erlebnis, sondern die tätige Bewegung dessen, der diese Erlebnisse hat; der Wille ist die substantielle Selbsttätigkeit und umgekehrt². Der Wille ist aber kein ursachloses Geschehen, denn die Ursache ist eben im eigenen Subjekt als Fundament des Willens. Er ist aber doch frei, weil seine Tätigkeit kein bloß natur-

¹ Filozofija, 83 ff.; 165 ff., Anm. 25.

² Knjiga o Bogu, 196, 224 und Filozofija, l. c. 83 ff. Einer ähnlichen Ansicht begegnet man auch bei Scheler: « Der Geist ... ist reine und pure Aktualität, hat sein Sein nur im freien Vollzug seiner Akte. Das Zentrum des Geistes, die Person, ist also weder gegenständliches noch dingliches Sein, sondern nur ein in sich selbst tätig selbst sich vollziehendes (wesenhaft bestimmtes) Ordnungsgefüge von Akten ». Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1930, 58. « Nur der Geist in seiner Form als reiner Wille ... » (Ibid., 65). Auch bei Scheler hat nur der Mensch « die voll ausgeprägte konkrete Ding- und Substanzkategorie » (Ibid., 53). Es ist übrigens interessant, daß beide Werke mit beinahe wortwörtlich gleichem Titel und verwandten Ansichten zu gleicher Zeit (1928) aus Vorträgen entstanden und ein paar Jahre (1930) später erschienen sind; vgl. Schelers Einleitung; ähnlich wie dort ist auch Webers « Philosophie » bloß ein Nachdruck seiner zwei Jahre vorher gehaltenen Radiovorträge.

kausales Geschehen bedeutet, weil er kausal nicht aus einem anderen Geschehen entspringt, sondern aus eigenem Fundament, das kein pures Geschehen, sondern bereits der Verursacher des Geschehens ist. Diese Betätigungsunabhängigkeit des Subjektes von allen äußeren dynamischen Fundaten einerseits und andererseits das realdynamische Selbsthervorbringen von Erlebnisakten ist das Wesen der Freiheit und der Grund für die menschliche Verantwortlichkeit, denn bei der letzteren handelt es sich immer nur um das Verhältnis zwischen dem Erlebnis und seinem Subjekt.

Da aber alle übrige Natur: die Ding-, Pflanzen- und Tierwelt schon grundsätzlich ohne jegliche substantielle Selbsttätigkeit ist, keine eigene substantielle Dynamik aufweist, und alle Dynamik nur die Dynamik der Erlebnisse bzw. der Eigenschaften ist, folglich auch in statischer Hinsicht bloß Gegenstand höherer Ordnung, in dynamischer aber nur die Naturkausalität darstellt, so folgt daraus, daß diese Natur ebenso grundsätzlich außerhalb der Verantwortlichkeit und der Rationalität steht.

Diese Ausführungen ergeben uns so das ganze Bild der menschlichen Persönlichkeit, deren seinsmäßigen Aufbau man gleichsam mit verschieden in einander um den Wesenskern eingelagerten Seinsringen vergleichen könnte. Den äußersten Ring bilden die animalischen Erlebnisse und Eigenschaften, die grundsätzlich außerhalb der Selbsttätigkeit bzw. Passivität stehen, da sie nur als Folge der menschlichen Leib-Seeleverbindung anzusehen sind. Der erste Ring gehört somit noch zur Natur, ist kein spezifisch persönlicher Bestandteil des Menschen. Den äußeren Ring des spezifisch persönlichen Charakters bildet das aneignende Gefühlsleben, die Werthaltungen. Den mittleren persönlichen Ring bildet das rational-normative menschliche Leben. Den innersten, das ist das eigentliche Wesen der Person, hat man aber in seiner substantiellen Selbsttätigkeit = Substanzialität selbst gefunden. Person = Substanz¹. Es ist aber wichtig zu betonen, daß zwischen diesen (vier) Ringen ein gesetzmäßiges Abhängigkeitsverhältnis herrscht. Der Gefühlskern der menschlichen Persönlichkeit verhält sich zur

¹ Filozofija, 177. Im dritten Abschnitt werden wir sehen, daß Weber diese dynamische Begründung der Substanz in etwa korrigiert bzw. durch andere erkenntnistheoretische Voraussetzungen ersetzt, die ihm auch die äußere Natur (Dinge, Pflanzen und Tiere) als Substanz aufzufassen verhilft. Dies gehört zur ständigen, merkwürdigen Erscheinung in der Philosophie: wo die genügende seinsmäßige Begründung fehlt, dort tritt an ihre Stelle als Ersatz eine mehr oder weniger dynamisch voluntaristische Auffassung des Seins. Beispiele seit Cartesius

rationalen Seite wie die Folge zu ihrem Grund. Dies gilt von den judikativen Werthaltungen schon ihrer Definition nach, aber auch von den reaktiven, denn die wahre Freude als reaktive Werthaltung ist nur an ganz bestimmt determinierten, von allen anderen streng unterschiedenen Einzelgegenständen möglich (ein bloß allgemeiner Gedanke an einen unbestimmten Geldverlust wird höchstens eine negative Gefühlsstimmung, aber kein *Aneignungsgefühl* der Freude verursachen), dazu braucht es aber immer vorausgehende Kenntnis der Sachlage, ja, selbst rational vergleichendes Denkens. Ebenso hat auch die rational motivierende Seite im Vergleich mit dem unmittelbaren Wesen der Persönlichkeit das gleiche Verhältnis wie die Wirkung zur Ursache. Diesen Kern der menschlichen Persönlichkeit würde man also umsonst im Bereich der reinen Natur suchen; folglich ist sie in dem Sinne übernatürlichen Ursprunges¹. Der Mensch, der in seinem persönlichen Leib-Seelewesen beide Seinsbereiche enthält, ist somit ein wahres metaphysisches Grenzwesen: zuunterst ist die nichtpersönliche Natur (keine Aktivität), zu oberst die absolute Persönlichkeit Gottes (*actus purus*), in der Mitte die menschliche Persönlichkeit als polare Selbsttätigkeit bzw. Passivität. Der natürliche Pol seines Wesens entsteht und vergeht mit der übrigen Natur, der übernatürlich-geistige ist unsterblich.

Hierauf baut dann Weber seine geradezu bewundernswerte Anthropologie, Soziologie und Kulturphilosophie auf, die er historisch am besten in der Christlichen Ideologie bestätigt findet. «Denn erst mit dem Auftreten des Christentums ist auch die Persönlichkeit gleichsam entdeckt worden». Der individuellen animalisch-geistigen Polarität entspricht *die gesellschaftliche Form* des Menschen in der Familie (animalisch-seelisch) einerseits, in der Nation (geistig-persönlich, Gegensatz Rasse als bloß animalisch) und im Staate andererseits; *die kulturelle Form* der technisch-zivilisatorischen Entwicklung einerseits (Natur) und der sozial-ethischen (Person) andererseits. Das Ideal der reinen Humanität ist aber im Bereich der individuell sozialen Beziehung des Menschen zur Natur und zum Mitmenschen Widerspruch in sich; denn auch der Staat als höchste soziale Form hat die ganze animalisch persönliche

und Kant bis auf Scheler hinauf gibt es genug. Scheler ist darin auch stecken geblieben, Weber hat aber auch diesen voluntaristisch-dynamischen Standpunkt überwunden.

¹ Hier ist in nucleo ein Beweis für die Existenz Gottes enthalten. Vgl. *Filozofija*, 121 ff.

Natur des Menschen zu pflegen. Reine Humanität als Ideal reiner Geistigkeit hat ihren Sinn nur in jener Gesellschaftsform, die als Hauptziel die Erlösung des Menschen von den Bindungen an die Natur vor Augen hat, in der Kirche. In ihr spielt sich die übernatürlich soteriologische Entwicklung des Menschen ab, sie bezieht sich nicht auf das Verhältnis: Mensch — Natur — Mitmensch, sondern: Mensch — Gott.

Wie man früher die Dingwerthaltungen als Entwicklungsgrundlagen der Personwerthaltungen und diese als Entwicklungsgrundlagen der hagiologischen Werthaltungen feststellen konnte, so erweist sich jetzt auch die ganze, diesen Werthaltungen zugeordnete, Gegenstandswelt in ihrer bloß technisch zivilisatorischen (Dinge) Kulturentwicklung als empirisch genetische Grundlage der sozial ethischen (Personen) und diese als empirisch genetische Grundlage der übernatürlich soteriologischen (Gnade) Entwicklung. Umgekehrt aber ist die sozial ethische Kultur Sinn und Zweck der bloß technisch zivilisatorischen, die bloß als Mittel, keineswegs als Ziel anzusehen ist; die ethisch soziale Kultur endlich hat ihren Endsinn und ihr Ziel nur in der übernatürlich soteriologischen Entwicklung, die demnach Sinn- (Zweck-) grundlage und zugleich Entwicklungshöhe allen menschlichen Fortschritts, mithin die Entwicklung des wahren Gottesreiches auf Erden ist. So ist auch seine Philosophie anthropo- und theozentrisch zugleich: anthropozentrisch ist der Ausgangspunkt mit seinem gesamten Untersuchungsfelde; ihr Sinn und Endziel ist aber durchaus theozentrisch¹.

So hat sich Weber auf seinem Wege zum Subjekt eine ganz neue metaphysische Welt aufgetan. Der Gegenstandstheoretiker wurde zum Metaphysiker. Er ist sich dessen klar bewußt; deswegen erhebt sich ihm am Schluß seiner « Philosophie » der Einwand, daß vielleicht der Gegenstandstheorie in seinem jetzigen System der Wissenschaften überhaupt kein Platz mehr gebühre. Dies beantwortet er im Einklang mit seinen Ausführungen über die bloß dingliche Welt — das ist die Welt der Gegenstandstheorie im Verhältnis zur geistlich-persönlichen — dahin, daß er die junge Gegenstandstheorie für eine gänzlich unfruchtbare und nutzlose Disziplin erachten würde, falls nicht gerade dieser Disziplin der Charakter des nur formalen Mittels zur Weiterentwicklung von

¹ Diese seine Ausführungen wurden von Weber in verschiedenen Werken vertieft und weiter entwickelt; besonders ist hier das neulich erschienene Werk: *Nacionalizem in krščanstvo*, Ljubljana 1938 (Nationalismus und Christentum) zu erwähnen. Sie verdienen, wegen ihrer staunenswerten Systematik, ihres tief-schürfenden Scharfsinns und Gedankenreichtums eigens behandelt zu werden.

anderen, schon durch Jahrhunderte erprobten philosophischen Disziplinen, besonders der Metaphysik beizulegen wäre.

Nicht nur der Aufweis der Metaphysik als einer neuen, ja, wichtigeren philosophischen Disziplin als die Gegenstandstheorie es ist, sondern auch ihre rationale Begründung ist Weber dadurch gelungen. Denn die Substanz, die Existenz der menschlichen und göttlichen Person ist ihm kein bloßes Postulat (wie bei Kant), der Zugang zu ihr kein vitales, gefühlsmäßiges oder volitives (wie bei Scheler und bei anderen Existentialphilosophen) Erfassen, sondern wahre Verstandeserkenntnis, die ja, dank der gegenstandstheoretischen Grundlage seiner Philosophie, wo Gedanken notwendige psychologische Grundlagen für emotionale Erlebnisse bilden, der bloß emotionalen Kenntnis vorausgehen muß. Wir haben hier keine dem Agnostizismus huldigende kantianische Ablehnung der Metaphysik, sondern wahre Metaphysik als Wissenschaft. Nur eines ist Weber auf dieser Stufe noch nicht gelungen: es ist der Weg zum transzendenten Objekt, genauer, zur realen-substantialen Existenz der Außenwelt. Die gesamte Außenwelt ist ihm nur Gegenstand höherer Ordnung, das ist, eigentlich ein ideales Gebilde, das nur durch unsere Verstandesgestaltung entsteht und so nur phänomenale Geltung hat. Der Weg zu dieser Wirklichkeit ist das Resultat der dritten Stufe auf dem Wege zur Seinsphilosophie, das ist der erkenntnistheoretische Schritt zum transzendenten Objekt.

III.

Es ist bei Weber für die systematische Folgerichtigkeit seines Entwicklungsganges zur Seinsphilosophie bezeichnend, daß er auch den letzten Schritt zur Transzendenz auf Grund der Vertiefung seiner schon anfangs unabhängig von seinem Lehrer angesetzten Analyse der aktmäßigen, modalen Seite der Erlebnisse getan hat. Dieser entscheidende Schritt ist letzten Endes wiederum nichts anderes als logischer Weiterausbau seiner zweiten Stufe, des Weges vom Erlebnis zum Subjekt. Zum Ergebnis, daß das menschliche Subjekt von seinen Erlebnissen unabhängige Substanz ist, kam er nämlich durch die Unterscheidung zwischen Zentral- und Periphererlebnissen. Sie bringt ihn auf den Gedanken, daß man nicht nur bei der Erkenntnis von menschlichen Subjekten, sondern überhaupt beim Erfassen jeglichen beliebigen Gegenstandes zwei modal verschiedene Vorstellungsweisen unterscheiden kann und muß. Die Gegenstandstheorie hat nur das inhaltliche Präsentations- bzw. Vergegenwärtigungsverhältnis zwischen dem Verstand

und seinem Gegenstand gekannt. Die notwendige Folge davon war, daß auch das Gestaltungserlebnis, mittels dessen man zum Erfassen von Gegenständen höherer Ordnung gelangt, nur inhaltliche-quantitative, aber keine wesentliche qualitative (artliche) oder modale Unterschiede aufweisen konnte. So waren alle Dinge nur Gegenstände höherer Ordnung, das ist, inhaltliche Zusammensetzungen aus verschiedenen Teilinhalten (Farben, Ausdehnungen usw.), also nichts als zeitlose Folge von diesen Eigenschaften¹; nichts wesentlich Neues oder Eigenartiges neben oder hinter diesen Eigenschaften, was auch unabhängig von ihnen sein eigenes Wesen hätte. Diesen Gestaltungsweg, der in der reinen gegenstandstheoretischen Präsentation oder Vergegenwärtigung den Ausgangspunkt hat (und dies alles in den primitiven sinnlichen Anschauungen), nennt Weber in den Werken dieser letzten Wendung zur Seinsphilosophie: « *Außenerfassung* » im Unterschied zur « *Tiefenerfassung* » der Gegenstände². Diese Tiefenerfassung ist nichts anderes als die auf die äußere Dingwelt übertragene Zentralerfassung der psychischen Subjekte im Gegensatz zum Periphererlebnis. Jetzt ist es ihm auf einmal klar, daß die reine Oberflächenerfassung höchstens immer kompliziertere Summen von Eigenschaften uns präsentieren, nie aber das Ding selbst geben kann. Durch den Gestaltungsprozeß kann man im besten Falle nur das erreichen, was über den Primärqualitäten aufgebaut ist, somit bloße Super-stanzen, keine Sub-stanzen. Es ist freilich zuzugeben, daß man sich jene Entität, die unter oder hinter den anschaulich sich gebenden Eigenschaften steckt, nicht in dem üblichen gegenstandstheoretischen Sinnen vorstellen, sondern höchstens nur « treffen » oder « verfehlen » kann³. Mit anderen Worten :

¹ Es war also gegenstandstheoretisch unbegründet zu behaupten, daß die Dinge als Gegenstände höherer Ordnung (Washeiten) andererseits doch keine bloße Summe von Eigenschaften sind; diese Behauptung war sozusagen reiner Ausdruck des gesunden Menschenverstandes, der sich von der grauen Theorie nicht zum Schweigen bringen läßt. In seinen ersten Schriften war für Weber alles entweder Washeit oder Qualität, jetzt stellt er ohne jegliches Bedenken fest, daß eigentlich alles, was wenigstens etwas und kein bloßes Nichts ist, eine Washeit ist, denn jetzt hat die Washeit ihre Rolle der wahren Substanz abgetreten und ist hiemit zum bloßen « ens ut sic » (scholastisch) herabgesetzt worden.

² Es ist dies seine « *Knjiga o Bogu* », Ljubljana 1934 (Das Buch über Gott), ein großangelegtes Werk, wo er seine « *Fünf Wege zu Gott* » darlegt; und « *Vprašanje stvarnosti* », Ljubljana 1939 (Die Frage der Wirklichkeit), Veröffentlichung der Akademie der Wissenschaften, sein letztes Werk, wo er seine gesamte Erkenntnistheorie als reife Frucht seiner philosophischen Entwicklung wiedergibt.

³ Der Ausdruck treffen kommt auch bei Meinong — aber in ganz anderem Sinne — vor. Vgl. Selbstdarstellung, I. c., 124 ff., wie überhaupt bei allen phäno-

das reine Präsentieren von Gegenständen bietet nur die Akzidenzien, nie aber die Substanz, immer nur die Phänomene, Offenbarungen des Dinges, nie aber das Ding an sich selbst. Dazu braucht es also eines anders gearteten Erfassungsaktes, der keine bloße Gestaltung der Außenerscheinungen, sondern die Tiefenrichtung zum Dinge selbst verfolgt, es «*trifft*» oder «*verfehlt*». Die Außenerfassung geht von Eigenschaft zu Eigenschaft, die Tiefenerfassung geht von den Eigenschaften zu ihren Trägern, den Dingsubstanzen selbst. Die gestaltende Außenerfassung ist nur auf Grund von verschiedenen Eigenschaften möglich: erst wenn eine genügende Anzahl von Qualitäten gegeben ist, kann man auch die Gestalt, die Washeit als Ganzheit, als Gegenstand höherer Ordnung auffassen. *Die Tiefenerfassung kann aber das Ding in seiner Wirklichkeit schon kraft einer einzigen Erscheinung treffen.* Die Dinge stehen also nicht in zeitloser Abhängigkeit von ihren Qualitäten, verschwinden nicht ins reine Nichts, sobald man sich alle Qualitäten weggenommen denkt, wie dies in früheren Werken behauptet wurde, sondern es verschwinden nur Erkenntnismittel, ohne welche unserem Verstande nur die Möglichkeit, noch je zur Erkenntnis der zuständigen Substanzen *zu gelangen*, genommen wird¹. Es ist vielmehr umgekehrt: die Qualitäten sind in ihrer Realität vollkommen von den Dingen als ihren Trägern abhängig. Ja, noch mehr. Die Qualitäten haben überhaupt keine eigene Wirklichkeit: «Die Wirklichkeit der Natureigenschaft ist und bleibt nur Wirklichkeit des zuständigen Naturdinges»². Die Farbe, Wärme u. dgl. haben nur insofern Wirklichkeit, als sie in einem Gefärbten (scl. Ding), Erwärmten u. dgl. als ihren Trägern verwirklicht sind. Ohne die dingliche Substanz verschwindet die gesamte Außenwelt. Nun ist auch klar, daß man sich das Ding als Substanz, als den Träger von sinnlich sich präsentierenden Eigenschaften selbst nicht präsentieren, sondern höchstens nur «*treffen*»

menologischen Denkern die Wirklichkeit (Realität) einfach «*getroffen*» bzw. «*gestoßen*», nicht aber präsentiert bzw. vergegenwärtigt wird. Vgl. *Hedwig Conrad-Martius*, Realontologie, I. c., 22; *Wilhelm Reyer*, Einführung in die Phänomenologie, Leipzig 1926, 133; *G. Lehmann*, Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten, Halle a. d. S., 133, 19 ff.

¹ Mit dieser Ansicht, die in der «*Frage der Wirklichkeit*» zur vollen Theorie ausgearbeitet wurde, ist Weber im Wesentlichen zum thomistischen erkenntnistheoretischen Grundsatz gelangt, laut dessen man die Erkenntnis von Substanzen auch nur durch die Vermittlung von Akzidenzien erreichen kann. Vgl. S. Th. I 29, 1 ad 3; De Verit. IV, 1 ad 8; De ente et essentia c. 6; C. G. III, 97.

² Knjiga o Bogu, 169.

kann. Denn als solche ist die Substanz nichts anderes als Wirklichkeit der Dinge selbst¹.

Die Wirklichkeit aber ist inhaltlich leerer Faktor, der auf nicht-inhaltliche Art erfaßt werden kann. Man kann sich das Wirkliche oder die Substanz beliebig vorstellen, aber jenen Faktor selbst, der es bewirkt, daß das Wirkliche (Wesen — *essentia*) eben wirklich ist, nämlich die Wirklichkeit (*existentia*) als solche kann man sich nie inhaltlich vergegenwärtigen, denn aller Inhalt ist schon im «Wesen» (*εἶδος*) enthalten. Das nur mögliche und das wirkliche Wesen unterscheiden sich inhaltlich gar nicht voneinander, die Wirklichkeit eines Wesens (z. B. eines Berges, Geldstückes) ist inhaltlich gänzlich nichtiger, leerer Faktor, besagt den puren Modus, reine Art oder auch reinen Seinsgrad (Meinong: Seinshöhe), als solche kann sie also nur schlicht gedanklich entweder «getroffen» oder «verfehlt» werden, aber auch dies nur durch die Vermittlung des durch sie realisierten und uns anschaulich gegebenen Wesens. Wir stehen also hier vor einer, in der Gegenstandstheorie bisher unbekanntem Seite unserer Erkenntnis; intentionale Erkenntnis rein qualitativ modalen, nicht quantitativ inhaltlichen Charakters. Man würde dies vielleicht am besten so kennzeichnen: die Gegenstandstheorie kennt die bloß sinnlich fundierte und auch nicht wesentlich über das Sinnliche hinausgehende Erkenntnis, strenge Scheidung zwischen sinnlichem und geistig rationalem Erfassungsvermögen von Gegenständen vermißt man bei der psychologischen Architektonik Meinongs. Hier bei Weber tritt aber jetzt zur ersteren Erkenntnisart noch eine zweite, nämlich das geistig rationale Erfassungsvermögen von Gegenständen².

Hiemit stehen wir vor einer endgültigen rationalen Begründung der Wirklichkeit. Weber ist von der Gegenstandstheorie zur Ontologie im traditionellen Sinne des Wortes gekommen. «Wahre Ontologie ist wesenserschauende Theorie von allem Getroffenen, die bloße Gegenstandstheorie ist wesenserschauende Theorie von allem Präsentierten»³.

¹ Knjiga o Bogu, 177.

² Zwar führt Weber in seinem «Buch über Gott» (S. 173 f.) zur Illustration für diese Erkenntnisart auch Beispiele aus dem Tierleben an, wo man die geistig-rationale Erfassung der Welt vermißt, aber diese Beispiele sind bei ihm gerade deswegen (cf. S. 152 ff.) in sehr beschränktem Sinne zu nehmen; denn das Tier hat kein wahres Ichbewußtsein und folglich auch keine bewußte = rationale Wirklichkeitserfassung. Genauer darüber in seiner «Frage der Wirklichkeit», §§ 5-8.

³ Knjiga o Bogu, 441.

Nicht nur die menschlichen Subjekte, sondern auch die Außenwelt bilden die Welt der Substanzen ; zwischen diesen zwei Arten von Substanzen stehen die tierische und pflanzliche Substanz als « Übergangsstufen ».

Bisher diente Weber zur Erklärung der gegenseitigen Objekt-Subjekt-Beziehung das erwähnte Gesetz der zeit- und ursachlosen Abhängigkeit des Erkennenden vom Erkannten. Dies gilt ihm noch jetzt für die bloß präsentierte Welt der Hilfsgegenstände ; für die Erkenntnis der Wirklichkeit = der Endgegenstände bedient er sich des Vergleichs mit der Säule, an die man einen Menschen gehen läßt ; was geschieht dann ? Er « trifft », er « stößt » an die Säule und macht halt, er sieht (präsentiert sich) die Säule nicht und doch « trifft » er sie ¹. Diese Illustration weist also auf die zeitlich-ursächliche Abhängigkeit des Treffens-Erkennens hin. Erst jetzt erhält auch die erwähnte gegenstandstheoretische These, daß die wahre Erkenntnis von der « nicht psychologischen Wirklichkeit des Gegenstandes » abhängig sein muß, ihre richtige Begründung. Dieser Gedanke ist noch nicht in « Knjiga o Bogu », wohl aber in seiner « Frage der Wirklichkeit » auch in seiner letzten Konsequenz durchgeführt. Dort unterscheidet er im gleichen Sinne an einer und derselben Erkenntnis zwei verschiedene Seiten : die « Veranschaulichungs »- und « Versachlichungsfähigkeit ». Das « Treffen » der Sachlichkeit hat hier die ursächliche Abhängigkeit unserer Erkenntnis vom Objekt zur Folge, und diese Beziehung muß ihrer Natur nach sogar der nicht kausaler Präsentationsbeziehung vorausgehen. Gerade in diesem Punkt liegt der Vorteil Webers vor Scheler, Heidegger und anderen phänomenologisch-existentialen Begründungen der Transzendenz. Bei Weber ist das Treffen der Existenz rational-ursächlich begründet, bei den anderen tritt als Ersatz dafür der bloß irrational-volitiv Zugang zur Wirklichkeit ². Hiemit steht Weber schon im wesentlichen auf dem thomistischen-erkenntnistheoretischen Standpunkt. Auch nach der thomistischen Ansicht ist zwar die kausale Beziehung zwischen Objekt und Subjekt für das Zustandekommen der Erkenntnis notwendig, doch die Erkenntnis als solche bedeutet keine

¹ Ibid., 9 f.

² Siehe *Scheler*, Die Wissensformen und die Gesellschaft (Neuer Geist Verlag), 1926, 455 ff. ; *derselbe*, Die Stellung des Menschen im Kosmos, I. c., 58 ff., wo er seine volitive Theorie der Erkenntnis (als « Erlebnis des Widerstandes der Welt ») entwickelt ; vgl. *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Halle a. d. S. 1935, 47 f., 210 ff., und *Fr. Weber*, Vprašanje stvarnosti, Ljubljana 1939, 78 ff.

Kausal-, sondern bloße Ähnlichkeitsrelation, die Erkenntnis ist *imago vel exemplar vel « similitudo substantiae rei intellectae »*.

Jetzt folgt der Höhepunkt seiner Philosophie: der Weg zu Gott.

Zwar hat er zeitlich den Weg zu Gott früher als den Weg zur Wirklichkeit der Außenwelt gefunden, aber der systematische Gedankengang bei ihm ist sachlich doch so, wie wir ihn dargelegt haben: vom Erlebnis zum Subjekt, dann zum Objekt (Noumenon) und endlich zur absoluten Wirklichkeit, zu Gott. Unsere Darlegung findet ihre beste Bestätigung in seiner Erkenntnistheorie (Frage der Wirklichkeit), deren Abschluß ein neuer zusammenfassender Gottesbeweis bildet. Es ist trotzdem interessant, festzustellen, daß wenigstens die zeitliche Entwicklungsfolge bei Weber große Ähnlichkeit mit Descartes aufweist, der auch von der ersten Gewißheit seines eigenen Subjektes (*cogito ergo sum*) aus nicht direkt an die Begründung der realen Außenwelt überzugehen wagt, sondern dies erst auf dem Umwege über die Existenz Gottes erreicht, ein Zeichen, wie tief drinnen im modernen Menschen der Zweifel an der Realität der Außenwelt steckt, wie schwer er sich somit tut, zur richtigen Begründung der Transzendenz und mithin zur Metaphysik zu gelangen.

Er findet fünf Wege (Gottesbeweise) zu Gott, doch wenn man sie unter dem Gesichtspunkt seiner Entwicklung zur Seinsphilosophie betrachtet, können alle fünf auf zwei Hauptwege zurückgeführt werden, nämlich auf die eben geschilderten: den Weg von den Erlebnissen über das persönliche Subjekt zur absoluten Person, und jenen von den Erlebnissen über das transzendente Objekt zur absoluten Wirklichkeit. Gerade in diesem Zusammenhang sieht man auch in neuem Licht die außerordentliche synthetisch-systematische Kraft seines Geistes. Jeder von diesen zwei Grundaspekten löst sich wiederum in zwei besondere Wege auf: der Weg zur transzendenten Wirklichkeit in den « Wirklichkeitsweg » im strengen Sinne — der als solcher auch allen übrigen vier Beweisen notwendig zu Grunde liegt, wenn sie gültig sein wollen¹ — und in den « Gültigkeitsweg ». Der Subjektsaspekt ergibt ihm wiederum zwei Wege: den Persönlichkeitsweg und den axiologischen. Als Zusammenfassung von all diesen Wegen gilt ihm der wesensschauende Weg zu Gott.

Der Wirklichkeitsweg hat folgende Beweisführung. Die Wirklichkeit als solche ist inhaltlich leerer und konstitutiv (vom Wesen = das

¹ *Knjiga o Bogu*, 102 ff., 262, 274 ff., 427 ff.

Wirkliche) abhängiger Faktor. Dies erhellt aus der wechselseitigen Beziehung zwischen dem Wirklichen (*essentia*) und der Wirklichkeit (*existentia*) als solcher. Das Wirkliche kann man sich immer auch ohne die Wirklichkeit als solche vorstellen, nicht aber umgekehrt. Das Wirkliche hat eigenen Inhalt, die Wirklichkeit ohne das Wirkliche ist ohne jeglichen Inhalt. Ebenso ist auch in sich das Wirkliche als solches, d. i. als eigenes Wesen, in seiner Ordnung vollkommen unabhängig von der Wirklichkeit als solcher: zwei vollkommen gleiche Wesen, z. B. Steine, die sich nur darin unterscheiden würden, daß das eine « wirklich », das andere « unwirklich » wäre, sind von vornherein unmöglich. Das hieße als Individuationsprinzip die Existenz setzen. Umgekehrt verschwindet uns die Wirklichkeit ohne Rücksicht auf das zuständige Wirkliche sofort mit Notwendigkeit ins reine, absolute Nichts. Und doch ist gerade die Wirklichkeit jener Faktor, der das Wirkliche eben zum Wirklichen macht, aus dem Zustand der Möglichkeit in den Zustand der Wirklichkeit versetzt; sie ist also doch die allerwichtigste reale Bestimmung des Wesens. Durch einen inhaltlich-konstitutiv leeren Faktor, d. i. durch ein reines Nichts kann aber kein unwirkliches Wesen zum wirklichen bestimmt werden. Also muß auch die Wirklichkeit des Wirklichen eine eigene inhaltliche Konstitution haben, unabhängig vom Wirklichen, das sie erst zum Wirklichen bestimmt. Nun ist aber diese Begründung der Wirklichkeit umsonst in der horizontalen Linie von einem Wirklichen zum anderen (vom Objekt zum Objekt) zu suchen; denn da wiederholt sich das gleiche Verhältnis immer von neuem und so in infinitum. Also muß man die letzte Begründung (« Rettung ») der Wirklichkeit in der Richtung zum Subjekt, und dies in vertikaler Linie, d. h. im Subjekt suchen¹, das grundsätzlich über dem Gegensatz von Wirklichkeit und Wirklichem steht, wo das Wirkliche = Wirklichkeit (*essentia* = *esse*) ist; im Wesen also, zu dem sich « Wirklichkeit des Wirklichen » (erschaffene Wirklichkeit) nur im analogen Sinne verhält, wie *actus non purus* zum *actus purus*. Es ist dies nichts anderes, als der bekannte Kontingenzbeweis, der ja allen gültigen Gottesbeweisen zugrunde liegt; der Unterschied

¹ Deswegen haben schon viele versucht, den Ursprung der Wirklichkeit in unserem denkenden Subjekt zu suchen. Darin liegt gleichsam die gesamte Geschichte des kritischen Idealismus, der in Kant seinen Anfänger hat. Das ist aber falsch. Unser Subjekt erfaßt zwar das Wirkliche und die Wirklichkeit, doch es bringt sie nicht hervor, es erzeugt sie nicht, setzt sie vielmehr schon voraus. Die letzte Begründung muß man also bei jenem Subjekt suchen, bei dem das Erfassen resp. das Treffen gleich dem Erschaffen der Wirklichkeit ist.

besteht nur darin, daß Weber bei der empirischen Wirklichkeit nach dem hinreichenden Grund ihres Wesens (Inhalts), die Thomisten aber umgekehrt beim Wesen nach dem zureichenden Grunde seiner Wirklichkeit fragen. Die Thomisten suchen nach dem Grund der Vereinigung des Wesens mit der Wirklichkeit, die nicht im Wesen selbst enthalten ist, Weber nach dem Grund der Vereinigung der Wirklichkeit mit dem Wesen. Der Weg ist verschieden, führt aber beide Male zum gleichen Ziel.

Das ist die erste Variante des Wirklichkeitsweges: ihre Beweisführung nahm ihren Ausgang in der Beziehung der Wirklichkeit zum Wirklichen.

Eine zweite Variante geht in der Richtung vom Wirklichen zum Wirklichen (von Wirklichkeit zu Wirklichkeit), wie das eine aus dem anderen folgt, in verschiedenen realen Abhängigkeits- (Implikations-) verhältnissen steht. All diese Wirklichkeitsimplikationen fußen schließlich in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Nun erweisen sich aber diese zwei Realbestimmungen der Wirklichkeitsbeziehungen ähnlich wie früher die Wirklichkeit selbst als inhaltlich und konstitutiv gänzlich leere und nichtige Faktoren, die sofort ins absolute Nichts versinken, sobald man sie von all dem wegdenkt, dem sie als reale Bestimmungen zugeschrieben werden¹. Daraus erhellt, daß sachliche, nicht bloß formal-begriffliche Räumlichkeit und Zeitlichkeit an der wirklichen Welt nichts anderes sind als ein besonderer Zweig der Wirklichkeit selbst, von der man das gleiche feststellen konnte. Reale Räumlichkeit und Zeitlichkeit = Wirklichkeit. Nun wird die Räumlichkeit und Zeitlichkeit ähnlich wie früher die Wirklichkeit begründet. Sie kann nie in der Richtung vom Objekt zum Objekt begründet werden, denn das letzte Objekt hat die Zeiträumlichkeit von dem vorletzten, dieses von einem dritten usw.; dies ginge in Infinitum und die reale Zeiträumlichkeit bliebe eine unendliche Relativität, was eigentlich Widerspruch in sich ist; denn jede Relation ist wenigstens letzten Endes unumgänglich auf Faktoren aufgebaut, die nicht mehr bloß relativ, sondern absolut sind. Das besagt auch Meinongs «Prinzip der Infima»².

¹ Man kann sich nicht zwei Erscheinungen vorstellen, die in allem vollkommen gleich wären, nur in der realen Zeit- und Räumlichkeit würden sie sich unterscheiden. Nicht aber umgekehrt. Weber verteidigt ausdrücklich die grundsätzliche Möglichkeit verschiedener Gegenstände mit adäquater räumlich-zeitlicher Koinzidenz.

² Knjiga o Bogu, 51. Cf. Meinong, Selbstdarstellung, I. c., 15 f.; derselbe, Gegenstände höherer Ordnung (Ges. Abhandlungen, II, Leipzig 1913, 385 ff.).

Folglich muß man auch da die letzte Begründung in der Richtung zum Subjekt suchen. Dies kann aber nicht das menschliche Subjekt sein, denn dann müßte es die Fähigkeit besitzen, mit dem Erfassen und dem Wollen die Wirklichkeit und deren ursächliche Implikationsverhältnisse nicht nur zu « treffen » und zu « wollen », sondern zugleich auch zu erzeugen, erschaffen. Es muß also in vertikaler Linie ein Subjekt sein, das die absolut erste Ursache aller Wirklichkeit (*causa prima*) ist. « Dies aber nicht als univoker Anfang alles menschlichen Geschehens, sondern als jener Anfang, der erst aller Ursächlichkeit . . . ihr und nur ihr eigene Inhaltsbesonderheit gibt », sie mit seinem Willen zugleich erschafft¹. Wie uns durch die erste Variante Gott als *ens a se* und absolute Erkenntnis (*Logos*), so wird er uns durch die zweite Variante als *causa prima* und absoluter Wille (*Ethos*) bewiesen.

Eine dritte Variante hat ihren Ausgangspunkt in der These, daß die Wirklichkeit den Charakter der unebenmäßigen Polarität hat. Mit anderen Worten : der Wirklichkeit entspricht als kontradiktorisch entgegenstehender Pol immer die Nichtwirklichkeit, mit dem Unterschied, daß die Nichtwirklichkeit nicht den gleichen Wert (Rang) hat wie die Wirklichkeit selbst. Sie ist vielmehr von der Wirklichkeit konstitutiv abhängig, d. h. die Wirklichkeit ist nicht Negation der Nichtwirklichkeit, sondern umgekehrt. Also setzt die Nichtwirklichkeit die Wirklichkeit nicht nur erkenntnis-theoretisch, sondern auch ontologisch voraus. Solche polare Faktoren können aber ihre letzte Begründung nur in einem Faktor haben, der außerhalb des Unterschiedes von wirklich und nichtwirklich steht und zugleich (gemessen an diesem Unterschied) die Stelle des positiven Faktors einnimmt, hier also die Urwirklichkeit, die ihrem Wesen nach die Nichtwirklichkeit ausschließt, wo also Wirklichkeit (*existentia*) = Wesen (*essentia*) = *ens a se* ist. Diese drei Varianten sind somit zugleich drei Stufen des Wirklichkeitsweges zu Gott. Aus allen drei erhellt der Reihe nach, daß jede Wirklichkeit erstens Wirklichkeit von etwas (*existentia essentia*), zweitens durch etwas (*causae secundae*) und drittens durch Jemanden (Gott als *causa prima creatrix*) sein muß².

Die Grundlage des zweiten Weges liegt in der Gültigkeit, die sich

¹ Knjiga o Bogu, 66. Dies ist im Grunde genommen die *prima* (*ex motu* und *secunda* (*ex rationae causae efficientis*) *via s. Thomae*. S. Th. I q. 2 a. 3.

² Damit hat Weber auch die alte scholastische Kontroverse, ob die Existenz von der Essenz nur gedanklich oder auch real verschieden ist, zugunsten der streng thomistischen Ansicht vom realen Unterschiede entschieden.

ähnlich zum Gültigen verhält wie die Wirklichkeit zum Wirklichen; deswegen ist auch die Beweisführung verwandt mit der des ersten Weges. Auch die Gültigkeit (der Wahrheiten, der Grundsätze usw.) kann man sich nicht vorstellen, sondern sie kann nur « getroffen » oder « verfehlt » werden; sie ist also inhaltlich nichtiger und konstitutiv vom zuständigen Gültigen abhängiger Faktor, der aber doch seine reale Begründung haben muß; denn durch das reine Nichts kann sich kein gültiger Sachverhalt vom ungültigen unterscheiden. Da aber im Bereich des gültigen — vom Objekt zum Objekt — diese Begründung in infinitum keine einzige Gültigkeit, die eigenen Inhalt in sich ohne Beziehung auf das Gültige hätte, finden kann, so muß man sie also wiederum in der Richtung zum Subjekt suchen, das der Gültigkeit ihren Inhalt verleiht. Das kann aber kein geschaffenes Subjekt sein, das die Gültigkeit des Gültigen schon vorfindet und nicht selbst erzeugen kann, sondern jenes Subjekt, das grundsätzlich außerhalb des Unterschiedes zwischen der Gültigkeit und dem Gültigen steht, also die Urgültigkeit selbst, *Nomos a se*¹.

Dies scheint auf den ersten Blick ein nomologischer Gottesbeweis zu sein; bei genauerem Zusehen jedoch erweist sich dieser Weg als eine Art ideologischer Gottesbeweis, was besonders aus seiner zweiten Variante klar ersichtlich wird. Die thomistische Kritik wird wohl diesem Beweis gegenüber am meisten mißtrauisch sein; denn Weber steht mit ihm vor einer unausweichlichen Alternative: entweder ist diese Welt der Gültigkeiten wirklich eine transzendente Realität neben der Wirklichkeit als solcher; so ist dies zwar ein selbständiger Beweis neben dem Wirklichkeitsweg; aber da ist das Suppositum selbst zu regieren; oder diese Gültigkeit ist nur die ideal geltende Seite der Wirklichkeit bzw. des Wirklichen selbst (die Auffassung des thomistischen Realismus); dann ist der Gültigkeitsweg kein selbständiger Beweis neben dem ersten.

Es scheint doch, daß gerade hier noch der letzte Rest des Bolzano-Brentano-Meinongschen Transzendentalismus zu suchen ist, denn nach Weber « schafft », « erzeugt » Gott die Gültigkeit². Andererseits wiederum findet man bei ihm Stellen, die die innere Verbindung der Gültigkeit

¹ Beide Beweise ließen sich thomistisch gesprochen auch auf folgende Gedanken zurückbringen: Wirklichkeit und Gültigkeit sind zwei konstitutiv abhängige Faktoren, so daß ihr einziges inneres Wesen *dependentia essentialis* (*transcendentalis*) a Deo ist.

² *Knjiga o Bogu*, 98.

mit der Wirklichkeit besonders stark hervorheben — gegen den Einwand, von der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit zu schließen, wie Anselmus es getan; — die Wirklichkeit ist die endgültige Grundlage der Gültigkeit¹. Ja, gerade dieser Gedanke ist sachlich der Hintergrund für seine zweite Variante. Die Gültigkeit hat nämlich ihre notwendige Stätte, ohne die sie ins Nichts versinken würde, nur in der wirklichen Welt, das Gültige ist zugleich das Wirkliche². Und wie die zweite Variante des Wirklichkeitsweges vom Implikationsverhältnis ausging, so auch diese. Die horizontale Hauptimplikation ist das Verhältnis der Gültigkeit zum Gültigkeitsinhalt (z. B. *Verschiedenheit* zweier Farben) und zur Gültigkeitsstätte (z. B. hier die *Farben*), d. i. zum Gültigen selbst, für welches diese Gültigkeit (Inhalt) eben gilt. Nun erweist sich aber jeder Versuch einer endgültigen Begründung der Gültigkeit bloß in dieser horizontalen Implikationsreihe als unmöglich. Worauf es schließlich ankommt, ist dies: Die Endstätte jeder Wirklichkeit ist auch nach Weber die Wirklichkeit oder das Wirkliche selbst, von der wir schon wissen, daß ihre Hauptimplikation in der Zeit-Räumlichkeit basiert. Alles was räumlich-zeitlichen Charakter hat, ist nämlich seinem Wesen nach veränderlich, vergänglich, nur empirisch gültig; die Gültigkeiten aber sind zeitlos, unveränderlich, ewig. Also muß man ihre nicht nur inhaltliche, sondern letzte Ursprungsbegründung in vertikaler Richtung in einem Subjekte suchen, in dessen Denken sie nicht nur ihren Inhalt, sondern auch Ursprung haben. « In diesem Punkte hat der alte Platon vollkommen recht »³.

Der Persönlichkeitsweg stützt sich auf die Tatsache, daß der Mensch als Person metaphysisches Grenzwesen ist, d. h. einerseits gehört er zur Natur (der Leib) mit ihrer Kausalität (bloß akzidentelle und unfreie Tätigkeit) und Eigenschaften (die sinnlichen Erlebnisse), andererseits aber zur außernatürlichen Welt des Geistes, seiner Rationalität und Freiheit, deren Ursprung man schon grundsätzlich umsonst im Bereiche der äußeren Natur sucht. Folglich muß man zur letzten Begründung des persönlichen Wesens im Menschen in vertikaler Richtung, d. i. in der Existenz der absoluten Persönlichkeit — in Gott suchen. Der Mensch als Persönlichkeit (Natur Geist) ist somit wirkliches Ebenbild Gottes, der das Urbild und der Urgrund von Natur und Geist ist. Anders ausgedrückt (zweite Variante des Beweises): die gesamte empirisch gegebene Schöpfung ist sowohl in

¹ Ibid., 116, 121.

² Ibid. 141.

³ Ibid., 131.

statischer als dynamischer Hinsicht konstitutiv unvollendet. In statischer Hinsicht zerfällt sie nämlich in Substanz-Akzidenz-Polarität, in dynamischer Hinsicht in die akzidentelle (natur-kausale) und substantielle (persönlich-freie) Tätigkeit. Nach beiden Hinsichten ist sie wesentlich unvollkommen und findet ihre endgültige Begründung und ihren Sinn nur in der unpolaren — vollkommenen Ursubstanz — Urfreiheit¹. Mit anderen Worten (dritte Variante): diese zwei Polarzweiheiten gehören in die Reihe der schon besprochenen unebenmäßig-polaren Faktoren, von denen schon festgestellt wurde, daß sie zu ihrer letzten Begründung den vertikalen Übergang zu jenem Faktor brauchen, der über dem Gegensatz (positiv-negativ) steht, dabei aber selbst die Stelle des positiven Faktors einnimmt. Daraus erhellt, daß es also eine absolute Ursubstanz — Urtätigkeit — Urfreiheit geben muß. Die frühere Definition Gottes erhält somit folgende Ergänzung: Logos = Ursubstanz — Ethos = Urtätigkeit — Nomos = Urfreiheit.

Der axiologische Weg hat seinen Ausgangspunkt in der oben entwickelten gesetzmäßigen Dreiheit von Werthaltungen und den ihnen zugeordneten Werten. Wie die Sach-, Leben- und Personwerthaltungen schon in sich a priori unmöglich und sinnlos wären, wenn man wenigstens grundsätzlich nicht von der Wirklichkeit (faktischen Existenz) der ihnen zugeordneten Wertheiten sprechen könnte², ebenso muß man das Gleiche von den hagiologischen Werthaltungen feststellen. Nun haben aber die hagiologischen Werthaltungen als ihren Gegenstand Gott, u. zw. dies so notwendig, daß jede hagiologisch falsche (abgötterische) Werthaltung wenigstens die Vergöttlichung ihres Gegenstandes zur Voraussetzung haben muß. Also ist die Existenz Gottes wenigstens grundsätzlich notwendig. Mit anderen Worten: bei den hagiologischen Werthaltungen fällt die von ihrem Sinn prinzipiell notwendig vorausgesetzte Existenz wenigstens der Gesamtheit von Gegenständen — auch wenn in Einzelfällen irgendeiner

¹ Hierin ist die quarta via s. Thomae, das Argumentum climacologicum (und henologicum) enthalten; S. Th. I q. 2 a. 3. Die Beweisführung bei Weber ist ausführlich, gehört zu seinen besten philosophischen Leistungen.

² Dieser Satz scheint manchem unbewiesen, ja paradox zu sein, deswegen hat Weber gerade auch hier viel Kritik erfahren, ist aber doch nichts anderes als die von jedem anderen kritischen Realisten zugegebene Fundamentaltatsache, daß unsere Erkenntnis den real-objektiven Charakter und hiemit überhaupt jeglichen Sinn sofort verliert, wenn die Welt nicht wenigstens in ihrer Gesamtheit — abgesehen von den Einzelfällen — existiert; oder was dasselbe ist, wenn nicht wenigstens ein Gegenstand der Erkenntnis auch real existiert.

von den wertgehaltenen Gegenständen faktisch nicht existiert = die Werthaltung falsch ist — zusammen mit dem absolut singulären Gegenstand ; das heißt : dieser singuläre absolute Wert = Gott existiert notwendig. Eine zweite Variante von diesem Beweis stützt sich wiederum auf die Tatsache, daß auch der Wert und Unwert unebenmäßig polare Faktoren sind.

Da man bei jedem Wert drei Komponenten zu unterscheiden hat : seine Beziehung zum eigenen Wesen (der Wert), zum Subjekt als seinem Träger (« das Werte »), und zu den anderen Werten (Wertbewirker — Wertbewirktes), so ist auch Gott als hagiologischem Urwert die Heiligkeit, das Heilige und der Heiligmachende zugleich ; diese Dreieinigkeit, die übrigens an die trinitarische Distinktion : Unguentum — Unctus — Ungens — erinnert, entspricht der oben gegebenen Dreiheit von Logos, Ethos, Nomos.

Diese vier Wege zu Gott finden gleichsam eine Art Zusammenfassung im fünften, wesenserschauenden (der enge Rahmen dieser Abhandlung gestattet uns leider nicht, ihn genauer darzulegen), der dieselbe göttliche Dreieinigkeit im Lichte der Urwesenheit (-Vollkommenheit), Urselbständigkeit und Ureigentümlichkeit (= Urindividualität) erschauen läßt. Der jahrzehntelang gottsuchende und nach Erkenntnis ringende Geist schließt — am Ziel seines Weges angelangt — seine genialen Untersuchungen mit dem erschütterndem Glaubensbekenntnis eines Philosophen : « Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum ; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum ; sed credo, ut intelligam ; nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam »¹.

¹ Der hl. Anselmus, Prosl., c. 1 ; cit. nach Weber, Knjiga o Bogu, 443.