

# An sich Skizze\* zu einer Begriffsgeschichte

Silvio Senn

## Vorbemerkung

Das Folgende wurde ursprünglich geschrieben als Stichwort-Artikel für ein Lexikon philosophischer Begriffe; dies erklärt die Form des Artikels. Er erscheint hier, da jenes Lexikon nicht erschien; andererseits um dem zu nützen, für den ein solcher Abriss durchaus nicht vergebliche Arbeit war, sofern er nämlich nach Herkunft und ursprünglichem Sinn eines solchen Grundbegriffes fragt. Damit zusammen hängt die Meinung des Verf., wie dergleichen gemacht werden muss: anstelle einer abstrakten, aus der Luft gegriffenen Begriffsbestimmung, die damit nur die Abstraktion von ihrer geschichtlichen Herkunft verschweigt, die Bedeutung des Begriffes vorzuführen, von seinem textlich fassbaren Ursprung an, als die Formulierung eines Problems, welches bis heute die Philosophie bestimmt. Dieses Problem hat zur Konstitution einer eigenen Disziplin geführt: der 'Metaphysik'. Es wurde versucht, anhand entscheidender Thesen über diesen Begriff die die Geschichte der 'Metaphysik' bestimmenden Wendepunkte, als Wendungen jener ursprünglichen Verlegenheit, darzustellen.

Diese Darstellung ist, schon weil sie eine Darstellung ist, 'subjektiv', d.h. die einer Interpretation, und hängt mithin von einem Gesichtspunkt ab, der ein im präzisen Sinn kritischer ist. Welches dieser Gesichtspunkt sei, hat die Erörterung selbst zu zeigen; ihn ins Auge zu fassen und seinerseits zuzusehen, wie es um das fragliche Problem stehe, dazu sei nicht der Verf., sondern der Leser aufgefordert.

« AN SICH » bezeichnet als ein Grundbegriff der Philosophie das noematische Korrelat des *theoretischen* Wissens, d.i. eines Wissens, welches prinzipiell das zu Wissende oder die Realität als unabhängig vom Wissenden und dem Wissen selbst setzt und betrachtet. Als solches bestimmt es dessen Seinsbegriff, und im so bestimmten Begriff des Seins wurzeln die grundlegenden Aporien der dem Ideal theoretischen Wissens entsprungenen Metaphysik.

---

\*Meinem Vater zum 60. Geburtstag.

In der Tat bestimmt bereits Parmenides das Sein als: 'Das Selbe und in dem Selben und *Sich-selbst-nach* und liegt <es>...' (Frg. VIII, 29). Griechisch lautet der Begriff, der hier seine erste Prägung erfährt, καθ' αὐτό; d.h. eigentlich nicht: 'an sich (selbst)', sondern: 'nach, bezüglich, gemäss sich (selbst)'. So subsumiert auch Aristoteles im Buch der Begriffe der *Metaphysik* den Begriff 'Sich-selbst-nach' (καθ' αὐτό) dem weiteren des 'Wo-nach, Worauf-bezüglich, Wem-gemäss' (καθ' ὅ); vgl. Δ 18, 1022 a 14-16.

In der Fortführung des Parmenidischen Ansatzes beantwortet Platon die Frage: Was ist das Wesen des Seienden ihm-selbst-nach, d.h. was ist das Seiende gemäss seiner eigenen Wirklichkeit (sich-selbst-gemäss)? durch die Bestimmung des Sich-selbst-nach-seins als εἶδος ('Idee'), d.h. 'das Erblickte' (bzw. 'das Gewusste'; vgl. sprachgeschichtlich εἰδέναι bzw. Fiδ- mit dem germanischen 'wissen'). Gemeint ist damit: Eigentlich sich-selbst-nach ist das Seiende allein, wie es ist im Hinblick auf einen 'Anblick', der als 'Vor-Bild', 'Bei-spiel' (παράδειγμα, eigentlich 'das Daneben-Gezeigte', vgl. *Parm.* 132 D; übersetzt als 'exemplar') das einzelne Seiende nicht bloss als ein solches, sondern als Fall eines Allgemeinen erscheinen lässt, welches dabei mitgesehen sein muss, um überhaupt dem Einzelnen seine Geltung zu verschaffen; so wie man z.B. eine, auch 'abstrakte', Statue eines Menschen auffasst als einen Menschen darstellend aufgrund eines Vor-(An)blicks, den man vom Menschen überhaupt hat und dabei schon mitsieht. Daher entsteht jedoch für Platon selbst die Aporie: Die eigentliche Wirklichkeit des Seienden ist zu suchen in diesem Verhältnis eines jeglichen zu einem allgemeinen 'Anblick', gleichzusetzen seinem 'Wesen' (οὐσία; vgl. *Soph.* 246 B), welches das seiende Selbst-sich-selbst-nach (τὸ αὐτὸ καθ' αὐτό; vgl. Parmenides' Ausdruck) ist; dann aber ist jedes einzelne Seiende, einer solchen Selbst-ständigkeit entbehrend, nur seiend durch Teil-habe (μέθεξις; vgl. *Parm.* 132 D) an diesem Wesen, somit 'selbst' gerade nicht sich-selbst-nach und hat 'an sich' gerade kein 'An-sich-sein'; und somit wird die Wirklichkeit des Seienden erblickt in einem *Anderen als es selbst*, welches nun seinerseits, als solches zwar selbst-sich-selbst-nach seiend, dem Seienden, dessen Wesen es sein soll, selbst nicht gemäss ist, indes dieses Seiende umgekehrt jenem Sich-selbst-nach nicht gemäss ist und so schlechthin in keiner Weise sich-selbst-nach sein kann (vgl. *Parm.* 132-136). Die Schwierigkeiten, die Platon selber gegen diese Bestimmung auftürmt, bilden die grundsätzliche Aporie jeder Form des 'Idealismus', deren Tragweite in der Philosophie der Neuzeit neuerlich aufbricht.

Indes hat bereits Aristoteles in seiner Kritik Platons die Aporie dieses Ansatzes bis in ihre äusserste Konsequenz durchdacht. Wie schon in *Parm.* 132-136 sichtbar, liegt das Fragwürdige in der Verhältnisbestimmung als Teil-habe (μέθεξις), insofern durch diese das geforderte Sich-selbst-nach gerade zerstört wird; ist sie doch als Begriff für eine 'katallele' Verhältnis-

mässigkeit, in der ‘Anderes-von-anderem’ (ἄλλο κατ’ ἄλλου) gesagt wird (vgl. *Metaph.* Z 4 u. 17), am allerwenigsten geeignet, das Un-verhältnis-mässige des Wesens zu fassen, und so schon die dem Einzelnen als Seienden eigene Selbst-ständigkeit. Indem der ‘Anblick’ (εἶδος) nicht zu lösen ist aus dem Verhältnis zu dem, wofür er, als ‘Vor-(An)blick’, das eigentliche Sich-selbst-nach ist, wird er zu dem, ohne welches (οὐκ ἔνευ) das Einzelne nicht sein kann, maW. zu dessen notwendiger Bedingung der Möglichkeit, d.h. zu dessen Zugrundeliegenden (ὑποκείμενον; vgl. *Metaph.* Z 6). Nun ist zwar das Zugrundeliegende in einer Weise Sich-selbst-nach-sein (καθ’ αὐτό), nämlich ‘alswie die Materie eines Jeglichen und das Erste einem Jeglichen Zugrundeliegende’ (*Metaph.* Δ, 1022 a 18-19), aber gerade insofern zu unterscheiden von dem Sich-selbst-nach-sein des Wesens, welches mit jeglicher katallelen Verhältnis-mässigkeit auch selbst derjenigen eines Zugrundeliegenden sich entzieht. Denn auch das Zugrundeliegende liegt wesentlich einem anderen zugrunde, bzw. wesentlich liegt ihm ein anderes bei (vgl. *An. Post.* 73 a 34 - b 3); indessen Wesen sich-selbst-nach nur sein kann, was in keiner Weise ‘von einem anderen als Zugrundeliegendem gesagt wird’ (*ib.* 73 b 5-6), d.h. ‘nicht in der Weise des Anderes-von-anderem-sagens angesprochen wird’ (*Metaph.* Z, 1030 a 10-11) und somit sofern es ‘ein Dieses <Einzelnes> bedeutet. *nicht als ein-anderes-seiend ist, was es ist*’ (*An. Post.* 73 b 7-8). So ausdrücklich der Platonischen Bestimmung des sich-selbst-nach eines Wesens widersprechend, zeigt Aristoteles die Konsequenz dieser Bestimmung auf, welche nämlich mit diesem Begriff des Sich-selbst-nach das Wesen des Seienden in ein — und letztlich in der Tat nur ein letztes — Zugrundeliegendes verlegen muss; wenn aber das Wesen das (letzte) allem Seienden Zugrundeliegende ist, so ist das Wesen des Seienden — ein Nichts, nämlich ein unbegrenzt Unbestimmtes, von Aristoteles in Anspielung auf diese, von den Vorsokratikern unter dem Begriff des ἄπειρον gebrauchte, Wesensbestimmung ‘(erste )Materie’ (ἕλη (πρώτη)) genannt: ‘ich spreche aber von einer Materie, die sich-selbst-nach weder als Was, noch als Wieviel, noch als irgend ein anderes angesprochen wird, worin das Seiende umgrenzt wird. . . Und so ist denn das letzte <Zugrundeliegende> sich-selbst-nach weder ein Was, noch ein Wieviel, noch irgend ein anderes, auch nicht also die Verneinungen <davon>, denn auch diese treten von Anfang an nur beiläufig <bei ihm> auf’ (*Metaph.* Z, 1029 a 20-26). Dieses letzte sich-selbst-nach völlig Bestimmungslose ist, indem es sich-selbst-nach einzig und völlig bestimmt wird durch alles andere, sich-selbst-nach (‘an sich’) nichts; oder es ist so sehr einzig durch alles andere bestimmt, d.h. sich-selbst-nach ein anderes, dass es selbst-sich-selbst-nach gar nichts mehr ist; es bildet den Grundbegriff jeder Dialektik. Dieser Folgerung, dass nämlich das Wesen sich-selbst-nach als ein anderes als es selbst (nämlich ein nur anderem Zugrundeliegendes) *an-sich-selbst* buchstäblich *zunichte* wird

(indem es zum Nichts wird, nämlich zu einem nicht-*etwas*-seienden) sucht Aristoteles zu entgehen, indem er, um das Wesen des Seienden zu fassen, die Bestimmung des Sich-selbst-nach verschärft zu der eines solchen, 'das nicht daraufhin angesprochen wird, dass anderes in anderem ist und ein Zugrundeliegendes, alswie Materie' (*Metaph. Z*, 1037 b 3-4). Das Wesen selbst bestimmt sich demgemäss als *Sein-was-es-war* (τὸ τί ἦν εἶναι), d.h. dass Wesen ist, *was sich-selbst-nach selbst das ist, was es ist* (vgl. *Metaph. Z*, 4). Die Auseinandersetzung mit Platon findet ihren eigentümlichen Ausdruck darin, dass Aristoteles nun seinerseits dieses so bestimmte Wesen 'Anblick' (εἶδος) nennt, und beifügt: 'Nicht wird also bei keinem der Anblicke-*nicht*-von-einer-Abkunft das Sein-was-es-war auftreten, sondern bei diesen allein' (*ib.*, 1030 a 11-13). D.h. etwas ist Anblick eines Wesens gerade insofern es *nicht* auf sein Verhältnis auf anderes hin (z.B. seine Abkunft (γένεος)) angeblickt wird (also nicht-katallel angesprochen wird), folglich sein Wesen nicht in einem anderen als es selbst gesehen wird, sondern als selbst die Sache seiend. Allerdings erhebt sich damit für Aristoteles eine neue, unüberwindlich scheinende Schwierigkeit: Da jedes Fragen, als Fragen nach Gründen, notwendig danach fragt, warum etwas bei etwas (Zugrundeliegendem) auftritt, also an diese Verhältnis-mässigkeit sich bindet, ist 'sichtbar, dass es bezüglich des Einfachen <Wesens> kein Fragen noch Lehren gibt, sondern eine andere Weise der Aufsuchung von solchem <notwendig ist>' (*Metaph. Z*, 1041 b 9-11). Überdies aber scheint in der *Natur* in der Tat auch nie ein solch einfach reines Sein-was-es-war in einem Wesensanblick anzutreffen, da 'ein Zugrundeliegendes und in einem Zugrundeliegenden die Natur allzeit ist' (*Phys.* 192 b 34; vgl. auch *Metaph. Z*, 5). Da die ganze Natur dergestalt selbst von einer katallelen Verhältnis-mässigkeit durchherrscht scheint, muss Aristoteles selbst eine Meta-physik postulieren, als deren Begründer er gilt.

Aus dem gleichen Grunde forderte die mittelalterliche theologische Philosophie das notwendige Sein wenigstens *eines* solchen Wesens, das diese Wesensidentität von Sein und Wesen (τί ἦν εἶναι) ist, mit dem Begriff Gottes: '... Deus non solum est sua essentia... sed etiam suum esse... Sua igitur essentia est suum esse.' (Thomas von Aquin, *S. theol.* I, q.3, a.4). Gott ist eben demnach 'Substanz' (für οὐσία) einzig im Sinne der subsistentia, d.i. des in se resp. per se existere (s. *ib.*, I, q.29, a.2), dagegen nicht Substanz, sofern eine Substanz 'Subjekt' (für ὑποκείμενον), und ihr Sein in alio resp. per aliud esse ist (vgl. *ib.*, I, q.3, a.5-6). Mit der Einzigkeit eines solchen ausschliesslich Gott zugesprochenen streng sich-selbst-gemässen Wesens ist zugleich der genuine Hintergrund des ontologischen Gottesbeweises gegeben.

Hatte indes Thomas von Aquin auseinandergehalten die Substanz (für οὐσία, das „Wesen“) als Subsistenz, d.i. Seiendes sofern es in sich selbst

bzw. durch sich selbst ist und bestimmt ist, und die Substanz als Subjekt, d.i. das Seiende sofern es durch anderes ist und bestimmt ist, und aufgrund dessen das endlich Seiende in der Verbindung von Sein-durch-sich-selbst (als Substanz) und Sein-durch-anderes (als Subjekt) begriffen (darin an Aristoteles anschliessend, vgl. *Metaph.* H 1), so bereitete er andererseits im Begriff des ‘subjectum esse, pati, recipere’ (*De ente et ess.* V) die neuzeitliche Entdeckung des Subjekt-seins des *Geistes* vor.

In Descartes’ Versuch der *Meditationes de prima philosophia*, in der ‘Ich-Rede’ (Husserl), d.i. *an sich selbst* die Forderungen der Idee des theoretischen Wissens streng zu erfüllen, entdeckt sich das geistige Vermögen einer Gewissheit ‘an sich seiender Realität’ als beruhend im Nicht-durch-sich-selbst-bestimmt-sein des (Erkenntnis-) ‘Subjekts’, d.h. seinem Unterworfensein unter Bestimmungen, die es von einem anderen-als-es-selbst ‘erfährt’, nämlich empfängt (rezipiert) und erleidet. Das Wort Subjekt für den Geist tritt zuerst in Descartes’ Gottesbeweis (vgl. *III. Medit.*) auf, in dem die Unableitbarkeit einer durch-sich-selbst bestimmten Wirklichkeit (nämlich der in der Gottesidee vermeinten) aus dem allein zur Rezeption, nicht zur Hervorbringung dieser Idee befähigten endlichen Geist — und mithin der Nachweis eines Subjektseins dieses Geistes im Verhältnis zur Vorstellung dieser Wirklichkeit — die Realität dessen gewährleistet, was sich da diesem Subjekt als Bestimmung aufdrängt. Descartes retabliert denn auch in der Weise seiner Aufsuchung des ‘Substantiellen’ der *res cogitans* ebenso wie der *res extensa* (im Zuge der Zweifelsbetrachtung) faktisch den Begriff des ‘Wesens’ als des ‘Zugrundeliegenden’ (s.o. unter Aristoteles). So zerfällt das Wesen des Seienden in *zwei* Subjekte: das denkende ‘Subjekt’, in sich unbestimmt, und das materielle ‘Objekt’ (was nur heisst: das dem Denken Gegenüberliegende), das seinerseits unterworfen ist den materialen Bestimmungen, deren Herkunft und Wirklichkeit allerdings rätselhaft bleiben. Damit beginnt sich die Konsequenz durchzusetzen, die sich nach Aristoteles einstellt, wofern das Wesentliche als das Zugrundeliegende gesehen wird: ‘. . . so stellt es sich bei solcher Betrachtung ein, dass die Materie das Wesen ist’ (*Metaph.* Z, 1029 a 26-27; s.o.); denn hinsichtlich seines Subjekt-seins unterscheidet auch der (endliche) Geist sich nicht von der Materialität des ‘Ausgedehnten’.

Dem entsprechend erscheint bei Locke der Geist im Bilde des ‘white paper’ oder ‘empty cabinet’ oder des ursprünglich passiv-rezeptiv-‘reflexiven’ Spiegels, die ‘Substanz’ des Geistes wie des Materiellen als gänzlich unbestimmtes ‘Je ne sais quoi’, und Substanz selbst definiert als einfaches Zugrundeliegendes: ‘The idea then we have, to which we give the *general* name substance, being nothing but the supposed, but unknown, support of those qualities we find existing, which we imagine cannot subsist *sine re substante*, without something to support them, we call that support *sub-*

*stantia* which, according to the true import of the word, is, in plain English, standing under or upholding.' (*Essay concerning Human Understanding*, Bk. II, chap. 23, 1-2; vgl. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, chap. 23 § 2).

Strenger noch als bei Descartes ergibt sich die erwähnte, von Aristoteles vorausgesagte Konsequenz bei Spinoza, dessen Begriff der einen 'Substanz' zwar ausdrücklich definiert ist unter Berufung auf ihr An-sich-und Durch-sich-sein: 'Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur' (*Ethica*, I, Def. III); in der Auslegung des Verhältnisses dieser Substanz (genannt 'Deus' resp. 'Natura'; vgl. dazu *Korte Verhandeling*, Appendix, Prop. IV, Coroll.) zur 'Welt' der res particulares aber sich der angeführten Bestimmung Lockes aufs nächste annähert. Denn das Seiende *ist* nur, insofern es nicht ohne (ὄχι ἄνευ; s.o.) diese Substanz ist: 'Quicquid ist, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest' (*ib.*, I, Prop. XV), welche demgegenüber allerdings als einzige Substanz das *einzig*e 'Wesen' überhaupt ist: 'Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia' (*ib.*, I, Prop. XIV; s. auch Coroll. I). Dadurch wird jedoch alles andere Seiende zum blossen Modus (s. *ib.*, I, Def. V) dieser *einen* Substanz, insofern es nur seiend nicht-ohne diese Substanz an-sich-selbst keinerlei Substantialität (keine 'Wesenhaftigkeit') besitzt: 'Per (naturam) naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt, et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt.' (*ib.*, I, Prop. XXIX, Schol.; vgl. auch Demonstr. zu II, Prop. XV).

Indes bestimmt Spinoza diese einzige Substanz dennoch als nicht zum Wesen des Seienden gehörig, was sich einstellte, würde auch dieses (nämlich das Wesen eines Seienden) als blosses Ohne-was-das-andere-nicht, als bloss Zugrundeliegendes aufgefasst. Daher ergänzt Spinoza seine zu Beginn der *Ethik* gegebene Definition der Substanz (*substantia*) im zweiten Teil (der von den 'endlichen' Seienden handelt) mit einer Definition des Wesens (*essentia*), die eine Zugehörigkeit der Substanz, als un-endlich-un-bestimmter (s. *ib.*, I, Prop. VIII, Schol.), zum *Wesen* des endlichen, d.i. bestimmten, Seienden verneint. Dies wird in einem Scholium eigens begründet, in welchem dem Menschen — und den übrigen 'endlichen' Seienden — jegliche Substantialität abgesprochen wird: '... nimirum quia res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet; sed id necessario essentiam alicujus rei constituere dixi, quo dato res ponitur, et quo sublato res tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa id, quod sine re, nec esse nec concipi potest' (*ib.*, II, Prop. X, Schol.; diese Wesens-Definition steht erst unter den Definitionen des II. Teils, s. Def. II). Indem Spinoza so in der Ambivalenz einer zugrunde-

liegenden Substanz, darin an Descartes anknüpfend (vgl. *Medit.*, Rép. aux sec. object., Raisons, déf. V-VII), als die einzig seiende *Substanz selbst ein einziges Subjekt* (ἕσχατον ὑποκείμενον) setzt, d.h. als einzig An-sich-seiendes bestimmt das An-sich-Un-bestimmte, bzw. An-sich-Un-endliche, dessen absolute Unbestimmtheit seine Attribute bloss 'ausdrücken' (*ib.*, I, Def. VI), liefert er so den Ausgangspunkt für Schelling (vgl. z. B. *Aphorismen über die Naturphilosophie*, 1806) und Hegel, der diese Identifikation und deren Ambivalenz seinem System zugrundelegt: 'Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.' (*Phänomenologie des Geistes*, Vorrede)

Diese (dialektische d.h. katallele, s.o.) Identifikation ist möglich, indem aus der Konsequenz des neuzeitlichen Ansatzes das Subjekt-sein des Geistes *absolut* gesetzt wird, da dieser absolute Geist, als 'an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, — die Verwandlung jenes *Ansich* in das *Fürsich*, der *Substanz* in das *Subjekt*, des Gegenstandes des *Bewusstseins* in Gegenstand des *Selbstbewusstseins*, d.h. in ebensowohl aufgehobnen Gegenstand, oder in den *Begriff*' (*Phän. des Geistes*, VIII. Das absolute Wissen) das absolute (theoretische d.i. 'spekulative') Wissen darstellt. Als dieses absolute Subjekt ist der Geist an-sich weder an sich noch für sich seiend, bloss an-und-für-sich, d.h. seiner eigenen Bestimmung nach an-sich-selbst ein anderes seiend: 'Dass das Wahre nur als System wirklich, oder dass die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht . . . Das Geistige allein ist das *Wirkliche*; es ist das Wesen oder *Ansichseiende*, — das sich *Verhaltende* und *Bestimmte*, das *Anderssein* und *Fürsichsein* — und in dieser Bestimmtheit oder seinem Aussersichsein in sich selbst Bleibende, — oder es ist *an und für sich*'. (*Phän. des Geistes*, Vorrede) So aber wird das An-sich-sein des Seienden im Sinn einer abgehobenen un-verhältnis-mässigen Wesenheit (s.o., Aristoteles) aufgehoben, d.i. zunichte, in der totalen, absolut gesetzten Verhältnis-mässigkeit des Wissens, wie sehr immer Hegel bekanntlich dieser Aufhebung den Sinn einer Bewahrung zu retten versuchte: 'Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes, und so fort ins *Unendliche*.' (*Enzyklopädie* 1830, § 93). Dass ein Jegliches nur ist, sofern es nicht-an-sich-selbst ist, was es ist, sondern nur ist als an-sich-ein-anderes, nämlich Gewusstes des absoluten Wissens, bedeutet, dass das Wesen des Seienden verlegt wird in seine äusserste (Sich-)Selbstentfremdung ('Alienation'), nämlich die Unterwerfung (subjectum esse) bzw. Anpassung (adaequatio) alles Seienden an den Begriff des (spekulativen) Wissens. Hegels absolute Durchsetzung des theoretischen Wissensbegriffs, indem dessen Aporie zu seiner Wahrheit

erklärt wird, ist selbst als Reaktion zu verstehen auf Kants und Fichtes erste Einsicht in die Hintergründe der aporetischen, nämlich ihren Gegenstand, das An-sich-selbst-sein oder Wesen des Seienden, zerstörenden Bestimmung des Wissens als theoretischen.

Kant hatte eingesehen, dass die theoretische Forderung eines An-sich, nämlich als Korrelat einer unbeschränkten Anschauung (vgl. seinen Begriff des *intuitus originarius*), jede Erkenntnismöglichkeit zerstört; dass vielmehr die *Bedingung* jeder Erkenntnis der Verzicht auf den An-sich-Begriff ist, welcher selbst der Wirklichkeit unangemessen ist. Durchaus nicht entsprechend einem absoluten (theoretischen, d.i. anschauenden) Bewusstsein, steht das Seiende selbst, wie wir es erfahren, in einer zu seiner Wirklichkeit hinzugehörigen Verhältnis-mässigkeit, in der es von sich her nur in einer durch die notwendige kategoriale Synthesis des Denkens eingeschränkten Anschauung überhaupt erscheint: 'Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine blossе Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äussere Gegenstände sein können, die ohne diese subjektiven Bedingungen an sich nichts sind, so könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äussere Objekte synthetisch ausmachen.' (*Kritik der reinen Vernunft*, Tr. Ästh., A 48).

Denn 'dass alles, was in unserem Erkenntnis zur Anschauung gehört, nichts als blossе Verhältnisse enthalte' (*ib.*, B 66). bedeutet, dass 'durch blossе Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt <wird>: also ist wohl zu urteilen, dass, da uns durch den äusseren Sinn nichts als blossе Verhältnisvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Objekt an sich zukommt.' (*ib.*, B 67).

Aber die Wirklichkeit *ist*, was sie ist, in dieser *Verhältnis-mässigkeit der Erscheinung*: 'Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstands zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als *Erscheinung* von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird'. (*ib.*, B 69).

Dieses 'Objekt an sich', auch das 'transzendente Objekt' genannt (*ib.*, A 250 f.), ist selbst noch nicht einmal ein Noumenon: 'Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transzendente Gegenstand, d.i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von etwas überhaupt. Dieser kann nicht das *Noumenon* heissen: denn ich weiss von ihm nicht, was er an sich selbst sei, und habe gar keinen Begriff von ihm, als bloss von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also für alle Erscheinungen einerlei ist. Ich kann ihn durch keine Kategorie denken; denn diese gilt von der empirischen Anschauung, um sie unter einen Begriff vom

Gegenstände überhaupt zu bringen.' (*ib.*, A 253).

Der Begriff eines 'Dinges an sich' als Noumenon hingegen bleibt allein Ausdruck der Einsicht in die Endlichkeit des Erkenntnis-Subjektes, die in der Beschränkung einer unendlichen Anschauung durch die Formen des Denkens, bzw. die der Sinnlichkeit selbst, liegt, 'denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei' (*ib.*, A 254), d.h. es bleibt die Möglichkeit eines rein theoretischen, d.i. nur-anschauenden, Erkennens (*intuitus originarius*) dahingestellt. Der Begriff des An-sich als 'Begriff eines Noumeni, bloss problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern, auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer *intelligibler Gegenstand* für unsern Verstand, sondern ein Verstand, vor den es gehörte, ist selbst ein Problema, nämlich nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nicht-sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d.i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, dass er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken'. (*ib.*, A 256).

Denn die Forderung einer *Erkennbarkeit* eines ('Dinges-') An-sich heisst 'wollen, dass man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich, dass wir ein von dem menschlichen nicht bloss dem Grade, sondern der Anschauung und Art nach, gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger wie sie beschaffen sind.' (*ib.*, A 277-8).

Ergibt sich so, dass ein Jegliches allein an-sich nichts (ein 'gänzlich unbestimmter Gedanke') ist, nämlich sofern es als An-sich-seiendes ('transzendentaler Gegenstand') stets ein Anderes-als-es-selbst (als 'dieser Gegenstand als Erscheinung') ist, da das An-sich stets auftritt als Zugrundeliegendes jenseits des überall als Seiendes im Verhältnis auf anderes und auf Erkennendes Erscheinendes, so stellt sich erneut die Aristotelische Aporie ein: wie denn etwas überhaupt an-sich-selbst das ist, was es ist.

Kant wich dieser Verlegenheit aus, indem er die von Aristoteles gesuchte Metaphysik, d.i. nach Kant die Theorie vom Über-sinnlichen (vgl. *Fort-schritte der Metaph.*, Beil. I, A 158-9) auf das Feld der 'praktischen Vernunft' verlegte, darin einerseits die ursprünglichen Motive zur Bildung einer Metaphysik wiederaufnehmend (Freiheit von Bedingungen und Abhän-

gigkeiten, zuletzt von der Sterblichkeit, Angleichung an eine göttliche oder quasi-göttliche Seinsweise; vgl. Aristoteles, *Metaph.* A 2 und Kant-*KrV*, B 395), andererseits mit dieser Aufspaltung die von ihm selbst entscheidend verschärfte Krise des theoretischen Wissens vertiefend in eine Richtung, die Nietzsche später 'die Heraufkunft des Nihilismus' genannt hat. Denn die Endabsicht der Metaphysik geht auf die 'übersinnlichen Gegenstände unserer Erkenntnis. Sie sind *Gott, Freiheit, und Unsterblichkeit* . . . und da ihnen, eben darum weil sie Ideen des Übersinnlichen sind, keine objektive Realität in theoretischer Rücksicht gegeben werden kann, so wird, wenn ihnen gleichwohl eine solche verschafft werden soll, sie ihnen nur in praktischer Rücksicht, als *Postulaten* der moralisch-praktischen Vernunft, zugestanden werden können'. (*Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, A 496-7) Nach Kant sind diese Postulate (der reinen praktischen Vernunft überhaupt) 'nicht theoretische Dogmata, sondern *Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar nicht das spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im *allgemeinen* (vermitteltst ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmassen könnte'. (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 238). Die Schlüsselstellung kommt dabei der Idee der *Freiheit* zu, nämlich als Vermögen der praktischen Vernunft (bzw. des Willens als 'eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind'; vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 97), autonom zu sein, d.h. sich selbst zu bestimmen oder sich-selbst-gemäss, Zweck an sich selbst zu sein, und also nicht durch anderes bestimmt zu werden. Als solche ist sie 'die Spontaneität des Subjekt als Dinges an sich selbst' (*KpV*, A 178) oder 'die Kausalität des Dinges als Dinges an sich selbst' (*Nachlass*, 5608) bzw. 'eigentlich nur die Selbsttätigkeit, deren man sich bewusst ist' (*ib.*, 4220), und ihre Wirklichkeit, (als 'ratio essendi' des moralischen Gesetzes, welches seinerseits als Faktum die 'ratio cognoscendi' der Freiheit ist; vgl. *KpV*, A 5) gewährt zwar 'keine Erweiterung der Erkenntnis von gegebenen übersinnlichen Gegenständen, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntnis derselben in Ansehung des Uebersinnlichen überhaupt so fern als sie genötigt wurde, *dass es solche Gegenstände gebe*, einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen, mithin dieses Erkenntnis von den Objekten (die ihr nunmehr aus praktischem Grunde, und auch nur zum praktischen Gebrauche, gegeben worden) selbst erweitern zu können, welchen Zuwachs also die reine theoretische Vernunft, für die alle jene Ideen transzendent und ohne Objekt sind, lediglich ihrem reinen praktischen Vermögen zu verdanken hat'. (*KpV*, A 244-5). Als Postulate der praktischen Vernunft, fährt Kant fort, wer-

den diese ('übersinnlichen') Ideen *'immanent* und *konstitutiv*, indem sie Gründe der Möglichkeit sind, das *notwendige Objekt* der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) *wirklich zu machen*, da sie, ohne dies, *transzendent* und bloss *regulative* Prinzipien der spekulativen Vernunft sind, die ihr nicht ein neues Objekt über die Erfahrung hinaus anzunehmen, sondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollständigkeit zu nähern, auferlegen'.

Damit scheint sich Nietzsches Darstellung Kants zu bestätigen. '3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.

(Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch)?.

(*Götzen-Dämmerung*, Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde); indem also die 'obersten Werte' als Werte beibehalten 'inhaltlich-sachlich jedoch zunichte gemacht und entwertet werden (vgl. Nietzsches Bestimmung des Nihilismus, sog. 'Wille zur Macht' n. 2) Trotzdem wird noch in diesem allerdings ambivalenten Lösungsversuch der unsprünglichen Aporie eine erste Möglichkeit sichtbar (s.u., Fichte), der von Nietzsche beschriebenen 'Geschichte eines Irrtums' zu entgehen. Denn sofern die Vernunft als praktische sich selbst frei bestimmt und also nicht völlig einem 'objektiven Ansich' unterworfen (subjectum) ist an ihr selbst, an ihr selbst also nicht 'reine Subjektivität' (als 'übersinnliches', d.i. nicht-wirkliches 'Ding an sich') ist, entgeht sie der traditionellen Bestimmung eines an sich selbst nichtigen blossen 'Unterwurfs' unter Bestimmung durch anderes, welches sich ihr so als 'Objekt' aufdrängt, und was freilich die unausweichliche Bedingung theoretischen Wissens überhaupt bildet. Dass sie darin sich nicht mehr theoretisch, sondern 'praktisch' verhält, dass umgekehrt eine bloss theoretische Idee als blosses Postulat praktischer Vernunft schon 'immanent und konstitutiv' (s.o.) wird, d.h. eine solche Idee (als 'Objekt' der reinen praktischen Vernunft) 'wirklich macht', ihr *Realität* verleiht, scheint hinzudeuten auf Kants Bewusstsein einer eigenartigen *Wirksamkeit* des Theoretischen, als doch bloss Fiktiven ('als ob') gerade in 'praktischer', d.h. wirklicher, Hinsicht. Doch tritt mit Kants Kritik der 'reinen' Vernunft, d.h. des theoretischen (d.i. spekulativen) Wissens bezüglich dieser Aporie eine Wende ein.

Schon Fichte erklärt: 'Dies, dass der endliche Geist notwendig etwas Absolutes ausser sich setzen muss (ein Ding an sich) und dennoch von der andern Seite anerkennen muss, das dasselbe nur *für ihn* da sei (ein notwendiges Noumen sei), ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann' (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, III, §5; vgl. Hegel) Denn, sagt Fichte: 'Was durch das Wissen, und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen, Alles

Wissen aber ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Die Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und ein System des Wissens ist notwendig ein System blosser Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck . . Wissen ist nicht Realität, eben darum, weil es Wissen ist'. — (*Die Bestimmung des Menschen*, II, 246).

Aber die Bestimmung des Menschen ist 'nicht blosses Wissen, sondern nach deinem Wissen *Tun*. Zum Handeln bist du da' nämlich verantwortliches Handeln in eigener Selbstständigkeit: 'Nichts ist mir unausstehlicher, als nur an einem anderen, für ein anderes, und durch ein anderes zu sein: ich will für und durch mich selbst etwas sein und werden' (*ib.* II, 249).

Dieses Handeln schafft einen Begriff ausser dem theoretischen ('an sich seienden') Begriff, und die Bestimmung ist, 'diesen Begriff durch ein reelles Handeln ausser dem [theoretischen] Begriffe darzustellen . . Jene Begriffe, Zweckbegriffe genannt, sollen nicht wie die Erkenntnisbegriffe, *Nachbilder* eines Gegebenen, sondern vielmehr *Vorbilder* eines Hervorzubringenden sein; die reelle Kraft soll ausser ihnen liegen, und als solche für sich bestehen'. (*ib.* II, 250)

Der gleichen, von Kant eingeleiteten Wende — gegen die Forderung einer theoretischen Erkenntnis von an-sich Seiendem — entspricht die These Marx': 'Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme — ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens — das von der Praxis isoliert ist — ist eine rein *scholastische* Frage' — (*Thesen über Feuerbach*, 2).

Die eigentümliche Wirksamkeit eines von der Praxis gerade isolierten, d.i. theoretischen bzw. 'objektiven' Denkens (s.o.) kaum in Ansätzen erwägend, vermag Marx gleichwohl den Begriff des theoretischen Wissens, und die damit notwendig gesetzte Unterstellung eines dem Wirklichen zugrundeliegenden An-sich, sei es als Dingsubstrat sei es als 'Materie', nicht preiszugeben.

Radikaler wird allerdings die durch die Kantisch-Fichtesche Kritik hergestellte Situation von Nietzsche begriffen in seiner Forderung einer Umwertung der Idee der Wahrheit (bzw. in einer durch diese Kritik notwendig ins Moralische gewendeten Situation, aller Werte). Nach Nietzsche setzt der 'erkenntnistheoretische' Ansatz als solcher bereits den Standpunkt einer 'absoluten Erkenntnis' voraus — und somit ein An-sich, losgelöst von jeder 'perspektivischen Betrachtungsart', die jedes Erkennen als solches einschliesst (vgl. *Wille zur Macht*, n. 473; 555); durch die Unterscheidung einer an-sich-seienden und einer erscheinenden Wirklichkeit führt er zur

Entgegensetzung einer 'wahren' und einer 'scheinbaren Welt' (vgl. *Wille zur Macht*, Mss. W II 1 und 5). Aber diese 'wahre Welt' ist nur eine 'hinzufingerte', um der Widersprüchlichkeit einer wesentlich *werdenden* Wirklichkeit durch die Substruktion eines an-sich-seienden 'sich-selbst-gleichen' (*Wille zur Macht*, n. 574) Identischen Herr zu werden, d.h. die so reduzierte Wirklichkeit berechenbar (Mathematik) und ausbeutbar (Technik) zu machen, d.h. sie in den Dienst der '*Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen*' (*ib.*, n. 570) des Lebens, d.h. eines Willens zur Macht zu stellen. Die Logik dieser Hinzudichtung einer 'wahren Welt' ist die Logik der Zugrundelegung eines 'Substrates' (*ib.*, n. 516), sei es in der Form eines überall unterstellten, als geheime Ursache 'tätigen Subjekts', Atoms, Objekts, Substanz, Dinges-an-sich: 'Hat man begriffen, dass das 'Subjekt' nichts ist, was *wirkt*, sondern nur eine Fiktion, so folgt Vielerlei. Wir haben nur nach dem Vorbilde des Subjekt die *Dinglichkeit* erfunden und in den Sensationen - Wirrwarr hineininterpretiert. Glauben wir nicht mehr an das *wirkende* Subjekt, so fällt auch der Glaube an *wirkende* Dinge . . Er fällt endlich auch das '*Ding an sich*': weil das im Grunde die Konzeption eines 'Subjekts an sich' ist. Aber wir begriffen, dass das Subjekt fingiert ist. Der Gegensatz 'Ding an sich' und 'Erscheinung' ist unhaltbar; damit aber fällt auch der Begriff der '*Erscheinung*' dahin'. (*ib.*, n. 552).

Die Umwertung wird aber erst vollzogen, wenn mit der 'wahren Welt' und dem (Ding-)An-sich als 'Subjekt' im Sinne eines als wirkend vorgestellten Zugrundeliegenden ('Subjekt' ist eine Fiktion, als ob viele *gleiche* Zustände an uns die Wirkung Eines Substrats wären', *ib.*, n. 485) auch die 'scheinbare Welt' mit 'abgeschafft' wird (vgl. *Götzen-Dämmerung*, Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde): dann bleibt als einzig wirkliche die 'perspektivische' Welt übrig und als ihr zugehörig das vermeintlich 'bloss Subjektive' ihrer 'Interpretation': 'Das 'Ding an sich' widersinnig. Wenn ich alle Relationen, alle 'Eigenschaften', alle 'Tätigkeiten' eines Dinges wegdenken, so bleibt *nicht* das Ding übrig: weil Dingheit erst von uns *hinzufingiert* ist, aus logischen Bedürfnissen . . (*ib.*, n. 558) Dass die Dinge eine *Beschaffenheit an sich* hätten, ganz abgesehen von der Interpretation und Subjektivität ist eine ganz *müssige Hypothese*: es würde voraussetzen, dass das *Interpretieren* und *Subjekt-sein nicht* wesentlich sei, dass ein Ding aus allen Relationen gelöst noch Ding sei. (*ib.*, 560) Sie haben vergessen, diese Perspektiven-setzende Kraft in das 'wahre Sein' einzurechnen, – in der Schulsprache geredet: das Subjekt-sein. (*ib.*, n. 636)'. Eine 'Umwertung' der Idee der Wahrheit, wie Nietzsche sie forderte, hat zuerst Husserl, von ihm unabhängig, auf eigene Weise vollzogen. Descartes wieder aufnehmend, stellt er in radikaler Durchführung der Forderungen strengen theoretischen Wissens die Frage nach einem 'absolut Gegebenen'. In der 'phänomenologischen Fundamentalbetrachtung' (vgl. *Ideen zu einer*

reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, II. Abschn.) erweist sich jedoch, dass dieser Forderung keinerlei Wirklichkeit als nur das Bewusstsein selbst (und auch dieses nur unter Absehung von seiner Zeitlichkeit) genügt: 'Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, dass es prinzipiell *nulla 're' indiget ad existendum*'. (Ideen, I, §49).

Realität demgegenüber: 'sowohl Realität des einzel genommenen Dinges als auch Realität der ganzen Welt, entbehrt wesensmässig (in unserem strengen Sinne) der Selbständigkeit. Es ist nicht in sich etwas Absolutes und bindet sich sekundär an anderes, sondern es ist in absolutem Sinne gar nichts, es hat gar kein 'absolutes Wesen', es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell *nur* Intentionales, *nur* Bewusstes, bzw. Vorstellbares, in möglichen Erscheinungen zu Verwirklichendes ist' (ib., §50).

Indes ist es nach Husserl ein 'prinzipieller Irrtum', aus der unaufhebbaren Bewusstseinsrelativität (d.h. ausschliesslichen Gegebenheit durch und in Erscheinungen) auf ein Nicht-an-sich-sein der Realität, b.z.w. ein hinter dieser liegendes 'unerkennbares' An-sich zu schliessen: 'Es ist also ein prinzipieller Irrtum zu meinen, es komme die Wahrnehmung (und in ihrer Weise jede andersartige Dinganschauung) an das Ding selbst nicht heran. Dieses sei an sich und in seinem An-sich-sein uns nicht gegeben. Es gehöre zu jedem Seienden die prinzipielle Möglichkeit, es, als was es ist, schlicht anzuschauen und speziell es wahrzunehmen in einer adäquaten, das leibhaftige Selbst *ohne jede Vermittlung durch 'Einscheinungen'* gebenden Wahrnehmung. Gott, das Subjekt absolut vollkommener Erkenntnis und somit auch aller möglichen adäquaten Wahrnehmung, besitze natürlich die uns endlichen Wesen versagte vom Dinge an sich selbst. Diese Ansicht ist aber widersinnig. In ihr liegt ja, dass zwischen Transzendtem und Immanentem kein *Wesenunterschied* bestehe, dass in der postulierten göttlichen Anschauung ein Raumd Ding reelles Konstituens, also selbst ein Erlebnis wäre, mitgehörig zum göttliche Bewusstseins- und Erlebnisstrom. Man lässt sich von dem Gedanken irreleiten, die Transzendenz des Dinges sei die eines *Bildes* oder *Zeichens*'. (ib., §43).

Eine solche, bei jedem Objektivismus auftretende 'Bildertheorie' verschiebt nur das Problem der Transzendenz bzw. des 'An-sich', denn selbst in einer blossen Fiktion des Bewusstseins ist das Fingierte gegenüber dem Akt des Fingierens transzendent und lässt sich deshalb, wie Husserl u.a. an den eidetischen bzw. idealen Gegenständlichkeiten zeigt, nicht auf diesen — dann als 'psychologischen' missdeuteten — Akt reduzieren, wiesehr immer solche allgemeinen Wesen, z.B. die mathematischen Objektivitäten, 'nur im Bewusstsein' ihre Wirklichkeit zu haben scheinen).

Die Widersinnigkeit des 'Irrtums' entspringt daraus, dass die Realität gemessen wird an den Forderungen des Wissens als solchen, und der prin-

zipiell immer nur durch Erscheinungen vermittelten, d.h. inadäquaten, Gegebenheit der Realität die absolute Gegebenheitsweise des Bewusstseins unterstellt wird. Das ist aber wider den Sinn der Realität selbst, denn wäre sie in eben der Weise wie Bewusstsein absolut gegeben, hörte sie auf, Realität zu sein, nämlich prinzipiell Anderes-als-Bewusstsein, d.i. transzendente Realität. Die (im Sinne der Immanenz des Bewusstseins) nicht-absolute, sondern ausschliesslich im Geflecht so (auch von Husserl) genannter 'subjektiver' Relativitäten mögliche Seinsweise der Realität, d.i. ihre prinzipielle Irreduktibilität auf die Seinsweise des Bewusstseins, bildet gerade deren 'wahres' An-sich-sein, nämlich die gegenüber der absolut-adäquaten Seinsweise *originäre*, in gerade unaufhebbarer Relativität auf Bewusstsein an-sich-selbst zu sein. Dieses Paradox führt zum 'zentralen Gesichtspunkt der Phänomenologie', nämlich dem der Konstitution der Bewusstseingegenständlichkeiten (*ib.*, § 86), da diese subjektiven Relativitäten (die wesensmässige Bezogenheit der Realität auf Bewusstsein) zur Wirklichkeit der Dinge selbst hinzugehören: *die Dinge sind an-sich, was sie für uns sind*, d.h. was die Realität ist, hängt mit davon ab und bestimmt sich auch durch das, was sie für uns ist; blosses Bewusstsein ist ein 'Eingriff' in die Wirklichkeit, 'ändert' die Dinge. 'Gegenstände selbst und an sich sind nur denkbar in Bezug auf Bewusstsein'. (Ms. K II 4); als konstituierendes ist Bewusstsein, selbst zur Wirklichkeit gehörig und selbst von *nicht* prinzipiell 'anderer' Art Wirklichkeit 'ausserdem', eine Dimension der Wirklichkeit, eine 'Tiefendimension' (*Krisis*, § 32), von Merleau-Ponty neuerlich gedeutet als Wirklichkeit von der Art der Perspektiven: 'Perspektiven und Gesichtspunkte sind . . . als unser In-sein im Weltindividuum zu begreifen, und die Wahrnehmung . . . als unser Sein-unter-den-Dingen' (*Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 402).

Heidegger hat in seiner Analyse der 'Weltlichkeit der Welt' (*Sein und Zeit*, 1.Abschn.3.Kap.) den Begriff des An-sich in noch anderer Weise ausgelegt. Die ursprüngliche Gegebenheitsweise des 'innerweltlich' Seienden ist gerade nicht die einer puren (gar 'objektiv-an-sich-seienden') Vorhandenheit von 'Dingen', sondern die einer Zuhandenheit als Zeug (z.B. als Werkzeug, Fahrzeug etc), 'womit man es im besorgenden Umgang (praxis) zu tun hat . . . Zeug ist wesenhaft 'etwas, um zu'' (*o.c.*, § 15); d.h. 'Die Struktur des Seins von Zuhandemem als Zeug ist durch die Verweisung bestimmt' (*ib.*, § 16), 'diese 'Dinge' zeigen sich nie zunächst für sich (*ib.* § 15), und gerade darin liegt ihr eigentümliches An-sich-sein: 'Zuhandenheit ist die *ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es 'an sich' ist*' (*ib.*) Erst wo die das Zuhandene ausmachende innerweltliche Verweisung gestört ist, also in Phänomenen wie denen der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit oder Aufsässigkeit (s. *ib.*, § 16), meldet sich am Zuhandenen der Charakter einer blossen Vorhandenheit, welche indes selbst noch nicht eine

bloss 'objektive' Dinglichkeit ist; sondern im Bruch der Verweisungszusammenhänge kündigt sich die Weltlichkeit des Seienden als Zuhandenes an, und lässt sich dessen An-sich-sein an den positiven Phänomenen der Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit, Unaufsässigkeit fassen: 'das, was wir mit dem An-sich-sein (des Seienden) im Auge haben' beruht auf diesem 'Ansichhalten des Zuhandenen' (*ib.*, § 16). Indem so das Seiende *an-sich* (d.i. als Zuhandenes) *auf-anderes-hin* seiend *an-sich-hält*, ist es in ursprünglicher Weise *es selbst*: 'Dieses 'Relationsystem' als Konstitutivum der Weltlichkeit verflüchtigt das Sein des innerweltlich Zuhandenen so wenig, dass auf dem Grunde von Weltlichkeit der Welt dieses Seiende in seinem 'substantiellen' 'An-sich' allererst entdeckbar ist'. (*ib.*, § 18); vgl. dazu die als 'extremer Gegenfall' durchgeführte Analyse der 'Cartesianischen Ontologie der 'Welt'' (*ib.*, §§ 19-21).

Diese, erneut katallele, Auslegung wird indes in ihre Eigentlichkeit gebracht, wenn Heidegger das Sein selbst anspricht als das so sehr An-sich-haltende, dass es nie selbst jenes Andere, das Seiende, ist, sondern west als das 'Nicht des Seienden' (vgl. *Vom Wesen des Grundes*, Vorwort zur 3. Aufl.).

Was wäre also, nach der mit Kant einsetzenden Erschütterung des theoretischen Wissensbegriffs und seines Korrelates, des An-sich-seienden, angesichts der Aristotelischen Verlegenheit zu bedenken?

Doch wohl dies, dass sich erneut die Frage erhebt, die sich schon Aristoteles im Lauf seiner Untersuchungen zur 'Metaphysik' stellte: 'Ist nun ein Sein was-es-war etwas überhaupt oder nicht?' (*Metaph. Z.* 1030a 2-3); d.h. gibt es überhaupt ein im strengsten Sinn An-sich-seiendes, nämlich etwas, welches an-ihm-selbst das ist, was es ist?

Gäbe es ein solches nicht, d.i. sollte das, was ist, an-sich gar nicht an-sich sein, also an-sich-selbst ein anderes-als-es-selbst sein, so wäre das Wesen des Seienden überhaupt die gänzliche Selbstentfremdung (Alienation), und hätte ein Seiendes keinerlei Selbstständigkeit und wäre nur in der unaufheb- baren Verhältnis-mässigkeit auf anderes. Wäre es so selbst überhaupt noch etwas?

Wie ist dem Dilemma zu entgehen: dass es, wie die eigentlich schon bei Aristoteles anzusetzende, in der Neuzeit indes radikal zutage tretende Krise des theoretischen Wissens deutlich werden lässt, ein An-sich-seiendes im strengen Sinn nicht zu geben scheint; dass damit aber jegliches Selbst-sein des Seienden selbst fraglich wird, und dass die die ganze Natur durchherrschende Verhältnis-mässigkeit auch jedes der Natur Jenseitige trifft, so alles und jedes der Hinfälligkeit auf anderes, zuletzt auf das ganz andere, das Nicht-mehr-sein, überlassend?

Oder aber hat dieses Dilemma seine Wurzel selbst in jenem, zu einer

'Metaphysik' treibenden, Suchen nach einem Un-verhältnis-mässigen, völlig an-sich oder sich-selbst-gemäss und frei von jedem Verhältnis auf anderes Seienden? Warum wird dabei ein solches Un-verhältnis-mässiges zum Gegenstand eines theoretischen Wissens, welches paradoxerweise von der Verhältnis-mässigkeit auch des Gewusstwerdens befreien, und ihn doch als Gegenstand (Kor-relat) des Wissens betrachten bzw. jenes Un-verhältnis-mässige im Gegenstand des Wissens erst suchen will? Ist dergleichen möglich, so vielleicht wie ein Widersinn möglich ist?

Oder liegt etwa diesem Suchen nach dem Un-verhältnis-mässigen, nach einem gänzlichen Selbst-sein die *Erfahrung* einer alles durchherrschenden Verhältnis-mässigkeit zugrunde, dass nämlich das Selbst-sein eines jeden von einem anderen abhängt, dem es also verfallen ist, und dass so jedes einem anderen (als es selbst) verfallen ist? Suchte man dieser Erfahrung zu entgehen, der Erfahrung, dass der Mensch selbst nicht er selbst ist, bis er selbst nicht mehr ist? (Was bedeutet die Zeitbestimmung in Aristoteles' Bestimmung des Wesens des Seienden als Sein-war-es-wan? Ist etwa Seiendes das, was es ist, nur wenn es nicht mehr ist? Wenn es unveränderlich geworden ist, nicht mehr *wird* und anderes wird, nicht mehr wächst und dahingeht?)

Hätten wir uns nicht demgegenüber der Verführung zu diesem Dilemma selbst zu entziehen, d.h. die Verhältnis-mässigkeit ('Relativität') des Seienden, das uns betrifft, d.i. des Endlichen, zu nehmen als das, was sie ist (ohne indes daraus wieder ein hypostatisches 'Ansich', einen blossen Scheingegenstand zu fingieren); als 'Wesen' zu begreifen, nicht was 'immerzu west', sondern was das dem Menschenwesen gemäss Wesentliche ist, seiner Hinfälligkeit und Endlichkeit entspricht? Hiesse das nicht, was in Verhältnis-mässigkeit auf anderes ist, nicht mehr als selbst Nichtiges in Anmessung an ein (selbst unwirkliches) Un-verhältnis-mässiges zu deuten, wohl aber das Verhältnis-mässige, Endliche, Hinfällige selbst als das Wirkliche zu nehmen, das Sterbliche selbst, das uns diesen Augenblick als das Wesentliche betrifft, weil wir es selbst sind, wahrzunehmen?