

Sonderdruck**ARSP**

Vol. 1967 LIII/1

Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*Herausgegeben im Auftrage der*

Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (IVR)

Archives de Philosophie du Droit et de Philosophie Sociale*Editées par autorisation de la*

Association Internationale de Philosophie du Droit et de Philosophie Sociale

Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*Edited by authorization of the*

International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy



Franz Steiner Verlag GmbH · Wiesbaden / Germany

ARSP

wird im Auftrag der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (IVR) in Verbindung mit Y. ABADAN-Ankara, J. AOMI-Tokio, F. BATTAGLIA-Bologna, W. G. BECKER-Berlin, O. BRUSHIN-Turku, L. CABRAL DE MONCADA-Coimbra, E. CALLOT-Nancy, H. COING-Frankfurt a. M., Th. A. COWAN-Newark/New Jersey, J. DABIN-Louvain, G. D. DASKALAKIS-Athen, G. DEL VECCHIO-Rom, J. EBBINGHAUS-Marburg, C. A. EMGE-Würzburg, K. ENGISCH-München, E. FECHNER-Tübingen, W. FRIEDMANN-New York, J. FUNKENSTEIN-Jerusalem, E. GARCÍA MÁYNEZ-México, E. GARZÓN VALDÉS-Córdoba/R. A., J. HALL-Bloomington Ind., H. L. A. HART-Oxford, R. HEISS-Freiburg i. Br., E. KAUFMANN-Heidelberg, H. KELSEN-Berkeley/California, J. VON KEMPSKI-Münster, U. KLUG-Köln, R. LAUN-Hamburg, L. LEGAZ Y LACAMBRA-Madrid, W. MAIHOFFER-Saarbrücken, S. S. NEHRU-Allahabad, R. POUND †-Cambridge Mass., M. REALE-São Paulo, L. RECASÉNS SICHES-México, H. REINER-Freiburg i. Br., M. RHEINSTEIN-Chicago, E. DI ROBILANT-Turin, S. I. SHUMAN-Detroit, J. STONE-Sydney, W. SZILASI-Freiburg i. Br., I. TAMMELLO-Sydney, A. F. UTZ-Fribourg, J. J. M. VAN DER VEN-Utrecht, A. VERDROSS-Wien, M. VILLEY-Paris, H. WELZEL-Bonn, L. VON WIESE-Köln, E. WOLF-Freiburg i. Br., Th. WÜRTEMBERGER-Freiburg i. Br., von PETER SCHNEIDER-Mainz und THEODOR VIEHWEG-Mainz herausgegeben.

REDAKTION:

Prof. Dr. Theodor Viehweg, 6500 Mainz, Universität, Haus Recht und Wirtschaft (Federführender Redaktor); Prof. Dr. Ernesto Garzón Valdés, Córdoba R. A., Rondeau 166; Prof. Dr. Enrico di Robilant, Piazza Carlo Felice 18, Torino; Prof. Dr. Dr. Samuel I. Shuman, Wayne State University, Law School, Detroit 2, Michigan/USA; Reader Dr. Ilmar Tammelo, 167 Philipp Street, Sydney.

Redaktionsbüro: Wissenschaftl. Assistent Dr. Ottmar Ballweg,
6500 Mainz, Universität, Haus Recht und Wirtschaft.

Alle redaktionelle Sendungen sind an einen der Redaktoren oder an das Redaktionsbüro zu richten. —

Für die Veröffentlichung im Archiv werden grundsätzlich nur Arbeiten angenommen, die bisher nicht veröffentlicht sind. Die Autoren verpflichten sich, im Archiv erschienene Arbeiten nicht ohne Hinweis auf den Erstabdruck anderweitig zu publizieren, auch nicht in einer anderen Sprache. — Die wissenschaftliche Verantwortung für die mit Namen gezeichneten Beiträge tragen nur die Verfasser. — Die Auswahl der Literatur, die besprochen wird, behält sich die Redaktion vor. — Für unverlangte Eingänge übernehmen Redaktion und Verlag keine Gewähr. — Alle geschäftlichen Zuschriften, insbesondere Bestellungen, sind ausschließlich zu richten an den

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · 6200 WIESBADEN · GERMANY
Postfach 743

Im Jahr erscheinen 4 Hefte, und zwar am 1. Februar, 1. Mai, 1. August und 1. November je ein Heft. Sie ergeben einen Jahresband von 38 Bogen. — Preis im Jahresabonnement 48,- DM, \$ 12,-, Einzelheft 14,- DM, \$ 3,50.

Alle Rechte, auch die der fotomechanischen Wiedergabe, sind vorbehalten, jedoch wird gewerblichen Unternehmen die Anfertigung einer fotomechanischen Vervielfältigung (Fotokopie, Mikrokopie) für den innerbetrieblichen Gebrauch nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens gestattet. — Werden die Gebühren durch Wertmarken entrichtet, so ist eine Marke im Betrag von DM -,30 zu verwenden.

Sämtliche Hefte dieses Jahrgangs werden mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedruckt.

Herstellung: Hans Meister KG, Kassel, Tischbeinstraße 32
Printed in Germany

Die Philosophie der Gesetzesidee und ihre Bedeutung für die Rechts- und Sozialphilosophie

VON HERMAN DOOYEWEERD, AMSTERDAM

I. Einführung

Die philosophische Richtung, die seit den zwanziger Jahren unter dem, wie sich gezeigt hat leider leicht irreführenden, Namen „Philosophie der Gesetzesidee“ aufgetreten ist, ist wohl an erster Stelle eine christliche Transzendentalphilosophie im radikal kritischen Sinne. Sie hat zum ersten Male die theoretische Denk- und Erfahrungshaltung als solche einer transzendentalen Kritik unterworfen. Dem traditionellen Dogma der Autonomie des theoretischen Denkens und der theoretischen Erfahrungshaltung wurde die kritische Frage entgegengehalten: Welche sind die notwendigen Bedingungen, welche die theoretische Denk- und Erfahrungshaltung erst ermöglichen und durch die innere Art und Struktur dieser letzteren selber gefordert werden? Damit wurde die dogmatische Annahme der Autonomie der „theoretischen Vernunft“ als fragloses philosophisches Axiom abgeschnitten; das vermeintlich rein wissenschaftliche Axiom verwandelte sich in ein transzendental-kritisches Problem. Von den Anhängern dieses traditionellen Dogmas wurde nicht verlangt, es im voraus preiszugeben; nur das voreilige Urteil, es sei die notwendige Bedingung der Freiheit der wissenschaftlich-philosophischen Forschung und es sei deshalb in der inneren Art der wissenschaftlichen Denkhaltung begründet, sollte hinausgeschoben werden, so lange nicht die Frage, was denn wohl die innere Art und Struktur der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung sei, und ob sie wirklich eine Autonomie dieser letzteren ermögliche, einer transzendental-kritischen Prüfung unterworfen worden ist.

Daß diese Frage auch in der Transzendentalphilosophie wirklich neu war, läßt sich nicht in Abrede stellen. Auch in KANTS *Kritik der reinen Vernunft* und in HUSSERLS transzendentaler Phänomenologie wurde die Autonomie der theoretischen Vernunft als selbstverständliche Voraussetzung angenommen. Das war der dogmatische Einsatz ihrer „kritischen“ Methode, der besonders in HUSSERLS transzendentaler Phänomenologie in scharfem Widerspruch stand zu der Qualifikation einer „letzten“ oder „radikal kritischen Erkenntnistheorie“, welche dieser Denker in seiner späteren Zeit für sie in Anspruch genommen hat.

Doch hätte man angesichts der Mehrdeutigkeit dieser behaupteten Autonomie in der Geschichte des abendländischen Denkens sicher Veranlassung gehabt, ihre Selbstverständlichkeit als wissenschaftliches Axiom in Zweifel zu ziehen. Im griechischen Denken hatte sie ja einen ganz anderen Sinn als in der traditionellen thomistischen Scholastik und sie bekam wiederum eine ganz neue Bedeutung im modernen Denken seit DESCARTES und namentlich seit der Aufklärung. Sobald man sich kritisch Rechenschaft gibt von der tiefsten Ursache dieses Bedeutungswandels, der auch HUSSERL in seiner posthumen Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (hrg. von W. Biemel, 1954) nicht entgangen ist, sieht man sich konfrontiert mit religiösen Grundmotiven, die offenbar den Sinn der vermeinten Autonomie bestimmen¹. Dieser Sachverhalt läßt sich mit einer wirklichen Autonomie des theoretischen Denkens im rein wissenschaftlichen Sinne schwerlich in Einklang bringen. Er soll jedenfalls genügen zur Rechtfertigung unserer Forderung, das Urteil über die wahre Art des Postulats der gemeinten Autonomie einer transzendentalen Kritik der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung zu überlassen. Diese Kritik kann inzwischen die Frage, ob eine Autonomie des theoretischen Denkens im Sinne einer Unabhängigkeit von außer- und übertheoretischen Voraussetzungen möglich sei, natürlich nicht als eine bloße *quaestio facti* abhandeln. Sie hat nicht, wenigstens nicht an erster Stelle, zu untersuchen, ob tatsächlich, im Laufe der abendländischen Geschichte, das theoretische Denken sich als autonomes Denken be-

¹ Die endgültige religiöse Bedingtheit seiner Idee der Autonomie der theoretischen Vernunft drängt sich in der oben angeführten posthumen Schrift Edmund Husserl's fast so handgreiflich auf, daß man sich fragt, wie es möglich sei, daß er sie in seiner Forderung einer universellen transzendental-phänomenologischen „epoché“ aller Vorurteile so völlig verkannt hat. Ich erwähne hier z. B. die merkwürdige Aussage (S. 140): „Vielleicht wird es sich sogar zeigen, daß die totale phänomenologische epoché zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existentiellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist“.

Andererseits heißt es (S. 267) „daß erst [durch] die absolute Vorurteilslosigkeit, die durch den unübersteiglichen Radikalismus der vollen transzendentalen epoché gewonnen wird, eine wirkliche Befreiung von den traditionellen Versuchen“ (scl. eines objektivistischen Mißverstehens des Geistes) „möglich wird . . .“

tätigt habe. Ihre Fragestellung bezieht sich an erster Stelle notwendig auf die *quaestio iuris*, ob das Postulat der Autonomie der theoretischen Vernunft in der inneren Art und Struktur der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung begründet, oder im Gegenteil durch diese innere Struktur ausgeschlossen sei, so daß im letzteren Falle es aus einer außer-, oder übertheoretischen Quelle entsprungen sein muß.

Nun ist die theoretische Denk- und Erfahrungshaltung nach ihrer transzendentalen Struktur gekennzeichnet durch eine antithetische Relation, in welcher wir unsere logische, d. h. analytisch unterscheidende Denk- und Erfahrungsweise unseren nicht-logischen Erfahrungsweisen gegenüberstellen, damit diese der logischen Apperzeption zugänglich gemacht werden. Diese Erfahrungsweisen werden in der Philosophie der Gesetzesidee auch die transzendentalen modalen Aspekte unserer Erfahrungswelt genannt, weil sie nicht die integrale empirische Wirklichkeit umfassen, sondern nur die vorgegebenen modalen Gesichtspunkte des transzendentalen Erfahrungshorizonts sind, in denen diese Wirklichkeit in bestimmten *Weisen* fungiert. Es handelt sich in diesen transzendentalen modalen Aspekten weder um sogenannte „*modes of consciousness*“ in subjektiv psychologischem Sinne noch um verschiedene Bereiche von autonomen transzendental-logischen Bestimmungen einer „Erfahrungsmaterie“ im Sinne einer erweiterten neukantischen Erkenntnistheorie. Es ist hier vielmehr die Rede von einer *vorgegebenen* (also heteronomen), aspektmäßigen transzendentalen Ordnung unserer Erfahrung nach wechselseitig unreduzierbaren modalen Sinnsphären, die nicht das konkrete „Was“, sondern nur das „Wie“ unserer Erfahrung betreffen und von denen die transzendental-logische nur eine unter anderen ist. Was hier mit dem philosophisch mehrdeutigen Worte „Sinn“ gemeint ist, wird sofort geklärt werden.

In der Philosophie der Gesetzesidee sind bisher vierzehn dieser modalen Aspekte aufgedeckt worden. Sie sind in eine unumkehrbare Ordnung gefügt und können ihren modalen Sinn nur in ihrem unverbrüchlichen inter-modalen Sinnzusammenhang entfalten, der sich in der modalen Struktur jedes dieser Aspekte selber ausdrückt. Dieser Sachverhalt ist charakteristisch für das in dieser Philosophie mit dem Worte „Sinn“ Gemeinte. „Sinn“ bedeutet hier die unselbständige Existenzweise alles Kreatürlichen, die immer außer und über sich selbst hinausweist auf etwas anderes, das sich in ihr ausdrückt. In letzter Hinsicht weist der *Sinn* über sich selbst hinaus auf das *Sein* seines göttlichen Ursprungs. Indem sie das Sein nur Gott zuschreibt,

weist die Philosophie der Gesetzesidee den analogischen Seinsbegriff der traditionellen scholastischen Metaphysik bestimmt ab. Sie tut dies schon deshalb, weil diese Metaphysik in eine „natürliche Theologie“ ausmündet, welche die Autonomie des theoretischen Denkens in einem spezifisch scholastischen Sinne dogmatisch voraussetzt.

Die oben gemeinten vierzehn modalen Aspekte unseres Erfahrungshorizonts sind die folgenden: der arithmetische oder die Erfahrungsweise der Wievielheit, der räumliche in seinem originären modalen Sinne als Erfahrungsweise der statischen Ausdehnung in Dimensionen, der Aspekt der extensiven Bewegungsweise, der Aspekt der energetischen Wirkungsweise, der organische Lebensaspekt, der sensitive Aspekt oder die Erfahrungsweise des Gefühls und der sinnlichen Empfindung, der Aspekt der logischen oder analytischen Unterscheidungsweise, der kulturhistorische Aspekt, der Aspekt der symbolischen Bedeutung, der Umgangsaspekt, der ökonomische, der ästhetische, der juristische, der moralische und der Glaubensaspekt (die pistische Erfahrungsweise).

In der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung setzen wir, wie gesagt, unsere logische Denk- und Erfahrungsfunktion den nicht-logischen Erfahrungsweisen gegenüber. Letztere leisten dem Versuch, sie in einen theoretisch-logischen Begriff zu fassen, Widerstand, und aus diesem Widerstand entspringt das erkenntnistheoretische Problem bezüglich einer transzendentalen begriffsmäßigen Bestimmung der modalen Erfahrungsaspekte, und weiterhin alle andern theoretischen Probleme philosophischer und fachwissenschaftlicher Art. Für die Rechtsphilosophie wird das erkenntnistheoretische Problem wie folgt präzisiert: wie gelangen wir zu einem transzendentalen Begriff der juristischen Erfahrungsweise oder (wie es gewöhnlich ungenau und leicht irreführend formuliert wird) zu einem Begriff „des Rechts“?

In der transzendentalen Kritik der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung handelt es sich aber um eine Vorfrage, die wir folgendermaßen formulieren können: Entspricht die antithetische Grundrelation, die wir als charakteristisch für die theoretische Denk- und Erfahrungshaltung kennenlernten, der wirklichen Lage im Verhältnis der logischen und nicht-logischen modalen Aspekte unseres Erfahrungshorizonts? Hat m.a.W. diese antithetische Relation eine sogenannte transzendental-ontologische Bedeutung? Dies muß bestimmt verneint werden. Andernfalls würde dem transzendental-logischen Aspekt eine von allen andern abgesonderte Stellung zukommen, was mit seinem modalen Sinncharakter unvereinbar wäre. Überdies würden dann auch

die nicht-logischen Aspekte der Erfahrungswelt tatsächlich eine völlig abgesonderte Stellung haben, weil in der antithetischen Relation der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung auch diese einander gegenübergestellt werden.

Dem wahren Sachverhalt gemäß sind die modalen Aspekte unseres transzendentalen Erfahrungshorizonts insgesamt durch ein unzerreißbares Band gegenseitigen intermodalen Sinnzusammenhangs zusammengefügt und der logische Aspekt ist notwendig in diesem Sinnzusammenhang einbegriffen. Die antithetische Relation kann deshalb nur das Produkt einer analytischen Abstraktion sein, mittels welcher wir die modalen Aspekte auseinander und einander gegenüberstellen, um sie, in logischer Diskontinuität, der transzendentalen Begriffsbestimmung zugänglich zu machen. Die theoretische Antithesis hat m.a.W. keinen ontologischen, sondern nur einen intentional-analytischen Sinn, der den intermodalen Sinnzusammenhang zwischen dem logischen und den nicht-logischen modalen Erfahrungsaspekten voraussetzt. Sie kann dieses intermodale Band nicht wirklich zerstören, da unsere modalen Erfahrungsfunktionen nur im vorgegebenen wechselseitigen Sinnzusammenhang aktuell wirksam sein können.

Wir müssen daher die Frage aufwerfen: Was verbürgt die Kontinuität dieses intermodalen Bandes, von der wir in der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung abstrahieren müssen, damit wir die modalen Aspekte in analytischer Diskontinuität auseinanderstellen können? Die Philosophie der Gesetzesidee antwortet auf diese Frage: Es ist die Zeit, in ihrem universellen, alle modalen Aspekte umspannenden transzendentalen Sinn. Ihren Sinncharakter offenbart sie, indem sie über sich selber hinausweist auf eine transmodale Wurzeleinheit des kreatürlichen Sinnes und auf ein transmodales Zentrum unserer Erfahrung und Existenz, das sich in ihr ausdrückt. Diesen Sachverhalt werden wir später erläutern. Im heutigen Zusammenhang müssen wir an erster Stelle bemerken, daß die Zeit in diesem umfassenden Sinne sich in jedem der modalen Aspekte und besonders auch in deren modaler Struktur in einer besonderen Weise ausdrückt und daß alle modalen Aspekte und ihre Strukturen wesentlich Zeitaspekte und zeitliche Strukturen sind. Die modalen Aspekte und Strukturen haben überhaupt nur Sinn innerhalb des zeitlichen Horizonts unserer Erfahrung und Existenz. Dies hat seinen Grund in dem „prismatischen“ Charakter der Zeit, wodurch letztere die transmodale Wurzeleinheit und Vollheit des kreatürlichen

Sinnes, wie in einer Strahlenbrechung, nur in einer reichen Verschiedenheit modalen Sinnesaspekte zum Ausdruck bringen kann.

An zweiter Stelle soll hier bemerkt werden, daß die Zeit ihren Sinncharakter nur in einer unlöslichen Wechselbeziehung zwischen ihrer Ordnungs- und ihrer faktischen Seite offenbaren kann. Die Zeitordnung ist notwendig bezogen auf faktische Dauer, welche ihrerseits nur wirklichen Vorgängen, Ereignissen, Relationen, Dingen etc. innerhalb unseres zeitlichen Erfahrungshorizonts zukommt. Faktische Dauer ist umgekehrt ihrem zeitlichen Sinn gemäß nur bestimmt, indem sie einer Zeitordnung unterworfen oder *subjekt (sujet)* ist.

Die Zeit in deren hier gemeintem, alle modalen Aspekte umschließenden, intermodalen Sinn läßt sich nicht begrifflich fassen, weil ihre intermodale Kontinuität der logischen Analyse unzugänglich ist. Wir können uns aber mittels sukzessiver Analyse ihrer modalen Aspekte eine theoretische Idee der Zeit in ihrem totalen intermodalen Sinnzusammenhang bilden. Diese Idee hat einen subjektiv-transzendentalen Charakter, weil sie das theoretische Denken, das sich nur innerhalb des zeitlichen Erfahrungshorizonts betätigen kann, auf eine transzendental-ontische Bedingung richtet, ohne welche die (aktuell-)theoretische Denk- und Erfahrungshaltung nicht möglich wäre. Trotz dieser intentionalen Bezogenheit auf den totalen intermodalen Sinnzusammenhang der Zeit bleibt diese Idee also gebunden an die antithetische Grundrelation der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung.

Der nicht-theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung fehlt diese intentional-antithetische Relation völlig. Sie kennt deshalb auch keine theoretischen Probleme, die ja aus dieser Relation entstehen. Unsere analytische Denk- und Erfahrungsfunktion bleibt hier, auch intentional, völlig eingestellt in der Kontinuität des intermodalen zeitlichen Zusammenhangs der Wirklichkeit; sie wird nicht auf abstrahierte modale Aspekte der zeitlichen Erfahrungswelt gerichtet, sondern auf konkrete Dinge, Ereignisse, gesellschaftliche Beziehungen etc., die in typischen, im Prinzip alle modalen Aspekte umfassenden und in diesem Sinne *integralen, Individualitätsstrukturen* und ihren wechselseitigen Verflechtungen gefaßt werden. Die Aspekte werden uns hier nicht *explizite*, in ihrer abstrahierten, allgemeinen modalen Struktur, sondern nur *implizite*, in den individuellen Wirklichkeiten, und deshalb individualisiert, bewußt.

Was verbürgt der nicht-theoretischen Erfahrung ihren integralen, wenigstens *potentiell* alle modalen Aspekte der Wirklichkeit in ihrem

intermodalen zeitlichen Zusammenhang umfassenden Charakter? Sie verdankt ihn der Subjekt-Objektrelation, welche in der Erkenntnistheorie meistens, ganz zu Unrecht, mit der (nicht richtig gedeuteten) antithetischen Relation der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung identifiziert wird. Mittels der nicht theoretischen Subjekt-Objektrelation legen wir in der sogenannten „naiven“², praktisch gerichteten, vor-theoretischen Erfahrungshaltung Natur- und Kulturgebilden, Naturerscheinungen etc. unbedenklich Objektfunktionen bei innerhalb modaler Aspekte, in denen sie keineswegs als Subjekt fungieren können. Wasser z. B. wird, obschon es zweifelsohne in seiner Individualitätsstruktur typisch als anorganische chemische Verbindung qualifiziert ist, hier nicht nur in der Weise der chemischen Energiewirkung als anorganische Flüssigkeit erfahren, die unter gewissen Temperaturbedingungen verdampft oder gefriert, sondern ebenfalls in objektiv-biotischer Weise als Lebensmittel, d. h. es wird ihm eine Objektfunktion im organischen Lebensaspekt zuerkannt, obschon es selber kein Subjekt in diesem Aspekt ist, m.a.W. nicht lebt. Aber diese Objektfunktion kommt ihm nur in bezug auf biotische Subjektfunktionen zu. Auch in den Aspekten, die in der intermodalen zeitlichen Ordnung auf die biotischen folgen, werden dem Wasser in der Subjekt-Objektrelation Objektfunktionen zuerkannt.

Ein Vogelnest, als Gebilde des Vogels, ist unserer vor-theoretischen Erfahrung nur gegeben in einer Individualitätsstruktur, die typisch qualifiziert ist durch eine biotische Objektfunktion in Beziehung auf das subjektive Vogelleben, obwohl es ebenfalls in späteren Aspekten Objektfunktionen hat und natürlich auch in den vor-biotischen Erfahrungsaspekten fungiert.

Eine Kathedrale wird in der vor-theoretischen Erfahrung in einer Individualitätsstruktur erfaßt, die, obschon sie wieder alle modalen Aspekte umfaßt, dennoch typisch fundiert ist in einer kulturhistorischen, architektonisch objektivierten Form und typisch qualifiziert ist durch eine Objektfunktion in dem Glaubensaspekt, nämlich die in dem Gebäude selber objektivierte Bestimmung für den amtlichen Dienst der Kirche als christlicher Glaubens- und Kultgemeinschaft.

Auch massenhafte Naturerscheinungen, die ihrer Individualitätsstruktur gemäß typisch physisch-chemisch qualifiziert sind, wie ein Unwetter, eine Überschwemmung etc., werden in der vortheoretischen

² Das Adjektiv „naiv“ hat hier nicht den Sinn, der ihm in der Phänomenologie beigelegt wird. Es bedeutet hier „unreflektiert“.

Erfahrung mittels der Subjekt-Objektrelation im totalen Zusammenhang ihrer modalen Aspekte gefaßt. Deshalb können sie auch im juristischen Erfahrungsaspekt als objektive juristische Tatsachen fungieren, deren Rechtsfolgen aber immer abhängig sind von subjektiven juristischen Tatsachen, die selber eine juristische Subjekt-Objektrelation enthalten (z. B. die Tatsache, daß A Eigentümer des durch Blitzschlag oder Überschwemmung beschädigten oder zerstörten Hauses ist, das gegen Feuer- oder Überschwemmungsschaden versichert war).

Natürlich gab ich hier eine (nur äußerst kurzgefaßte und deshalb notwendig unzulängliche) *theoretische Explikation* der nicht-theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung, weil eine Explikation überhaupt nur in theoretischer Weise möglich ist. Diese Erklärung soll aber tatsächlich *Rechenschaft geben* von der nicht-theoretischen Erfahrung und nur theoretisch *explizieren*, was in der letzteren nach ihrer Struktur *implizite* enthalten ist. In dieser Hinsicht haben namentlich manche erkenntnistheoretischen Interpretationen der im obigen Sinne „naiven“ Erfahrung gründlich gefehlt. Zuzufolge einer irrigen Identifizierung der vor-theoretischen Subjekt-Objektrelation mit der antithetischen Relation der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung wurde der vor-theoretischen Erfahrung z. B. eine unkritische Theorie bezüglich der sinnlichen Wahrnehmungsweise zugeschrieben. In der „naiven“ Denk- und Erfahrungshaltung sollte man nämlich der Meinung sein, die „objektive“ Wirklichkeit, wie sie „an sich“ sei, bilde sich adäquat in unserer sinnlichen Wahrnehmung ab. Diese unwissenschaftliche Abbildtheorie des „naiven Realismus“ wäre dann natürlich schon lange wissenschaftlich widerlegt. Allein, die vor-theoretische Erfahrung hat gar nichts zu schaffen mit einer naiv-realistischen Abbildtheorie und der Gedanke, sie könnte wissenschaftlich widerlegt werden, beruht auf einem gründlichen Mißverständnis. Ist doch die sogenannte „naive“ Erfahrung des täglichen Lebens gar keine Theorie, sondern vielmehr das jeder Erkenntnistheorie und jedem theoretischen Wirklichkeitsbild Vorgegebene, worauf stets wieder zurückgegangen werden soll, wenn die integrale Struktur unserer Erfahrung und der empirischen Wirklichkeit in Frage kommt.

Es zeigte sich im Vorhergehenden, daß die antithetische Relation, welche die theoretische Denk- und Erfahrungshaltung charakterisiert, die Entstehung der transzendental-theoretischen und weiterhin aller theoretischen Probleme veranlaßt. Wir können es aber bei dem Problem nicht bewenden lassen. Um zu einem transzendental-logischen

Begriff einer nicht logischen Erfahrungsweise gelangen zu können, sind wir genötigt, von der theoretischen Antithesis zur *intermodalen* theoretischen Synthesis fortzuschreiten, m. a. W. die logische Denk- und Erfahrungsweise mit der nichtlogischen zu verbinden, unbeschadet ihrer theoretischen Sonderung aus der zeitlichen Kontinuität des intermodalen Zusammenhangs, in der sie *realiter* allein fungieren können. Aber hier erhebt sich ein neues transzendentes Problem, das wir folgenderweise formulieren können: Wo finden wir den zentralen Bezugspunkt in unserem Bewußtsein, von dem die intermodale theoretische Synthesis ausgeht?

Das Aufwerfen dieses Problems bedeutet, daß jeder mögliche Ausgangspunkt des theoretischen Denkens der transzendentalen Kritik unterworfen wird. Nun muß es einleuchten, daß der wirkliche Ausgangspunkt der intermodalen theoretischen Synthesis, von welcher Art er auch sein möge, nicht innerhalb der antithetischen Grundrelation der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung zu finden ist, d. h. weder in dem logischen noch in dem ihm gegenübergestellten nicht-logischen Aspekt. Er muß notwendig die theoretische Antithesis transzendieren und die auseinander und einander gegenübergestellten Aspekte auf eine zentrale, supra-modale Einheit unseres Bewußtseins und unserer ganzen Existenz beziehen. Denn die antithetische Relation, welche der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung inhärent ist, bietet in ihr selbst sicher keinen Ausgangspunkt für die intermodale Synthesis. Und in dem jeder theoretischen Synthesis vorgegebenen intermodalen Zusammenhang der Aspekte innerhalb der sie alle umfassenden Zeit finden wir nirgendwo einen zentralen Beziehungspunkt unseres Bewußtseins für die theoretische intermodale Synthesis, weil die Zeit wohl intermodal, aber nicht supramodal ist.

Das in der zweiten Phase unserer transzendentalen Kritik aufgeworfene Problem muß also die Anhänger des Dogmas bezüglich der Autonomie des theoretischen Denkens in eine scheinbar unentrinnbare Sackgasse führen. Denn zur Erhaltung dieser Autonomie sind sie gezwungen, den Ausgangspunkt der intermodalen Synthesis innerhalb des theoretischen Denkens selber zu suchen. Aber zufolge seiner intentional-antithetischen Struktur ist letzteres auf intermodale Synthesis angewiesen. Nun gibt es sovieler Arten solcher theoretischen Synthesis als der zeitliche transzendente Horizont unserer Erfahrungswelt modale Aspekte von nicht-logischem Charakter umfaßt. Jede dieser Arten umgrenzt implizite einen besonderen fachwissenschaftlichen Gesichtspunkt,

und ein theoretisches Gesamtbild unserer Erfahrungswelt soll sie alle gleichermaßen umfassen. Aber der Ausgangspunkt aller dieser Arten intermodaler Synthesis muß ein und derselbe sein, da das transzendente Problem dieser theoretischen Synthesis in bezug auf diese besonderen Arten nicht verschieden ist. Welche dieser Arten theoretischer Synthesis soll also als Ausgangspunkt eines synthetisch-theoretischen Gesamtbildes unserer Erfahrungswelt gewählt werden? Wie auch die Wahl ausfällt, sie wird immer zur Verabsolutierung eines besonderen fachwissenschaftlichen Gesichtspunktes führen. Hier enthüllt die transzendente Kritik tatsächlich das Dogma der Autonomie des theoretischen Denkens als die wenigstens nächste Quelle jedes diesbezüglichen „Ismus“ im theoretischen Gesamtbild unserer Erfahrung und der empirischen Wirklichkeit, z. B. des Energetismus, des Biologismus, des sensualistischen Psychologismus, des Historismus, des Ästhetizismus, des Moralismus etc.

Jeder „Ismus“ impliziert den Versuch, die andern modalen Aspekte insgesamt, oder wenigstens zum Teil, als bloße Modalitäten der in theoretischer Synthesis verabsolutierten Erfahrungsweise zu fassen. Der Fallstrick in solch einem „Ismus“ ist die Identifizierung des verabsolutierten modalen Aspekts mit der empirischen Wirklichkeit.

Die notwendige Folge dieser Identifizierung ist die theoretische Ausschaltung der modalen Sinnstruktur dieses Aspektes, worin dessen innerer Zusammenhang mit allen anderen, und folglich seine Ungenügsamkeit und Relativität, zum Ausdruck kommt. Es ist nun merkwürdig, daß es gerade diese verkannte modale Sinnstruktur ist, durch welche sich jeder „Ismus“ im theoretischen Wirklichkeitsbilde scheinbar erfolgreich durchführen läßt. Die Philosophie der Gesetzesidee hat nämlich in ihrer allgemeinen Theorie der modalen Sinnsphären gezeigt, daß die modale Struktur jedes Aspekts des zeitlichen Erfahrungshorizonts einen sozusagen architektonischen Aufbau besitzt, der zugleich seine Unreduzierbarkeit und seinen inneren Zusammenhang mit allen andern verbürgt. Seine Unreduzierbarkeit ist gesichert durch den sogenannten modalen „Sinnkern“, d. i. das zentrale Sinnmoment, das nur in diesem Aspekt einen originären Charakter hat; sein innerer Zusammenhang mit den übrigen ist verbürgt durch eine Reihe sogenannter analogischer Sinnmomente, welche zurück- bzw. vorausweisen auf modale Sinnkerne früherer, bzw. späterer Aspekte. Die zurückweisenden werden Retrozipationen, die vorausweisenden Antizipationen genannt. Kraft dieser modalen Struktur zeigen also alle Aspekte gleichermaßen eine Uni-

versalität innerhalb ihrer eigenen Sinnsphäre, insofern in dieser Struktur sich die gesammte Ordnung der Aspekte widerspiegelt.

In den beiden Grenzaspekten, nämlich dem arithmetischen und dem Glaubensaspekt, kann diese Universalität natürlich nur in antizipierender, bzw. retrozipierender Richtung zum Ausdruck kommen, da in der zeitlichen Ordnung der Aspekte ersterem keine vorhergehen und auf letztere keine folgen. Die modale Struktur des Glaubensaspekts weist schon in ihrem Sinnkern, und deshalb auch in ihren modalen Retrozipationen, über die Zeit hinaus, obschon sie in dem unverbrüchlichen Zusammenhang dieser analogischen Sinnmomente ebenfalls die gesamte zeitliche Ordnung der Erfahrungsweisen zum Ausdruck bringt.

Es ist diese modale „Universalität im eigenen Kreise“, welche die Verabsolutierung einer Erfahrungsweise im theoretischen Gesamtbild der Wirklichkeit zu rechtfertigen scheint, sobald der nur analogische Charakter der retrozipierenden und antizipierenden Sinnmomente außer acht gelassen wird, was aber ein folgenschwerer Fehler ist. Denn der Sinn der modalen Analogien, welche, als Strukturmomente jeder transzendentalen Erfahrungsweise, nichts zu schaffen haben mit Metaphern im subjektiven Sprachgebrauch, ist durch das Kernmoment ihrer eigenen modalen Sphäre bestimmt. Sie haben also nicht den ursprünglichen Sinn der modalen Sinnkerne, auf die sie in letzter Hinsicht zurückweisen, bzw. vorwegnehmend (antizipierend) vorausweisen, obschon sie nur im intermodalen synthetischen Zusammenhang mit diesen theoretisch zu erfassen sind. Jeder Versuch, mittels dieser modalen Analogien eine totale, bzw. teilweise Reduktion der übrigen modalen Aspekte auf das in theoretischer Synthesis verabsolutierte durchzuführen, beruht folglich auf einer gründlichen Mißdeutung dieser Strukturmomente.

Die Verabsolutierung einer besonderen, synthetisch erfaßten Erfahrungsweise, die jedem „Ismus“ im theoretischen Wirklichkeitsbilde zugrunde liegt, ist sicher nicht aus der inneren Art und Struktur der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung zu erklären. Im Gegenteil, deren antithetische Grundrelation steht in offenem Widerspruch mit jedem Versuch, die modalen Sinn Grenzen der auseinander und einander gegenübergestellten Aspekte zu verwischen, und sie verwickelt das theoretische Denken bei diesem Versuch in unlösliche Antinomien, die ich im zweiten Bande meines Werkes *A New Critique of Theoretical Thought* einer ausführlichen Analyse unterworfen habe. Überdies kehrt in jedem „Ismus“ das transzendente Grundproblem bezüglich des Aus-

gangspunktes der intermodalen theoretischen Synthesis ungelöst zurück. Die Verabsolutierung ist folglich völlig unkritisch und unwissenschaftlich. Sie verrät offenbar den Einfluß übertheoretischer Motive im theoretischen Denken, obschon sie gerade die Aufrechterhaltung von dessen Autonomie beabsichtigte und deshalb einem Denker, der ihr zum Opfer fällt, nicht leicht bewußt wird.

Indessen ist hiermit noch nicht gesagt, daß jeder Versuch, die Autonomie des theoretischen Denkens aufrechtzuerhalten, notwendig zur Verabsolutierung eines besonderen fachwissenschaftlichen Gesichtspunkts führen muß. Hat ja schon KANT, dem diese Autonomie ebenfalls eine selbstverständliche Voraussetzung der wissenschaftlichen Denkhaltung war, in seiner *Kritik der reinen Vernunft* gemeint, im theoretischen Denken selber einen zentralen Bezugspunkt aller synthetischen Denkakte zeigen zu können, der, als deren transzendente Bedingung, mit keiner einzigen besonderen Synthesis identifiziert werden kann. Dieser zentrale Bezugspunkt aller synthetischen Denkakte ist nach seiner Meinung nur zu entdecken, wenn das theoretische Denken sich in transzendentaler Selbstreflexion auf das denkende Ich richtet.

Der hier durch KANT gewiesene Weg zur Entdeckung des gemeinten zentralen Bezugspunkts der theoretischen Synthesis scheint in der Tat der einzig mögliche. So lange ja unsere logische Denk- und Erfahrungsfunktion auf die ihr gegenübergestellten modalen Erfahrungsaspekte gerichtet bleibt, zerstreut sich das theoretische Denken in die modale Verschiedenheit unserer Erfahrung. Nur in der konzentrischen Richtung unseres theoretischen Denkens auf das Ich können wir hoffen, den wahren zentralen Ausgangspunkt unserer theoretischen, synthetischen Denkakte aufzudecken. Aber hier drängt sich ein neues transzendentes Problem auf, das wir folgenderweise formulieren können: Wie ist diese konzentrische Richtung des theoretischen Denkens auf die Ichheit möglich, woher stammt sie und welcher Art ist das Ich?

Auch dieses Problem wird uns unzweifelhaft durch die innere Struktur der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung selber aufgedrungen. Letztere ist ja zufolge ihrer antithetischen Grundrelation in scheinbar exklusiver Weise an die divergierende Richtung auf die modalen Aspekte unserer Erfahrung gebunden und es läßt sich wirklich nicht einsehen, wie sie kraft ihrer prätendierten Autonomie sich selber die konzentrische Richtung auf die Ichheit geben könnte.

KANT wollte aber diese Autonomie nicht aufgeben. Er sah sich deshalb gezwungen, den zentralen Ausgangspunkt der theoretischen Syn-

thesis innerhalb der a priori auf mögliche sinnliche Gegenstände bezogenen transzendental-logischen Denkfunktion zu suchen, welche er „Verstand“ nennt, als „Vermögen der Erkenntnisse überhaupt“. Alle Erkenntnis entspringt seiner Meinung nach nur aus zwei Grundquellen, nämlich Sinnlichkeit (in unserer Auffassung: der sensitiven Erfahrungsweise) und Verstand, und eine theoretische Synthesis kann in seinem Gedankengang nur eine „Verstandeshandlung“ sein. Die Synthesis setzt aber eine zentrale logische Einheit des Bewußtseins voraus, das „cogito“ (Ich denke), das als subjektiver transzendentaler Denkpol niemals Gegenstand oder Objekt des logischen Denkens werden kann, sondern als „transzendente identische Einheit des Selbstbewußtseins“ jeden Begriff der Verbindung eines Mannigfaltigen übersteigt, indem solch eine Synthesis nur von ihr ausgehen kann. Diese transzendental-logische Einheit des Selbstbewußtseins wird in KANTS Terminologie auch die „transzendente Einheit der Apperzeption“ oder das „transzendental-logische Ich“ genannt und er meint, daß sie eine logische Einheit über alle Mannigfaltigkeit sei, da „durch das Ich als einfache Vorstellung nichts Mannigfaltiges gegeben ist“. Daß dieses transzendental-logische Ich ein „logisch einfaches Subjekt“ bezeichne, liegt, wie KANT in dem Abschnitt „Von den Paralogismen der Reinen Vernunft“ bemerkt, schon im Begriffe des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz, aus dem in keiner Weise Selbsterkenntnis zu schöpfen ist, wie die rationale (metaphysische) Psychologie gemeint hat.

Es muß aber einleuchten, daß KANTS Versuch, im theoretischen Denken selbst einen zentralen Ausgangspunkt für die intermodale Synthesis zu zeigen, der den Forderungen einer wesentlich transzendentalen Kritik dieses Denkens genügt, nicht gelingen konnte. Es läßt sich verstehen, daß das Ich, als Bezugszentrum aller transzendentalen Erfahrungsweisen, eine Bewußtseinseinheit über alle modale Mannigfaltigkeit impliziert. Aber nichts berechtigt uns zur Identifizierung dieser zentralen Bewußtseinseinheit mit einer transzendental-logischen Einheit unserer *Denksubjektivität*. Letztere kann im logischen Sinne niemals eine Einheit ohne Mannigfaltigkeit sein, da sie nur eine relative Einheit in der analytischen Verschiedenheit der transzendental-logischen Beziehungen und im intermodalen Zusammenhang mit unseren Subjektsfunktionen innerhalb der anderen modalen Aspekte unseres Bewußtseins ist. KANTS „transzendental-logisches Denksubjekt“ bleibt als „subjektiver Denkpol“ in der antithetischen Grundrelation der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung gefangen, und kann schon

darum keinen Ausgangspunkt für die intermodale theoretische Synthesis³ bieten. Die Identifizierung des Ichs mit diesem transzendental-logischen Denksubjekt führt ins Mythologische, da sie die unmögliche Vorstellung einer absoluten Einheit unserer transzendental-logischen Denkfunktion impliziert; sie beruht auf einer offensichtlichen Verabsolutierung dieser letzteren. Und wir müssen feststellen, daß auch *diese* Verabsolutierung nicht aus der inneren Art und Struktur der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung zu erklären ist, sondern auf den Einfluß eines über-theoretischen Motivs hinweist, das auch KANTS Auffassung von der Autonomie der theoretischen Vernunft beherrscht. Dieser dogmatischen Auffassung der Denk-autonomie zuliebe entzieht KANT seine theoretische Erkenntniskritik den transzendentalen Vragen, welche die Philosophie der Gesetzesidee in bezug auf die notwendigen Bedingungen der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung aufgeworfen hat. Demzufolge bleibt auch der wirkliche, übertheoretische Ausgangspunkt seiner Erkenntniskritik verborgen. Es ist die Aufgabe einer radikal-transzendentalen Kritik des theoretischen Denkens, ihn ans Licht zu bringen.

Die dritte in dieser Kritik erhobene Grundfrage ist ohne wesentliche Selbsterkenntnis nicht zu beantworten. Die konzentrische Richtung unseres theoretischen Denkens auf das Ich, als notwendig über-theoretisches, transmodales Bezugszentrum jeder intermodalen Synthesis, kann nicht vom theoretischen Denken selbst ausgehen. Sie kann nur vom denkenden Ich seinem theoretischen Denkakt erteilt werden. Aber dieses Ich, als zentrale Bewußtseins- und Existenzeinheit des Menschen, übersteigt den Bereich des theoretischen Denkens. Sobald wir versuchen, es begrifflich zu erfassen, weicht es zurück wie ein Phantom und löst sich auf in ein logisches Nichts. Ist es tatsächlich ein Nichts, wie z. B. DAVID HUME und JOHN STUART MILL gemeint haben? Das Rätsel des menschlichen Ichs ist, daß es in der Tat nichts ist in sich selbst, d. h. so lange wir es außerhalb der drei zentralen Beziehungen zu fassen versuchen, in die es nach der Schöpfungsordnung gefügt ist und ohne welche es sinnlos wäre.

Wir lernten das Ich schon kennen als individuelles Bezugszentrum

³ In KANTS Erkenntniskritik ist nur von einer einzigen intermodalen Synthesis transzendentaler Art die Rede, nämlich von der Verbindung der transzendental-logischen Kategorien mit den „reinen Formen der Sinnlichkeit“, welche durch die transzendente Einbildungskraft mittels einer Schematisierung der Kategorien vollzogen werden sollte.

aller transzendentalen Erfahrungsweisen innerhalb des Zeithorizonts. Aber diese Relation kann dem Ich keinen positiven Inhalt geben, so lange wir sie nur an und für sich betrachten. Als über-modaler Konzentrationspunkt unserer zeitlichen Erfahrung und Existenz ist das Ego nicht zu bestimmen durch seine modalen Subjektsfunktionen innerhalb des zeitlichen Horizonts. Es gibt kein transzendental-logisches Ich, ebensowenig wie ein transzendental-psychologisches, ein transzendental-historisches, -moralisches oder -pistisches Ich. Die erstgenannte zentrale Beziehung weist aber über sich hinaus auf eine zweite, die Ich-Du-Wir-Relation in ihrem kreatürlichen Sinn. MARTIN BUBER und einige existentialistische Denker haben diese inter-individuelle Relation besonders hervorgehoben als notwendige Bedingung der Selbsterkenntnis und sie scharf der Ich-Es-Relation der objektivierenden, nur auf Beherrschung gerichteten, „Erfahrung“ gegenübergestellt. Aber auch diese zentrale Relation kann dem menschlichen Ich keinen positiven Inhalt erteilen, solange wir sie nur an und für sich betrachten. Sie kann es schon deshalb nicht, weil das andere Ich uns vor dasselbe Rätsel stellt wie unser eigenes, nämlich seine *Leerheit in sich selbst*. Man hat versucht, diese Relation inhaltlich zu bestimmen als „Begegnung in Liebe“. Aber „Liebe“ ist ein vieldeutiges Wort. Die nur zeitlichen Liebesverhältnisse zeigen modale sowie sozialtypische Verschiedenheit und können deshalb die zentrale zwischenmenschliche Ich-Du-Beziehung nicht bestimmen. Letztere weist aber kraft ihres Sinn-Charakters über sich hinaus auf eine dritte zentrale Relation, in die das kreatürliche Ich eingefügt ist, nämlich die religiöse Beziehung auf Gott, der nach der biblischen Offenbarung den Menschen nach Seinem Bilde geschaffen hat und dessen Bild im menschlichen Ich seinen zentralen Ausdruck finden sollte. Nur letztere Relation kann diesem Ich, das auf sich selbst gestellt leer ist, einen positiven Inhalt geben, und sie erteilt diesen Inhalt auch den beiden andern zentralen Beziehungen. Als individueller kreatürlicher Konzentrationspunkt unserer Existenz ist das Ich nichts ohne die religiöse Beziehung auf seinen überkreatürlichen absoluten Ursprung, auf dessen Liebesdienst es alle seine zeitlichen Funktionen zu konzentrieren berufen war. Dieser Liebesdienst umfaßt nach dem zentralen Liebesgebot auch unseren Nächsten, den wir lieben sollen wie uns selbst, nicht nur im modal-moralischen, sondern im zentral-religiösen Sinne, als Bildträger Gottes. Denn es ist unmöglich, Gott zu lieben, wenn wir Sein Bild im Menschen hassen. Es ist wahr, daß nach biblischer Lehre diese *Imago Dei* im Abfall von Gott gründlich verdüstert ist, aber

sie ist dennoch in JESUS CHRISTUS als Haupt der wiedergeborenen Menschheit in ihrem vollen Glanz offenbart. Und in ihm ist auch das menschliche Ich sowohl in seiner zwischenmenschlichen Ich-Du-Wir-Beziehung als auch in seiner Beziehung zur zeitlichen Erfahrungswelt wieder in die religiöse Liebesgemeinschaft mit Gott aufgenommen. Das heißt, daß das menschliche Ich religiöser Art ist, daß die zentrale menschliche Selbsterkenntnis von des Menschen Gotteserkenntnis abhängig und der religiöse Antrieb dem menschlichen Ich eingeschaffen ist, obschon im Abfall von Gott dieser Antrieb nur zu Götzendienst und Idolbildung führen kann. Als Anlage kann der eingeschaffene religiöse Impuls verkümmern, wenn er nicht seine Nahrung und Ausbildung empfängt von dem religiösen Grundmotiv, das als zentrale geistige Dynamis oder Triebkraft unserem ganzen Leben und Denken die endgültige Richtung gibt. Dieses Grundmotiv, das an erster Stelle unser Ich, das religiöse Zentrum oder das „Herz unserer Existenz“ berührt und in Griff nimmt, erzeugt und erhält die zentrale geistige Gemeinschaft zwischen allen, die von ihm ergriffen sind. Es beherrscht uns selbst dann, wenn wir uns seines zentralen Einflusses nicht kritisch bewußt sind. Es ist auch der wahre Ausgangspunkt unseres theoretischen Denkens, der durch die dogmatische Annahme von der Autonomie dieses letzteren nur verhüllt wird.

Als radikal-kritische christliche Transzendentalphilosophie hat die Philosophie der Gesetzesidee ihren Ausgangspunkt gesucht im zentralen Grundmotiv der biblischen Wortoffenbarung, nämlich das von Schöpfung, Sündenfall, und Erlösung durch den gekreuzigten und erstandenen CHRISTUS JESUS als das Fleisch gewordene göttliche Wort, in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Dieses Grundmotiv ist der Schlüssel der wahren Selbst- und Gotteserkenntnis, der Schlüssel auch zum richtigen Verstehen der Heiligen Schrift. Es bewährt seinen authentischen Sinn als Zentrum der göttlichen Wortoffenbarung in seinem integralen und radikalen Charakter, indem es die Radix oder religiöse Wurzeleinheit der menschlichen Existenz enthüllt sowohl in ihrer ursprünglichen Liebesgemeinschaft mit Gott, als in ihrem Abfall von Ihm und in ihrer geistigen Wiedergeburt in CHRISTUS JESUS, und die integrale Abhängigkeit alles Kreatürlichen vom Schöpfer ans Licht bringt. Es ist durchaus ökumenischer Art und läßt sich nicht binden an eine organisierte Kirche bestimmter Benennung, da seine einigende göttliche Triebkraft, welche die wahre katholische Kirche zusammenhält, die Scheidewände der sündhaften zeitlichen kirchlichen Zersplitterung

durchbricht. Auch ist es nicht abhängig von einer bestimmten dogmatischen Theologie, da diese nur fehlbares theoretisches Menschenwerk ist, das selber, ebenso wie eine christliche Philosophie, des biblischen Grundmotives als zentralen Ausgangspunktes bedarf, um sich immer wieder von ihm reformieren zu lassen.

Es enthüllt auch den wahren Charakter der nicht-biblischen religiösen Grundmotive, welche das abendländische Denken im Laufe seiner historischen Entwicklung beherrscht und bestimmt haben. Diese Motive sind:

1. Das griechische Form-Materie-Motiv, das, wie ich insbesondere in meinem Werk *Reformatie en Scholastik in de Wijsbegeerte* (Bd. I) zu zeigen versucht habe, unter verschiedenen Benennungen das griechische Denken von Anfang an beherrscht hat. Es verdankt seinen Ursprung dem unauflösbaren Konflikt zwischen der älteren Naturreligion vom ewig fließenden, von keiner Form begrenzten, aber alle vergänglichen Wesen erzeugenden, irdischen Lebensstrom, und der jüngeren Kulturreligion der Olympischen Götter, der Religion von Form, Maß und Harmonie.
 2. Das scholastisch-christliche Motiv von Natur und Gnade, das nach dessen kirchlich anerkanntem Sinn eine Synthese zwischen dem biblischen und dem, der kirchlichen Schöpfungslehre akkommodierten, griechischen Grundmotiv beabsichtigte und später auch zum Versuch einer Verbindung des biblischen mit dem modern-humanistischen Grundmotiv führte.
 3. Das Grundmotiv des modernen Humanismus von Natur und Freiheit, entsprungen aus einer humanistischen Umdeutung des biblischen Grundmotivs, welche zu einer neuen Auffassung von der Autonomie der menschlichen Persönlichkeit und der Wissenschaft führte.
- Diese drei religiösen Grundmotive sind dialektischer Art, d. h. sie zeigen einen unauflösbaren Konflikt zwischen ihren zwei gegensätzlichen religiösen Teilmotiven, wodurch das philosophische Denken, so lange es sich in deren Griff befindet, allmählich in polar entgegengesetzte Richtungen auseinandergetrieben wird, welche dennoch im selben dualistischen Grundmotiv wurzeln. Was ist der Ursprung dieses inneren Konflikts in den dialektischen Grundmotiven? In bezug auf das scholastisch-christliche Motiv von Natur und Gnade entspringt er aus dem Versuch, das biblische mit dem griechischen, bzw. dem modern humanistischen Grundmotiv in wechselseitiger Akkommodation zu verbinden, obgleich ersteres den beiden letzteren radikal entgegengesetzt ist.

Was die griechischen und humanistischen Grundmotive betrifft, so entsteht hier der innere Dualismus aus der Tatsache, daß sie die eingeschaffene religiöse Ursprungstendenz des menschlichen Ichs in abtrünnige Richtung auf den zeitlichen Erfahrungshorizont wenden, der mit seiner großen Verschiedenheit modaler Aspekte und Individualitätsstrukturen viele Möglichkeiten zu Verabsolutierung und Idolbildung bietet. Diese Idolbildung ereignet sich an erster Stelle im Versuch zu einer autonomen Selbst- und Gotteserkenntnis zu gelangen und an zweiter Stelle im Entwurf eines autonomen Weltbildes. Das menschliche Ich bleibt ja, auch im Stande des Abfalls, gebunden an die zentralen Beziehungen, in welche es nach der Schöpfungsordnung eingefügt ist.

Nun haben wir gesehen, daß der modale Sinn jedes transzendentalzeitlichen Erfahrungsaspekts einen unverbrüchlichen Zusammenhang mit dem aller übrigen zeigt. Demzufolge wird die religiöse Verabsolutierung von bestimmten Aspekten notwendig ihre Korrelate aufrufen, die anfangen, im Bewußtsein nun eine Absolutheit herauszufordern, welche der „Absolutheit“ der vergötterten Aspekte entgegengesetzt ist. Dies heißt, daß jedes Idol, entsprungen aus der religiösen Verabsolutierung eines modalen Aspekts, sein Gegenidol aufruft, dessen Sinn sich dennoch nur im Zusammenhang mit ersterem fassen läßt. Daß die auf diese Weise im religiösen Grundmotiv entstandene Antithesis nicht mittels einer theoretischen Synthesis aufgehoben werden kann, ist in ihrem zentralen religiösen Charakter selber begründet. Denn es betrifft hier nicht eine Antithesis im theoretischen Sinne, sondern einen Konflikt im zentralen Ausgangspunkt jeder theoretischen Synthesis, eine Antithesis, die offen oder verhüllt bestehen bleiben wird, solange das dialektische Grundmotiv uns im Griff hat. Die religiöse Dialektik kann aber mit einer religiösen Pseudosynthese anfangen, wenn nämlich in wechselseitiger Akkommodation die gegensätzlichen Teilmotive einander deformieren, so daß sie zueinander zu stimmen scheinen. Das läßt sich insbesondere am scholastischen Grundmotiv von Natur und Gnade zeigen, das in seiner von der römisch-katholischen Kirche sanktionierten, synthetischen Konzeption die Natur als ontologischen Unterbau und Vorstufe der Gnade und die Gnade als übernatürliche Vervollkommnung der Natur faßt. Hierbei büßt aber, zufolge des Einflusses des griechischen Form-Materie-Motivs, das biblische Grundmotiv seinen radikalen Charakter ein und das griechische muß, seiner Akkommodation an die kirchliche Schöpfungslehre zuliebe, seinen ursprünglichen Sinn soweit als möglich preisgeben.

Sobald aber die religiöse Dialektik des Grundmotivs sich beim Erwachen des kritischen Geistes frei durchsetzen kann, wird die künstliche Pseudosynthese zerbrochen und aufgelöst in die polare Antithese der innerlich gegensätzlichen Teilmotive. Da eine wirkliche Synthese sich als unmöglich erweist, wird bald das eine, bald das andere Teilmotiv das Primat im religiösen Bewußtsein erlangen, was notwendig eine religiöse Entwertung oder wenigstens eine religiöse Subordination des einen oder anderen impliziert.

Es ist im Rahmen dieses Beitrages natürlich nicht möglich, auf die religiösen Grundmotive und ihren Einfluß auf das philosophische Denken näher einzugehen. Ich erlaube mir für eine detaillierte Behandlung dieses Themas auf meine zwei obengenannten Hauptwerke zu verweisen.

Ich möchte aber diese Einführung nicht beschließen, ohne eine Frage beantwortet zu haben, die sich dem kritischen Leser vom Anfang an aufgedrängt haben dürfte. Man wird sich natürlich fragen: Ist Ihre transzendente Kritik des theoretischen Denkens nicht genötigt, wenigstens in bezug auf die Analyse der intentionalen Struktur der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung, selber von der Autonomie dieses Denkens auszugehen, wenn sie auch für diejenigen beweiskräftig sein soll, welche Ihren religiösen Ausgangspunkt nicht teilen? Und wenn Sie diese Frage verneinen, was meinen Sie dann überhaupt durch diese Kritik bewiesen zu haben?

Meine Antwort auf diese Frage ist folgendes:

Es ist richtig, daß in unserer Kritik das biblische Grundmotiv nicht eher als Erkenntnisquelle hervorgetreten ist, bis wir zufolge des dritten von uns aufgeworfenen transzendentalen Grundproblems genötigt wurden, die Grenze der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung zu überschreiten, um die wahre Art des zentralen Ausgangspunktes des theoretischen Denkens kennenzulernen. Aber dies heißt nicht, daß, solange unsere Kritik sich innerhalb der genannten Grenze hielt, sie tatsächlich von der Autonomie der theoretischen Vernunft auszugehen hätte als *conditio sine qua non* für ihre Beweiskraft. Denn mit dieser Beweiskraft hat es eine eigene Bewandnis. Sie ist im struktur-theoretischen und theoretisch-logischen Bereich zwar abhängig von der Frage, ob unsere Kritik sich auf verifizierbare Sachverhalte bezogen hat und ihre Schlußfolgerungen dem Prinzip des zureichenden Grundes genügen. Aber diese theoretische Beweiskraft ist nur eine hypothetische, da unsere Kritik, wie jede andere, an transzendental-subjektive Voraus-

setzungen gebunden war. Letztere betreffen die Weise, in der die drei aus der intentionalen Struktur der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung sich erhebenden transzendentalen Grundfragen beantwortet werden. Diese Beantwortung ist nämlich bedingt durch eine Dreizahl transzendentaler Grundideen in bezug auf:

1. das gegenseitige Verhältnis und den intermodalen Zusammenhang der theoretisch auseinandergestellten modalen Erfahrungsaspekte,
2. das Bezugszentrum dieser Aspekte in unserem Bewußtsein und
3. den endgültigen Ursprung ihrer Sinngefüge und Sinnverschiedenheit.

Inhaltlich sind diese Ideen bedingt durch das religiöse Grundmotiv unseres theoretischen Denkens, obschon diese Bedingtheit ihren theoretischen Charakter nicht beeinträchtigt, da sie an die theoretische Denk- und Erfahrungshaltung gebunden bleiben, welcher sie nur die subjektiv-transzendente Richtung auf ihre Voraussetzungen erteilen. Es muß nun einleuchten, daß die Weise, in der man in der transzendentalen Gesamtidee der modalen Erfahrungsaspekte deren gegenseitiges Verhältnis und intermodalen Zusammenhang faßt, abhängig ist von der Frage, ob man sie auf ein einheitliches Bewußtseinszentrum bezieht oder nicht, und wenn ja, wo man letzteres sucht, und daß die Beantwortung dieser Frage wieder bedingt ist durch die Ursprungsidee, worin die konzentrische Richtung des theoretischen Denkens ihren Abschluß findet. Dies heißt, daß die drei genannten transzendentalen Grundideen eine unverbrüchliche Dreieinigkeit bilden und daß sie folglich als die drei Richtungen einer und derselben Grundidee betrachtet werden können, in der die konzentrische Art des denkenden Ichs nach den drei zentralen Beziehungen, in die es eingefügt ist, ihren theoretischen Ausdruck findet.

Diese dreifache transzendente Grundidee wurde im ersten Entwurf meiner Transzendentalphilosophie die „Gesetzesidee“ des philosophischen Denkens genannt, erstens, weil mittels dieser Idee das theoretische Denken dem von mir so genannten Konzentrationsgesetz der menschlichen Existenz unterworfen wird und, zweitens, weil ich sie primär auf die transzendente Ordnung unserer Erfahrung innerhalb des Zeithorizonts mit ihren modalen Gebietsgesetzen oder „Gesetzeskreisen“ und den korrelativen modalen Subjekts- und Objektsfunktionen bezog. Obschon, wie ich schon im Anfang dieses Beitrages bemerkt habe, diese Benennung leicht Mißverständnisse veranlassen konnte, und sie mich nicht mehr befriedigt, hat sie sich dermaßen eingebürgert, daß ich sie schwerlich mehr ändern könnte. Wird doch

die ganze philosophische Richtung, welche sich den Hauptgedanken meiner transzendentalen Denkkritik angeschlossen hat, mit dem Namen „Philosophie der Gesetzesidee“ bezeichnet.

Diese Philosophie strebt, im Gegensatz zur scholastisch-christlichen Akkommodierungstendenz, eine innere Reformation der philosophischen Denkhaltung an, indem sie ihre dreifache transzendente Grundidee am zentralen biblischen Motiv in seinem radikalen und integralen Sinn ausrichten will. Dies bedeutet keineswegs, daß sie für ihre philosophischen Ansichten das Wahrheitsmonopol oder Unfehlbarkeit beanspruchen würde oder daß sie die Denkgemeinschaft mit anderen philosophischen Richtungen abzusagen beabsichtigte und ihre historische Bedingtheit durch die ganze Geschichte des abendländischen Denkens verkennen würde. Das wären alles nur Präventionen des menschlichen Eigendünkels, die vom biblischen Grundmotiv radikal entlarvt werden. Die Philosophie der Gesetzesidee ist, wie jede andere, fehlbares Menschenwerk und beansprucht in dieser Hinsicht gar keine privilegierte Stellung gegenüber anderen philosophischen Richtungen. Nichtsdestoweniger, insoweit sie sich im zentralen Griff des biblischen Grundmotivs befindet, kann es nicht ausbleiben, daß sie die reformierende Wirkung von dessen geistiger Triebkraft erfährt, welche sich, wie im ganzen Leben, so auch im philosophischen Denken zeigen muß. Diese Wirkung wird sich zuerst offenbaren in der Befreiung unseres philosophischen Denkens von dogmatischen Vorurteilen, die eine integrale Sicht auf den dynamischen Sinnzusammenhang unseres zeitlichen Erfahrungshorizonts verhindern und den Einfluß dualistischer Grundmotive verraten, indem sie das Denken in einander polar entgegengesetzte Verabsolutierungen verstricken, die uns unter der Maske rein vernünftiger Gegensätze aufgenötigt werden. Das biblische Grundmotiv kann dem philosophischen Denken nur die endgültige Richtung geben; es verschafft keineswegs selber die Lösung wirklich philosophischer Probleme, selbst nicht der drei von uns aufgeworfenen transzendentalen Grundfragen, die ja immer noch der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung entspringen, obschon sie auf deren außer-, bzw. über-theoretischen Voraussetzungen bezogen sind. Aber es richtet in radikal-kritischem Sinn die Weise, in der diese Probleme gestellt und die Sachverhalte, welche man zur Begründung ihrer Lösung anführt, philosophisch interpretiert werden. Es tut dies mittels der dreifachen transzendentalen Grundidee, welche wir die Gesetzesidee des philosophischen Denkens genannt haben.

Die Sachverhalte, auf welche unsere transzendente Kritik der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung sich beruft, sind verifizierbar, aber sie werden leicht übersehen, oder wegräsoniert, bzw. mißdeutet, solange man dogmatisch von der Autonomie des theoretischen Denkens ausgeht, das ist von einer Annahme, deren Sinn, wie wir bemerkt haben, durch dualistische, und folglich unbiblische, Grundmotive bestimmt wird. (Fortsetzung folgt)

HERMAN DOOYEWEERD

La Philosophie de l'Idée de Loi et son Importance pour la Philosophie du Droit et la Philosophie Sociale

I. Introduction

Résumé

La philosophie chrétienne, qui a été développée depuis les années 1920 à l'Université Libre d'Amsterdam et qui est devenue connue sous le nom peu adéquat de philosophie de l'Idée de Loi, est une philosophie transcendantale d'un caractère radicalement critique. Elle a été la première à soumettre le dogme traditionnel de l'autonomie de la pensée philosophique à l'épreuve d'une critique transcendantale en agitant la question: Quelles sont les présuppositions nécessaires, qui seules, en vertu de la propre structure de l'attitude théorique de la pensée philosophique, la rendent possible? Cette critique doit être vraiment radicale, pour autant qu'elle ne pourra accepter aucun axiome ou présupposition dogmatiques concernant la prétendue autonomie de la philosophie comme condition de sa liberté et de son caractère scientifique et en tant qu'elle ne pourra se permettre d'éluder aucune question fondamentale appartenant à son examen légitime, même s'il paraît nécessaire de pénétrer jusqu'à certains fondements de la pensée théorique philosophique, qui surpassent la sphère immanente de cette pensée. C'est pourquoi on doit prendre garde de ne pas confondre cette critique ni avec la critique kantienne de la raison pure, ni avec la critique phénoménologique de la connaissance, comme elle a été conçue par EDMUND HUSSERL.

L'attitude théorique de la pensée et de l'expérience est caractérisée par une relation antithétique entre la fonction logique de notre acte de

pensée et les aspects non-logiques de notre expérience. Les divers aspects de notre expérience, dont l'aspect logique, embrassant la fonction logique ou analytique de la pensée, n'est qu'un seul parmi d'autres, sont d'un caractère modal, c'est-à-dire ne sont que les modes fondamentaux de l'expérience qui ne se rapportent pas à un *quoi concret*, mais seulement au *comment*, à la manière spécifique de faire l'expérience. Ces aspects modaux se trouvent à la base de toute notre conscience de la diversité qui existe dans la réalité empirique de notre monde temporal. Ils appartiennent à la structure transcendantale de notre expérience à l'intérieur de l'ordre du temps intégral. Par conséquent ils sont aussi les aspects modaux de la réalité empirique.

Les aspects non-logiques de notre expérience, qui dans l'attitude théorique de la pensée sont opposés à l'aspect logique, résistent à notre effort théorique de les saisir dans un concept logique. De cette résistance jaillissent les problèmes théoriques philosophiques, particulièrement ceux de la théorie de la connaissance.

La relation antithétique qui caractérise l'attitude théorique ne correspond pas à la structure de notre expérience intégrale et de la réalité empirique. Elle résulte d'une abstraction analytique par laquelle nous dissociions l'aspect logique et les aspects non-logiques, qui, en effet, sont unis par un lien de cohésion indissoluble dans la continuité intermodale du temps intégral. C'est le temps universel et intégral, qui embrasse tous les aspects modaux de notre expérience et qui est leur base commune, leur lien de cohésion intermodal, s'exprimant dans chacun d'eux en une modalité spécifique.

C'est pourquoi il faut prendre garde à ne pas identifier le temps intégral avec un de ses aspects modaux, par exemple l'aspect de mouvement extensif, ou l'aspect biotique, ou l'aspect sensitif, ou l'aspect culturel historique. En dehors du temps la diversité d'aspects de notre expérience perdrait tout sens et ce serait une grave erreur de s'imaginer qu'il y ait certains aspects modaux, par exemple l'aspect numérique, l'aspect spatial, l'aspect logique, et l'aspect moral, qui seraient d'un caractère non-temporel, resp. supra-temporel.

Le temps intégral présente une stricte corrélation d'ordre et de durée.

La durée est le temps sous sa forme réelle et individuelle, ne se manifestant qu'en processus de genèse, de constance structurelle dans le changement, et de transition de tout réel transitoire. Un temps-ordre est une loi de la durée et est d'un caractère général.

C'est l'ordre transcendantale du temps, se trouvant à la base de tous

les temps-ordres particuliers, qui a disposé tous les aspects modaux de notre expérience dans une succession irréversible d'antérieur et postérieur, se rapportant aux phases successives des processus génétiques de notre monde empirique. Cet ordre transcendantal du temps s'exprime dans la structure modale des aspects. Cette structure est d'un caractère dynamique et ouvert, une structure de sens, dans laquelle un moment nucléaire et originaire garantit le sens irréductible de l'aspect. Mais ce noyau modal peut révéler son sens central qu'en une liaison indissoluble avec une série de moments analogiques qui expriment la cohésion de l'aspect en question avec tous les autres qui occupent une place antérieure ou postérieure dans l'ordre transcendantal du temps. En accord avec cet ordre on peut distinguer parmi ces moments analogiques des moments rétrospectifs et des moments anticipants. Ces derniers ouvrent et approfondissent le sens de l'aspect sans préjudice de sa propre nature, garantie par son noyau modal.

L'attitude pré-théorique de la pensée et de l'expérience manque complètement de la relation antithétique impliquée dans l'attitude théorique. Notre fonction logique n'y s'oppose pas théoriquement aux aspects non-logiques abstraits et dissociés. Dans cette attitude la réalité empirique s'offre à nous dans une diversité inépuisable de structures typiques de totalités individuelles, structures d'individualité qui sont entrelacées par un réseau très compliqué de relations mutuelles.

De principe ces structures fonctionnent dans tous les aspects modaux de notre expérience, soit en fonction de sujet, soit en fonction d'objet. Les relations sujet-objet sont essentielles pour l'expérience pré-théorique et garantissent son caractère intégral. Elles n'ont rien à faire avec les relations antithétiques de l'attitude théorique, quoique dans la théorie de la connaissance elles ont été fréquemment confondues avec celles-là.

En vertu de sa structure intentionnelle antithétique la pensée théorique est obligée de chercher une synthèse théorique intermodal de l'aspect logique et des aspects non-logiques pour obtenir une notion épistémologique des différents modes fondamentaux d'expérience.

Ici s'impose le problème transcendantal: Où trouvons-nous le point central dans notre conscience auquel toute antithèse et synthèse théorique doit se référer et sans lequel elle serait impossible?

Il s'agit ici du problème transcendantal du moi humain en son sens central impliquant le problème du point de départ central de toute pensée philosophique.

Comme point de référence de tous les modes transcendants d'expérience, y compris le mode logique ou analytique de distinction, ce moi central doit être d'un caractère supra-modal et supra-théorique.

C'est-à-dire que la question: Qu'est ce que c'est ce moi central? (la question séculaire de la connaissance de soi-même), tout en étant un problème transcendantal inéluctable, surpasse les limites d'un problème théorique.

Point de concentration de toute notre expérience et existence, le moi est disposé dans trois relations centrales, qui s'expriment en chaque moi individuel et sans lesquelles il serait vide de sens et ce résoudrait en un néant, à savoir: 1° celle avec le monde temporel, dans lequel l'homme se trouve placé; 2° celle avec les autres moi humains; 3° celle avec Dieu, à l'image duquel l'homme a été créé. Cette troisième relation embrasse les deux autres et détermine leur sens central, qui est de nature religieuse. C'est parce que l'homme a été créé à l'image de Dieu, que l'impulsion religieuse, la tendance vers l'Absolu, est innée au «coeur», c'est-à-dire au centre, à la racine de l'existence humaine, et que la connaissance de soi-même est dépendante de la connaissance de Dieu. L'impulsion religieuse innée prend son contenu d'un motif religieux fondamental agissant comme une force motrice spirituelle au centre de notre existence et unissant tous ceux qui se trouvent dans sa prise centrale par une communion d'esprit fondamentale.

C'est un tel motif fondamental, qui, par suite de son caractère central, se trouve aussi à la base de la pensée philosophique comme son vrai point de départ supra-théorique. Cela s'applique à une philosophie chrétienne aussi bien qu'à une philosophie soi-disant autonome, qui ne se rend pas compte du fait que la prétendue autonomie de la pensée philosophique implique une absolutisation de cette pensée qui ne peut qu'être d'un caractère supra-théorique. Le motif central biblique de la révélation divine, à savoir celui de la création, de la chute et de la rédemption par Jésus Christ dans la communion du Saint-Esprit, montre sa véritable origine divine par son caractère intégral et radical. Il est la clé de la vraie connaissance de Dieu et de soi-même. Il dévoile la source de toutes sortes d'absolutisations du relatif, à savoir l'esprit d'apostasie, qui détourne de sa véritable origine absolue l'impulsion religieuse innée au coeur humain, pour la diriger sur l'horizon temporel de l'expérience avec sa diversité d'aspects modaux, qui lui offre de nombreuses possibilités d'absolutisation.

C'est pourquoi l'influence du motif central biblique sur la pensée

philosophique ne peut qu'être d'un caractère réformant et libérant, pour autant qu'il peut l'affranchir de préjugés issus de motifs fondamentaux

apostats, qui obscurcissent la vue théorique de la structure de l'expérience humaine en l'embarrassant dans les différents ismes et dilemmes nés d'absolutisations.

Les motifs fondamentaux exercent leur influence centrale et nécessaire sur la pensée philosophique par l'intermédiaire d'une idée transcendante tripartite (« l'idée de Loi ») se rapportant aux trois problèmes transcendants concernant l'attitude théorique de la pensée et de l'expérience, à savoir: 1° le problème du lien de cohésion et de la relation mutuelle entre l'aspect logique et les aspects non-logiques de l'expérience; 2° le problème du moi humain comme le point de référence central de la pensée et de l'expérience théoriques; 3° le problème de la tendance vers l'Absolu (y compris la tendance vers l'absolutisation) du moi pensant.

HERMAN DOOYEWEERD

The Philosophy of the Cosmomic Idea and its Importance for the Philosophy of Law and the Social Philosophy

I. Introduction

Summary

The philosophy, developed since the twenties at the Free University in Amsterdam and going by the name of "philosophy of the Cosmomic Idea" is a Christian transcendental philosophy of a radically critical character.

Here, for the first time, the traditional dogma concerning the autonomy of theoretical thought was put to the test of a transcendental critique by asking the question: Which are the necessary presuppositions that alone, in virtue of the inner structure of the theoretical attitude of philosophical thought itself, make this thought possible? This criticism was obliged to be really radical, because it could not accept any dogmatical assertion concerning the pretended autonomy of philosophy as a self-evident condition of its freedom of research. It could not permit itself to eliminate any fundamental question

belonging to the legitimate sphere of its inquiry, even if it would turn out to be necessary to penetrate to foundations of philosophical thought which surpass the immanent sphere of this latter. This is why this transcendental critique should not be confounded with the KANTIAN critique of pure reason or with EDMUND HUSSERL's transcendental phenomenological critique of knowledge.

The theoretical attitude of thought and experience is characterized by an antithetical relation between the logical function of thought and the non-logical aspects of human experience. The different aspects of experience, including the logical or analytical aspect, within which the logical function of thought displays its activity, are of a modal character. That is to say, they are the fundamental experiential modes which do not refer to a concrete *what*, but only to the *how*, the particular *manner* of experience.

These modal aspects underlie our whole consciousness of the diversity manifesting itself within the empirical reality of our temporal world. They belong to the transcendental structure of our experience within the order of time. Consequently they are also the modal aspects of empirical reality.

The non-logical experiential aspects which in the theoretical attitude are opposed to the logical function of thought, offer resistance to our attempt to grasp them in a logical concept and this resistance gives rise to theoretical problems of an epistemological character.

The antithetical relation which characterizes the theoretical attitude of thought does not correspond to the structure of our integral experience and should not be misunderstood in an ontological sense as if the logical function were really separated from the other functions of experience.

The theoretical antithesis is only the result of an analytical abstraction by means of which we dissociate the logical aspect and the non-logical aspects which in fact are joined through an undissoluble bond of coherence in the intermodal continuity of time.

Time in its integral sense embraces all modal aspects of human experience and is their intermodal bond of coherence expressing itself in each of them in a particular modality. This is why time is not to be identified with one of its modal aspects, *e. g.*, the aspect of extensive movement, or the physical, the biotic, the sensitive or the cultural historical aspect. Beyond the horizon of time the diversity of modal aspects loses any meaning and it would be a mere illusion to suppose

that at least some of these aspects, *e. g.* the numerical, the spatial, the logical and the moral, are of a time-less, or supra-temporal character.

The integral time presents itself in a strict correlation of order and duration. Duration is time in its factual and individual sense, undissolubly bound up with concrete and transitory things, events, relationships etc.

An order of time is a law of duration, to which the factual duration is subjected. It is the transcendental order of time in its integral intermodal sense, underlying every particular time-order, which has disposed the modal aspects in an irreversible sequence of anterior and posterior, relating to the successive phases of the genetic processes of our experiential world. This transcendental order of time expresses itself in the modal structure of the experiential aspects. This structure is of an open and dynamical character, it is a meaning-structure, in which a nuclear moment guarantees the irreducible sense of the aspect. But this nuclear moment can only reveal its central meaning in an undissoluble coherence with a series of analogical moments giving expression to the meaning-cohesion of the aspect concerned with all other experiential modes which precede it or succeed to it in the transcendental order of time. According to this order the analogical moments may be distinguished into retrospective (or retrocipatory) and anticipatory moments. The latter open up and deepen the meaning of the aspect.

The pre-theoretical attitude of thought and experience lacks entirely the antithetical relation characteristic of the theoretical attitude. Here our attention is neither directed to abstracted modal aspects of concrete phenomena, as in special scientific research, nor to the inner structure of the abstracted modal aspects as such, as in the philosophical theory of the transcendental modes of experience. In this attitude empirical reality presents itself to us in an inexhaustible diversity of typical structures of individual totalities, interlaced with each other in a very complicated network of mutual relations. In principle these individuality-structures function in all modal aspects of our experience either in a subject-, or in an object-function. The subject-object relations are essential to pre-theoretical experience and guarantee its integral character. They have nothing to do with the antithetical relations of theoretical thought and experience, though in epistemology they have been frequently confounded with them.

By virtue of its antithetical structure the theoretical attitude of

thought obliges us to seek for an intermodal theoretical synthesis between the logical or analytical mode and the non-logical modes of experience to gain an epistemological insight into the latter.

Here we are confronted with the transcendental question: Where do we find the central unity of our consciousness and existence to which every theoretical antithesis and synthesis must refer and without which theoretical thought and experience would be impossible?

This is the problem concerning the human selfhood in its central sense implying the problem concerning the central starting-point of philosophical thought.

As the central and individual reference-point of all transcendental modes of experience, including the logical or analytical mode of distinction, this central human selfhood must necessarily be of a supra-modal and supra-theoretical character.

This means that the question: What is this central I? (the centuries old question of human selfknowledge), though inevitable to discover the real starting-point of philosophical thought, transcends the bounds of a theoretical problem.

As the concentration-point of our experience and existence, our selfhood is empty and meaningless in itself, *i. e.* viewed apart from the three central relations in which it finds itself disposed, namely: that to our temporal world, that to the selfhood of our fellow men, and that to God as the absolute Origin of all that has been created, *upon* Whom man should concentrate himself. This latter relation embraces the two others and determines their central meaning which is of a religious character. It is because man has been created in the image of God, that the religious impulse, the tendency towards the absolute, is the innate impulsion of the human "heart", *i. e.* the center or radix of human existence, and that our self-knowledge is dependent on our knowledge of God. This religious impulse takes its contents from a religious basic motive which as a spiritual motive power is active in the central human selfhood and unites all who find themselves in its central grip into a fundamental spiritual communion.

Such a communal basic motive underlies also philosophical thought and is its necessary supra-theoretical starting-point. This applies both to a Christian philosophy and to a supposedly autonomous philosophy whose defenders do not realize that the attribution of autonomy to philosophical thought implies an absolutization of this latter contrary to its relative structure. The central biblical motive of the divine

Word-revelation, namely that of creation, fall into sin and redemption by Jesus Christ in the communion of the Holy Spirit, shows its truly divine Origin through its radical and integral character. It lays bare the central source of all kinds of absolutizations of the relative, namely the spirit of apostasy which turns away the "heart" or religious center of human existence from its true Origin directing its innate religious impulsion towards the temporal horizon of human experience. Because of its great diversity of modal aspects and individuality-structures this temporal horizon offers many possibilities for absolutizations to a supposedly autonomous philosophical thought, which finds itself in the central grip of an apostatical or semi-apostatical basic motive.

This is why the central influence of the biblical basic motive upon philosophical thought can only be of a purifying and liberating character. It can deliver this thought from prejudices, originating from unbiblical or anti-biblical basic motives, which entangle it in the different *isms* and in meaningless dilemmas resulting from absolutizations.

The basic motives exercise their necessary central influence upon philosophical thought through the medium of a threefold transcendental groundidea (the "cosmonomic idea") that, consciously or unconsciously, underlies any philosophical reflection. This groundidea relates to the three transcendental basic problems concerning the theoretical attitude of thought and experience, viz: 1° that concerning the bond of cohesion and the mutual relation between the theoretically dissociated modal aspects, 2° that concerning the human selfhood as the central reference-point of theoretical thought and experience, and 3° that concerning the tendency towards the absolute (including the tendency towards absolutization) in the thinking ego.