



RPR

BIBLIOTECA CENTRALA  
A  
UNIVERSITAȚII  
DIN  
BUCUREȘTI

16441

No. .... 1 .....

Inv. 22022 ..... No. ....

S. .... D. .... R. ....

Ino. A. 181 Nov. 1644j.

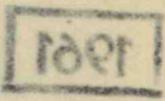
# Einführung in die Erkenntnistheorie

von

RUDOLF EISLER



Zweite,  
völlig neu bearbeitete Auflage



324754



22022.



1 9 2 5

VERLAG JOHANN AMBROSIUS BARTH  
LEIPZIG

165

1956

CONTROL 1963

BIBLIOTECA UNIVERSITARA  
BUCURESTI  
COFA 16449

PC63/06

RUDOLF FISLER

1961

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

B.C.U. Bucuresti



C22022

Buchdruckerei Oswald Schmidt G.m.b.H. in Leipzig

VORWORT

MEINEM FREUNDE  
RUDOLF GOLDSCHIED

---

## Vorwort

**D**as vorliegende Buch ist eine völlige Neubearbeitung der ersten, im Jahre 1907 erschienenen Auflage. Nicht nur habe ich nach Möglichkeit dem gegenwärtigen Stande der einschlägigen Literatur Rechnung getragen, auch meine eigene Stellungnahme habe ich in manchen Punkten revidiert, ohne die Grundgedanken, die ich seit dreißig Jahren immer schärfer herauszubilden bestrebt war, aufzugeben. Mein Bestreben ging immer dahin, an der Weiterbildung des von Kant begründeten Kritizismus mitzuarbeiten und, bei aller Teilnahme am traditionellen Erbgut und möglicher Rücksichtnahme auf das anderweitig Geleistete, eine gewisse Selbständigkeit zu bewahren, insbesondere was die Stellung zur Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik anbelangt. Ich erblicke im (objektiven) „Phänomenalismus“ die rechte Synthese von empirischem Realismus und transzendentalen Idealismus, wobei ich den Phänomenalismus selbst metaphysisch in einem „absoluten“ Idealismus verankere. Ich glaube, daß jetzt die Zeit gekommen ist, im Geiste der großen idealistischen Systeme von Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer, aber auch von Lotze, Fechner und Wundt die Metaphysik weiterzuführen, aber so, daß von den Errungenschaften des kritischen Idealismus nichts verloren geht. Die Bezogenheit der empirischen Realität auf den Geltungszusammenhang eines (logisch-idealen) „Bewußtseins überhaupt“ muß uns davor behüten, aus dem aufs strengste zu beachtenden „empirischen“ einen transzendenten Realismus zu machen, der die Dingwelt gleichsam verdoppelt. Und die Beziehung alles erkennbaren Seins auf die Logik des Denkens und der Erfahrungserkenntnis muß uns vor der Verwechslung des metaphysisch anzuerkennenden „Für-sich-Seins“ der Dinge und des sie umfassenden universalen „Lebens“ mit dem wahrhaft „Absoluten“, dem „An sich“ der Wirklichkeit, bewahren. Weder

ein einseitiger Intellektualismus noch ein extremer „Irrationalismus“ ist haltbar, ebensowenig ein subjektiver oder psychologischer Idealismus und ein „dogmatischer“ Realismus, der das „Transsubjektive“ aber doch Erfahrungsimmanente objektiver Phänomene zu einem „absolut Transzendenten“ hypostasiert.

Die Bezugnahme auf verschiedene Vertreter der Erkenntnistheorie ist nicht etwa als Beitrag zu einer Geschichte dieser Wissenschaft aufzufassen, sondern dient nur der Vorführung einer Reihe typischer Standpunkte. Die Anmerkungen sollen nur der Orientierung in der reichen Literatur der Erkenntnistheorie dienen. Es braucht ferner nicht betont zu werden, daß es sich in einer „Einführung“ in die Erkenntnistheorie nicht um spezielle Einzelheiten, sondern in erster Linie nur um die Grundprobleme und deren Hauptlösungen handelt.\*)

Wien, im Sommer 1924

DER VERFASSER

---

\*) Vgl. R. Eisler, Kritische Einführung in die Philosophie, 1905; Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens, 1908; Leib und Seele, 1906; Der Zweck, 1915; Handwörterbuch der Philosophie, 2. Aufl., 1922; Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3. Aufl., 1910 (4. Aufl. in Vorbereitung).

---

## Inhalt

I. Die Aufgaben der Erkenntnistheorie . . . . .	1
§ 1. Der Gegenstand der Erkenntnistheorie . . . . .	1
§ 2. Die Methode der Erkenntnistheorie . . . . .	9
II. Das Problem der Wahrheit und Gewißheit . . . . .	17
§ 3. Der Skeptizismus . . . . .	17
§ 4. Relativismus und Subjektivismus . . . . .	34
§ 5. Der logische Objektivismus und Absolutismus . . . . .	46
III. Das Problem des Erkenntnisursprungs . . . . .	70
§ 6. Der Rationalismus . . . . .	70
§ 7. Der Empirismus . . . . .	89
§ 8. Der Kritizismus . . . . .	118
IV. Das Realitätsproblem . . . . .	172
§ 9. Das Problem des Erkenntnisgegenstandes . . . . .	172
§ 10. Der Realismus . . . . .	175
§ 11. Der Idealismus . . . . .	194
§ 12. Der Phänomenalismus . . . . .	225
Anmerkungen zu § 1 bis § 11 . . . . .	267 bis 292
Namenregister . . . . .	293 bis 298

## I.

# Die Aufgaben der Erkenntnistheorie

### § 1. Der Gegenstand der Erkenntnistheorie

**A**LLES Erkennen ist auf einen Gegenstand gerichtet. Während in den meisten naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Disziplinen die Erkenntnis nur als Funktion und Erzeugnis des Bewußtseins eine Rolle spielt, ist es das Eigentümliche einer besonderen Gruppe von Wissenschaften, die Erkenntnis selbst zum Gegenstande zu machen. Alle diese Disziplinen zusammen bilden die Erkenntnislehre im weiteren Sinne. Zu ihr gehören zweierlei Arten von Forschungen. Die erste von ihnen umfaßt die Psychologie, die Soziologie und die Geschichte der Erkenntnis. Sie alle sind empirische Tatsachen-Wissenschaften, sie betrachten das Denken und Erkennen als seelischen, sozialen, geschichtlichen Prozeß, den sie darstellen, erklären und in seiner Entwicklung vorführen. Damit ist aber die Erkenntnislehre noch nicht erschöpft, es besteht auch eine „Philosophie des Erkennens“. Zu dieser Erkenntnisphilosophie gehört zunächst die formale Logik mit der Methodenlehre, dann die Erkenntnistheorie oder Erkenntniskritik und schließlich die *Metaphysik der Erkenntnis*.

Die Erkenntnistheorie (im engeren Sinne) fragt nach dem Wesen und der Geltung der Erkenntnis überhaupt. Sie findet im gewöhnlichen Leben, in den Wissenschaften allgemeine Begriffe und Urteile vor, die „naiv“ oder „dogmatisch“ gebraucht werden. Es handelt sich nun darum, diese Voraussetzungen zu prüfen, um zu sehen, ob oder inwieweit ihr Geltungsanspruch berechtigt ist. Die Notwendigkeit, dies zu tun, ergibt sich aus verschiedenen Gründen. Insbesondere erweckt die Einsicht, daß immer wieder Theorien über das Wesen der Dinge

mit großer Sicherheit des Auftretens aufgestellt werden, die oft voneinander abweichen, ja einander widersprechen, das Bedürfnis, gegenüber dem durch diese Diskrepanz geweckten Zweifel an der Möglichkeit metaphysischer oder auch wissenschaftlicher Erkenntnis die Erkenntnis aller Art auf sichere Grundlagen zu stellen. Es gilt, den positiven wie den negativen „Dogmatismus“ abzuwehren, zu untersuchen, welche Quellen, welche Bedingungen, welchen Umfang, welche Grenzen die Erkenntnis hat. Die Erkenntnistheorie wird so zu einer Kritik des Erkenntnisvermögens. Sie fragt nicht nach der Genesis der Erkenntnisvorgänge im individuellen und sozialen Bewußtsein, sondern nach dem Ursprung der Erkenntnis und Erkenntnisse aus der logischen Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins, nach den Grundlagen der Geltung der Erkenntnis. Nicht wie Erkenntniselemente sich psychologisch entwickelt haben, sondern was sie für die Erkenntnis bedeuten, ist von Wichtigkeit für den Standpunkt rein erkenntniskritischer Betrachtung. Der Erkenntnisgehalt soll einer Analyse unterzogen werden, die Faktoren, welche Erkenntnis konstituieren, sind auf ihre Leistung als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis zu prüfen. Nicht das Vorstellen und Denken als psychologischer Vorgang kommt für die Erkenntnistheorie als kritische Wissenschaft in Betracht; doch ist auch zu untersuchen, was zum Vorstellungsmäßigen, Anschaulichen, und was zum rein Intellektuellen (Gedanklichen) gehört und wie beide Komponenten der Erkenntnis zusammen Erkenntnis konstituieren. Erkenntnistheoretische Fragen sind insbesondere: Was ist Erkenntnis, namentlich die auf Setzung, Erfassung und Bestimmung der Realität gerichtete Erfahrungserkenntnis, woraus besteht sie, welche Voraussetzungen liegen ihr zugrunde, wie sind diese zu rechtfertigen, welchen Geltungswert haben die allgemeinen Faktoren der Erkenntnis, welches sind die obersten Geltungen, von denen die Gültigkeit der Formen der Erfahrung abhängt, wie läßt sich die Gültigkeit der theoretischen Grundbegriffe und Grundsätze begründen (legitimieren), wie können diese, wenn sie a priori, unabhängig von der Erfahrung gelten, dennoch für die Erfahrung

und deren Objekte von Gültigkeit sein? Welches sind die Quellen der Gewißheit, was bedeutet Wahrheit und Geltung, wie ist Irrtum möglich, was ist Sein, Schein, Erscheinung, Wirklichkeit, was bedeutet „Gegenstand“, „Ding“, was ist der Gegenstand der Erfahrungserkenntnis, wie verhält er sich zum erkennenden Bewußtsein, in welcher Beziehung steht dieses zum Objekt, zum Sein, zur Realität, inwieweit ist diese erkennbar und denkbar?

Indem die Erkenntnistheorie die Grundlagen der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis festlegt, wird sie zu einer „Wissenschaftslehre“ (Fichte). In ihr kommt das Wissen zum Selbstbewußtsein, es wird sich selbst zum Gegenstand. Nun erhebt sich aber die Frage: Wie ist Erkenntnistheorie möglich? Ja, ist sie überhaupt möglich? Als Faktum besteht sie unzweifelhaft, aber können ihre Lehren berechtigten Anspruch auf Gültigkeit machen? Setzt nicht diese Disziplin schon solche Begriffe und Grundsätze voraus, deren Geltung noch in Frage steht? Und wie, wenn es überhaupt keine Erkenntnis oder Wahrheit gibt? Es ist nun sicherlich nicht ohne Nutzen, wenn sich die Skepsis auch gegen die Versuche zu einer Erkenntnistheorie richtet. Abgesehen von einzelnen Irrtümern und Einseitigkeiten besteht immer wieder die Gefahr, daß sie den Dogmatismus, das ungeprüfte Vertrauen zur Erkenntnismöglichkeit und zu gewissen begrifflichen Voraussetzungen, selbst nicht ablegt. Hier wie sonst kann die Skepsis als Zuchtmeister wirken. Vor der Gefahr des Dogmatismus wird sich nicht nur die Metaphysik, auch die Erkenntnistheorie hüten müssen, und sie wird es auch können, wenn sie sich ihren eigenen Voraussetzungen gegenüber kritisch verhält, indem sie sich auf sie besinnt und sich die Frage stellt, ob und wieweit sie sie machen darf (A. Liebert u. a.). Absolut voraussetzungslos kann freilich keine Wissenschaft verfahren; irgend etwas muß ihr als Datum zur Bearbeitung gegeben sein, und ohne ein Minimum von als gültig betrachteten Begriffen und Urteilen kann man nicht denken und forschen. Das gilt nun auch von der Erkenntnistheorie. Aber sie kann und muß auch dieses Voraussetzungsminimum, ohne das sie nicht möglich ist, rechtfertigen. Sie wird zunächst dartun, daß eine

absolute Skepsis nicht möglich ist, weil diese sich selbst aufhebt, daß es also Erkenntnis überhaupt geben kann, ferner daß die formal-logische Gesetzlichkeit, der gemäß alle Erkenntnistheorie notwendig verfährt, nicht zu bezweifeln oder zu bestreiten ist, weil jeder Versuch dazu sie schon voraussetzt, sie stillschweigend anerkennen muß. Auch zeigt es sich, daß in dem unmittelbaren Erleben von Bewußtseinsdaten als solchen eine — wenn sie nicht mißbraucht wird — völlig untrügliche Quelle der Gewißheit liegt. Es gehört zu den Aufgaben der Erkenntnistheorie die Prüfung des Geltungsanspruches auch der Skepsis, die Frage nach der Möglichkeit des Zweifels und des Negierens, nach den Voraussetzungen, Bedingungen, Grenzen der Problematik.

Hat es sich nun auf diese Weise herausgestellt, daß die Erkenntnistheorie die von ihr vorausgesetzten logischen Denkmittel und unmittelbaren Bewußtseinsdaten mit Recht gebraucht, dann ist sie als mögliche Wissenschaft legitimiert. Denn daß es etwa keine Erkenntnis der Erkenntnis geben könne, das ist nicht zu befürchten. Zunächst gehört es zum Wesen des entwickelten Bewußtseins, seine eigenen Akte und Produkte, wenn auch nicht im Augenblicke des Funktionierens der Akte, zur eigenen Bewußtheit bringen, sie zu gewußten machen zu können. Wir können sowohl auf unser eigenes Erkennen reflektieren, als auch eigene und fremde Erkenntnisse beurteilen. Auf Grund einer „Phänomenologie“ des Erkennens oder einer Analyse des Begriffes Erkenntnis läßt sich, durch Besinnung auf dasjenige, von dem dieser Begriff abstrahiert ist, das Wesen der Erkenntnis bestimmen. Ein prinzipielles, methodisches Hindernis, zu begreifen und zu beurteilen, was Erkenntnis als Funktion und Gebilde bedeutet und ist, besteht also keineswegs. Vermöge der Reflexion des Bewußtseins auf dessen eigene Funktionen und Gesetze ist ein Erkennen des Erkennens möglich. Zwar nicht im Augenblicke des auf einen Gegenstand gerichteten Erkennens selbst, wohl aber unmittelbar nach einem Erkenntnisakt können wir uns des Erkennens bewußt werden, aus der Funktion einen eigenen Erkenntnisgegenstand machen. Auch die Tatsache, daß wir unser Erkennen selbst erkennen, kann erkannt werden, und

so fort ins Unendliche, nur daß eben die Reflexion bald erlahmt und nichts Neues mehr bringt. Alles Erkennen ist ein Bewußtseinsakt, aber erst durch die Richtung der Aufmerksamkeit auf den Erkenntnisakt wird dieser zu einem gewußten. Das Wissen um das Erkennen ist ein Bewußtsein des Bewußtseins, ein Erheben des Erkennens in das Selbstbewußtsein. Alle Erkenntnis besteht logisch in der Bestimmung eines Etwas durch einen Begriff. Eine solche Bestimmung ist nun auch die Erkenntnis der Erkenntnis, die als solche durch Zuordnung einer gegebenen Erkenntnisfunktion zu dem Begriff „Erkenntnis“ bestimmt wird. Nachdem wir einmal durch Abstraktion oder „Wesensschau“ diesen Begriff erworben haben, brauchen wir nur ein Urteil daraufhin zu prüfen, ob es die in dem Begriff „Erkenntnis“ enthaltenen Merkmale aufweist. Wollen wir wissen, ob nun auch diese Bestimmung eines Urteils als einer Erkenntnis selbst eine wahre Erkenntnis ist, so müssen wir das Reflexionsurteil wiederum mit dem Erkenntnisbegriff vergleichen. Da es sich bei noch weiter fortgesetzten Reflexionen immer um dasselbe Verfahren handelt, zugleich aber das Beurteilte seinen Charakter nicht ändert, so brauchen wir nicht ins Unendliche zu gehen, um ein Kriterium der Erkenntnis zu gewinnen. So erweist sich der in dieser Hinsicht gegen die Möglichkeit einer Erkenntnistheorie vorgebrachte Einwand als nicht stichhaltig. Daß es aber überhaupt eine Erkenntnis gibt, die uns die Bildung des Begriffes „Erkenntnis“ ermöglicht, das wissen wir durch eine unmittelbare Erkenntnis, durch ein Urteil über das Vorkommen richtiger Zuordnung im Denken. Was diese Zuordnung letzten Endes bedeutet, das kann in Frage stehen, aber daß sie wirklich das ist, was wir zunächst unter dem Worte „Erkenntnis“ zu verstehen haben, ist sicher. Diese Zuordnung als Akt ist ein Erlebnis, eine Tatsache des Bewußtseins, die sich als solche nicht weiter begründen läßt, ebenso wenig wie das Bestehen einer Vernunft oder eines Denkens. Alle abgeleiteten Urteile führen schließlich zu Urteilen, die an solche unmittelbare Gegebenheiten, Erlebnisse als Akte und Inhalte des Bewußtseins anknüpfen, außerdem noch zu

obersten Geltungen, welche den Grund zu allen besonderen Geltungen abgeben. Diese Grunderlebnisse und Grundgeltungen müssen von allem Erkennen vorausgesetzt werden, weil es sonst gar nicht möglich ist; und sie können vorausgesetzt werden, ohne daß eine „*petitio principii*“ im Sinne der formalen Logik stattfindet, denn der mit diesem Ausdruck gemeinte Denkfehler bezieht sich keineswegs auf die Grundlagen der Erkenntnis, sondern schon und nur auf besondere Erkenntnisse.

Wenn Hegel gegen die Möglichkeit einer Erkenntniskritik den Einwand erhebt, daß „erkennen wollen, ehe man erkennt“, ebenso ungereimt sei, „als der weise Vorsatz jenes Scholasticus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage“, so hat man darauf treffend erwidert, daß bis zu einem gewissen Maße ein Erlernen der Schwimmbewegungen auf dem Trockenen oder in einem seichten Wasser, bevor man sich dem tiefen Gewässer anvertraut, durchaus möglich ist. Übrigens wird Kants Kritizismus von jenem Vorwurf nicht getroffen, denn Kant kritisiert nicht das Erkennen überhaupt, sondern in erster Linie die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis, und er setzt hierbei die Geltung der formalen Logik und das Faktum rationaler und empirischer Wissenschaften voraus. Auf die Frage: wer kritisiert die „reine Vernunft“? lautet die Antwort: das nach logischen Normen methodisch verführende Denken. Die Gültigkeit dieses Denkens wird hier nicht in Frage gestellt, die Frage: wie ist formale Logik möglich? wird nicht gestellt; insofern begeht Kant keinen logischen Zirkel und keine „*petitio principii*“. Die Weiterentwicklung des Kritizismus führt aber auch zu einer Kritik des Formal-Logischen, das (z. B. bei H. Cohen) zu einem Teil der „transzendentalen“ Logik wird. Die „Kritik der reinen Vernunft“, die zugleich eine „Theorie der Erfahrung“ bedeutet, erweitert sich so zu einer Kritik des Denkens und Erkennens überhaupt. In ihr rechtfertigt das Denken und Erkennen seinen Anspruch auf objektive Gültigkeit, indem es sich der Gesetzlichkeit bewußt wird, durch die es ebenso wie der Gegenstand, auf den es sich richtet, konstituiert wird. So kommt die kritizistische Methodik

in der Erkenntnistheorie allseitig zur Anwendung. Indem die Erkenntnistheorie sich bei jedem von ihr verwendeten Begriff und Grundsatz Rechenschaft gibt betreffs der Quelle und der Anwendungsmöglichkeit des Gedachten, und indem sie in konsequenter „Selbstbesinnung“ (Volkelt, Driesch u. a.) von den unmittelbaren und absoluten Gewißheiten zu den abgeleiteten Wahrheiten und erschlossenen Wirklichkeiten fortschreitet, bewährt sich die von ihr (und schon von der formalen Logik) geprüfte und geforderte Methodik des wissenschaftlichen Denkens und die Gesetzmäßigkeit der Vernunft in dem Begründungszusammenhange der Erkenntniskritik selbst.

Was aber die Voraussetzung der Grundbegriffe, die als Bedingungen der objektiven Erfahrung und der Erfahrungsobjekte gelten, betrifft, so kann und muß die Erkenntnistheorie für die Kritik der Erkenntnis oder der „reinen Vernunft“ von ihnen keinen Gebrauch machen. So kann etwa die Gültigkeit des Kausalprinzips nicht selbst kausal abgeleitet werden, das wäre eine Erschleichung oder der logische Fehler der „petitio principii“. Vor allen Zirkelbeweisen muß sich die Erkenntnistheorie hüten. Diejenigen Begriffe, die schon logische Bedingungen der empirischen Wirklichkeit darstellen, lassen sich nicht in ihrer Geltung aus dieser Wirklichkeit ableiten. Dogmatisch nicht nur, sondern logisch verfehlt wäre es, wollte man etwa das erkennende Bewußtsein oder die Vernunft als eine psychische Ursache oder Kraft zur „Deduktion“ der Kategorien heranziehen. Vom logisch-erkenntnistheoretischen Standpunkte aus kommt der „reine Verstand“ oder das Bewußtsein nur als etwas „Ideales“, als Inbegriff von Setzungen, Geltungen, Normen, nicht aber als ein Wirkendes und real Existierendes, Kausales, in Betracht. Das erkenntnistheoretische Bewußtsein ist geradezu eins mit dem Zusammenhang der formalen Erkenntnisgrundlagen, die sich wiederum als Entfaltungen der in ihnen sich darstellenden idealen Bewußtseinseinheit auffassen lassen. Dieses Bewußtsein als Einheit aller formalen Erfahrungsbedingungen ist weder ein empirisches Geschehen, noch eine metaphysische Wesenheit, sondern etwas „Trans-

zendentales“, das keine gesonderte Existenz hat, wohl aber in den einzelnen Subjekten und deren psychologischem Bewußtsein zum Ausdruck gelangt. Man darf aber nicht vergessen, daß die Erkenntnistheorie nur durch eine Abstraktion und Konstruktion sich zu ihrem Standpunkt erhebt. Die kausalgeneetische Erklärung des Erkenntnisprozesses ist keineswegs zu vernachlässigen, doch kommt sie nicht der Erkenntniskritik zu, sondern sie ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie im weiteren Sinne, zu deren Ergebnissen verschiedene Zweige der Erkenntnislehre beitragen. Erkenntnisbiologie, Erkenntnispsychologie, Soziologie des Erkennens, Geschichte der wissenschaftlichen Erkenntnis, sie alle werden durch die Erkenntniskritik nicht ausgeschlossen, sie haben ihren Wert für sich und geben auch der Erkenntnistheorie im engeren Sinne manche Daten und Fingerzeige; sie können ihr als Hilfswissenschaften dienen, wenn sie auch nicht ihre Grundlage sind, sondern selbst einer erkenntniskritischen Begründung bedürftig sind.

Die Erkenntnistheorie muß insofern „mit dem Denken“ anfangen (Cohen), als es notwendig ist, zunächst einmal das System des formal und transzendental Logischen, d. h. der das formale und materiale Denken konstituierenden Geltungen aufzustellen. Denn von diesen Geltungen hängt die Setzung und Bestimmung aller erkennbaren Realität ab. Nichts kann für uns „sein“, was nicht der logischen Gesetzlichkeit des Bewußtseins gemäß gedacht werden muß. Ist aber einmal die Realität bestimmt oder vielmehr die wissenschaftliche Bestimmung derselben legitimiert, dann steht der Betätigung einer Psychologie und Soziologie des Erkennens nichts im Wege. Das Denken und Erkennen läßt sich dann als ein in der Zeit verlaufender Prozeß betrachten, der aus biologischen, psychologischen und sozialen Faktoren erklärt werden kann. Während das erkenntnistheoretische Bewußtsein als solches rein logisch-idealer Art ist, haben wir es in diesen explikativen Erkenntniswissenschaften mit dem psychologischen und sozialen Bewußtsein und Ich zu tun, das schon einen Bestandteil der empirischen Realität bildet und den Gesetzen dieser unterworfen ist.

Während vom rein kritisch-logischen Gesichtspunkt die erfahrbare Welt zum Inhalt des „Bewußtseins“ gehört, das aber nichts anderes ist, als ein logischer Geltungszusammenhang, setzen die erklärenden Erkenntniswissenschaften eine relativ selbständige Wirklichkeit voraus, welche sowohl die Objekte wie auch die Subjekte des Erkennens einschließt, deren Zusammenwirken bei der Erzeugung der Erkenntnis, d. h. der Anwendung der Erkenntnisformen auf das Gegebene, in jenen Disziplinen zur Darstellung gelangt.

## § 2. Die Methode der Erkenntnistheorie

Die kritisch verfahrenende Erkenntnistheorie braucht nicht anti-psychologisch zu sein, aber sie darf nicht den Fehler des „Psychologismus“ begehen. Das heißt: es darf nicht der psychologisch-genetische Standpunkt an die Stelle des kritischen treten oder mit diesem vermengt werden. Psychologische oder auch biologische und soziologische Erklärung der Entstehung und Entwicklung des Erkennens und dessen Erzeugnisse ist etwas anderes als Begründung und Rechtfertigung des Geltungsanspruchs von Begriffen und Grundsätzen. Wie die Raumvorstellung entsteht, oder wie wir zum Bewußtsein der Denkgesetze und Denkformen gelangen, wie der Erkenntnis-erwerb durch biologische Faktoren, seelische Differenzierung, soziale Verhältnisse bedingt ist, dies und viele Einzelheiten der Erkenntnisentwicklung kann von der Erkenntniskritik beachtet werden und wird sie vielleicht auch vor manchen Irrtümern bewahren, aber sie selbst darf nicht einem unkritischen Biologismus, Psychologismus oder Soziologismus und Historismus verfallen.

Die Psychologie ist die Wissenschaft von den Bewußtseinsvorgängen in deren ursächlich-gesetzlichem Zusammenhang. Sie arbeitet mit Voraussetzungen, die sie als Einzelwissenschaft machen darf und muß, die aber nicht geeignet sind, die Psychologie zur Grundlage der Erkenntnistheorie zu nehmen.

Da von der Berechtigung dieser Voraussetzungen die Möglichkeit der Psychologie abhängt, so bedarf diese selbst der erkenntnistheoretischen Grundlegung. Der psychische Kausalzusammenhang, der den Gegenstand der erklärenden Psychologie bildet, kann also nicht der erkenntnistheoretischen Begründung dienen. Der Standpunkt der Erkenntnistheorie ist ein abstrakter, er kennt zunächst keine psychologischen Faktoren als Erklärungsmittel, sondern nur Geltungsansprüche und Geltungen, die er analysiert und begründet. Wenn die Erkenntnistheorie vom „Ursprung“ der Erkenntnis spricht, so meint sie in der Regel das logische Bedingtsein einer Geltung durch andere Geltungen. Die Psychologie hat es mit Naturgesetzen des seelischen Geschehens zu tun, die Erkenntnistheorie mit logisch-zeitloser, „idealer“ Gesetzlichkeit. Die Psychologie nebst der Biologie und Soziologie des Erkennens übt als solche keine Kritik aus, die Erkenntnistheorie hingegen kritisiert, sie wertet theoretisch und verfährt zum Teil normativ. Indem sie den logischen Bedingungen der Erkenntnis nachgeht, gelangt sie bei ihrer „Deduktion“ der Grundbegriffe und Grundsätze schließlich zu einer obersten Geltung, dem theoretischen Grundwert, dem sich alle spezielleren logischen Werte unterordnen, wenn sie sich auch nicht ihrem Inhalt nach aus ihm ableiten (deduzieren) lassen (O. Ewald). Ist auch die Erkenntnistheorie keine empirische Seinswissenschaft, so kann sie doch nicht ihren Gegenstand durch reines Denken erzeugen; sie kann nur Daten rational bearbeiten, und diese findet sie vor in Erkenntnissen, die sie in ihre Elemente und Faktoren zerlegt, soweit sie ihr nicht schon als Elementarbegriffe entgegnetreten. Auch wo sie Thesen a priori aufstellt, gewinnt sie ihre Einsichten an der Hand eines spezifischen Erfahrungsmaterials, ohne welches sie nimmermehr etwas von dem Bestande der Begriffe und Grundsätze, mit denen sie es zu tun hat, wüßte. Solches Material liegt in den Wissenschaften vor, deren Grundlegung die Erkenntnistheorie unternimmt; aber auch die Analyse der vorwissenschaftlichen Erkenntnis liefert Daten, die den Ausgangspunkt erkenntnistheoretischer Beurteilung bilden. Was nun insbesondere

die innere Erfahrung betrifft, so ist es richtig, daß diese nicht die Quelle der logisch-apriorischen Erkenntnisbedingungen sein kann. Aber ohne jene wären die zu beurteilenden Gebilde für uns nicht vorhanden, und wir kämen nicht zur Festsetzung der sie ermöglichenden Bedingungen, deren logische oder „transzendente“ Bedeutung als solche freilich nicht selbst Erfahrungsinhalt ist. Wir sind uns zum Beispiel durch innere Erfahrung des Begriffs der Kausalität bewußt, aber damit ist noch nicht gesagt, daß seine Geltung auf der Erfahrung beruht. Auch ist es nicht eigentlich der Sinn eines Gedankens, der „erfahren“ wird, sondern nur der Begriff oder das Urteil als ein in der Zeit verlaufender Vorgang.

Das Wissen um einen gültigen Gedanken ist etwas anderes, als die Erfahrung, daß dieser Gedanke einen Bestandteil unseres Seelenlebens bildet. Mag auch der Denkinhalt tatsächlich an einen Denkakt gebunden sein und dieser psychologisch als eine Bewußtseinstätigkeit bestimmt werden, so läßt sich doch das Gedachte und Erkannte, der Denk- und Erkenntnisinhalt begrifflich und methodisch vom Denk- und Erkenntnisakt unterscheiden und isoliert für sich betrachten und mit anderen Inhalten verknüpfen. Die Verbindung der Denkvorgänge ist eine kausale, die der Denkinhalte eine logische, ein Geltungszusammenhang, der als solcher nur gedacht, nicht aber erfahren wird. Nur die Tatsache, daß wir oder andere etwas für gültig halten, kann Gegenstand der Erfahrung bzw. der inneren Wahrnehmung sein.

Den Denkinhalten eignet in ihrer Selbständigkeit ein „ideales Sein“; sie existieren nicht für sich, sie bestehen aber und gelten für Gegenstände irgendwelcher Art. Alle logische Begründung, also auch die in der Erkenntniskritik unternommene, hat es nur mit solchen idealen Gebilden zu tun; die empirische Existenz, an die sie gebunden sind, mittelst welcher sie erfaßt werden, die psychologisch bestimmten, individual- oder sozialpsychischen Denkvorgänge, von ihnen wird abgesehen. Diese Betrachtungsweise geht der existenzialen und kausal-genetischen logisch voran; sie ermöglicht auch eine Berücksichtigung der

Bewußtseinsakte seitens der Erkenntniskritik, ohne jede Gefahr des Psychologismus. Wenn wir die verschiedenen Akte, durch die wir Gegenstände vorstellend, denkend, wollend, wertend erfassen oder setzen und in Denkinhalten bestimmen, rein in ihrem Wesen als „intentional“ gerichtete, etwas „Meinendes“, Setzendes oder Zusammensetzendes ins Auge fassen, ohne die Kategorien der realen Existenz, der Kausalität und dergleichen auf sie anzuwenden und sie als Aktionen oder Reaktionen psychologischer Subjekte zu betrachten, also ohne sie einem empirischen Seinszusammenhange einzuordnen, so hält sich die Erkenntnistheorie frei von dem zu vermeidenden Grundfehler der Methodik. Man braucht keineswegs die Lehren der „Phänomenologie“ (Husserl) in Bausch und Bogen anzunehmen, aber die Tendenz dieser wie auch der teilweise verwandten „Gegenstandstheorie“ (Meinong), der „Ordnungslehre“ (Driesch), der „Grundwissenschaft“ (Rehmke) und ähnlicher Theorien, einen gewissermaßen neutralen Ausgangspunkt der Psychologie, Logik und Erkenntnistheorie festzulegen und zu verwerten, ist streng zu beachten. Auch dann, wenn etwa die Phänomenologie als eine Art der „deskriptiven Psychologie“ (Brentano) betrachtet würde, oder wenn die phänomenologische „Wesensschau“, die „eidetische“ Einstellung des Geistesblickes anders gedeutet würde, verlöre sie nicht ihre Bedeutung als ein Orientierungsmittel der Erkenntnistheorie. Bevor wir kritisieren und normieren, müssen wir in der Lage sein, das Inventar des Bewußtseins aufzunehmen, ohne daß die „Beschreibung“ desselben schon die zu legitimierenden Begriffe, Grundsätze, Deutungen gebraucht und voraussetzt. Nur auf diese Weise kann der „Logismus“, der rein logisch-transzendente Standpunkt in der Erkenntniskritik, bewahrt werden, ohne gleichsam in der Luft zu schweben. Daß hierbei auch der „Psychologismus“ als eine Form des Subjektivismus sehr wohl vermieden werden kann, wird sich zeigen.

Der Kritik der Erkenntnis liegen Gegebenheiten zugrunde, aber zunächst nicht reale Tatsachen, sondern Daten zu Begriffen von solchen und diese Begriffe selbst. Bei der Prüfung

dieser Begriffe oder der Geltungen überhaupt geht die Erkenntnistheorie, um nicht dogmatische Voraussetzungen zu machen, dort, wo sie von den Erkenntnisfunktionen zu sprechen genötigt ist, so vor, daß sie die phänomenologische „Reduktion“, die „Einklammerung“ und „Ausschaltung“ der empirischen Realität (Husserl) in dem Sinne vornimmt, zunächst nur das unmittelbar Gewisse, über alle Seinsproblematik Erhabene vor auszusetzen. Durch „Selbstbesinnung“ wird sie sich der Funktionen oder Akte, durch welche etwas als gültig oder seiend gesetzt und anerkannt wird, bewußt (Volkelt, Driesch). So kann sie von Anschauung, Denken, Begreifen, Urteilen, Beziehen, Verknüpfen, Vergegenständlichen, von Erkenntnisakten der Vernunft, Spontaneität dieser, Intellekt und dgl. sprechen, ohne diese Akte und „Vermögen“ als psychologisch-kausale Agentien zu deuten. Auch die Sinnesdaten bedeuten für die Erkenntniskritik nicht von vornherein Empfindungen als psychische Zustände; als psychologische Existenzen können sie, wie auch die geistigen Akte, erst nach der Begründung ihrer Setzung als Modi des psychologischen Bewußtseins gelten. Man kann die Bewußtseinsakte auch als etwas Psychisches bezeichnen, muß aber dann davon das „Psychologische“, das schon „realisierte“ Geistige, unterscheiden.

Die logisch-transzendente Methodik der Erkenntnistheorie bleibt gewahrt. Nur bekommt der „Logismus“, der nicht als einseitiger Rationalismus zu verstehen ist, einen Unterbau, der auch vor der Gefahr einer Hypostasierung der „Geltungen“ oder Wahrheiten behüten kann. Weder Psychologismus, noch „Metaphysizismus“ lautet die Parole der kritischen Methode. Erkenntnistheoretische Begründung besteht in der Einordnung von Begriffen in einen Geltungszusammenhang, in dem sie gründen. Der „Ursprung“ dieser (formalen) Begriffe liegt in einer obersten Geltung als dem logischen Urgrunde der abgeleiteten Geltungen, die aus ihm „zeitlos“, nicht in kausaler Weise, hervorgehen („entspringen“). Die oberste Geltung freilich läßt sich nicht weiter rein logisch ableiten, sie ist eine ursprüngliche Voraussetzung, ein Grundgesetz des „reinen“

Bewußtseins, die Grundnorm der Erkenntnis und die Urbedingung der Erfahrung. Sie ist der theoretische Grundwert, das immanente Denk- und Erkenntnisziel, die alles Denken und Erkennen leitende Idee. Auf sie ist der „reine Erkenntniswille“ gerichtet, sie reguliert den Erkenntnisprozeß, der in der Anwendung der durch sie geforderten Denkmittel auf die Daten zu einer möglichen Erfahrung sich vollzieht. Einheit des Mannigfaltigen, einheitlicher Zusammenhang der Denkinhalte und der Erfahrungsinhalte ist das theoretische Willensziel oder der „ideale Gegenstand“ des Erkenntniswillens. Da einheitlicher Denkszusammenhang das Logische geradezu konstituiert, so bedeutet diese Einführung des Willens (des „voluntaristischen“ Moments) in die Erkenntnistheorie keinerlei Abschwächung des Logismus. Der Wille, um den es sich hier handelt, ist ja kein Gegensatz zur Vernunft, er hat das Logische zum Inhalt, ist reiner „Vernunftwille“ (Natorp, Goldscheid, Royce). Und nicht aus dem psychologischen Willensvorgang als einem dynamischen Agens wird hier etwas erklärt, sondern in Betracht kommt hier nur der Willensgehalt, der ein „ideales Sein“ besitzt und nicht als Ursache, sondern als Geltungsgrund fungiert. Auch ist hier von keiner Willkür und keiner Subjektivität die Rede, denn das Willensziel „einheitlicher Zusammenhang“ ist zugleich das Postulat der Objektivität und Allgemeingültigkeit, das den Erkennenwollenden auf den Standpunkt eines idealen „Bewußtseins überhaupt“ sich erheben läßt. Die transzendental-teleologische Betrachtungsweise (Windelband, Rickert, J. Cohn u. a.) geht nicht von einer empirischen Realität aus, die eine teleologische Kausalität entfaltet, sie verwendet den normativen, nicht den explikativen Zweckbegriff, und sie versteht unter dem Vernunftwillen nichts als das (in der Färbung der „Spontanität“ bemerkbare) Gerichtetsein des Bewußtseins auf ein ideales Ziel. Die Norm des Bewußtseins und das Bewußtsein der Norm oder die Intention auf diese werden wohl unterschieden. Auch handelt es sich nicht um den individuellen Willen, sondern um einen begrifflich fixierten „Einheitswillen überhaupt“.

für dessen Gegenstand es gleichgültig ist, in welchen individuellen Subjekten er sich bekundet und verwirklicht. Das ideale Willensziel, das normativ aufgefaßte Grundgesetz der Erkenntnis gehört noch zum Bereiche des Transzendental-Logischen; den darauf gerichteten Willensakt sowie alle durch ihn bedingten Erkenntnisakte kann man dem Gebiete der „Transzendental-Psychologie“ (O. Schneider), der Lehre von den Geistesakten, durch welche die Erkenntnisnormen in der Erzeugung der Erkenntnismittel verwirklicht werden, zuteilen. Die Vernunft als Einheit dieser Akte ist das „subjektive“ Korrelat zur Vernunft als Inbegriff der Geltung oder Gesetze der Erkenntnis und des logischen Denkens, durch die jene motiviert wird.

Von Wichtigkeit ist es aber, den erkenntniskritischen nicht mit irgendeinem psychologischen Gesichtspunkt der Betrachtung zu verwechseln oder zu vermengen. Die Reinheit und Konsequenz eines jeden der beiden Standpunkte und Methoden muß gewahrt bleiben. Dann aber ist gegen eine psychologische Ergänzung des transzendental-logischen Gesichtspunktes nichts einzuwenden, im Gegenteil, sie muß gefordert werden. Die Erkenntnispsychologie hat zu zeigen, wie das Denken, Wahrnehmen, Erkennen als subjektiver Bewußtseinsvorgang stattfindet, welche psychischen Faktoren an ihm beteiligt sind, wie sich die Erkenntnisfunktionen und deren Gebilde entwickeln, welchen Bedürfnissen sie dienen, wie sie durch das Zusammenwirken der psychophysischen Organisation mit der Umwelt zustandekommen, welche Rolle biologische Faktoren wie Selbsterhaltung, Auslese, Kampf ums Dasein, Differenzierung usw. dabei spielen. Auch das Bewußtsein der Wahrheit und Wirklichkeit, der Erkenntnisgesetze, der Geltung u. dgl. kann sie beschreiben, analysieren und genetisch betrachten. Nur eins übersteigt ihre Kompetenz: die Begründung der Geltungen, die Rechtfertigung des Geltungsanspruchs der Grundbegriffe und Grundsätze der Erkenntnis. Eine weitere Ergänzung der Erkenntnistheorie bietet die Soziologie des Erkennens dar. Sie hat es mit den Wechselbeziehungen zwischen Gesellschaft und

Erkenntnis zu tun, sie kann den Einfluß des sozialen Zusammenwirkens und der Gesellschaftsentwicklung auf die Entstehung und Fortentwicklung des Fürwahrhaltens naiver und wissenschaftlicher Anschauungen, von Glaubenssätzen dartun, den intersubjektiven Faktor des Erkenntniserwerbs herausstellen, die sozial-historische Bedingtheit von theoretischen Stellungnahmen, die Bedeutung der differenzierten Persönlichkeit für den Fortschritt der Erkenntnis (W. Jerusalem) klarstellen u. a. Aber über Wahrheit und Wirklichkeit überhaupt kann sie nicht entscheiden. Ihr eigenes Gebiet, die empirische Realität gesellschaftlichen Seins und Wirkens, ist schon formal durch die Geltung jener Begriffe und Grundsätze bedingt, deren Bewußtwertung und Anwendung sie soziogenetisch ableitet.

Eine umfassende Wissenschaft von der Erkenntnis nach allen ihren Seiten und Beziehungen wird erst die Verbindung zwischen dem lebendigen Prozeß des Erkennens und dem Reiche theoretischer Geltungen und Begründungszusammenhänge in harmonischer Weise herstellen. Nur so kann der Streit zwischen den „Psychologen“ und „Antipsychologen“ ein Ende finden, der durch so manche Mißverständnisse oft unfruchtbar geworden ist. Reinliche Scheidung der Methoden, Vermeidung des logischen Fehlers einer *μεταβασις*, der eine Gefahr für jede Erkenntnistheorie bildet (Herbertz), Auseinanderhaltung kritisch-logischer Begründung und psychologischer Erklärung, von Geltungs- und Werdenszusammenhang muß gefordert werden. Aber dieses getrennte Marschieren muß dem gemeinsamen Ziele, einer universalen Lehre vom Wesen der Erkenntnis und des Erkennens dienen.

## II.

# Das Problem der Wahrheit und Gewißheit

### § 3. Der Skeptizismus

Der Dogmatismus ist der Standpunkt einer gewissen Stufe der naiven und wissenschaftlichen Erkenntnis. Er besteht in einem weitreichenden Vertrauen auf die Möglichkeit der Erkenntnis von Dingen aller Art. Irrtümer im einzelnen machen dieses Vertrauen nicht wanken. Daß man durch Wahrnehmen und Denken die Wahrheit erfassen kann, daß es sichere Urteile und Schlußfolgerungen, daß es prinzipiell keine Grenzen für die Erkenntnis gibt, wenn auch natürliche Schranken für den Zutritt zu bestimmten Objekten bestehen, wird ohne Bedenken vorausgesetzt. Eine Einsicht in die Bedingungen der Erkenntnis ist noch nicht vorhanden, so daß auch die Philosophie auf dieser Entwicklungsstufe — deren Analogon immer wieder zu finden ist — ohne an eine Prüfung der Erkenntnisfähigkeit zu denken, auch das Gebiet des Unerfahrbaren (Transzendenten) durch ihre Theorien erfassen zu können glaubt.

Dagegen wendet sich nun der philosophische Skeptizismus. In seiner gemäßigten Form bestreitet er nur die Möglichkeit, das Wesen der Dinge, die ureigene Beschaffenheit der außer uns bestehenden Wirklichkeit zu erkennen. Er weist auf die mannigfachen Täuschungen der Sinne und des Denkens hin, er erklärt, es lasse sich über das Seiende nichts Sicheres aussagen; wegen der Relativität und Subjektivität der Urteile seien die widerstreitendsten Ansichten möglich und gleichberechtigt, wir könnten bloß bestimmen, wie uns etwas erscheint, nicht wie es in Wirklichkeit beschaffen ist. Der Skeptizismus kann aber noch weiter gehen. Er bezweifelt dann alle Gewißheit, alle Richtigkeit, alle Wahrheit, für die es kein Kennzeichen, kein



0-72022

untrügliches Kriterium gibt, alle Allgemeingültigkeit und Objektivität, alle Beweiskraft. Sogar die Gültigkeit der logischen Denkgesetze und der mathematischen Grundsätze kann in Zweifel gestellt werden. Manchmal wird die Unzulänglichkeit aller Wissenschaft gegenüber der Sicherheit des religiösen Glaubens betont, oder man benützt die Skepsis als Durchgangspunkt zur Mystik. Teilweise dient die Skepsis einem Bedürfnis nach Seelenruhe, der Flucht vor den Mühen und Unsicherheiten des Forschens. Die Parole der Urteilsenthaltung oder des Verzichtes auf jede feste Entscheidung über das Sein und Sosein der Dinge gibt einer solchen Ermüdungserscheinung Ausdruck, wenn sie auch noch andere Motive hat.

Als Einsicht in die Problematik, die menschlichen Gedanken vielfach anhaftet, als Warnung vor leicht zu übersehenden allgemeinmenschlichen oder sozialen und individuellen Irrtumsmöglichkeiten, als „methodischer“ Zweifel, der nur der Tendenz nach Freihaltung vor dogmatischen Vorurteilen und als Durchgang zu einer kritischen Grundlegung der Erkenntnis dient, ist die Skepsis sicherlich von nicht geringer theoretischer und praktischer Bedeutung. Aber der Skeptizismus als Bezweiflung oder Bestreitung der Möglichkeit der Wissenschaft und Erkenntnis überhaupt ist unhaltbar, er wird auch leicht zu einem „negativen Dogmatismus“. Daß der radikale Skeptizismus undurchführbar oder zum mindesten unbegründet ist, läßt sich durch eine Kritik dieses Standpunktes leicht dartun. Das geschieht durch eine Prüfung der eigenen Voraussetzungen des Skeptizismus, durch die Untersuchung der Möglichkeit und der Grenzen, der Bedingungen und der Geltung der Skepsis und der skeptischen Urteile. Wie sind skeptische Urteile möglich und wie weit reicht ihr Geltungsanspruch? Das ist die Frage, die es zu beantworten gilt.

Der „Zweifel“ ist ein Zustand der Ungewißheit, des Schwankens, der Unentschiedenheit betreffs eines Urteils, weil für dessen Fällung kein überwiegendes Motiv besteht. Logisch betrachtet ist „ein Zweifel“ ein skeptisches Urteil, d. h. ein solches, dessen Inhalt die Ungewißheit des Bestandes oder der



Möglichkeit von Erkenntnis und Wahrheit oder die Gewißheit des Nichtbestandes, der Unmöglichkeit der Erkenntnis bildet. Der extremste Skeptizismus ist jener, welcher erklärt: es läßt sich nichts behaupten, auch nicht einmal dieses. Man sieht leicht, daß hier ein Selbstwiderspruch besteht. Ebenso in der Aussage: es gibt keine Gewißheit und keine Wahrheit. Gibt es das wirklich nicht, dann kann auch diese skeptische Behauptung keinen Anspruch auf Gültigkeit machen oder sie ist selbst zweifelhaft, so daß die Möglichkeit einer Erkenntnis, eines Wissens unangetastet bleibt. Mag der Skeptiker noch so skrupulös vorgehen, seine Aussagen noch so sehr einschränken, seine eigene und jede andere Skepsis für zweifelhaft erklären: um irgend eine Gewißheit, Wahrheit, Erkenntnis kommt er nicht herum, immer setzt er eine solche stillschweigend voraus, gibt er zu, was er bestreitet oder bezweifelt. Absoluter Skeptizismus ist eben unmöglich, hebt sich selbst auf. Wird er zum theoretischen „Nihilismus“ und behauptet, wenn auch nur versuchsweise, es gebe überhaupt nichts (Gorgias), so denkt er nicht daran, daß es in diesem Falle auch nicht einmal ihn, den Urteilenden samt seinem Urteilen geben könnte, nicht einmal das Wort „nichts“. Bezweifelt man die Existenz eines Zweifels, so gibt man in einem Atem diese Existenz zu, indem man ja seinem Zweifel über den Zweifel Ausdruck gibt. Das skeptische Urteil über was immer schließt die Gewißheit und Wahrheit mindestens eines Satzes ein.

Man kann nicht gültig denken, daß es überhaupt keine Erkenntnis gibt. Es kann nicht wahr sein, daß es für uns keine Wahrheit gibt. Aller Zweifel setzt schon eine Gewißheit, jedes skeptische ein positives Urteil, jede Ungültigkeitserklärung eine Anerkennungsnotwendigkeit voraus. Das zeigt sich nicht nur in der Grundthese des Skeptizismus, sondern auch bei jedem Versuch, die Richtigkeit des skeptischen Standpunktes darzutun. Will der Skeptizismus mehr sein als ein bloß subjektives Bekenntnis, das ja nicht genügen kann, die Sicherheit der Erkenntnis zu erschüttern, so ist er genötigt, bei seinen Begründungen die Geltung der von ihm angezweifelte Denkgesetze und logischen

Methoden vorauszusetzen. Man kann nicht durch ein logisches Verfahren dartun, daß die Grundlagen der Logik anfechtbar seien. Der Gedanke: es gibt keine gültige Begründung, läßt sich nicht ohne Selbstwiderspruch begründen. Begründete Skepsis hat in den logischen Grundsätzen die Bedingung ihrer Möglichkeit, sie kann nimmermehr antilogisch sein, ohne ihrer selbst zu spotten. Nicht nur das Faktum des denkenden Bewußtseins muß der Skeptiker anerkennen, auch die Möglichkeit und Gültigkeit des logischen Denkens als eines Begründungszusammenhangs und als Methode der Wahrheitsfindung, der Erkenntnisgewinnung. Bedeutsam ist auch der Umstand, daß man nicht bei der Anerkennung einer isolierten Wahrheit stehen bleiben kann; es erweist sich bei näherer Prüfung diese Wahrheit als Glied einer ganzen Wahrheitskette, eines Geltungssystems, das mit einer einzigen Setzung schon mitgesetzt ist.

Die Analyse des erkennenden Bewußtseins zeigt einen ausgesprochenen Unterschied zwischen dem Zustand des Zweifels und dem der Gewißheit und des Wissens. Man kann also nicht mit Fug behaupten, es gebe keine Gewißheit, kein Wissen. Als Erlebnis ist das Vorhandensein eines solchen unbestreitbar. Da wir den Begriff des Wissens nur auf Grund eines bestimmten Kriteriums bilden, so ist die Behauptung, daß es so etwas wie Wissen oder Gewißheit nicht gibt, irrig. Ob die Deutung des Erlebnisses „Wissen“ stets die richtige ist, ob es also Wissen und Erkenntnis in dem Sinne des naiven oder dogmatischen Erkenntnisbegriffes gibt, ob die Wahrheit das bedeutet, was diese oder jene Theorie darunter versteht, dies freilich ist diskussionsfähig. Andererseits ist ohne Anwendung eines allgemeingültigen Wahrheitsbegriffs diese Diskussion selbst unmöglich oder unfruchtbar.

Allen Zweifel entzogen sind Bewußtseinerlebnisse als solche überhaupt. Sie dürfen aber zunächst nur als das hingenommen werden, als was sie sich unmittelbar geben, noch ohne Beziehung auf reale Gegenstände und ohne begriffliche Bestimmung und Deutung. Daß ich jetzt gewisse Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Strebungen sowie Verände-

rungen und Reihen solcher erlebe, das ist prinzipiell unanfechtbar, mag es auch sogar fallweise nicht gewiß oder nicht feststellbar sein, ob es sich um primäre oder nur um reproduzierte Erlebnisse, um Wahrnehmungen oder um Erinnerungs- oder Phantasievorstellungen handelt. Daß hier und jetzt etwas Bestimmtes erlebt wird, als Bewußtseinszustand auftritt, einem Erlebenden präsent ist, kann der Erlebende, das Subjekt dieses Erlebens nicht ernstlich bestreiten oder bezweifeln. Es fehlt hier jede nur erdenkbare Möglichkeit des Irrtums oder des Verkennens. Das unmittelbare Erleben ist zugleich subjektiv und objektiv gewiß; Bewußtseinszustände von solcher Unmittelbarkeit sind erlebnisnotwendig und auch logisch unanfechtbar. Das Urteil: es gibt Bewußtseins-erlebnisse, und diese treten in bestimmten Modifikationen auf, ist nicht bloß für den jeweilig Erlebenden subjektiv evident, sondern diese Evidenz hält auch jeder Kritik stand. Ist doch auch das Denken selbst (als Akt) ein Erlebnis und betätigt sich nicht ohne Erlebnisse anderer Art.

Erlebnisse dürfen allerdings nicht mit deren Deutung verwechselt werden. Das einzelne Erlebnis hat wohl als subjektiver Befund die größte Sicherheit, es ist eine Quelle unmittelbarer Gewißheit, aber für sich allein weist es noch nicht über sich hinaus. Die Wahrheit eines Urteils betreffs einer erlebnistranszendenten, mit ihm nicht zusammenfallenden Existenz, die Realität des Gegenstandes, auf den das Erlebnis bezogen wird, entbehrt der unmittelbaren Evidenz. Die Berufung auf ein subjektives Erlebnis genügt also nicht zur Anerkennungsnotwendigkeit einer Wahrheit oder objektiven Realität. Ob etwas mehr bedeutet als eine Empfindung, eine Phantasievorstellung, eine Illusion, eine subjektive Gewißheit und Auffassung, dies muß der Kontrolle und Kritik des Denkens überlassen werden. Auch das „Gefühl der Evidenz“ ist nicht absolut zuverlässig, es muß sich als Zeichen einer tatsächlichen, in allgemeiner Denknötwendigkeit wurzelnden Evidenz bewähren. Und diese Notwendigkeit selbst muß sich als logische, nicht bloß psychologisch-subjektive Notwendigkeit legitimieren,

indem gezeigt wird, daß jeder Versuch ihrer Bestreitung sie schon voraussetzt, das logische Denken überhaupt oder bestimmte Gedanken aufhebt.

Zu den Erlebnissen, die nicht bezweifelt werden können, gehört das Kennen und Erkennen. Etwas ist mir „bekannt“, wenn es mir nicht als neu oder fremd erscheint, sondern als ein mir schon Vertrautes, in der Färbung eines schon einmal Erlebten auftritt. Der Eindruck, den ich empfangen, begegnet hier einer Disposition oder Reproduktionsbereitschaft, vermöge deren ich das Erlebnis anders auffasse, als das ihm gleiche ehemalige Erlebnis. Ich brauche keineswegs das jetzige mit dem früheren Erlebnis zu vergleichen, es genügt meist ein gewisses „Bekanntheitsgefühl“, um zu wissen, daß man dem eben wahrgenommenen Gegenstand schon einmal begegnet ist. Ein Kennen liegt auch da vor, wo ein gehörtes Wort in uns eine bestimmte Vorstellung auslöst, die diesem Worte zugeordnet ist. Wenn ich weiß, was mit einem Worte oder einer Wortverbindung gemeint ist, so „kenne“ ich den bezeichneten Gegenstand. Sind wir imstande, Vorstellungen, Begriffe und Urteile, die sich auf eine Klasse von Gegenständen beziehen, zu reproduzieren, so haben wir betreffs dieser Gegenstände „Kenntnisse“, mögen sie auch noch so dürftig sein. Über eine „Erkenntnis“ verfüge ich aber erst, wenn ich genau angeben kann, welche Merkmale einem Gegenstande zukommen und in welchen Beziehungen er zu anderen Gegenständen steht. Das Erkennen ist der Prozeß, in welchem wir uns eine immer mehr wachsende Reihe zusammenhängender Kenntnisse auf einem bestimmten Gebiet erwerben. Die ursprüngliche Fremdheit macht einer zunehmenden Bekanntheit Platz; wir wissen nun, wessen wir uns seitens des Gegenstandes zu versehen haben, und fassen die diesem Gegenstande eigenen, ihn von anderen unterscheidenden, sein spezifisches Wesen ausmachenden Merkmale in einem Begriffe zusammen, in dem stets die Möglichkeit zu Urteilen, durch die ein Gegenstand bestimmt wird, liegt. Indem wir gleichartige Gegenstände einer Klasse schon bekannter Gegenstände zuordnen und zugleich immer neue Gegenstände oder neue Merk-

male schon bekannter Gegenstände kennen lernen, erweitert sich der Umfang unserer Erkenntnis, nicht ohne eine Berichtigung der Begriffe und Urteile, die uns zur Verfügung stehen. So entsteht „Erkenntnis“ als ein systematischer Zusammenhang methodisch erzeugter Begriffe und Urteile, die für die erkannten Gegenstände selbst gelten, sofern die Daten zu einer möglichen Erkenntnis richtig verarbeitet sind.

Jede Erkenntnis ist ein Urteil, aber nicht jedes Urteil oder jeder Gedanke hat Erkenntniswert. Was macht nun ein Urteil zu einer „Erkenntnis“? In allen Urteilen wird etwas in bestimmter Weise qualifiziert, einem Begriff zugeordnet. Wenn ich urteile: das ist eine Raupe, so habe ich den zunächst unbestimmten Gegenstand meiner Wahrnehmung im Hinblick auf gewisse Merkmale durch den Begriff „Raupe“ bestimmt, indem ich erwarte, daß an dem Wahrgenommenen sich die in diesem Begriffe zusammengefaßten Merkmale vorfinden lassen werden. Ich kann mich aber irren, es handelt sich vielleicht nur um eine partielle Ähnlichkeit des Wahrgenommenen mit dem als Raupe Bezeichneten, und in Wirklichkeit ist jenes nicht eine Raupe, sondern ein Wurm. Mein Urteil war dann ein Fehlurteil, keine Erkenntnis, sondern ein Irrtum, ein unrichtiger Gedanke. Ein solcher kann keinen Anspruch auf objektive und allgemeine Gültigkeit machen, weil er dem Tatbestande nicht entspricht. Das hätte das Urteil getan, wenn es das Wahrgenommene dem richtigen Begriffe zugeordnet hätte, d. h. demjenigen, der zu dem Gegenstande der Wahrnehmung paßt, die diesem zukommenden Merkmale enthält. Daß ein Urteil eine falsche Verbindung bedeutet, das ersieht man durch genaue Vergleichung des Urteilsgegenstandes mit dem ihn bestimmenden Begriff. Auf Grund einer solchen, unmittelbaren oder durch andere Urteile vermittelten, Vergleichung sind wir in der Lage, unser Urteil zu „berichtigen“, es durch ein richtiges Urteil zu ersetzen. Um zu einem solchen zu gelangen, bedarf es oft der Vergleichung verschiedener, wiederholter Wahrnehmungen miteinander. Nur so wird das in aller Wahrnehmung Konstante von dem Wechselnden, der subjektive

Eindruck von der objektiv bedingten Wahrnehmungsnotwendigkeit unterschieden. Beobachtung und Experiment, verbunden mit logischer Reflexion, sind vielfach zur Bestimmung des Seins und Soseins vorgestellter und gedachter Gegenstände nötig, bei der bloßen, sich zufällig darbietenden Wahrnehmung kann man nicht stehen bleiben, wenn man mehr wissen will als bloß die Art und Weise, wie etwas zu sein scheint oder wie es diesem oder jenem Subjekt sich darstellt. Nur die der logischen Gesetzlichkeit des Denkens und der Erfahrung gemäße Art des Urteilens enthält Erkenntnis, nur sie gilt für das Seiende selbst, wie es sich allem erkennenden Bewußtsein darstellt, unabhängig von der Subjektivität der erlebenden Subjekte. Nur was mit einem zu bestimmenden Gegenstand normgerecht verknüpft ist, das ist so, wie es gedacht wird.

Urteile bewähren sich, indem sie in allem Wechsel der Vorstellungen und Gedanken konstant bleiben. Wenn wir ein A als B bestimmen, so erwarten wir, es werde sich stets so qualifizieren lassen. Wenn nun diese Erwartung durch weitere Erfahrungen oder durch andere Urteile nicht enttäuscht wird, so daß wir und andere das ursprüngliche Urteil immer wieder zu fällen genötigt sind, so hat es sich als wahr legitimiert, es „bewährt“ sich. Bei empirischen Urteilen ist aber die so sich ergebende Denknötwendigkeit nur „komparativer“ Art (Kant), eine absolute Gewißheit besteht hier nicht, nur eine, wenn auch oft äußerst große Wahrscheinlichkeit. Hingegen eignet apriorischen Urteilen und Urteilszusammenhängen absolute Gewißheit; von vornherein steht fest, daß sie sich unter allen Umständen bewähren müssen und werden. Das gilt sowohl von den analytischen Urteilen, als auch von den synthetischen Urteilen a priori (Kant). Erstere sind deshalb absolut denknotwendig, weil das Prädikat nichts anderes aussagt, als was schon im Wesen des Denkgegenstandes, das durch den Subjektivbegriff fixiert wird, enthalten ist und daher nie anders sein kann. Das Gegenteil eines solchen Urteils würde einen Widerspruch bedeuten, und einen solchen duldet die logische Gesetzlichkeit des Denkens nicht, weil er das Denken selbst

aufheben würde. Wer denken will, und zwar logisch, zusammenhängend und gültig denken, der kann unter keinen Umständen anders denken als gemäß dem Prinzip des auszuschließenden Widerspruchs und dem Satze vom zureichenden Grunde. Stets muß daher ein gesetztes A als A gesetzt werden, es kann nie Non-A werden, wie immer wir es im einzelnen bestimmen werden. Die Einheit des Denkens überhaupt bedingt und fordert die Identität der besonderen, zu einem Denksammenhang gehörenden Denkinhalte. Da aber nichts erkennbar ist, was nicht zum Inhalt des Denkens wird, so muß sich alles erkennbare Sein den logischen Denkgesetzen konform verhalten, so daß kein widerspruchsvoll Gedachtes Existenz haben kann; auch kann nur das sein, dessen Setzung einen zureichenden „Grund“ in gültigen Urteilen oder in unmittelbaren Wahrnehmungen hat. Die Notwendigkeit der „synthetischen Urteile apriori“ aber beruht darauf, daß sie die Gesetzlichkeit des objektiven Erfahrungen bedingenden oder ihrer Form nach konstituierenden („transzendentalen“) Denkens zum Ausdruck bringen, wie sie in einer Reihe von obersten Grundsätzen der Wissenschaft sich entfaltet (vgl. „Kritizismus“).

Wir kennen oder erkennen ein Ding, aber wir „erkennen“ auch, „daß etwas ist oder so ist“. Es ist zu beachten, daß es immer die Beziehung eines Etwas zu etwas ist, was hier erkannt wird, und daß es für den Erkenntnisakt zunächst gleichgültig ist, was die betreffenden Relationsglieder letzten Endes bedeuten. „Erkennen“, das heißt stets soviel wie urteilen, daß etwas sich in bestimmter Weise verhält und mit etwas anderem allgemeingültig zu verknüpfen ist. So z. B. bedeutet die Erkenntnis, daß der Wal ein Säugetier ist, die Einsicht in den Zusammenhang des als Walfisch Bezeichneten mit dem, was wir unter Säugetier verstehen. Ob der Walfisch ein „Ding an sich“ oder eine „Erscheinung“ oder nur ein Bewußtseinsinhalt ist, tut hierbei nichts zur Sache; das Verhältnis zwischen ihm und den Säugetier-Merkmalen bleibt unter allen Umständen dasselbe, der Erkenntnisinhalt wird durch die Deutung der aufeinander bezogenen und miteinander synthetisch vereinigten

Glieder nicht beeinflußt. Wenn ich erkenne, daß etwas ist oder existiert, so ordne ich es dem einheitlichen Erfahrungszusammenhange ein, anerkenne es als ein Glied dieses Zusammenhanges, als welches es „Realität“ hat. Auch bei den „Existenzialurteilen“ kommt es nicht von vornherein auf die Frage nach der Art der Realität des Erkannten, nur auf ein unabänderliches Verhältnis an. Und dieses besteht unabhängig von der Existenz und Beschaffenheit des erlebenden Ich, mag auch jedes Glied der Relation nur als möglicher Bewußtseinsinhalt Existenz besitzen. Die Dinge selbst erkennen wir immer in ihren Relationen zueinander, aber das verhindert keineswegs die Möglichkeit absolut gültiger Urteile und Urteilszusammenhänge betreffs dieser Seinsrelationen. Der Relationismus schließt den „logischen Absolutismus“ nicht aus, er ist eben nicht mit dem logischen Relativismus identisch. Auch nicht mit dem Empirismus; denn es gibt apriorische Relationsurteile, welche schon die Grundlage der Erfahrungserkenntnis bilden.

Es gibt unzweifelhaft einen Fortschritt der Erkenntnis, der dadurch ermöglicht ist, daß wir immer neue Erfahrungen machen, unsere Begriffe immer wieder vervollständigen und genauer formulieren, unsere Urteile berichtigen, auf Fehler unseres Schließens aufmerksam werden. Die kontrollierende und kritische Funktion des intersubjektiven, des wissenschaftlichen Denkens, der methodischen Forschung schützt uns gegen Sinnestäuschungen und Illusionen, wider Vorurteile und irrige Annahmen. Zwischen bloß subjektiven und objektiven Urteilen, zwischen Schein und Sein, Erscheinung und Wirklichkeit, Zufälligem und Wesentlichem lernen wir immer wieder und vielfach immer genauer unterscheiden. Wir werden uns schließlich vermittelt der Logik und Erkenntniskritik der Bedingungen und der Gesetzlichkeit des Erkennens bewußt und gelangen zu aktiver Erkenntnisbeherrschung als einem Teile der „Kulturbeherrschung“ (Goldscheid, Müller-Lyer). Dies bedeutet eine fortschreitende Rationalisierung des Erkennens, verbunden mit einem „Zusichkommen“ der theoretischen Vernunft. Der

durch die Idee der Wahrheit geleitete Erkenntniswille, der erst triebhaft, reaktiv sich regte und betätigte, erobert sich in unablässigem Bemühen den Zugang in das Reich der Wahrheiten und in das Gebiet der Erfahrungswirklichkeit und ihrer Bedingungen.

Daß viele unserer Erkenntnisse nur auf eine gewisse Wahrscheinlichkeit, nicht auf absolute Gewißheit Anspruch machen können, ist richtig; es ist ein Verdienst des Skeptizismus, daß er durch den Hinweis auf diesen Umstand eine Theorie der Wahrscheinlichkeit angebahnt hat (schon Arkesilaus, Carneades). Aber es ist erstens falsch, daß es nur Wahrscheinlichkeiten, keine Gewißheiten gibt, zweitens setzt der Begriff der Wahrscheinlichkeit selbst die Idee der Wahrheit sowie den sicheren Bestand einer solchen voraus, mit der wir das Wahrscheinliche vergleichen. Auch wird oft vieles, was erst bloße Vermutung oder Wahrscheinlichkeit war, später eine sichere Wahrheit; aus der bloßen Hypothese wird eine exakte Theorie, die sich immer wieder bewährt und mindestens einen festen Wahrheitskern enthalten kann.

Die skeptischen Bedenken gegen den Einfluß der Sprache auf das Denken und Erkennen (F. Mauthner u. a.) sind sehr beachtenswert, aber nicht geeignet, einen umfassenden Skeptizismus zu begründen. Denken ist zunächst nicht an die Sprache gebunden, es gibt auch ein nicht formuliertes, anschauliches Denken (Wundt, B. Erdmann). Das Denken ist kein bloßes Produkt der Sprache, es kommt in dieser nur zum Ausdruck. Freilich ist ein entwickeltes Denken ohne irgendwelche Sprachsymbole nicht möglich, insbesondere kann es keine eigentlichen Begriffe ohne sie geben, so daß die Sprache auf das Denken mächtig zurückwirkt und zu einem unentbehrlichen Mittel des (abstrakten) Denkens wird. Abstrakte und streng logische Begriffe, umfassendere Denkmöglichkeiten und Schlußfolgerungen wären ohne die Hilfe einer Sprache nicht möglich. Ohne Sprache würde das Erkennen und Forschen nicht weit kommen; die soziale Verständigung und Kooperation, die Anhäufung der Erfahrungen und Denkergebnisse, auf der die immer weiter

gehende Ausgestaltung des Weltbildes beruht, bliebe weg. Wenn aber seitens der „Sprachkritik“ die Verfälschung der Erkenntnis durch die hypostasierende (verdinglichende) Funktion der Worte hervorgehoben wird, so muß uns das zur Warnung dienen, nicht, wie dies oft geschah und noch geschieht, bloße Eigenschaften, Tätigkeiten und Verhältnisse als selbständige Dinge oder Wesenheiten zu betrachten. Aber schon das Möglichsein einer solchen Sprachkritik beweist, daß wir sehr wohl imstande sind, den Gefahren einer Verselbständigung nicht dinglicher Gegebenheiten und Denkinhalte wirksam zu begegnen, indem wir uns immer wieder auf die ureigentliche Bedeutung der verwendeten Ausdrücke besinnen oder, wenn diese schon ursprünglich eine Hypostasierung bedeuten, diese aufheben. Auch das Metaphorische der Sprache — das übrigens ebenso wie die Verdinglichung keineswegs nur der Sprache entspringt — läßt sich, wo es nötig ist, beseitigen. Daß aber dieses Metaphorische, so sehr es in der positiven Einzelwissenschaft zu korrigieren ist, schließlich doch nicht ohne alle Seins- und Wahrheitsgrundlage ist, kann eine Metaphysik, die auf das „Fürsichsein“ oder die „Innerlichkeit“ der Dinge Rücksicht nimmt, dartun. Durch „Einfühlung“, „Intuition“, aber auch durch das „Totalitätsdenken“ der Vernunft lassen sich auch die durch die Sprache mitbedingten, aber keineswegs ausschließlich verursachten Einseitigkeiten der Verstandeserkenntnis wenigstens in einem gewissen Ausmaße beheben oder ergänzen. Sinnleere Worte nicht gebrauchen, den Begriffen Ausdrücke eindeutig zuordnen, die Sprache möglichst exakt gestalten (Ostwald u. a.), zugleich aber sich der Grenzen der Leistungsfähigkeit dieses Werkzeugs bewußt bleiben: diese Forderung bricht allem Sprachskeptizismus die Spitze ab.

Der Skeptizismus setzt meist einen dogmatischen Erkenntnisbegriff voraus und hat dadurch leichtes Spiel, das ihm aber verdorben wird, wenn man den Begriff der Erkenntnis, der Wahrheit und Wirklichkeit undogmatisch bestimmt (R. Richter). In neutraler, weder realistischer noch idealistischer Bedeutung ist Erkenntnis ein objektiv gültiges Urteil, ein

solches, das allgemein gelten kann, weil es in einem Sachverhalt fundiert ist, der ihm als Gegenstand entspricht. Wird ein zunächst Unbestimmtes (X) richtig, d. h. auf Grund vorliegender Daten und gemäß der Erkenntnisgesetzlichkeit bestimmt, einem Denk- oder Erfahrungszusammenhang so eingeordnet, wie es diese auf das Gegebene anwendbare Gesetzlichkeit fordert, dann ist das Urteil, in dem diese Bestimmung statthat, gültig, und dann ist dessen Inhalt (das Gedachte) „wahr“. Denn es entspricht der urteilsmäßigen Verknüpfung und Einordnung ein Sein oder Sosein in der gemeinten Gegenstandssphäre. Die den logischen Normen gemäße Verarbeitung von Daten zu einer möglichen Erfahrung ergibt Erkenntnisse material gültiger Art, deren Gegenstände „empirische Realität“ besitzen. Was immer diese Gegenstände letzten Endes bedeuten mögen, jedenfalls bedeuten sie mehr als das subjektive Erlebnis, sie sind nicht identisch mit den Vorstellungen, durch welche die Daten zu ihrer Setzung und Bestimmung gegeben werden. Mag es sich um reale oder ideale Gegenstände, um physische, psychische, logische, mathematische Gebilde handeln, dies kommt zunächst hier nicht in Betracht. Wenn ich etwas als seiend setze oder anerkenne und wenn dies gerechtfertigt ist, dann entspricht meinem Denken ein „Gegenstand“, mit dem es übereinstimmt, dem es „konform“ ist. Damit ein Urteil wahr sein kann, muß es „begründet“ sein, entweder in einem anderen gültigen Urteil oder unmittelbar in Wahrnehmungsmöglichkeiten oder endlich in der Anschauungs- oder Denkgesetzlichkeit als solcher. Der subjektiven Denkverknüpfung muß eine Seinsbeziehung entsprechen, sie muß eine solche bedeuten können.

Da wir keine Vergleichung unserer Vorstellungen mit „Dingen an sich“ bedürfen, weil es für den allgemeinsten Erkenntnisbegriff nicht darauf ankommt, ob solche Dinge bestehen, und da im Falle ihrer Existenz von einer „Abbildung“ ihrer Eigenschaften keine Rede sein kann, da Erkenntnis nicht eine solche Kopie bedeutet, weil der Begriff der Wahrheit nicht an eine besondere erkenntnistheoretische oder metaphysische Auffassung der Erkenntnisleistung gebunden ist, kurz, weil Wahrheit und

Wirklichkeit deutlich von Falschheit und Schein unterschieden ist, ohne daß wir die „Transsubjektivität“ des Erkannten schon als absolute „Transzendenz“ auffassen müssen, so ist der auf die Unerkennbarkeit der Dinge an sich sich berufende Skeptizismus unhaltbar, und es tritt an dessen Stelle die später zu besprechende kritizistische Auffassung, die auch dem berechtigten Moment der Skepsis Genüge leistet und ihn zugleich überwindet.

Daß es ein Erkennen von Gegenständen und daß es Gegenstände des Erkennens gibt, ist also sicher, denn es ist unmöglich, die Begriffe, die sich auf beide beziehen, als „leer“ oder als Pseudobegriffe auszugeben. Wir finden nicht bloß das Faktum „Streben nach Erkenntnis“ in unserem Bewußtsein vor, sondern auch das Erlebnis „Erkennen eines Gegenstandes“. Zu den ursprünglichen und allgemeinen, unbezweifelbaren Erlebnissen gehört die Richtung des Vorstellens und Denkens auf ein Etwas, das wir als ein durch den Bewußtseinsakt zu Erfassendes und zu Bestimmendes einen „Gegenstand“ (im weiteren Sinne) nennen. Wir stellen während des Wahrnehmens nicht dieses Wahrnehmen vor, urteilen im Urteilsakt nicht über diesen Akt; unsere Vorstellung, unser Denken bedeutet („meint“) etwas, zielt auf etwas ab, das sich von dem Bewußtseinsvorgang oder Geistesakt, durch und in dem es erfaßt wird, unterscheidet (Twardowski, Meinong, Husserl, Messer, Lipps, Brentano u. a.). Die Sachen und Sachverhalte, über die wir urteilen, sind auch dann, wenn sie selbst in die Sphäre des Psychischen fallen, wie das bei der inneren Erfahrung der Fall ist, nie identisch mit dem Erkenntnisakt. Eine Erkenntnis liegt nun dann vor, wenn durch das Urteil, mittelst dessen wir einen Gegenstand, der uns seiner Beschaffenheit nach ganz oder teilweise unbekannt ist oder den wir nur momentan nicht erfassen, dieser als zu einer schon bekannten Klasse von Gegenständen bestimmt oder die Zugehörigkeit von Merkmalen, von der wir bisher nichts wußten, zu dem wahrgenommenen oder gedachten Gegenstande behauptet wird. Aber nur wenn ein solcher Erkenntnisakt auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, weil er die neue oder nur erneuerte Einordnung und Ver-

knüpfung sachgemäß, im Sinne der Gesetzmäßigkeit des das Gegebene verarbeitenden Denkens vollzieht, bedeutet sein Inhalt eine wahre Erkenntnis. Die Zuordnung, Identifikation, Einordnung, die das Urteil vornimmt, kann verfehlt, irrig sein; dann glauben wir zwar die Wahrheit zu treffen, aber unser Urteil ist „falsch“, es gilt nicht allgemein und objektiv, nicht für die gemeinte Sache selbst. Die Gegenstände sind also nicht immer so, wie wir oder andere sie denken, ihr Sein und Sosein ist nicht mit ihrem subjektiven Gedachtsein identisch. Wir kommen später noch darauf zurück, hier wollen wir nur aus diesem Umstande, der für den Skeptizismus zu sprechen scheint, eine Waffe gegen ihn schmieden. Denn gerade die Tatsache, daß das Erkennen sich der Irrtumsmöglichkeit und des Nichtzusammenfallens von Sein und beliebigem Gedachtsein, von Wahrheit und Fürwahrgehaltenwerden, von Wirklichkeit und Schein oder bloßer Erscheinung (im gewöhnlichen Sinne des Wortes) bewußt zu werden vermag und seine Ergebnisse immer wieder kontrollieren kann, macht die Behauptung, Wahrheit sei wegen der Subjektivität des Denkens und des Mangels eines Wahrheitskriteriums unerreichbar, zunichte. Wir haben einen Maßstab für die Beurteilung von Urteilen als wahr und objektiv und für die Unterscheidung des Seins und der Realität von bloßem Schein, und wir sind sehr wohl imstande, die den Gegenständen der Erkenntnis selbst zukommenden Merkmale zu bestimmen. Eine Erkenntnis der Gegenstände ist möglich, auch wenn ihnen die Merkmale, die wir ihnen auf Grund der Wahrnehmungsdaten zuschreiben, nur unter bestimmten Bedingungen, in gewissen Beziehungen eignen; auch eine „relative“ oder symbolische Erkenntnis der Dinge ist und bleibt eine wahre Erkenntnis. In jedem Falle können wir wissen, wie sich die Dinge zueinander und uns gegenüber verhalten, unser Bewußtsein von ihnen kann immer reicher, deutlicher, genauer, d. h. zu einem „Wissen“ werden, das Unbestimmte kann einer immer zunehmenden Bestimmtheit weichen, das bloße Bekanntsein zu einem wachsenden Erkenntnis der Gegenstände sich gestalten.

Um eine feste Grundlage der Erkenntnis zu gewinnen, bedient sich Descartes des „methodischen Zweifels“, indem er zunächst einmal alles in Frage stellt, worin sich der Mensch täuschen könnte. Die Sinne, erklärt er, können trügen, der Verstand kann irren, vielleicht gibt es keine reale Außenwelt, sondern was uns als solche erscheint, ist nur ein Traum. Aber dann muß doch mindestens eines gewiß sein. Daß ich, der ich zweifle, also denke oder mir eines Etwas bewußt bin, nicht bin, sofern ich denke, das kann nicht sein. Mein Bewußtsein und mein bewußtes Ich kann keine Täuschung, kein Schein sein. Ich denke, also bin ich (*cogito, ergo sum*). Das ist klar und deutlich oder unmittelbar evident. Und nun kann ich alles, was ebenso klar und deutlich ist, als wahr oder wirklich ansehen. Wenn nun Descartes weiter geht und das Ich als eine immaterielle Substanz bestimmt, so ist er dazu durch seine erkenntnistheoretische Grundlegung noch nicht berechtigt. Daß aber das Denken oder das Bewußtsein als solches jedem Zweifel entrückt ist, steht fest. Es ist die Voraussetzung des Zweifels selbst, der nichts anderes ist, als eine Modifikation des Bewußtseins. Es fehlt hier jede Möglichkeit eines Irrtums, das Sein des Bewußtseins ist unmittelbar und absolut gewiß. Und da zum Bewußtsein die unmittelbare, nicht erst erschlossene Bezogenheit auf ein Ich oder Subjekt des Bewußtseins, auf einen Einheitspunkt desselben gehört, so ist dieses Ich in und mit allem Denken schon gesetzt. Schein und Irrtum kann es nur für ein denkendes Ich geben; dieses Ich selbst ist eine Voraussetzung und Bedingung alles Scheinens. Unmittelbar gewiß ist auch der Inhalt des Bewußtseins als solcher. Daß es Erlebnisse gibt, die auf ein Subjekt und auf Gegenstände bezogen werden, ist nicht zu bezweifeln, wenn man auch darüber streiten kann, ob dem Ich und Nicht-Ich etwas jenseits alles Bewußtseins entspricht. Die „Evidenz“ der inneren Wahrnehmung bezieht sich ferner nur auf das unmittelbare Dasein bestimmt beschaffener Bewußtseinsinhalte, nicht aber auch auf die Deutung solcher als echte Sinneswahrnehmungen, Erinnerungsvorstellungen usw. Hier sind Irrtümer nicht ausgeschlossen; auch kann nicht davon

die Rede sein, daß wir durch die innere Erfahrung (oder den „inneren Sinn“: Kant) das Ich in seiner Ganzheit und in seinem absoluten An sich Sein erfassen müssen oder können. Aber das hindert nicht, in der Setzung des Gegenstandes „Ich“ das Muster einer absolut sicheren Position zu sehen. In allem Bewußtsein vorstellender und denkender Art wird etwas als „Gegenstand“ gesetzt; auf einen solchen ist das Bewußtsein gerichtet, mag dieser nun ein reales oder nur ein ideales (ideelles) Sein haben. Im Selbstbewußtsein fungiert nun das Ich sowohl als das Setzende als auch als das Gesetzte; es ist „Subjekt-Objekt“, ein sich selbst Setzendes oder durch sich selbst Gesetztes, es besteht geradezu in der „Selbstsetzung“. In allem, was das Ich setzt, ist schon, bewußt (im engeren Sinne) oder „unbewußt“, das Ich und das „Ich denke“, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können (Kant), mitgesetzt. Die Einheit dieses Ich ist nicht die Einfachheit einer metaphysischen Seelensubstanz; sie ist nicht problematisch, sie gilt, ob nun die Identität des Selbstbewußtseins als numerische Identität einer immateriellen Psyche aufgefaßt wird oder nicht. Das formale Ich, das allem Bewußtsein immanent ist, läßt sich nicht hinweg disputieren oder als eine bloße Summe von Empfindungen und Vorstellungen betrachten, die als solche schon von vornherein auf ein Ich bezogen sind, mögen sie auch anderseits selbst Faktoren der Entwicklung und der Beschaffenheit des Selbstbewußtseins darstellen. Man kann nicht sagen: „Es denkt in mir“ (Lichtenberg, Nietzsche u. a.); das hieße, den Tatbestand des Bewußtseins verfälschen. Wenn auch letzten Endes das Ich in seinem Denken abhängig ist von etwas, was es zum Denken veranlaßt, und wenn auch gesagt werden kann, daß schließlich das Allsein im Denken wie in den Vorstellungsinhalten des Ich zum Ausdruck gelangt, so geht doch das Vorstellen und Denken als solches unzweifelhaft von der Funktion eines sich als einheitlich, identisch, aktiv fühlenden Ich aus, das von allem bloßen „Es“ deutlich unterschieden bleibt. Die Wirklichkeit mag sich selbst „in mir“ denken, aber sie kann dies nicht ohne mich, nicht ohne Beteiligung des Ich selbst, von dem das Vor-

stellen und Denken unmittelbar ausgeht und das ein selbsttätig denkendes Ich bleibt, auch wenn es die Modifikation einer Weltsubstanz oder eines Welt-Ich sein sollte. Bewußtsein und Denken kann eben nicht von außen in mich hereinkommen, eine bloße Rezeptivität ohne jedwede Aktivität ist hier nicht möglich.

Das Ich ist kein bloßer Durchgangspunkt des Geschehens, sondern ein sich selbst als reaktiv-aktiv funktionierendes Zentrum des Bewußtseins Setzendes. So wie es sich setzt, ist es, und es setzt sich so, wie es ist. Diese Formulierung Fichtes hält aller Kritik stand. Für das Ich oder Subjekt sind Sein und Bewußtsein durchaus identisch. Denn unter einem „Ich“ verstehen wir nicht ein hinter dem Bewußtsein stehendes Wesen, sondern den „Einheitspunkt“ des Bewußtseins, das sich auf sich selbst beziehende Bewußtsein selbst, dessen Ich-Form von ihm unzertrennlich ist. Irrtümer sind betreffs des Inhalts des Selbstbewußtseins möglich, aber daß es ein Ich „gibt“, und daß zu dessen Wesenszügen Einheit, Identität und Tätigkeit gehören, das kann nicht bezweifelt werden. Es gibt keinen ernstlichen Einwand gegen die Aussage: ich bin mir unmittelbar meines Ich als einer in meinen Erlebnissen sich erhaltenden Einheit und der Tätigkeit meines Ich bewußt. Auch wenn man schon in der Ich-„Einheit“ und Ich-„Tätigkeit“ „Kategorien“ erblicken will, die das Denken auf das Ich anwendet, so ist doch diese Anwendung nur deshalb möglich, weil im unmittelbaren Ich-Bewußtsein Daten vorhanden sind, ohne welche jene Kategorien „leer“ wären. Diese Daten bilden das rein Qualitative der Einheit und Tätigkeit des Ich, einen „phänomenologischen“ Befund, der ebenso „ursprünglich“ ist, wie die irgendwelche Daten zu einer möglichen Erfahrung zu Erfahrungsobjekten gestaltende Kategorie.

#### § 4. Relativismus und Subjektivismus

Der Begriff des Relativismus ist nicht eindeutig. Wir unterscheiden dreierlei: erstens den Relativismus im Sinne des „Relationismus“, d. h. die Lehre, daß nur die Relationen (Beziehun-

gen) der Dinge zueinander erkennbar sind, oder auch, daß sie selbst nur in Relationszusammenhängen bestehen, daß es in der Erfahrung kein absolutes Sein und Sosein gibt. Dies ist der ontologische Relativismus. Mit diesem haben wir es hier nicht zu tun, auch nicht, in erster Linie, mit der zweiten Bedeutung des Begriffs, mit dem erkenntniskritischen Relativismus, nach welchem wir die Realität nur so erkennen, wie sie zum erkennenden Bewußtsein in Beziehung steht, nicht aber „an sich“, ihrem von aller Erkenntnisgesetzlichkeit unabhängigen Sein nach. Von Interesse für uns ist hier vor allem der logische Relativismus, die Behauptung der Bedingtheit aller Geltung oder Wahrheit durch die Existenz und Beschaffenheit der Subjekte.

Dieser Relativismus tritt in verschiedenen Formen auf. Die extremste ist der individualistische Relativismus oder der Subjektivismus im engsten Sinne des Wortes. Diesem zufolge gibt es keine allgemeingültigen Wahrheiten, keine Objektivität des Urteils, sondern nur Wahrheiten, die für ein individuelles Subjekt allein oder höchstens für eine Gruppe gleichartiger Individuen Geltung haben und beanspruchen können. Je nach der Verschiedenheit der Erlebenden und Erkennenden, je nach der Beschaffenheit ihrer Organisation, ihres besonderen Standpunktes, ihrer Zustände, Gewohnheiten, Wertungen u. dgl. fallen ihre Urteile anders aus. Der Inhalt dieser Urteile gilt nur in Beziehung auf den dauernden oder wechselnden Zustand des vorstellenden und denkenden Subjekts. Der Einzelne ist hiernach das „Maß der Dinge“ (Protagoras), sie sind so, wie sie einem jeden erscheinen. Was für den einen wahr ist, kann falsch sein, wenn es auf ein anderes Subjekt oder auch auf andere Stellungnahmen desselben Subjekts bezogen wird; an sich oder schlechthin ist nichts wahr oder falsch.

Das letztere lehrt auch der generelle Relativismus. Aber er anerkennt den Bestand allgemeiner Wahrheiten, d. h. solcher, die in Bezug auf eine ganze Gattung von Subjekten gültig sind. Außer den individuell verschiedenen Urteilen gibt es solche, welche die Gattung Mensch einheitlich, gleichmäßig fällt und

fällen muß. Aber auch die Wahrheit dieser Urteile ist nur eine relative, sie bleibt abhängig von der Existenz und Organisation der menschlichen oder einer entsprechenden Art, sie gilt nur für diese, nicht unabhängig von ihr, nicht schlechthin. Was für die eine Gattung von Wesen als wahr gilt, kann für eine andere falsch sein, denn mit der veränderten Beschaffenheit der Denkenden ändert sich auch das Gedachte. Auch im Laufe der Gattungsentwicklung können Wahrheiten ihre Geltung einbüßen und anderen Wahrheiten Platz machen, mag auch, wie manche Relativisten zugeben, ein Grundstock formaler und sogar materialer, empirischer Wahrheiten sich konstant erhalten. Vielfach wird die soziale Bedingtheit von Wahrheiten zugleich mit dem historischen Wahrheitswandel betont. Die Relativität der Wahrheit und Erkenntnis kann verschieden formuliert werden, bald in der Weise eines biologistischen oder psychologistischen, bald in der des soziologistischen und historizistischen Relativismus.

Eine Abart des generellen Relativismus stellt der Pragmatismus dar (James u. a.). Wahrheit bedeutet nach der extremeren Form desselben nichts anderes als theoretische oder praktische Nützlichkeit (Zweckmäßigkeit) von Vorstellungen (Begriffen) und Urteilen. „Wahr“ sind diese dadurch, daß sie sich „bewähren“. Das heißt hier aber nichts anderes, als daß sie uns „führen“, vorwärtsbringen, indem sie das Handeln und Denken fördern, indem sie das durch sie geleitete Verhalten des Menschen erfolgreich machen, wenn die erwünschten Konsequenzen der auf Grund von Urteilen getroffenen Maßnahmen eintreten. Die Wahrheit eines Urteils besteht nicht in der Übereinstimmung desselben mit einer gegebenen Wirklichkeit, nicht in einem gleichsam statischen Verhältnis, sondern in einem dynamischen Arbeitswert, in einer „praktischen“ Leistung von Urteilen für den Zweck der Beherrschung und Gestaltung der Erfahrung im Dienste der Erhaltung und Entwicklung des Lebens. In seiner gemäßigten Form behauptet der Pragmatismus nur, daß das Kriterium der Wahrheit ausschließlich in der Zweckmäßigkeit des Vorstellens, Urteilens oder einer Theorie

besteht, ohne aber das eigene Wesen der Wahrheit mit diesem Kriterium zu identifizieren (Jerusalem, G. Jacoby u. a.). Aller Pragmatismus aber betont die Abhängigkeit der „Wahrheiten“ von menschlichen Bedürfnissen und Zwecken, die Erzeugung jener durch das wertende und wollende menschliche Gattungswesen. Insofern konnte er (von F. C. S. Schiller) als „Humanismus“ (oder von seinem Gegner Windelband) als „Hominismus“) bezeichnet werden. —

Der Relativismus hat zweifellos einen gewissen Wert für die Entwicklung der theoretischen und praktischen Kultur. Indem er immer wieder auf die individuelle, soziale und menschliche Bedingtheit vieler Urteile und Beurteilungen oder Wertungen aufmerksam macht, trägt er zur Befreiung von den Fesseln einer dogmatisch hingenommenen Tradition bei, er wirkt aufklärend und dient dem Fortschritt des individuellen und sozialen Lebens. Aber als logische Theorie ist er doch nicht haltbar. Zunächst hebt er sich in seiner extremen Form selbst auf. Wenn alle Wahrheit nur relativ ist oder nur subjektiv gilt, dann ist es auch nicht schlechthin wahr, daß alles relativ ist, dann gilt auch die Relativitätssetzung nur bedingt, nämlich nur in Beziehung zur menschlichen Gattung. Das soll aber doch nicht der Sinn der Behauptung sein, vielmehr meint sie, daß das Relativsein der Wahrheit für jeden, der normal denken kann, gelten muß. Sonst müßte ja behauptet werden, daß nur von unserem Standpunkt aus die Wahrheit als relativ erscheint, während sie für andere Wesen als absolut sich darstellen kann. In Wirklichkeit fordert der Relativist für seine These nicht nur allgemeine Anerkennung, wodurch er schon den individuellen Subjektivismus negiert, er ist überdies durchaus überzeugt, daß das von ihm Behauptete unabhängig von bloß menschlicher Beschaffenheit oder gar von einer bestimmten Entwicklungsstufe der Menschheit und der Gesellschaft gilt. Er setzt aber noch mehr voraus. Der Relativismus geht davon aus, daß es eine menschliche Gattung gibt, und er glaubt keineswegs, das Urteil: es gibt Menschen, die zu einer Umwelt in Beziehung stehen, sei nur wahr für Menschen und könne für andere Wesen falsch sein.

Und daß es ein Bedingtsein, eine Abhängigkeit überhaupt nur gibt, weil Menschen die Existenz einer solchen behaupten, kann er sinnvoll auch nicht meinen. Endlich glaubt er instinktiv an die Absolutheit der logischen Grundnormen, auch wenn er die Relativität dieser behaupten sollte, was nicht immer der Fall ist.

Der logische Relativismus erscheint in einer sichereren Position, als sie ihm gebührt, weil er oft mit dem ontologischen Relativismus (Relationismus) oder auch mit dem erkenntnis-kritischen Relativismus verwechselt oder vermengt wird. Demgegenüber ist zu betonen, daß auch dann, wenn wir es im Erkennen mit lauter Beziehungen der Dinge zueinander und zum erkennenden Subjekt zu tun haben, die Wahrheit der über diese Relationen gefällten Urteile nicht selbst nur relativ ist. Es sind absolut gültige Urteile auch über rein subjektive Erlebnisse sowie über Eigenschaften, die als solche nur in einer Beziehung von Dingen zur Organisation des menschlichen Subjekts auftreten, möglich. Mögen selbst die Dinge der Außenwelt nur in ihrem Zusammenwirken mit Sinnesorganen farbig, tönend, warm, glatt oder mögen sie auch nur für ein menschliches oder analoges Subjekt als materiell, bewegt usw. sich darstellen: die Relativität dieser Merkmale schließt keineswegs die schlechthinnige Geltung des Urteiles aus, daß sich die Dinge so verhalten. Es ist nicht bloß vom menschlichen Standpunkt wahr, daß sich uns die Dinge so darstellen, sondern schlechthin, unbedingt. Nur das Urteil: die Dinge sind an sich so, wie sie uns oder anderen erscheinen, wäre dann falsch, nicht aber ist die Wahrheit des Urteils über die Relativität der Eigenschaften der Dinge und die Beurteilung dieser Eigenschaften selbst deshalb relativ, weil es ein solches Urteil ohne die Existenz so beschaffener Subjekte nicht geben könnte. Die existenziale Bedingtheit von Erlebnissen und Urteilsmöglichkeiten darf eben nicht als Relativität der Urteilsgeltung ausgegeben werden. Es gibt eine absolute Wahrheit betreffs des Bestandes von Relationen und Relativem verschiedenster Art, seien es nun logische, mathematische oder empirische Relationen und Relativitäten. Die Bedingtheit des

Seins und Soseins realer oder idealer Gegenstände ist mit der Absolutheit der sie betreffenden Wahrheiten durchaus vereinbar. Was diese Absolutheit bedeutet, das wird weiter unten zu zeigen sein. Verstehen wir unter „Wahrheiten“ (oder „einer Wahrheit“) im Unterschiede von „der Wahrheit“, die als wahr charakterisierten Urteile, dann können wir, ohne einem Mißverständnis ausgesetzt zu sein, sagen: Wahrheiten im Sinne gültiger Urteile können bedingt, relativ sein, die Wahrheit oder Geltung auch dieser Urteile aber hat absolute Bedeutung; jeder Erkennende muß zugeben, daß unter diesen und jenen Bedingungen nicht anders geurteilt werden kann, wofern das Urteil richtig sein soll.

Das Fürwahrhalten ist natürlich nicht die Wahrheit selbst. Jenes weist mannigfache Bedingtheiten auf. Es kann verschieden sein und wechseln je nach der Verschiedenheit der Individuen, der sozialen Struktur, des Zeitgeistes, der Höhe der geistigen Entwicklung. Vieles wird für wahr gehalten, was später nicht mehr als wahr gilt, und manche Seins- und besonders Werturteile bringen es nie zu einer Konstanz oder Allgemeingültigkeit. Aber das Fürwahrgehaltenwerden von Urteilen ist nicht die Wahrheit selbst, die nicht wechseln oder sich verändern kann. Was tatsächlich, nicht bloß der individuellen oder kollektiven Meinung nach, wahr ist, das ist und bleibt stets oder, wie man gern sagt, „ewig“ wahr, denn die Wahrheit ist zeitlos, das Zeitmoment spielt hier keine Rolle. Und wenn auch das Fürwahrhalten als ein psychischer Akt subjektiv ist, sofern es die Funktion eines erkennenden Subjekts ist, so kann es doch objektiv begründet sein, so daß das für wahr Gehaltene in diesem Falle wahr ist. Das Wahrsein eines Urteilsinhalts ist aber nicht ein Bestandteil des psychologischen Geschehens, durch das es gesetzt oder anerkannt wird, es hängt nicht von der Existenz des urteilenden Subjekts ab, wenn es auch ohne die Möglichkeit eines „Denkens überhaupt“ keinen Sinn hat; denn eine Wahrheit, die nicht die Wahrheit eines Gedankens ist, mag dieser auch zur Zeit oder überhaupt nicht verwirklicht werden, kann es nicht geben. Die Wahrheit gilt „transsubjektiv“ (ob-

ektiv, absolut), aber sie hat keine selbständige Existenz, sie ist weder ein Ding noch eine metaphysische Wesenheit, mag sie auch letzten Endes in einer solchen fundiert sein. Die Bindung der Wahrheit an eine ideale Denkmöglichkeit involviert keineswegs schon einen logischen Relativismus, sie ist nicht psychologisch aufzufassen.

Was immer Wahrheit letzten Endes bedeuten mag, ihre von menschlicher Existenz und Beschaffenheit unabhängige Geltung ist nicht zu bestreiten. Wollte man selbst die Unterscheidung logischer und ontologischer Relativität nicht anerkennen und die Relativität empirischer Wahrheiten in jedem Sinne behaupten, so würde diese Relativität dem rein Formalen der Erkenntnis nicht zugeschrieben werden können. Insbesondere haben die logischen Denkgesetze jedenfalls mehr als bloß relative Geltung. Sie sind die Bedingungen alles logischen Denkens und Gedachtseins; ein ihnen nicht unterworfenen Denken, das seinen Zweck erfüllen soll, ist nicht möglich. Der „reine Denkwille“ fordert unweigerlich die Anerkennung und Befolgung dieser Normen, weil sie das ureigenste Wesen des Logischen selbst zum Ausdruck bringen. Ohne irgendein Denken freilich hätten sie keinen Sinn, aber es ist gleichgültig, welches dieses Denken ist und ob es tatsächlich stattfindet. Die logischen Denkgesetze besagen, daß, wenn formal richtig gedacht werden soll, es nur in der durch sie vorgeschriebenen Gesetzmäßigkeit der Fall sein kann. Ein sich selbst widersprechender Gedanke ist ein Ungedanke, ein nicht begründbarer Urteilsinhalt hat keinen Geltungsanspruch: dies und anderes ist eine „absolute“ (und noch dazu „apriorische“) Wahrheit, die also nicht nur für uns Menschen oder andere Wesen, sondern unter allen Bedingungen gilt.

Daß etwa die formallogischen Wahrheiten nur gelten, weil und wofern sie theoretisch oder praktisch nützlich sind, diese Meinung teilen nicht einmal alle Pragmatisten. Es ist aber überhaupt nicht richtig, daß Wahrheit identisch sei mit solcher Nützlichkeit. Der Pragmatismus verwechselt oft das Wesen der Wahrheit mit einem bloßen Kriterium derselben. Sowohl

ursprünglich als auch später in der Entwicklung der menschlichen Kultur kann die Zweckdienlichkeit von Vorstellungen und Urteilen für die Lebenserhaltung und die Praxis des Lebens überhaupt als ein Kennzeichen richtigen Denkens betrachtet werden. Auch werden wiederholt wissenschaftliche und philosophische Hypothesen deshalb für richtig gehalten, weil sie das Denken und Forschen fördern. Aber dieses Kriterium ist nicht untrüglich, mag es auch zuweilen das einzige sein, das uns zur Verfügung steht. Auch falsche Urteile, wenn sie nur einen Wahrheitskern enthalten, können zweckmäßig für das Leben, Handeln oder Erkennen sein, und es haben manchmal entschiedene Wahrheiten, wenn auch nicht dauernd, partial schädliche Folgen. Keinesfalls ist aber die Wahrheit ihrem Wesen nach identisch mit irgendwelcher Nützlichkeit; sie ist vielmehr selbst schon eine logische Bedingung der Möglichkeit der Bewährung eines Urteils als zweckmäßig. Insbesondere ist es nicht möglich, die bloße praktische Zweckmäßigkeit als Wahrheit hinzustellen. Die pragmatische Theorie selbst muß, wenn sie sich recht besinnt, den rein theoretischen Wahrheitsbegriff anerkennen, denn sie soll doch selbst wahr oder richtig sein, im Sinne eines Zutreffens ihrer These, des Erfassens eines Sachverhalts durch sie. Also auch nicht bloße theoretische Nützlichkeit liegt hier vor, wenn die Lehre des Pragmatismus richtig sein soll. Dann aber widerspricht sie sich selbst, sie setzt die Gültigkeit eines spezifischen Wahrheitswertes voraus. Und zwar auch dann, wenn sie ihren pragmatistischen Wahrheitsbegriff auf sich selbst anwendet. Denn daß der Pragmatismus förderlich und deshalb „wahr“ ist, kann nur behauptet werden, wenn eine solche Förderung tatsächlich besteht. Und das Urteil darüber würde eben nur deshalb wahr sein, sofern es einem Sachverhalt entspricht, ihn zum Ausdruck bringt. Die Behauptung und Anerkennung der Tatsache einer Förderung, „Führung“, Bewährung u. dgl. erfolgt stets in einem Urteil, dessen Wahrheit in der Übereinstimmung mit dieser Tatsache, nicht in bloßer Nützlichkeit besteht. Der theoretisch-statische Wahrheitsbegriff ist unentbehrlich, nicht nur für jede Theorie, sondern auch für

die Beherrschung des Lebens. Mag auch, wie der „Aktivismus“ mit Recht betont, alles Erkennen, Forschen der Erhaltung und Höherentwicklung dienen, so hat es nicht nur zugleich einen eigenen, unmittelbaren Wert und Zweck, es kann die Praxis nur dann in umfassender Weise fördern, wenn es sich der Autonomie der Erkenntnisgesetzlichkeit unterordnet und unmittelbar nichts als die Wahrheit um ihrer selbst willen anstrebt. Nur so kann die Forschung hoffen, in steigendem Maße der Wirklichkeit gerecht zu werden, um sie dann, auf Basis der Wissenschaft, auch gemäß kulturellen Zwecken gestalten zu können. Der „Wille zur Wahrheit“ erweist sich so als eine Bedingung der Praxis wie der Theorie; das rein theoretische Interesse reiht sich dem System der Kulturzwecke ein, behält aber seinen Eigenwert, den es im Laufe der geistigen Entwicklung erlangt hat (Windelband, Jerusalem, J. Schultz u. a.).

Wenn Urteile uns praktisch und theoretisch fördern, so sind sie nicht wahr, weil sie dies tun, sondern sie können dies nur, weil sie Wahrheit oder einen Wahrheitskern enthalten. Die meisten Irrtümer selbst sind nicht total falsch, die meisten Wahrheiten nicht total wahr, sofern sie einseitig, abstrakt, unvollständig sind. Wenn nun der (von Vaihinger systematisch begründete) Fiktionalismus die meisten unserer Begriffe als bloße zweckmäßige Mittel für die theoretische und praktische Beherrschung der Wirklichkeit ansieht, die uns keinerlei Erkenntnis dieser Wirklichkeit verschaffen, so geht er entschieden zu weit, mag er auch zweifellos durch den Nachweis fiktiver Elemente unseres Denkens und des Nutzens, den sie der Forschung und dem Handeln gewähren, seine großen Verdienste haben. Nach Vaihinger gebrauchen wir eine Reihe von Fiktionen, die den Zweck haben, das Denken und Handeln zu erleichtern. Wir behandeln Abstrakta als etwas Konkretes, hypostasieren Eigenschaften und Verhältnisse, machen bloße Ähnlichkeiten zu Gleichheiten, bedienen uns so mancher Analogie, deuten das Gegebene durch Denkozutaten um, kurz wir betrachten Gegenstände der verschiedensten Wissenschaften so, als ob sie in einer Weise beschaffen wären, die der Wirklich-

keit und zum Teil sogar dem Denken widerspricht. Durch einen „Kunstgriff“ unserer Phantasie bilden wir Begriffe, wie den der Substanz, des Atoms, des Naturgesetzes, der Kausalität, des Unendlichkleinen, der Willensfreiheit, des „Ding an sich“ und viele andere, die zwar bewußte „Fälschungen“ sind, aber, als „Durchgangspunkte des Denkens“, „unentbehrliche Grundlagen unseres wissenschaftlichen Forschens, unseres ästhetischen Genießens, unseres praktischen Handelns“ bedeuten. Die absolute Wirklichkeit ist unbegreiflich. Wir kennen nur die Wirklichkeit der räumlich und zeitlich verbundenen Wahrnehmungsinhalte, und diese können wir nur vermittels der Fiktionen, d. h. bewußt falscher Begriffe, die entweder Unwirkliches oder ein der Wirklichkeit Fremdes zum Inhalt haben, zweckmäßig verarbeiten. Unsere auf diese Weise entstehende Vorstellungswelt hat „Wahrheit“ nur im Sinne der praktischen Zweckmäßigkeit.

Hier haben wir uns vor allem gegen den Wahrheitsbegriff, den der Fiktionalismus mit dem generellen Relativismus gemein hat, zu wenden. Von dem gewöhnlichen Pragmatismus unterscheidet sich diese Lehre insbesondere darin, daß sie die Fiktionen trotz ihrer Zweckmäßigkeit als „Erdichtungen“, als falsche Annahmen bezeichnet. Sie setzt damit den rein theoretischen und absoluten Wahrheitsbegriff voraus, denn von einer Falschheit kann nur die Rede sein, wenn die Fiktionen (und „Semifiktionen“) mit der Wirklichkeit konfrontiert werden. Das Urteil: es gibt Fiktionen, und die Wirklichkeit widerspricht ihnen, ist als schlechthin gültig gemeint. Ferner wird die Realität erlebender, zielstrebigender, handelnder Subjekte und eine psychophysische Organisation, aus der die Entstehung der Fiktionen abgeleitet wird, vorausgesetzt. Es müßte aber auch nur eine Fiktion sein, daß das Erlebende in uns und anderen „Kräfte“ entfaltet, „tätig“ ist u. dgl., wenn der Begriff des Wirkens wie jede andere Kategorie nur eine Fiktion sein soll. Wird dies zugegeben, so gilt das Urteil: „alle Wirklichkeit ist anders, als wir sie begrifflich bestimmen“ unabhängig von uns, es hat absolute Wahrheit. Was nun den Begriff der Wirklich-

keit anbelangt, so ist es keineswegs bewiesen, daß er, auf die Außenwelt bezogen, nichts anderes bedeutet als einen Empfindungszusammenhang. Ein solcher Wirklichkeitsbegriff ist vielmehr selbst nur eine abstraktive Fiktion, die dem, was nicht bloß der Realismus, sondern auch der kritische Idealismus unter objektiver, empirischer Realität versteht, widerspricht. Im Fiktionalismus gehen zwei verschiedene Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriffe nebeneinander, und teilweise erweisen sie sich als nicht recht vereinbar. Es steht hier so, wie in allem Relativismus: Die Verkennung des eigentlichen Sinnes von Wahrheit und Wirklichkeit untergräbt den Boden, auf dem die eigene Theorie steht. Es ist auch nicht zulässig, die Bedingungen objektiver Erfahrung und der objektiven Wirklichkeit, die Kategorien, als Fiktionen zu betrachten. Wenn erfahrbare Wirklichkeit als solche nicht fertig gegeben ist, sondern erst durch denkende Verarbeitung von Daten für uns entsteht, kann man nicht die formalen Konstituenten dieser Wirklichkeit als verfälschende Fiktionen ansehen. Die Wahrheit der Urteile, in denen die Kategorien angewendet werden, bedeutet dann nicht bloße Zweckmäßigkeit, sondern Sachgemäßheit. Die als solche anzuerkennenden Fiktionen aber werden wohl nur deshalb brauchbar, zweckmäßig sein, weil und wofern sie irgendwie, wenn auch mittelbar, mit Wahrheiten und Wirklichkeiten in Verbindung stehen. Auch Fiktionen, nicht nur Hypothesen und Wahrheiten, können in der Wirklichkeit ihr Fundament haben, durch das sie auf das Gegebene anwendbar werden. Die brauchbaren Fiktionen enthalten nicht lauter Fiktives, und deshalb können sie, besonders, wenn sie nicht zu Dogmen erstarren, sondern kritisch verwendet werden, der denkenden Verarbeitung des Gegebenen dienen. Denn so wird die Wirklichkeit selbst nicht durch sie verfälscht, sie bleibt, was sie ist, wie immer sie unter gewissen Gesichtspunkten betrachtet und behandelt wird.

Die Einsicht, daß Begriffen keine selbständige oder adäquate Realität entspricht, berechtigt noch nicht, sie als „falsch“ zu bezeichnen; als wertvolle Denkmittel sind sie keineswegs nur Fiktionen. Nicht bloß die Kategorien sind keine

wahren Fiktionen, sondern auch manche speziellere Begriffe, die der Fiktionalismus dafür ausgibt, sind von den echten Fiktionen zu unterscheiden, etwa der Begriff der wohlverstandenen Willensfreiheit. Auch die „Ideen“ sind keine Fiktionen, wenn man sie nur in ihrer regulativen oder auch ideale Gegenstände konstituierenden Bedeutung nimmt und nicht nach Erfahrungsobjekten, die ihnen sinngemäß nicht entsprechen können, sucht. Nur eine dogmatistische Deutung der „Ideen“ würde aus ihnen „leere“ Begriffe machen, während die kritizistische Auffassung der Ideen als „Fiktionen“ nur besagt, daß wir so verfahren können, als ob ihnen „gegebene“ Objekte entsprechen, die uns doch in Wahrheit nicht zugänglich sind; wir müssen so handeln, „als ob wir wüßten“, daß die Ideen objektive Korrelate haben, die, nach Kant, nur theoretisch problematisch sind, für die „praktische Vernunft“ aber ein zweifelloses (noumenales) Sein (nicht empirisches Dasein) haben.

Keineswegs soll aber die Existenz wertvoller und notwendiger Fiktionen bestritten werden. Die „Als ob“-Betrachtung ist von nicht geringer methodologischer und heuristischer Bedeutung, und es ist wichtig, die „Umwege“, die das Denken bei seiner Verarbeitung der Erfahrungsdaten macht, zu beachten. Nur muß betont werden, daß auch die Irrationalität der Fiktion keine absolute ist, sondern sich mittelbar dem logischen Denzusammenhang einordnet, daß es auch hier nicht zu einem Selbstwiderspruch des Denkens, zu wahren und bleibenden Widersprüchen kommt. Und man muß sich davor hüten, die logischen und ontologischen Voraussetzungen der Fiktionen selbst zu bloßen Fiktionen zu machen.

Wenn der Fiktionalismus wie der Pragmatismus das voluntaristisch-teleologische Moment des Denkens und Erkennens hervorhebt, so ist er vollkommen im Rechte. Aber wir müssen erstens die Aktivität und Zielstrebigkeit, die in den intellektuellen Funktionen sich bekundet, scharf von aller logischen Geltung des Gedachten und Erkannten unterscheiden, also den Psychologismus vermeiden; zweitens ist, bei aller Beachtung auch der „irrationalen“ Momente des Erkennens (der biolo-

gischen und psychologischen oder praktischen Bedürfnisse des erkennenden Subjektes) erkenntniskritisch in erster Linie das unmittelbare Ziel des Denkens und Erkennens als Norm der Beurteilung zu nehmen. Der Wille, um den es sich hier handelt, ist der reine Erkenntniswille, der den „Denkwillen“ (Sigwart) einschließt. Die Forderungen oder Postulate dieses Willens kommen in Axiomen des Denkens und Erkennens zum Ausdruck, und diese gelten allerdings wegen einer „Zweckmäßigkeit“. Aber diese Zweckmäßigkeit ist rein theoretischer Art, und das nicht nur in dem Sinne, daß jene Postulate das Denken und Erkennen „fördern“, sondern daß sie das Denken und Erkennen geradezu erst ermöglichen, als die notwendigen, durch das theoretische Ziel der Wahrheits- und Wirklichkeitserfassung gesetzten Mittel. Die Idee der Wahrheit ist also hierbei schon vorausgesetzt, sie ist etwas Ursprüngliches, auf anderes nicht Reduzierbares, auch ist sie nicht abhängig von menschlichen Zwecken und Willensakten.

### § 5. Der logische Objektivismus und Absolutismus

Es gibt verschiedene Arten des objektivistischen oder absolutistischen Wahrheitsbegriffs. Auch der logische Relativismus kann in gewissem Sinne eine Objektivität der Wahrheit zugeben. So anerkennt der generelle Relativismus den Bestand „intersubjektiver“ und auf die Erkenntnisgegenstände selbst sich beziehender Wahrheiten, die aber freilich insgesamt durch die Beschaffenheit der gattungsmäßigen Organisation der Erkennenden bedingt bleiben. Unabhängig sind sie nur von der besonderen Natur der erlebenden Individuen. Der logische Objektivismus im engeren Sinne geht weiter. Nach ihm ist die Wahrheit (oder ein Grundstock von Wahrheiten) nicht abhängig von menschlicher Existenz und Organisation, sondern identisch für alle möglichen Gattungen denkender Subjekte. Ob etwas wahr ist oder nicht, das ist nicht bedingt durch die Art und Weise unserer Auffassung, das muß unter allen Bedingungen wahr oder falsch bleiben, weil es in der Natur der Dinge liegt,

so und nicht anders beurteilt werden zu müssen. Nicht bloß eine psychologische und soziale Allgemeingeltung gibt es, sondern auch strenge, rein logische Allgemeingültigkeit, die bei den Grundbegriffen und Grundsätzen der Erkenntnis sogar einen apriorischen, von Erfahrung unabhängigen Charakter annimmt. Da diese Wahrheiten durch Zeit und menschliche Entwicklung nicht berührt werden, so heißen sie oft „ewige Wahrheiten“, wobei manchmal die metaphysische Ansicht geäußert wird, daß sie im göttlichen Geiste ihren „Ort“, ihre Grundlage haben (Augustinus, Thomas, Leibniz, Malebranche, Uphues u. a.).

Der Objektivismus ist gegenüber dem logischen Relativismus in jedem Falle ein logischer Absolutismus, insofern er die Wahrheit als nicht bloß für uns, sondern „an sich“ geltend bestimmt. Dieser Absolutismus erreicht den höchsten Grad, wenn er die Wahrheit als etwas von allem Denken und Bewußtsein völlig Unabhängiges ausgibt. So gibt es nach Bolzano, der allerdings die scholastische Lehre von dem Gedachtsein der Urwahrheiten durch Gott nicht aufgibt, „Wahrheiten an sich“ als „Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie von jemandem erkannt oder nicht erkannt werden“. Der „Satz an sich“, d. h. der Sinn oder Inhalt einer Behauptung, besteht in seiner Geltung, gleichviel ob er je gedacht worden ist oder nicht. Aber dieses Ansich-Sein der Wahrheit bedeutet keine reale Existenz. Daß es sich in der Lehre von den „Wahrheiten an sich“ nicht um dingliches Dasein, sondern um das ideale Geltungs-Sein handelt, sieht man noch deutlicher bei Lotze. Er unterscheidet scharf zwischen dem subjektiven Denkakt und der objektiven Geltung des Gedankens. Er spricht schon von einer ewigen „Geltung im Reiche der Ideen“ und faßt die Platonische Ideenlehre selbst geltungstheoretisch auf. Platon wollte eigentlich nichts anderes behaupten als „die Geltung von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie an irgendeinem Gegenstand der Außenwelt sich betätigen, die ewig sich selbst gleiche Bedeutung der Ideen, die immer sind, was sie sind, gleichviel, ob es Dinge gibt, die durch Teilnahme an ihnen sie in dieser Außenwelt zur Erscheinung

bringen, oder ob es Geister gibt, welche ihnen, indem sie sie denken, die Wirklichkeit eines in ihnen sich ereignenden Seelenzustandes geben“. Und er selbst betont: „Wir alle sind überzeugt, in dem Augenblick, in welchem wir den Inhalt einer Wahrheit denken, ihn nicht erst geschaffen, sondern nur ihn anerkannt zu haben. Auch als wir ihn nicht dachten, galt er und wird gelten, abgetrennt von allem Seienden, von den Dingen sowohl als von uns, und gleichviel, ob er je in der Wirklichkeit des Seins eine erscheinende Anwendung findet, oder in der Wirklichkeit des Gedachtwerdens zum Gegenstand einer Erkenntnis wird.“

Nach E. Husserl ist schon die Annahme, daß die Wahrheit an einen Denkakt geknüpft ist, „relativistisch“. Nicht dem Erkenntnisvorgang, dem psychischen Urteilsakt kommt Wahrheit zu, sondern dem für alle identischen Gehalt des Urteils, der ein ideales Sein hat. Dieses Sein der „Bedeutungen“ (des Urteilsinnes, des Gedachten) ist von der realen, zeitlichen Existenz psychischer Vorgänge ebenso wie von der physischen Realität scharf zu unterscheiden. Die Wahrheit ist unabhängig vom Denken, sie ist „ewig“ als eine „Geltungseinheit im Reiche der Ideen“. Die Wahrheit gilt absolut; was wahr ist, ist „an sich wahr“, nicht bloß durch oder für uns oder für ein anderes Denken. Auch die nicht gedachten Wahrheiten waren und sind immer schon wahr und werden es immer bleiben.— Daß das Logische, Gegenständliche, das ideale und reale Sein von den psychischen Vorgängen und Akten unterschieden ist, lehrt auch die von A. Meinong begründete „Gegenstandstheorie“, von der noch später die Rede sein wird; hier sei nur bemerkt, daß auch Meinong mit anderen die Wahrheit als Charakter nicht des Urteilsaktes, sondern des Urteilsinhaltes (des „Objektivs“) betrachtet und den Objektivismus vertritt. Während u. a. Uphues den Bestand der Wahrheit an ein göttliches Bewußtsein knüpft, wird von kritizistischer Seite die Bezogenheit aller, auch der von uns als Menschen unabhängigen Wahrheiten auf ein logisch-transzendentes „Bewußtsein überhaupt“ gelehrt (H. Lanz u. a.). Daß Akt und Sinn des Urteils nicht

trennbar sind, obzwar die Wahrheit unwandelbar ist, betont gegenüber Bolzano und Husserl besonders M. Palágyi, nach welchem die Wahrheiten jeder Art das „Ewigkeitserlebnis“ enthalten, daß einer Tatsache im Reiche alles Geschehens eine unverrückbare Stellung zukommt. Idealistische und realistische Erkenntnistheoretiker betonen jetzt oft die Selbständigkeit des Seins der „Geltung“, das an sich, nicht bloß für uns Gelten der Wahrheit, die nach manchen einen spezifischen „Wert“ bedeutet. Das „Reich des Sinnes“, der idealen Geltungen oder Bedeutungen wird als Sphäre der objektiven Inhalte des Denkens und Wertungen diesen und der physischen, wie jeder realen oder existenziellen Sphäre, gegenübergestellt und als Ort der Wahrheiten gedacht (Rickert, A. Liebert u. a.). —

Den logischen Relativismus haben wir bereits abgelehnt. Wahrheit ist in der Tat nicht von der Beschaffenheit von Individuen und Gattungen abhängig und schon gar nicht von dem Willen solcher. Was wahr ist, gilt schlechthin, nicht bloß im Hinblick auf Menschen. Auch entsteht die Wahrheit keineswegs erst durch das Denken, ändert sich auch nicht mit diesem, sondern bleibt im Wechsel des Denkgeschehens konstant und ist eine und dieselbe für jedes Denken. Subjektiv bedingt ist nur das Fürwahrhalten, das aber gleichwohl das Richtige treffen kann.

Was ist nun diese als absolut zu bestimmende „Wahrheit“? Sie ist zunächst von den einzelnen „Wahrheiten“ zu unterscheiden, worunter die als wahr charakterisierten Urteile zu verstehen sind. Vorstellungen für sich oder Begriffe allein genommen sind keine Wahrheiten, sie können aber richtig angewendet werden. „Richtig“ ist ferner das Urteil als eine normgemäße Funktion; seiend ist der Gegenstand des Urteils, dasjenige, worüber geurteilt wird; wahr oder falsch ist der Urteilsinhalt, die ideelle Bedeutung des Urteils. Wahrheit ist wie Sein kein Merkmal, durch das der Urteilsinhalt bereichert wird; ein wahres Urteil enthält nicht mehr als ein falsches. Wahrheit ist wie Sein ein „positionaler“ Charakter, d. h. ein Urteil wird als wahr „gesetzt“, beurteilt, anerkannt, wenn der mit den

meisten Urteilen verbundene stillschweigende Wahrheitsanspruch als zurechtbestehend befunden wird. Das Anerkennen und Verwerfen bezieht sich nicht auf Vorstellungen, die als solche weder wahr, noch falsch sein können, sondern auf vorliegende oder mögliche Urteile, die so zum Gegenstand einer besonderen, logischen Beurteilung werden. Der Ausdruck „dies ist wahr“ bedeutet genauer: „Daß dieses S dieses P ist, ist wahr,“ und das heißt: „Das Urteil dieses Inhaltes ist wahr.“

Die Wahrheit des Urteils, das Wahrsein desselben, kommt dem Urteilsinhalt zu, nicht dem Denkvorgang als solchen (Meinong u. a.). Dieser Vorgang verläuft in der Zeit und wird durch äußere und innere Ursachen hervorgebracht, auch kann er bei verschiedenen Individuen verschieden ausfallen. Die Wahrheit hingegen „währt“, sie wechselt nicht mit der Zeit und mit den Denkenden, sie ist auch kein kausales Produkt, sondern steht in einem Begründungszusammenhang als Glied oder Einheit einer ideellen Sphäre. Nun gehört es zur Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins, daß das durch es Gesetzte, namentlich das mit logisch-empirischen Recht Gesetzte, als „seiend“ gilt. Es gibt verschiedene Bereiche des Seins. Eines derselben ist das ideelle oder „ideale“ Sein, d. h. das Sein der theoretischen und praktischen Geltungen, welche zwar nicht räumlich-zeitlich existieren, aber doch Bestand haben als ein notwendig Anzuerkennendes, weil dem Geistesblick Einsichtiges. Zu diesem ideellen Sein gehört das Wahrsein oder Geltendsein selbst. Daß etwas nicht bloß von uns oder anderen für wahr gehalten wird, sondern wahr ist, bedeutet zunächst die Anerkennungsnotwendigkeit des betreffenden Urteils als richtig und wahr. Das heißt aber weiter, daß etwas besteht, dem das Urteil entspricht und das den zureichenden Grund für dessen Fällung abgibt. In diesem „Entsprechen“, dessen Natur wir hier ganz unbestimmt lassen, besteht das Wesen aller Wahrheit. Die Eigenschaft des „Entsprechens“ ist nun mit dem Urteil, dem sie gesichert zukommt, untrennbar verbunden; niemals und von niemandem kann sie aufgehoben werden, sie ist dem subjektiven Verhalten gegenüber durchaus selbständig, sie besteht objektiv. Alle Wahr-

heit ist in diesem Sinne eine „ewige“ Wahrheit, sie ist dem Zeitenwandel entrückt, da sie kein reales Wesen und kein Zustand eines solchen ist. Sie ist nicht „in uns“, sondern gleichsam „über uns“.

Das psychologische Denken ist nicht der Urheber der Wahrheit, es setzt diese voraus. Es läßt sich durch die Wahrheitsidee leiten, wird vom Willen zur Wahrheit motiviert und gelenkt. Der Erkenntniswille ist auf die Gewinnung der Wahrheit gerichtet, d. h. er hat zum Ziel die Möglichkeit der Fällung eines Zusammenhanges von Urteilen, die der Wirklichkeit, den Sachverhalten genau und nach allen Richtungen entsprechen. Ein Minimum von Irrtum und ein Maximum an Wahrheit in qualitativer und extensiver Beziehung ist das Erkenntnisideal. Wir glauben an ein „Reich der Wahrheit“, zu dem wir den Zutritt suchen und das sich uns durch unsere intellektuelle Tätigkeit wenigstens partiell eröffnen kann. Was ist denn nun dieses ideale Reich der Wahrheit oder Geltungen?

Die Rede, daß die Wahrheit ohne unser Zutun und auch dann besteht, wenn wir nicht an sie denken und wenn sie von niemandem gedacht wird, hat ihren guten Sinn. Der Pythagoräische Lehrsatz war schon wahr, bevor er gefunden und formuliert wurde, und er wird wahr bleiben, auch wenn ihn niemand mehr denken sollte. Und zwar ist nicht nur der betreffende geometrische Sachverhalt unabhängig von dessen Gedachtwerden, sondern auch die Wahrheit des Lehrsatzes selbst. Freilich kann es keine Wahrheiten ohne ein als wahr zu bestimmendes Urteil geben; eine in der Luft schwebende Wahrheit im konkreten Sinne des Wortes besteht nicht, sie wäre ein Urteil, das wahr sein soll und doch kein Urteil wäre. Aber das Urteil muß nicht tatsächlich stattfinden, es kann ein mögliches und normativ notwendiges, gesolltes Urteil, eine „cogitatio possibilis“ (Leibniz) sein, ein Gedanke, der durch das System der Wahrheiten und die Natur der Dinge begründet erscheint, mag er nun von irgendeinem Subjekt verwirklicht werden oder nicht. Insofern „besteht“ auch die nie in ein psychologisches Bewußtsein fallende Wahrheit eines Satzes. Eine Wahrheit gilt „an

sich“ und kann deshalb auch für uns gelten, sie ist nicht nur psychologisch denkbar, sondern mit logischer Notwendigkeit zu setzen und anzuerkennen, sie hat nicht immer tatsächliche Geltung, aber Allgemeingültigkeit. Ebenso ist das, was ein Urteil zu einem wahren macht, die abstrakte Wahrheit als ein Verhältnis möglicher und wirklicher Urteile zu einem Seienden, unabhängig davon, ob man über sie urteilt oder nicht. Diese Relation kann jedenfalls wie andere Relationen Gegenstand eines absolut gültigen Urteils werden und ist, wie jedes ideale oder reale Sein, etwas anderes als das Denkerlebnis, der Denkakt, in dem sie gesetzt wird, sie ist diesem gegenüber „logisch transzendent“. Für das die Wahrheit eines Urteils beurteilende Denken ist die Wahrheit selbst ein zu einer bestimmten Seinsphäre gehörender Sachverhalt, ein Objektives, aller psychologischen Subjektivität und Relativität Entrücktes, in diesem Sinne Absolutes.

Wenn wir den idealen Zusammenhang der Wahrheiten in ein aller Erfahrungsmöglichkeit sich prinzipiell entziehendes, absolut transzendentes Bewußtsein, etwa in einen göttlichen Intellekt verlegen, so treiben wir Metaphysik, die jedenfalls nicht als Grundlage einer kritischen Erkenntnistheorie in Frage kommt. Andererseits lassen sich die nicht gedachten und gefundenen Wahrheiten und Wahrheitszusammenhänge nicht gut als selbständige Existenzen, die von selbständigen Geltungen unterschieden sind, auffassen. Wahrheiten bleiben immer an ein Denken, an ein (als wahr charakterisiertes) mögliches Urteil gebunden. Sie bestehen nicht unabhängig von allem Bewußtsein, wenn sie auch nicht immer zum Bewußtsein kommen, sondern oft unbewußt oder ungewußt sind. Ist also der logische Relativismus als eine Form des Psychologismus entschieden abzulehnen, bleibt Wahrheit immer Wahrheit, gleichgültig ob, von wem und wann sie gedacht wird, so ist doch der logische Absolutismus sehr wohl mit einem erkenntniskritischen oder transzendentalen Relativismus vereinbar. Das Bewußtsein, auf welches alle Wahrheit trotz ihrer absoluten Geltung bezogen bleibt, ist weder ein psychologisches noch ein metaphysisches Bewußtsein,

sondern das logische „Bewußtsein überhaupt“, das als solches etwas rein Begriffliches, Abstraktes bedeutet, wenn es auch nur in einem realen Bewußtsein zur Verwirklichung gelangt. Wir bilden diesen logischen Bewußtseinsbegriff eben deshalb, um das Nichtbedingtsein von Denk- und Erkenntnisobjekten durch die Beschaffenheit und Existenz irgendeines besonderen (individuellen oder gattungsmäßigen) Bewußtseins, irgendeines subjektiven Erlebnisses, Urteilens und Wertens hervorzuheben und zu fixieren.

Der Begriff des Bewußtseins überhaupt ist ein spezifisch erkenntnistheoretischer Begriff, der die Urvoraussetzung aller Erkenntnis zum Inhalt hat. Dieses Bewußtsein ist nicht subjektiv und relativ, es ist „absolut“ als Bedingung der Setzung von psychologischen, empirischen Subjekten wie von Objekten der Erfahrung, es geht der physischen und seelischen Realität als solcher logisch voran, es umfaßt alles, was als seiend oder gegenständlich zu bestimmen ist. Als denk- und erfahrungsnotwendige Inhalte gehören auch die Wahrheiten diesem Bewußtsein an, die apriorischen sowohl wie die empirischen Geltungen haben in ihm ihren idealen Beziehungspunkt oder ihren „Ort“. Es selbst läßt sich als der Zusammenhang oder das System der Geltungen wie als ihr Einheitsgrund auffassen; es besteht nicht als eine Existenz neben ihnen, sondern ist ihnen immanent. Indem wir richtig denken, wollen und werten, handeln wir im Sinne einer partiellen Verwirklichung dieses idealen Bewußtseins, erheben wir uns auf den Standpunkt des Denkens, Wollens und Wertens überhaupt, dringen wir zu theoretischen und praktischen Geltungen, zum Reich des „Sinnes“ vor. Der Wille zur Wahrheit und zur Objektivität ist es, was das empirische Ich und die Gesellschaft, der es angehört, in unaufhörlichem Fortschreiten immer planmäßiger und bewußter die „idealen Möglichkeiten“ zur Realisierung bringen läßt. Indem das Subjekt seine Synthesen von Erkenntnisdaten einheitlich, gesetzmäßig, allgemeingültig vollzieht, gehorcht es den Normen des idealen Bewußtseins oder der Vernunft in ihm, befolgt es einen „theoretischen Imperativ“,

dessen Losung lautet: Denke allgemeingültig, im Sinne eines Bewußtseins überhaupt! Die praktische Vernunft hat keineswegs in der Erkenntniskritik den Primat vor der theoretischen Vernunft, aber das Grundgesetz ist in aller Vernunft identisch, es geht auf Allgemeingültigkeit, „Einheit unbedingt“ (Natorp) und nimmt, teleologisch betrachtet, die Form eines zwar nicht (metaphysisch) „transzendenten“, wohl aber „transzendentalen“ Sollens an, dem wir unweigerlich Folge leisten müssen, wenn wir das objektiv Gültige jeder Art und Sphäre erreichen wollen. Was wir so denken und erkennen, wie es für ein Bewußtsein überhaupt gelten muß, das ist zwar dadurch noch nicht metaphysisch, aber logisch transzendent, d. h. es ist unabhängig von dem Standpunkt des empirischen Subjekts, auch des gattungsmäßigen. Es gilt „transsubjektiv“, gleichsam für ein ideales Subjekt, dessen überragendem Standpunkt wir uns immer mehr annähern sollen und wollen (Rickert, J. Cohn u. a.).

Der statische Wahrheitsbegriff schließt keineswegs die Aktivität des Erkennens aus. Denn die in sich beruhenden Wahrheiten oder Geltungen sind uns nicht ohne weiteres gegeben, sondern aufgegeben, sie müssen methodisch errungen werden, sie können nur durch das lebendige Tun der Geister zur Bewußtheit gelangen, mag auch diese Bewußtheit aller Willkür sich entziehen, so daß das Denken zugleich frei und gebunden oder sich selbst bindend erscheint. Auch bedingt die Evidenz gewisser Wahrheiten, die Sicherheit, in gewissen Urteilen die Wahrheit unmittelbar zu erleben, durchaus nicht eine Kritiklosigkeit gegenüber jedem Wahrheitsanspruch. Jede Wahrheit, auch die scheinbar evidente, muß sich als Wahrheit legitimieren, wenn auch nicht immer „beweisen“ lassen, es muß gezeigt werden können, daß der Wahrheitsanspruch in Erfahrung oder anderem Denken gegründet ist, die psychologische Denknötwendigkeit zugleich eine logische (apriorische oder empirische) Nötwendigkeit im Sinne einer Gültigkeit für ein Bewußtsein überhaupt bedeutet. Alle Urteile müssen sich bewähren, als wahr sich rechtfertigen lassen, als gefordert und möglich demonstriert oder aufgezeigt werden können. Wahrheit bleibt Wahrheit, aber Urteile, die

noch so lange als wahr gegolten haben, können einmal als falsch sich herausstellen. Nur die rein apriorischen Grundsätze des Denkens und Erkennens können ihren Geltungsanspruch nie einbüßen, denn sie beziehen sich auf die Gesetzlichkeit des Denkens und Erkennens selbst. Alle anderen Urteile, die über das Konstatieren unmittelbarer Erlebnisse als solcher hinausgehen, können aus wahren zu falschen werden, wenn auch sehr viele Urteile mit hoher Wahrscheinlichkeit stets wahr bleiben werden. Evidenz der Wahrscheinlichkeit oder Evidenz der „Vermutung“ (Meinung) ist nicht Evidenz der absoluten Gewißheit, daß etwas wahr oder unter allen Umständen wahr ist. Mit der totalen oder partiellen Änderung des Sachverhaltes, des beurteilten Gegenstandes ändert sich natürlich auch das Urteil. Eine Wahrheit, die dem Seienden völlig adäquat ist und es in allen seinen Beziehungen trifft, ist für uns ein Ideal, das ein endliches, beschränktes Bewußtsein und Denken nie zu realisieren, dem es sich nur anzunähern vermag.

Gleichwohl bleibt die Wahrheit im rein logischen Sinne „absolut“, auch dann, wenn der Kritizismus zur Erkenntnis gelangt, daß die Gegenstände empirischer Erkenntnis nicht „Dinge an sich“ bedeuten. Die Bestimmung der „Wahrheit“ als das „Entsprechen“ eines Urteils im Verhältnis zum Gegenstande bleibt aufrecht, auch wenn dieser Gegenstand nur so erkannt wird, wie er sich einem Bewußtsein überhaupt darstellt, nicht, was er nach seinem Ansichsein bedeuten mag. Wenn wir über die Dinge so urteilen, wie sie als Bestandteile des systematischen Erfahrungszusammenhangs gemäß der Erkenntnisgesetzlichkeit allgemeingültig zu bestimmen sind, dann entspricht unser Denken dem eigenen Sein dieser Dinge, wenn es auch nur in Relationen der Dinge zueinander und zum erkennenden Bewußtsein besteht, insofern also nur „Erscheinung“ ist. Auch wenn die Dinge nicht an sich die qualitativen, quantitativen und kausalen Bestimmtheiten haben, die wir ihnen als Erscheinungen zuschreiben, ja auch dann, wenn sie nur Bewußtseinsinhalte sind, haben die sie betreffenden Wahrheiten eine logisch absolute Geltung, und Urteile erweisen sich als wahr und objektiv,

wenn sie die Beschaffenheit der Erscheinungen, der möglichen Erfahrungsinhalte durch richtige, dieser Beschaffenheit adäquate Zeichen zum gedanklichen Ausdruck bringen. Sind die Merkmale der Dinge nur Zeichen für an sich bestehende, unerkennbare Verhältnisse, so verliert die Erkenntnis nicht ihren Wahrheitscharakter, wenn sie als symbolische Erkenntnis der Wirklichkeit genommen wird. Es ist dann absolut wahr, daß die Wirklichkeit sich in Beziehung zu einem erkennenden Bewußtsein so und nicht anders darstellen muß, daß den Dingen als Erfahrungsobjekten die ihnen zugeschriebenen Eigenschaften und Relationen unabhängig von unserer Existenz, Willkür und zufälligen Stellung zukommen, und diese Eigenschaften und Relationen selbst lassen sich als Symbole, die dem ureigenen Wesen der Wirklichkeit an sich eindeutig zugeordnet sind und in denen es zum Ausdruck gelangt, betrachten. Die Erscheinungen gelten dann als „*phaenomena bene fundata*“ (Leibniz). Eine absolute Wahrheit ist das Urteil: „die Dinge sind an sich so“, aber nicht weniger der Gedanke: „die Dinge sind für alle Erkennenden so, weil das Verhältnis der absoluten Wirklichkeit zu einem möglichen Bewußtsein es bedingt, daß sie so erscheint.“

Wahrheit und Falschheit behalten also ihre Bedeutung, mag der Wirklichkeitsbegriff wie immer beschaffen sein. Das Wahre und Falsche fällt in den Bereich des uns jedenfalls Zugänglichen, mag dieses erkenntniskritisch so oder so bestimmt werden. Wenn dem Urteil die Wirklichkeit im Sinne der Urteilsmeinung entspricht, wenn die Merkmale, die das Denken mit einem Subjekt als dessen Prädikat verknüpft, sich dem beurteilten Gegenstande als zugehörig erweisen, so ist das Urteil wahr, es bringt einen „Sachverhalt“, eine in den Objekten selbst fundierte Relation zu begrifflichem Ausdruck. Im gegenteiligen Falle liegt ein Irrtum, eine unrichtige Verknüpfung oder Bestimmung vor, die oft für die richtige gehalten wird und daher berichtigt werden muß. Auch dann, wenn die Denkgenossen lange Zeit das gleiche Urteil fällen, besteht immer noch die Möglichkeit des Falschseins des Gedachten, wenn auch vielfach die allgemeine Übereinstimmung im Denken dem Urteil eine gewisse

Wahrscheinlichkeit verleiht, weil die Annahme berechtigt ist, daß in der Regel mit der Anzahl gleich urteilender Subjekte die Gefahr eines Irrtums abnimmt. Das Vorkommen von Kollektivirrtümern beweist aber, daß das soziale Kriterium der Wahrheit nicht genügt, um etwas als gewisse Wahrheit hinzustellen. Viel zuverlässiger ist als Kriterium das Eintreffen der Voraussagen, die Erfüllung einer Erwartung, die in einer Annahme liegt. Nur ist eine solche Bestätigung durch die Erfahrung nicht immer möglich, auch beweist das Eintreffen der in einer Hypothese stehenden Erwartung noch nicht, daß diese Hypothese richtig ist, da sie nur einen Wahrheitskern zu enthalten braucht, um durch die Erfahrung scheinbar bestätigt zu werden. Daß die Nützlichkeit eines Urteils oder eines Glaubens noch nicht die Richtigkeit desselben erhärtet, wurde bereits gesagt, auch die Unzulänglichkeit des bloßen Gefühls der Evidenz wurde betont. Doch gibt es, und zwar bei Urteilen über Erlebnisse als solche und über die formalen Bedingungen des logischen Denkens und der Erfahrungserkenntnis, eine Evidenz, die sich als unaufhebbar für jeden erweist, der einsehen kann, daß es ohne diese Bedingungen kein gültiges Denken und keinen objektiven Erfahrungszusammenhang geben kann. Die Evidenz des Logischen insbesondere erhält sich allen Versuchen, sie zu bezweifeln, gegenüber, weil diese Versuche sie stillschweigend schon voraussetzen. Ohne eine unmittelbare und ursprüngliche Evidenz gäb es keine mittelbare, auf Schlußfolgerung beruhende Evidenz; die Kette der Begründungen und Beweise hängt an Axiomen, die unmittelbarer Einsicht in Anschauungs- und Denknöwendigkeiten entspringen. Doch müssen sich auch die Axiome legitimieren, und das geschieht eben durch die Aufzeigung ihres Charakters als letzte Grundlagen des Denkens und der Erfahrung. Eine solche Begründung der Deduktion begeht keinen logischen Zirkel, denn das Urteil über den axiomatischen Charakter eines Grundsatzes ist nicht selbst ein Axiom und daher nicht unmittelbar evident, so wie das Urteil über das Vorkommen synthetischer oder analytischer Urteile a priori nicht selbst ein a priori gültiges Urteil ist.

Die Widerspruchslosigkeit des Denkens ist nur ein, wenn auch fundamentales, negatives Wahrheitskriterium. Was in sich widerspruchsvoll ist oder anerkannten Wahrheiten widerspricht, ist sicher falsch, aber das Widerspruchslose kann bei aller formalen Richtigkeit doch material falsch sein. Die Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst kann nur dann zu einem positiven Wahrheitskriterium werden, wenn sie zugleich eine Übereinstimmung des analytischen mit dem primär-synthetischen, dem durch Verarbeitung des Erfahrungsmaterials objektive Erfahrung erzeugenden Denken bedeutet. Die Wahrheit von Urteilen, die sich auf reale Gegenstände beziehen, wird auch nicht durch bloß formallogische Denknöwendigkeit gesichert, sondern nur durch eine logisch-empirische Notwendigkeit des Gedachtwerdens, wie auch das empirisch Mögliche von dem bloß logisch Möglichen, abstrakt Denkbaren, aber in der Gesetzmäßigkeit der Erfahrung und der Form dieser nicht Begründeten wohl zu unterscheiden ist. Sonst begeht man leicht den Fehler des „Ontologismus“, indem man ein bloßes Gedankending für eine Realität außer dem Denken hält. Von der bloß subjektiven, psychologischen ist die logische und normative Notwendigkeit des Denkens zu unterscheiden. Diese ist ein Gefordertsein von Urteilen und Urteilsverbindungen, eine durch das Denkziel bedingte Notwendigkeit, die dem formal richtigen Denken inneohnt. Damit sie aber zu einer sachlichen Notwendigkeit im engeren Sinne wird, muß das Denken Daten zu einer möglichen Erfahrung zum Material haben und diese so verarbeiten, wie es die Erfahrungsgesetzlichkeit verlangt, es muß den Intentionen des Gegebenen gerecht werden, sich ihnen anpassen.

Die „Absolutheit“, die der Wahrheitsidee zukommt, schließt nicht aus, daß die (materialen) Wahrheiten, die vom endlichen Erkenntnisstandpunkt aus erreichbar sind, keine „totalen“ Wahrheiten sind. Wir müssen uns meist mit partiellen Wahrheiten begnügen und können uns zwar im Prozeß des Erkennens und der Forschung der vollen, ganzen Wahrheit immer mehr nähern, ohne die Aussicht aber, je in deren Besitz zu treten. Gilt auch jedes wahre Urteil „absolut“, unabhängig von unsrer subjek-

tiven Existenz und Beschaffenheit, so bringt es doch in allen Fällen nur eine Seite oder Relation des Beurteilten zum Ausdruck, und auch die Verbindung einer Mannigfaltigkeit von Sonderurteilen kann der Gesamtwahrheit, wie sie nur von einem überendlichen Erkenntnisstandpunkt erfaßbar wäre, nicht völlig adäquat sein. Unsere „Wahrheiten“ sind teils mit Irrtümern vermengt, teils einseitig, lückenhaft, fragmentarisch, beschränkt, da wir wohl die Idee eines „Totalitätsstandpunktes“ bilden und philosophisch verwerten, diesen Standpunkt selbst aber nicht unmittelbar einnehmen können. —

Ist ein Urteil wahr, weil es gilt, oder ist es gültig, weil es wahr ist? Wahrheit und Geltung sind nicht einerlei. Ein Urteil gilt, heißt genauer: es gilt als wahr. Die Wahrheit ist hier schon vorausgesetzt, es wird ein Urteil darauf hin beurteilt, ob es wahr ist. Ist dies der Fall, so muß es anerkannt und gefällt werden, die logisch-sachliche Notwendigkeit fordert dies. Die Wahrheit und die Anerkennungsnotwendigkeit des Urteils sind nicht dasselbe. Wahrheiten, d. h. wahre Urteile „gelten“, d. h. sie haben Wahrheitswert und müssen deshalb von jedem anerkannt werden, und Geltungen objektiver Art sind Wahrheiten; dennoch bleiben Wahrheit und Geltung begrifflich unterschieden. Die Wahrheit besteht in der Seinsgemäßheit des Urteils, die Geltung in der Dignität eines das Seinsgemäße formulierenden Urteils oder Urteilszusammenhanges. Theoretische Geltungen sind nur möglich durch deren Zuordnung zur Wahrheit des Urteils und damit zum Sein des Beurteilten. Gewiß sind alle Wahrheiten, sofern sie als Inhalte möglicher Beurteilungen gedacht sind, Geltungen, aber ihre Wahrheit besteht nicht in ihrer bloßen Geltung, sondern in einer Relation zum realen oder idealen Sein. Das Wahre ist zugleich das Gültige, aber das Gelten und das Wahrsein selbst fallen nicht zusammen, auch wenn Wahrheiten immer nur als Geltungsinhalte, nicht als (physische oder psychische) Existenzen zu charakterisieren sind.

Ist Geltung identisch mit Sein? Um diese wichtige Frage zu beantworten, müssen wir zunächst sehen, was eigentlich als geltend bestimmt wird. Alles Gültige ist ein notwendig Anzu-

erkennendes. Dies kann ein theoretischer oder ein praktischer Wert sein. Es gilt ein Urteil, dessen Inhalt als wahr gewertet wird; gültig ist auch eine das Handeln normierende Regel. Gelten heißt, den Wert einer Wahrheit oder einer Richtigkeit haben, um der Wahrheit und Richtigkeit oder Güte willen anerkannt werden müssen. Das Urteil: das ist oder ist so, hat, wenn es wahr ist, objektive Geltung, ebenso das Urteil: das soll (so) sein. Geltungen sind richtige Urteile; deren Zusammenhang ist ein Geltungszusammenhang. Gültig ist immer eine Setzung oder eine Zusammensetzung, sofern diese als richtig und deshalb wertvoll „im Kurs steht“ und „akzeptiert“ werden muß, wie es bei dem „Geld“, dem zuerst als gültig Bezeichneten, der Fall ist. Geltungen bedingen die Annahme eines Etwas als seiend, aber sie sind nicht identisch mit dem Inbegriff des Seienden selbst. Gültig ist der Urteilsinhalt, seiend hingegen der durch ihn logisch bedingte Gegenstand des Urteils, mag dieser nun ein reales oder nur ein ideales Sein haben. Daß auch Geltungen (gültige Urteilsinhalte) selbst den Gegenstand eines Denkens und Erkennens bilden können, ändert nichts an dem Verhältnis von Geltung und Sein. Die Geltung hat selbst ein Sein, sofern sie als bestehend gedacht wird, und das Sein gilt, insoweit das Urteil: es gibt ein Sein, als gültig anerkannt ist. Gegenstände und Vorstellungen als solche aber gelten nicht, sondern sie sind oder sind nicht. Dieser fundamentale Unterschied bedingt die Trennung der Realwissenschaften von den rein formalen oder Idealwissenschaften, sowie auch die Unterscheidung des logischen oder idealen Bewußtseins von dem psychologisch-empirischen Bewußtsein. Es gibt apriorische Geltungen, aber kein apriorisches Sein, keine apriorischen Gegenstände, nur Gegenstände apriorischer Urteile, d. h. solcher, deren Inhalt a priori gilt. —

Eine besondere Art von Urteilen sind die Werturteile. Es sind das nicht die Aussagen, die wir über das Bestehen individueller, kollektiver, historischer Wertungen machen. Solche Urteile sind Seinsurteile, sie bringen keine Stellungnahme des urteilenden Subjekts zum Ausdruck, sondern beziehen sich nur

auf schon vorhandene Wertungsakte, die einfach konstatiert oder auch aus gewissen Bedingungen erklärt werden. Die eigentlichen Werturteile hingegen enthalten eine eigene Wertung, in ihnen wird einem Gegenstand Wert beigelegt, dieser als wertvoll oder als ein Wert bestimmt, wobei es sich auch um einen negativen Wert, einen Unwert handeln kann. Wenn ich ein solches Werturteil fälle, so tue ich dies in der Meinung, daß der Wert dem Gewerteten, dem Wertungsgegenstand selbst eignet. Er hat einen Wert, d. h. er gilt mir als etwas, was notwendig und allgemein zu werten ist, weil er geeignet ist, ein Wollen (ein Bedürfnis) zu befriedigen. Der Wert erscheint mir deshalb als eine Beschaffenheit des Gegenstandes, als ein in ihm selbst Liegendes. Nun kann es hier auch Irrtümer geben. Ich kann aus Mangel an Einsicht oder Erfahrung eine Allgemeingültigkeit des Wertes, die nicht zu recht besteht (d. h. nicht anerkennungsnötig ist, der Kritik nicht standhält), behaupten. Es gibt demnach irrige Werturteile, zu denen auch jene gehören, die nicht einmal eine subjektive, individuelle Wertrelation treffen, weil man sich das Bestehen einer solchen nur eingebildet hat. Damit einem Werturteil Geltung zukommen kann, muß es in dem Verhältnis des Gegenstandes wenigstens zu einem Wertenden selbst fundiert sein. Dann bleibt es aber ein bloß individuell gültiges Werturteil, sofern man nicht in der Beurteilung dieses Werturteils selbst zur allgemeingültigen Erkenntnis gelangt, daß der Gegenstand in Beziehung zu einem bestimmten Individuum notwendig wertvoll ist. Insoweit gibt es absolut gültige Wertungen oder Wertbeurteilungen, trotz der Bedingtheit des Gewerteten durch die Beschaffenheit eines Individuums. Dasselbe gilt für kollektive (soziale) Werturteile. Die in ihnen ausgesagten Werte schließen eine Relation zwischen Gegenständen und einer Klasse von Subjekten ein; wenn sie aber richtig sind, dann haben die Werturteile absolute Gültigkeit und der Wert selbst ist objektiv, d. h. in der Natur des Gegenstandes begründet, daher mit ihm notwendig verknüpft. Freilich gibt es nicht in dem Sinne „Werte an sich“ oder „absolute Werte“, daß sie auch ohne eine Beziehung zwischen Gegenständen und

einem möglichen Bewußtsein beständen. Werte sind ebenso wenig wie Wahrheiten Dinge an sich, sie setzen ein wertendes „Bewußtsein überhaupt“ voraus. Aber auch nicht als solche bewußte Werte können Bestand und Geltung haben; sie bedeuten dann Wertungsnotwendigkeiten, die durch die Gesetzlichkeit des wertenden und logischen Bewußtseins in dessen Beziehung zu bestimmten Gegenständen begründet sind. Es gibt eine ideale Möglichkeit, die besteht, auch wenn noch niemand den Wert, den ein Gegenstand für sich selbst oder durch seine Wirkung auf andere Gegenstände besitzt, erkannt oder anerkannt hat. Werte und Wahrheiten gelten insofern „an sich“, sie sind unabhängig von der Existenz und Beschaffenheit des erlebenden und urteilenden Ich, aber sie haben keine absolute Transzendenz, sie bleiben insgesamt auf ein ideales Wertbewußtsein bezogen, auch wenn sie zeitlos gültige („ewige“) Werte sind, die jeder anerkennen muß, der die richtige Einstellung und Einsicht hat. Analog dem „Reich der Wahrheiten“ gibt es „ein Reich der Werte“ als eine Art der idealen Gegenstände und Geltungen. Und es gibt nicht nur apriorische Wahrheiten, sondern auch apriorische Werturteile, die ebenfalls formaler Natur sind und an der Tatsache der Relativität, d. h. des individuell, sozial, historisch Bedingtseins empirischer Werte nichts ändern, nur daß eben diese empirischen Werte selbst ohne ein (formales) Wertungs-Apriori nicht möglich sind. Ethische und ästhetische Wertungen z. B. setzen die Geltung gewisser (oberster) Werturteile voraus, sie sind Folgen oder Anwendungen formaler „Grundwerte“ auf das empirische Material, auf die Daten zu einer „möglichen Werterfahrung“. Die Idee allgemeingültiger Wertung leitet den Prozeß der Wertentwicklung und dient den Wertungsfunktionen zur Norm. Dem Imperativ: Denke allgemeingültig! reiht sich der „axiologische Imperativ“: Werte allgemeingültig! an. Indem das Ich oder die Gesellschaft sich zum Standpunkt des idealen Wertbewußtseins erhebt, dringt man immer mehr zu den objektiven und allgemeinen Werten vor, um sie dann auch möglichst zu verwirklichen oder im Leben und Denken zum Ausdruck zu bringen.

Wenn auch die rein theoretischen Wissenschaften als solche ihre Gegenstände wertfrei betrachten und nicht auf eigene Faust werten und normieren, so hindert das nicht, daß angewandte und praktische oder normative Disziplinen Urteile über Werte abgeben, die als objektiv und allgemeingültig angesehen werden und dem Handeln und Schaffen die Direktive geben. Eine allgemeine Werttheorie und Wertkritik, eine scharfe Unterscheidung rein formaler Wertungen und Werte von den materialen, der apriorischen von den empirischen ist die Bedingung einer allen Wertdogmatismus verhindernden theoretisch-praktischen Wertbehandlung.

Das Wertvolle soll sein. Das normative Urteil sagt aus, daß ein als Wert Geltendes anerkannt und verwirklicht werden soll, und daß das einer Norm Entsprechende richtig ist. Sollen und Sein sind begrifflich unterschieden; was ist, braucht nicht gesollt zu sein, und das Gesollte braucht nicht wirklich zu sein. Das Gesolltsein ist eine besondere Art des idealen Seins, das von realer Existenz oder dem empirischen Dasein zu unterscheiden ist. Sollen ist auch nicht identisch mit empirischem Gewolltsein, denn ich kann etwas sollen, was ich nicht will und auch kein anderer will, und man kann etwas wollen, was nicht gesollt ist. Das normative Urteil: dies soll sein oder ist gesollt, besagt, daß etwas gefordert ist, daß es um seines Wertes willen gewollt oder befolgt werden muß. Hier liegt eine besondere Art der Notwendigkeit vor: die normativ-teleologische Notwendigkeit. Wenn aber auch die Existenz eines empirisch-psychologisch Wollenden nicht eine Bedingung der Geltung des Gesollten oder des normativen Urteils bildet, so kann doch ohne Bezug auf ein normierendes „Bewußtsein überhaupt“ von einem Sollen nicht die Rede sein. Es gibt ein von aller psychologischen Subjektivität unabhängiges „Reich des Sollens“, der normativen Geltungen, in welchem sich jede Norm als (in einem logischen Begründungszusammenhang stehende) ideale Einheit finden läßt. Die Basis dieses Reiches bilden die „Grundnormen“ des Bewußtseins überhaupt, die in dessen formaler Gesetzlichkeit wurzeln und denen jeder „vernünftige“ Mensch gehorchen muß.

Es besteht eine Logik der Normen, ein einheitlicher Zusammenhang dieser, an dem wir uns im Werten, Handeln und Schaffen orientieren müssen. Diese Logik der Normen ermöglicht eine kritische Beurteilung der Normen selbst, die sich als echte Normen zu legitimieren haben. Empirische sind streng von apriorischen Normen zu unterscheiden, absolute von bedingten, allgemeingültige, formale von bloß material-empirischen Normen, die als solche sozial und historisch bedingt sind und einem Wechsel unterliegen können, insofern also „relativ“ sind. Die Notwendigkeit einer Normdogmatik (z. B. in der Jurisprudenz) darf nicht die Wirkung haben, daß ein normativer Dogmatismus bloß relativ gültige Normen verabsolutiert und die Entwicklung, den Fortschritt des empirischen Normbewußtseins verhindert oder hemmt. Der Apriorismus der Grundnormen ist aber durchaus anzuerkennen, er ist selbst eine Voraussetzung der Normentwicklung und widerstreitet nicht den Prinzipien eines wohlverstandenen Evolutionismus und Relativismus. Und wenn auch das Sollen verschieden ist vom Sein, so muß es sich doch immer auch am Sein und Werden orientieren; die in ihm liegende Wertung muß in der sozialen und geschichtlich sich entwickelnden Realität ein Fundament haben, sonst wird der normative Idealismus zu einem haltlosen Ideologismus. Auf die Erfahrung ebenso wie auf die idealen Grundnormen des Bewußtseins oder der „Vernunft“ müssen alle positiven Normen genaueste Rücksicht nehmen. Dies ist selbst eine wichtige Norm, die freilich nur allzu oft verletzt wird, wofür dann meist nicht die Schuldigen, sondern die Geschädigten büßen müssen.

Das Werturteil braucht nicht normativ im engeren Sinne zu sein. Es legt einem Gegenstand Wert bei, weil an diesem Eigenschaften haften, die ihn zum Inhalt eines möglichen Willens, den er zu befriedigen vermag, machen. Eine Regel, die als bewußter Maßstab dient, muß hierbei nicht vorhanden sein. Hingegen ordnet das normative Werturteil eine Handlung oder ein Verhalten einer bestimmten Norm zu, im Hinblick auf welche erst das Beurteilte als wertvoll oder wertwidrig erscheint.

Das Normgemäße ist richtig, weil es mit dem in der Norm ideell Gesetzten übereinstimmt, während das Unrichtige der Norm widerspricht oder von ihr mehr oder weniger abweicht. Das Richtige ist ein „Gutes“ verschiedener Art, etwa ein juridisches Richtiges oder ein sittlich Gutes. Es wird hier stets zweifach gewertet. Erstens beruht die Norm selbst auf einer Wertung; etwas wird als gesollt gesetzt, weil es geeignet ist, ein Wertgefühl auszulösen oder einen (realen oder idealen) Willen zu befriedigen, einem (materiellen oder geistigen) Bedürfnis zu dienen. Zweitens liegt in der Zuordnung eines (wirklichen oder möglichen) Tatbestandes zu einer Norm auch ein Bewerten des Tatbestandes als geeignet, den der Norm immanenten Willen zu erfüllen. Daher ist z. B. das sittlich Gute nicht das einer Vielheit von Individuen als solchen Zusagende, sondern das Normgemäße, das teils auf einem apriorisch-formalen, teils auf einem empirisch-materialen ethischen Sollen beruht. In dem Urteil: ich soll, kündigt sich ein überindividueller Wille an, dem sich das eigene Wollen des Ich oder auch der Gesellschaft zu unterordnen hat, wenn dies auch oft nicht geschieht. Durch das nicht Befolgen der Norm verliert diese aber nicht ihre Geltung, solange wenigstens bei rechter Einsicht die Norm als begründet erscheint. Es kann auch unrichtige (schlechte) Normen geben, indem positive Sollensregeln den Grundnormen und der Gesetzlichkeit ihrer Anwendung auf die in stetem Flusse befindlichen empirischen praktischen Daten widerstreiten können. So ist auch eine Kritik der Normen möglich, durch die sich Normen aller Art als echte und haltbare Normen legitimieren müssen. Sowohl in rein formaler als auch in materialer Hinsicht ist eine fortschreitende Rationalisierung der normativen Mannigfaltigkeit möglich und notwendig. Jede Normensetzende Autorität muß sich vor dem Forum der reinen und der sozialhistorischen Vernunft rechtfertigen können, wenn sie nicht bloß äußerlich anerkannt werden soll.

Kann die Wissenschaft als solche wertend und normierend verfahren? Darüber herrscht immer noch Streit. Während die einen alle Wertung von der Wissenschaft ausschließen wollen

(M. Weber u. a.), meinen andere, es widerstreite keineswegs dem wissenschaftlichen Geiste, ein praktisches Verhalten der Wertung und Normierung zu unterziehen (Goldscheid, Stammler u. a.). Zunächst darf man die teleologische Erklärung kultureller Akte aus Wertungen und Zwecksetzungen wollender Menschen nicht mit einer normativen Beurteilung ihres Verhaltens verwechseln. Der explikative ist vom normativen Zweckbegriff scharf zu unterscheiden (H. Kelsen, M. Adler u. a.), die Feststellung, daß in der sozialen und kulturellen Entwicklung das Werten eine bedeutsame Rolle spielt und daß auch die Unterordnung der Menschen unter positive und ideale Normen ein Faktor der Erklärung geistigen Geschehens und Seins bildet, ist etwas anderes, als die Prüfung praktischen Verhaltens auf dessen Werthaftigkeit und Normalität. Wo nun eine solche Prüfung statthat, da muß man wiederum zweierlei unterscheiden. Erstens die persönliche Stellungnahme des Forschers, sein subjektives Werten, von dem er nie ganz absehen kann, das aber gleichsam ein Privatakt, eine Betätigung des Menschen und Gesellschaftsmitgliedes im Forscher darstellt; zweitens die Kritik, welche untersucht, inwiefern ein Verhalten von Individuen und Gemeinschaften positiven und idealen Normen gemäß ist. Hier wendet der Forscher, und zwar in den „normativen Wissenschaften“, die „Logik der Normen“ an, um nach ihr die Gültigkeit des Praktischen zu beurteilen. Die Beziehung praktischen Verhaltens auf die Normgesetzlichkeit ist etwas, was durchaus einer wissenschaftlichen Methodik angemessen ist und eine allgemeingültige, objektive Wertung innerhalb einer Reihe von Disziplinen gestattet. Logik, Rechtsphilosophie, Ethik, Ästhetik, allgemeine Kultur- und Geschichtsphilosophie sind solche Disziplinen, in denen freilich auch oft das subjektive Werten des Forschers zum Ausdruck kommt, was aber nicht schadet, wenn nur gesagt wird, von welchem Standpunkt aus die Wertung ausgeübt wird. Am schädlichsten ist immer die nur scheinbare Enthaltensamkeit von allem Werten, das Arbeiten mit versteckten Wertungen, die als objektive Feststellungen ausgegeben werden und den Leser irreführen. Von

Wichtigkeit ist es ferner, daß in den normativen Wissenschaften zunächst die spezifischen Normen eines Wertgebietes zu ihrem Rechte gelangen und nicht mit heterogenen Normen und Werten verwechselt oder vermengt werden (z. B. positive Rechtsnormen mit ethischen Normen).

Die Geltung der Wahrheiten ist Anerkennungs-Notwendigkeit, die der Werte Zuerkennungs-Notwendigkeit. Beide Notwendigkeiten sind objektiver Art, wenn es sich um eine begründete Geltung handelt, um eine solche, die in der Gesetzlichkeit des wertenden und erkennenden Bewußtseins und auch in der Natur der bewerteten und beurteilten Gegenstände fundiert ist. An sich gelten die Werte, sofern die Beziehung zwischen diesen Gegenständen und dem Subjekt, für das etwas wertvoll ist, unabhängig von der Existenz und Beschaffenheit des urteilenden Ich ist. Nicht alles, was als Wert erscheint, ist in Wahrheit ein Wert, aber wirkliche Werte sind nicht bloß etwas von den subjektiven Wertungsakten zu Unterscheidendes wie alle, auch die vermeintlichen Werte, sondern sie sind auch objektive Werte in dem Sinne, daß ihre Setzung und Anerkennung gefordert ist, weil sie sachlich, teleologisch und (so weit es sich um abgeleitete Werte handelt) auch rein logisch bestimmt sind. Es gibt Kriterien und Normen richtigen Wertens und richtiger Werturteile. Die Grundwerte freilich (und der in ihnen sich auseinander legende Oberwert) lassen sich nicht mehr auf rein logische Weise begründen oder deduzieren; man kann nur zeigen, daß jeder Versuch, sie zu bestreiten, sie schon voraussetzt, oder man muß sich mit dem Hinweis auf ihr Ge gründetsein in der Gesetzlichkeit des wertenden Bewußtseins begnügen. Es ist eben zu bedenken, daß zwar alles Erkennbare als solches ein Gegenstand des logischen Denkens ist, dadurch aber nicht schon selbst ein rein Logisches oder Rationales wird, sondern zum Teil ein nicht aus dem bloßen Denken Ableitbares, Gegebenes bedeutet, welches auch das Denken selbst als ein solches anerkennen muß. Erst muß es Werte „geben“, dann können sie in ein logisches System gebracht werden, aus dem heraus sie begründbar werden. Wie alles Denken ist auch das

Wert-Denken an eine Verarbeitung ursprünglicher Daten gebunden, ohne daß dadurch die Autonomie des Logischen, die ja keine Autarkie bedeutet, geschmälert wird. Das durch das Denken zu verarbeitende Material ist nicht selbst ein Denken oder ein bloßer Gedanke, wenn es auch immer durch das Denken und für dieses zu einem Erkenntnisgegenstande werden kann.

Ihrem primären Wesen nach ist Wahrheit nicht schon „Wert“, sondern ein Verhältnis zwischen dem Denken und dem Sein. Aber sie hat einen Wert und kann sekundär auch selbst als „ein Wert“ bezeichnet werden, d. h. als ein Wertträger. Wenn auch der Wertcharakter nicht den Wahrheitscharakter ausmacht, sondern zu diesem hinzukommt, so steht doch die Wahrheit wie das Wahre in einer Beziehung zum Werten, die von theoretischer und praktischer Wichtigkeit ist. Hierbei darf aber der rein theoretische Wahrheitswert nicht in den Hintergrund treten. Dieser besteht darin, daß es eine Eigenschaft der Wahrheit von Urteilen ist, unserem Erkenntnisstreben Befriedigung zu verschaffen und dadurch intellektuelle Lustgefühle zu erregen. Wir fühlen uns geistig durch die Gewinnung der Wahrheiten und von Wahrheit gefördert, Problemlösungen beseitigen die als widrig und unangenehm empfundenen Lücken des Erkennens, neue Erkenntnisse bereichern das Inventar unseres Bewußtseins durch Schaffung „theoretischen Mehrwertes“ (R. Goldscheid), sie verstärken unseren geistigen Machtwillen (Nietzsche) und erweitern das Herrschaftsgebiet unseres Ich. Wahrheit ist auch eine Bedingung individueller und sozialer Entwicklung, ein eminenter Kulturfaktor, eine Bedingung erfolgreichen Handelns, aber auch der Sittlichkeit, und das erzeugt den praktischen Wahrheitswert. Der Wille zur Wahrheit schließt daher die Wertung der Wahrheit ein, und diese selbst wird so zu einem Ziel des Denk- und Erkenntnisprozesses, der insofern auf Realisation von Werten gerichtet ist und hierbei zugleich (rein praktischen) Werten und Zielen dient. Wir wollen Wahrheit um ihrer selbst willen und auch wegen ihrer Wirkungswerte, und wir werten sie, weil sie sowohl dem rein

geistigen als auch dem praktischen Leben dient, zu seiner Höherentwicklung beiträgt. Im Erkennen selbst kommen so tiefste Lebensbedürfnisse zum Ausdruck, die man anerkennen muß, auch wenn man mit Recht den rein logischen Standpunkt der Erkenntnis und Wahrheit von dem psycho-biologischen methodisch scheidet. Einerseits ist das Leben eine Setzung des Denkens, ein durch die Erkenntnisgesetzlichkeit bedingter Begriff oder Gegenstand, andererseits setzt sich das Denken und Erkennen selbst als eine Funktion des Lebens und wird so zum Zusammenhang zielstrebigere Funktionen. Es ist insofern ein Teil oder eine Richtung des Lebens, erwächst aus dessen Tiefen und führt es zu einem immer höheren Standpunkt, es dient seiner Selbstentwicklung, der aktiven Lebensbeherrschung, dem „Aktivismus“ (Goldscheid, Eucken).

### III.

## Das Problem des Erkenntnisursprungs

### § 6. Der Rationalismus

#### 1. Der Standpunkt

NACH dem Ursprung oder den Quellen der Erkenntnis kann in zweifachem Sinne gefragt werden. Erstens kann von einem kausalgenetischen Ursprung die Rede sein, wobei man wissen will, welche psychologischen, biologischen, sozialen Faktoren den Erkenntnisserwerb, die Entstehung und Entwicklung der Erkenntnis im allgemeinen oder besonderer Erkenntnisse und Erkenntnisbestandteile verursacht, bedingt oder ausgelöst haben. Wie gelangt der Mensch sowohl als einzelner wie auch als Glied der Gesellschaft zur Erkenntnis der Dinge und zu den Erkenntnismitteln, wie kommt er zum Bewußtsein der Wahrheit und Wirklichkeit, wie entsteht das Wissen und die Wissenschaft als Erzeugnis der gesellschaftlich verbundenen Individuen, welche seelischen Prozesse sind an dieser Entstehung und Entwicklung beteiligt? Dies ist hier die Frage.

Im Unterschiede von dieser psychogenetischen und sozio-genetischen oder historischen Fragestellung hat es das Problem des logisch-genetischen oder „transzendentalen“ Ursprungs der Erkenntnis ausschließlich mit den Quellen oder den Grundlagen der Gültigkeit von Erkenntnisinhalten zu tun. Die Frage lautet hier: Worauf beruht oder stützt sich diese Gültigkeit, wodurch läßt sie sich legitimieren, wie ist sie möglich, logisch begreifbar und begründbar, welches sind die Voraussetzungen der Erkenntnis und welches sind die Bedingungen der Anwendungsmöglichkeit der als gültig befundenen Grundbegriffe und Grundsätze? Nicht um eine Erklärung des Erkennens als einer psychologischen Tatsache, nicht um die

„*quaestio facti*“ handelt es sich hier, sondern um die „*quaestio juris*“ (Kant), die Rechtfertigung des Geltungsanspruches von Erkenntnisgebilden und um die Darlegung der Bedeutung der Erkenntnisfaktoren für die Erzeugung der Erkenntnis als eines Zusammenhanges gültiger Urteile. Nicht wie die Erfahrung und das Denken entsteht, sondern woraus beide ihrem Gehalt nach bestehen und was sie einzeln und in ihrer Vereinigung für die Erkenntnis leisten, wird gezeigt.

Müssen beide Arten des Ursprungsproblems reinlich geschieden bleiben, so schließen sie doch einander nicht aus, sie ergänzen einander. Die kausalgenetische Methode setzt notwendig eine gewisse Lösung des Geltungsproblems voraus, und die Legitimierung des Geltungsanspruches nimmt Erkenntnisse und Erkenntnisfaktoren als phänomenologischen, psychologischen und historischen Tatbestand zum Ansatzpunkt der kritischen Untersuchung. Wie jede Erkenntnis bedarf auch die der Erkenntnistheorie gewisser Daten, sie kann natürlich den zu prüfenden Gegenstand „Erkenntnis“ nicht rein selbsttätig erzeugen.

Die Grundformen der Lösung des Problems des logischen Erkenntnis-Ursprungs sind der Rationalismus, der Empirismus und der Kritizismus (Apriorismus, Transzendentalismus). Im weiteren Sinne kann freilich auch der Rationalismus und der Empirismus einen kritischen Charakter haben, ohne aber dadurch schon „kritizistisch“ zu sein. Ferner gibt es Misch- oder Übergangsformen; so ist von dem extremen ein gemäßigter, vom sensualistischen ein rationaler Empirismus zu unterscheiden. Der Intellektualismus steht dem Sensualismus namentlich als eine Lösungsart des psychogenetischen Ursprungsproblems gegenüber. Der Positivismus ist eine Form des Empirismus. Je nach seiner Beschaffenheit läßt sich der Intuitionismus teils dem Rationalismus, teils dem Empirismus zuzählen, oder er kann auch selbständig behandelt werden. Auch der Kritizismus, der immer einen gewissen Apriorismus einschließt, tritt in mehreren Abarten auf und wird bald transzendental-logisch, bald transzendental-psychologisch oder nach beiden Richtungen begründet. —

Wir beginnen mit der Erörterung des Rationalismus. Wie schon der Name besagt, wird hier das „Rationale“, d. h. das dem Denken, der Vernunft Angehörnde, aus ihr Stammende in den Vordergrund gestellt. Es wird der Vernunft, dem Intellekt das Vermögen zugeschrieben, selbsttätig und unabhängig von der Erfahrung Erkenntnisse zu gewinnen. Die Vernunft oder das Denken ist eine selbständige Quelle von Wahrheiten, die zu ihrer Bestätigung keiner Erfahrung bedürfen. Die Sinneswahrnehmung und die Erfahrung bildet wohl den Anlaß zur Bildung der rationalen Erkenntnisse, aber nicht die Quelle ihrer Entstehung und nicht die Grundlage ihrer Gültigkeit. Es gibt „angeborene“ (oder „eingeborene“) Begriffe, die zwar zu ihrer Entfaltung und Bewußtwerdung einer Auslösung durch Reize bedürfen, aber als Anlagen, Dispositionen dem Geiste innewohnen, sein ureigenes und ursprüngliches Besitztum bedeuten (das ihm nach manchen von Gott verliehen worden ist). Die Sinnesdaten sind nur der Ausgangspunkt der Vernunftbetätigung und die Gelegenheitsursachen der Verwirklichung der rationalen Potenzen. Der Intellekt ist gleichsam sich selbst eingeboren (Leibniz), seine Grundfunktionen wie seine Grundeinsichten sind etwas psychologisch und logisch Ursprüngliches. Vor der Erfahrung ist sich aber der Intellekt dieser Einsichten noch nicht bewußt, seine Begriffe und Urteile liegen nicht schon als fertige Gebilde in der Seele, so daß es oft erst lange Zeit braucht, bis der Mensch sich der rationalen Wahrheiten bewußt wird. Das Angeborensein dieser bedeutet, daß jeder normal Denkende und der Einsicht Fähige sich der Evidenz solcher Begriffe und Urteile nicht zu entziehen vermag und daß sie a priori, unabhängig von der Erfahrung, ohne erst einer Legitimierung durch diese zu bedürfen, gültig sind. Die „rationalen Wahrheiten“ sind ewige, d. h. zeitlos geltende absolut denknötwendige Wahrheiten, im Unterschiede von den bloßen „Tatsachenwahrheiten“ (Leibniz), deren Gegenteil denkbar ist, die also in diesem Sinne zufällig („kontingent“) sind. Nur den Vernunft-Wahrheiten, nicht den empirischen, kommt absolute Unaufhebbarkeit zu, die Erfahrung kann zwar Urteile von

hohem Wahrscheinlichkeitswert zeitigen, aber niemals lehren, daß etwas nicht anders sein kann. Das Gegenteil eines empirischen Satzes schließt keinen Widerspruch ein, während rein logische, metaphysische, mathematische Wahrheiten absolut denknotwendig sind und bleiben, weil sie im unwandelbaren Wesen der Denkgesetzlichkeit und der Gegenstände des Denkens selbst gegründet sind.

Was an unserer Erkenntnis absolut gewiß ist, das hat für den Rationalismus in der Vernunft, im begrifflichen Denken seine unmittelbare oder mittelbare Quelle. Das Kriterium der Wahrheit und Gewißheit ist also rein logischer Natur. Betreffs der Existenz und Beschaffenheit von Gegenständen, die einen übersinnlichen, überempirischen Charakter haben (wie Gott, Seele u. dgl.), kann durch bloßes Denken oder Schließen mit Sicherheit etwas bestimmt werden. Gemäß dem „ontologischen Argument“ eines Anselm von Canterbury u. a. gilt, wenigstens für die Existenz Gottes, der Satz, daß das Denknotwendige nicht bloß in uns, sondern auch außer uns, real besteht, daß wir also durch reines Denken das Sein und Sosein von Dingen oder Wesenheiten feststellen können. Die dogmatische Metaphysik insbesondere ist davon überzeugt, vermittelt reiner Vernunft die Erfahrung transzendieren zu können, ohne sich der Grenzen der Leistungsfähigkeit des Denkens bewußt zu sein. Hingegen schränkt ein kritisch gewordener Rationalismus die rationale Erkenntnis ein, indem er sie in ihrer Reinheit nur auf die Einsicht in die apriorische Gültigkeit von Relationen und abstrakten Wesenheiten bezieht, welche von der Existenz, der Realität der Objekte, zwischen denen diese Beziehungen bestehen, unabhängig sind oder, wie es die „Gegenstandstheorie“ ausdrückt, „daseinsfrei“ betrachtet werden (schon Descartes, Locke, Hume, Chr. Wolff). Was in dem Wesen der Gegenstände des Denkens als solchem liegt, mag es in welchen Besonderungen immer sich manifestieren, das wird mit apriorischer Gewißheit eingesehen, das ist unmittelbar evident oder es wird, wie die „Phänomenologie“ es lehrt, in seiner allgemeinen, idealen Wesenheit geistig erfaßt. Wissenschaften, die solche Gegen-

stände durch geistige „Wesensschauung“ erfassen, sogenannte „eidetische“ Wissenschaften (Husserl), sind die Logik, die Mathematik, überhaupt alle phänomenologisch eingestellten Teile der verschiedenen Disziplinen. Diese Art des Rationalismus kann als rationaler „Intuitionismus“ (zum Unterschiede des irrationalen Intuitionismus eines Bergson u. a.) bezeichnet werden.

Der Kritizismus ist eine Synthese von Rationalismus und Empirismus, insofern er dem berechtigten Kern beider zu genügen bestrebt ist. Er selbst kann aber eine überwiegend rationalistische Form annehmen und sich dem „Panlogismus“ Hegels nähern. Was zunächst diesen Panlogismus betrifft, so ist er nicht etwa wirklichkeitsfremd, sondern berücksichtigt die Erfahrung in hohem Maße (wie Külpe, M. Adler, G. Lasson u. a. bemerken). Aber er gestattet sich auch viele durch die Erfahrungsstatsachen nicht gerechtfertigte Konstruktionen und glaubt vieles durch reines Denken zu gewinnen, was er ohne Erfahrung nie hätte darlegen können. Da nach ihm die Wirklichkeit selbst eine Entfaltung der „Idee“ oder der Weltvernunft ist, und da das Denken in seiner „dialektischen“ Selbstbewegung auf begriffliche Weise die Struktur des Seienden zum Ausdruck bringt, so ist er überzeugt, daß kraft der Identität von Denken und Sein die Vernunft aus ihrer eigenen Gesetzlichkeit heraus dem Wesen der Dinge gerecht zu werden vermag. — Von diesem Panlogismus unterscheidet sich nun der „rationalistische Apriorismus“ der neukantischen „Marburger Schule“ schon durch deren Ablehnung aller Metaphysik. Im Denken hat alles Sein seinen Ursprung, das reine Denken erzeugt, wie Cohen sagt, die Grundlagen des Seins, es allein bestimmt, was als wahrhaft seiend und real zu gelten hat. Dem Denken ist nichts als Gegenstand „gegeben“, aus eigener Gesetzlichkeit erzeugt es Form und Inhalt der Erfahrung selbst. Es gibt nichts, was nicht den Charakter eines Denkinhalts besitzt; das nicht Gedachte ist nur ein unbestimmtes, zu bestimmendes X (Natorp). Freilich genügt die formallogische Denknötwendigkeit nicht zur Setzung einer realen Existenz, die nur durch eine eigene trans-

zentallogische Gesetzlichkeit gewährleistet wird (auch B. Bauch). Dadurch unterscheidet sich dieser Standpunkt prinzipiell von allem dogmatisch-ontologischen Rationalismus.

## 2. Kritik

Betrachten wir den Rationalismus zunächst als Intellektualismus und in dessen Gegensatz zum Sensualismus, so betont jener mit Recht, daß nicht alle Begriffe der Sinneswahrnehmung entspringen. Ja, man kann sagen, daß eigentlich keinerlei Begriff als solcher das Produkt von Empfindungen der Sinne oder auch der inneren Wahrnehmung ist. Begriffe als solche sind Denkgebilde, deren Quelle der Intellekt ist, d. h. die Fähigkeit aktiver (apperzeptiver) Verarbeitung von Daten zu Einheiten synthetischer Art. Solche Synthesen können durch Sinneswahrnehmungen und Vorstellungsassoziationen veranlaßt werden, aber erzeugt werden alle Begriffe erst durch die Tätigkeit des Intellekts. Dieser ist der Anlage nach dem Menschen „eingeboren“, er stammt nicht von außen, mag er sich auch onto- und phylogenetisch nur durch das Zusammenwirken der Umwelt mit der psychophysischen Organisation entwickelt haben. Ebenso ist das Urteilen eine nicht den Sinnen entspringende Funktion, sondern ein Akt der Stellungnahme des Ich, eine besondere Art des Bewußtseins, die aus einer passiven Verbindung von Empfindungen nicht zu erklären ist (Wundt u. a.). Ferner hat nicht jeder Begriff einen anschaulichen Inhalt, es gibt auch ein „unanschauliches“ Denken (Külpe, Bühler, Messer, N. Ach u. a.), wenn auch bei diesem es nicht an irgendwelchen Surrogaten für das Anschauliche fehlt, und wenn es sich hier auch nur um Wortvorstellungen, Reproduktionsbereitschaften, motorische Einstellungen u. dgl. (Müller-Freienfels, J. Schultz, Stöhr u. a.) handelt. Unanschaulich seinem Gegenstande nach ist jedenfalls dasjenige Denken, das sich auf die eigene Gesetzlichkeit oder auf abstrakte Gebilde (auf Relationen logischer Art z. B.) richtet. Auch Wahrheiten, die zum Gegenstand der Beurteilung ge-

macht werden, sind unanschaulich, sie sind nichts anderes als gedachte Gedanken und Gedankenzusammenhänge, also völlig nicht-sinnlicher Art. Das sich selbst und seine Geltung denkende Denken zum mindesten ist ein absolut „reines“ Denken.

Das „Angeborenssein“ von Wahrheiten ist nicht aufrecht zu erhalten, wenn damit eine zeitliche Ursprünglichkeit derselben gemeint ist. Vor aller Wahrnehmung und Erfahrung hat das Kind keinerlei Vorstellungen, ohne daß deshalb die Seele eine „tabula rasa“, gleichsam ein leeres Blatt (white paper: Locke) zu sein braucht. Es hat sicherlich gewisse Anlagen, teils allgemeiner, teils bestimmterer Art, die aber erst durch die „Konvergenz“ von Subjekt und Objekt zur Verwirklichung gelangen (W. Stern). Die Fähigkeit, ein denkendes Wesen zu werden, bringt das Kind mit auf die Welt, auch die Disposition zur Bildung gewisser Begriffe und Urteile, welche freilich als solche erst mit der Erfahrung entstehen — auch jene, welche ihrer Gültigkeit nach nicht auf bloßer Erfahrung beruhen. Auf die Gültigkeit der Begriffe und Urteile aber kommt es der Erkenntnis-kritik in erster Linie an. Denn in gewissem Sinne ist alles an der Erkenntnis angeboren und zugleich erworben, psychologisch a priori und auch a posteriori. Da es ohne Intellekt wohl seelische Erlebnisse, aber keine eigentliche, objektive Erfahrung geben kann, so ist alles Erkennen schon psychologisch als Produkt des Intellekts anzusehen.

Wenn der Rationalismus dogmatisch und ontologistisch wird, so ist er unbedingt abzulehnen. Was er für denknotwendig und zugleich für real hält, braucht es nicht zu sein. Die Setzung realer Gegenstände durch das Denken kann nur dadurch legitimiert werden, daß sie, an der Hand von Erfahrungsdaten erfolgreich, durch die Gesetzlichkeit des synthetischen, in der Erfahrungserkenntnis selbst sich bekundenden Denkens gefordert erscheint. Durch bloßes Denken aber, bloß mit den Mitteln der formalen Logik, mittels eines rein deduktiven, syllogistischen Verfahrens, läßt sich weder die Existenz, noch die Beschaffenheit eines Dinges feststellen. Alle ontologischen Schlüsse setzen die Existenz schon voraus, sie laufen auf Erschleichungen hin-

aus, beweisen nichts. Aus dem Begriff eines Wesens folgt die Zugehörigkeit der in dem Begriff schon gedachten Merkmale zu diesem Wesen, aber ob dieses Wesen mehr bedeutet als ein bloßes Gedankending, ergibt sich daraus noch nicht im geringsten. Von realen Dingen und Eigenschaften gibt es keine rein rationale, nur eine empirische oder rational-empirische Erkenntnis. Alle begriffliche und syllogistische Ableitung ist hier unmittelbar oder mittelbar durch Erfahrungsdaten und die Erfahrung selbst bedingt und bezieht sich auf mögliche Erfahrung. Das gilt, auch wenn die Erfahrungserkenntnis selbst rational oder logisch bedingt ist, wie dies der Kritizismus dartut. Eben weil die Erfahrung selbst schon ihrer allgemeinen Form nach durch die Vernunft (im weiteren Sinne) bedingt ist, kann sie von dieser nicht ungestraft ignoriert werden, denn die Vernunft würde sich damit selbst verleugnen. Es gehört zur Vernunftgesetzlichkeit selbst, daß sich die auf reales Sein beziehenden Begriffe, Urteile und Schlüsse in der Erfahrung bewähren oder mit möglicher Erfahrung in einem Zusammenhange stehen müssen, wenn sie berechtigten Anspruch auf Gültigkeit machen sollen.

Das Vorbild der Mathematik und der Logik darf uns nicht irreführen. Denn erstens entbehrt die Mathematik nicht alles Anschaulichen (— das aber nicht dem Inhalt, sondern der Form der Erfahrung angehört —), zweitens ändert auch eine rein logistische Auffassung der Mathematik (Natorp, Russell u. a.) nichts an dem Umstande, daß sie „daseinsfrei“ verfährt, so daß ihre Sätze ganz unabhängig von der realen Existenz ihrer Gegenstände gelten. Daß die Summe der Dreieckswinkel 180 Grad beträgt, bleibt wahr, auch wenn es in Wirklichkeit keine dreieckigen Dinge gäbe, und hängt keineswegs von der Messung solcher ab. Ebenso gelten die Sätze der formalen Logik für alles Gedachte, mag es ein reales oder nur ein ideales Sein besitzen. Von den Besonderheiten und Existenz der Dinge wird hier abgesehen, es kommt nur auf die im Wesen und in den Relationen der rein mathematischen und logischen Gegenstände liegenden Merkmale an, zu deren Erfassung es daher nicht erst einer

Summe von Erfahrungen oder eines Induktionsprozesses bedarf. Intuitiv und deduktiv lassen sich in der Mathematik und in der Logik Erkenntnisse gewinnen, die auf empirische Objekte anwendbar sind. Ohne Daten zur Erfahrung solcher Objekte und ohne daß diese selbst den Bedingungen der Erfahrung unterliegen, wäre aber eine solche Anwendung apriorischer und rationaler Wahrheiten auf das real Seiende nicht möglich oder begründet. Auch wenn sich aus der Erfahrung das Dasein übersinnlich-metaphysischer Wesenheiten erschließen ließe, würde dies keineswegs eine Autarkie der Vernunft in bezug auf reale Existenzsetzung bedeuten, ein ontogistisch-aprioristischer Rationalismus bliebe immer noch ungerechtfertigt.

Die Vernunft (im weiteren Sinne) ist an aller Erkenntnis beteiligt, das ist sicher. Ohne Denken ist die Anschauung stumm oder blind, sie sagt nicht, was das Angesehene bedeutet, nimmt es nur so hin, wie es sich im unmittelbaren Erlebnis gibt. Die Beziehung der Anschauung auf ein bestimmtes Objekt ist schon eine intellektuelle Funktion, die aber als solche nicht bewußt zu sein braucht, ganz automatisch erfolgen kann. Alle Wahrnehmung enthält außer Reproduktionselementen ein Denken primärer, konkreter Art. Von diesem der Anschauung immanenten Denken ist das an schon bestehende Erfahrungen anknüpfende sekundäre Denken zu unterscheiden. Das primär-synthetische Denken ist schon eine Bedingung der Erfahrung, das sekundäre und analytische Denken hat Erfahrungstatsachen zur Grundlage und verarbeitet sie weiter. So unterliegt alles Erkennbare in irgendeinem Maße der Rationalisierung. Jeder Erkenntnisakt ist eine Betätigung der Vernunft auf verschiedenen Stufen, deren höchste (abstrakte, rein begriffliche) die anderen, zuletzt das unmittelbar in der Anschauung und Erfahrung sich äußernde Denken voraussetzt (Wundt u. a.). Die Erfahrungserkenntnis selbst schon als eine Leistung der Vernunft und ihrer apriorischen Gesetzlichkeit gefunden zu haben, bildet, wie wir sehen werden, ein Hauptverdienst des Kritizismus. Apriorische Erkenntnis ist möglich, darin hat der Rationalismus Recht, aber sie bezieht sich nicht auf unerfahrbare,

übersinnliche, transzendente Gegenstände, sondern einzig und allein auf das Formale des Denkens und der objektiven Erfahrung, die Bedingungen dieser und ihrer Objekte. Wenn auch alle Erkenntnis mit der Erfahrung „anhebt“, so „entspringt“ doch nicht jeder Begriff und Grundsatz aus der Erfahrung (Kant); diese selbst enthält schon apriorische Faktoren. Ohne Erfahrung aber gibt es keine Erkenntnis der Existenz und der materialen Beschaffenheiten von Dingen, so daß jede apriorisch-transzendente Metaphysik unmöglich erscheint. Ohne Anschauung ist das Denken „leer“, es ist für sich allein noch kein Erkennen, es hat nur mit Gedankendingen, nicht mit realen Objekten zu tun, zu deren Setzung es nicht berechtigt ist. Wir nehmen dieses Ergebnis der Vernunftkritik zu dem Zwecke voraus, um zu zeigen, daß nicht aller Apriorismus ein Rationalismus sein muß, dessen ontologistisches Vorurteil gerade durch den Kritizismus zerstört wird.

Was nun den rationalistischen Kritizismus betrifft, so ist diese Art des „Logismus“ zugleich ein erkenntnistheoretischer Idealismus; dadurch schon unterscheidet er sich vom dogmatischen, transzendente Gegenstände annehmenden Rationalismus. Auch berücksichtigt er durchaus alle von den Erfahrungswissenschaften verwendeten Methoden und glaubt nicht, wie das früher so oft geschah, daß man ohne hinreichende Erfahrung und Experimente, rein spekulativ, deduktiv und definatorisch zu gesicherten Erkenntnissen gelangen kann. Man darf nicht die Annahme apriorischer Erkenntnisfaktoren mit einer aprioristischen Konstruktion, die sich souverän über die Tatsachen der Erfahrung hinwegsetzt, verwechseln. Die Einzelheiten in den Merkmalen der Gegenstände sollen keineswegs aus dem reinen Denken abgeleitet werden. Aber auch die Erfahrung, die zur Feststellung dieser Einzelheiten notwendig ist, ist ein Denkprodukt, und nichts ist dem Denken gegeben, als was es sich selbst gibt. Die Erfahrungstatsache ist dem Denken „aufgegeben“; die Erfahrung in diesem Sinne ist nicht die Grundlage, sondern das in einem unendlichen Prozeß immer genauer und vollständiger zu verwirklichende Ziel des Denkens (Na-

torp). Die Empfindung ist nicht der Inhalt, nur ein Ansatzpunkt des Denkens, aus dem allein Form und Gehalt der Erkenntnis entspringen (Cohen). Die Kategorien und Grundsätze, in denen die wissenschaftliche Vernunft selbst sich entfaltet, bilden die Grundlagen alles erfahrbaren Seins, das also gleichsam ein Denkgewebe ist. Die logische Geltung, die Geltung des Logischen ist die Voraussetzung für die Setzung alles realen Seins und dessen Bestimmung. Das Sein selbst wird zu einem Gedacht-Sein, das aber von dem psychologischen, subjektiven Denken unabhängig ist. Wie nach Hegels Panlogismus das endliche Denken ein Nachbilden der im Weltdenken liegenden Ideen ist, so denkt nach Cohen der einzelne richtig, wenn er der wissenschaftlichen, die Struktur des Seienden erzeugenden Methodik des Bewußtseins gemäß denkt.

Allem Psychologismus und Empirismus gegenüber ist der Logismus durchaus im Rechte, aber nur dann, wenn er sich von Übertreibungen fernhält. Es ist richtig: erst das Denken bestimmt, was als wahrhaft seiend (und so seiend) zu gelten hat, es entscheidet, ob Erlebnisse objektive oder nur subjektive Bedeutung haben. Auch die Erfahrung muß sich durch das methodische Denken als wirkliche (nicht etwa vermeintliche) Erfahrung legitimieren. Tatsachen als allgemeingültige Erkenntnisinhalte sind uns nicht fertig gegeben, sie werden vermittelt des Denkens, das auch jedem Experiment vorangeht, gesetzt und bestimmt. Auch bilden in der Tat die logischen Formen des Denkens die Grundlagen der objektiven Erfahrung und ihrer Objekte selbst. Aber rein aus sich heraus kann das Denken materiale Erkenntnis nicht erzeugen, es bedarf dazu unmittelbar oder mittelbar der Anschauung, und diese läßt sich nicht restlos auf rein gedankliche Elemente zurückführen. Empfindungen, Gefühle, Strebungen, Vorstellungen sind kein Denken und werden auch dadurch, daß sie selbst Denkobjekte werden können, nicht zu logischen Gebilden. Alle materiale Erkenntnis hebt an mit der Verarbeitung von Daten zu einer möglichen Erfahrung, und diese Daten sind nicht durch das Denken erzeugt, wenn auch immer für ein Denken gegeben (Lask,

J. Cohn, Ewald, Frischeisen-Köhler, Riehl u. a.). Sie sind der Inhalt unmittelbarer Erlebnisse, die freilich noch keine objektive Erkenntnis enthalten, sondern erst durch das Denken zu solcher verarbeitet werden. Zu beachten ist überhaupt: Gedacht werden (in der Regel) nicht wiederum Gedanken, sondern (ideale oder reale) Gegenstände. Nun kann man diese, als Erzeugnisse des transzendentalen, aus Geltungszusammenhängen bestehenden Denkens, insgesamt als (objektive) Gedanken oder Inhalte des der Wirklichkeit immanenten „Logos“ bezeichnen. Aber auch dann bleibt ein relativ „Irrationales“ als Anschauung bestehen. Und daß das Anschauungsmaterial durch das methodische Denken so und nicht anders bestimmt werden muß, das hängt auch von ihm (dem Anschaulichen) selbst ab. Auch wenn die „Gegebenheit“ als solche eine Kategorie ist, auch wenn erst das Denken bestimmt, daß dem Denken etwas gegeben ist und sein muß, woran es sich betätigen kann, stammt das konkret Gegebene selbst nicht aus dem reinen Denken. Es gibt nicht nur ein reines, sondern auch ein erfahrungsbehaftetes Denken, ein Denken von Inhalten, die es Erlebnissen und Anschauungen entnimmt und die erst dadurch zu etwas Gedachtem werden. Es gehört zur Gesetzlichkeit des Denkens, daß es etwas, was von ihm selbst unterschieden ist, als solches anerkennt. Nur die Grundbegriffe und Grundsätze der Erkenntnis stammen aus dem reinen Denken oder sind Bestandteile desselben; das Material der Sinnesdaten hingegen sowie die Anschauungsformen kann das Denken nicht produzieren, es ist ihm aufgenötigt, gegeben, wenn auch die objektiven Tatsachen als solche erst durch das Denken bestimmt werden. Dieses Denken ist aber schon nicht mehr ein reines Denken, sondern besteht in der logischen Verarbeitung eines an sich selbst noch nicht Logischen. Nur insoweit dieses relativ Irrationale oder „Prärationale“ erst in einen logisch-empirischen Zusammenhang gebracht sein muß, um Erkenntnisobjekte zu ergeben, kann man sagen, daß nur das Gedachte und Denkbare für uns ein Sein hat. Ohne logische Funktion und logische Geltung keine Erkenntnis und kein Erkenntnisgegenstand,

aber ohne anschauliche Daten keine Erfahrungserkenntnis. Alles an der Erkenntnis stammt aus dem Denken, nur nicht das ursprüngliche Denkmaterial, das schon mit zu den Bedingungen des Denkens gehört und insofern selbst eine „transzendente“ Bedeutung hat.

Alles Erkennen erfolgt mittelst des Logischen, und dieses besteht aus Begriffen und Urteilen. Diese Denkmittel sind aber nicht identisch mit den Denkobjekten, von denen sowohl die Denkakte als auch die unmittelbaren Denkinhalte zu unterscheiden sind (Meinong, Husserl u. a.). Der Denkinhalt, der Gedanke ist nicht eins mit dem Gegenstand des Gedankens, auch wenn dieser selbst ein anderer, beurteilter Gedanke ist. Wir denken nicht Begriffe, sondern durch Begriffe, und in solchen bestimmen wir ein Gegenständliches, zu Begreifendes. Das Denken macht ein Gegebenes zu einem Gegenständlichen bestimmter Art. Der ganze Begriffszusammenhang hat zum Unterbau ein Vorlogisches; die Daten zu möglichen Begriffen sind eben noch nicht selbst Begriffe. Das unmittelbar Erlebte wird ja nun gewiß sofort zum Denkobjekt, wenn es begrifflich fixiert wird, aber wir wissen zugleich, daß es niemals vollständig in Begriffe zu fassen ist und daß auch extensiv immer noch Unbegriffenes und auch Unbegreifbares bestehen bleibt. Die Rationalisierung oder Logisierung hat ihre Schranken und Grenzen, ein irrationaler Rest bleibt immer übrig, wie weit das Denken auch in seiner Arbeit gelangt. Es bleibt immer noch ein nicht zu begründender und zu beweisender, logisch abzuleitender Erlebnisinhalt, welcher als „Materie“ der rationalen Formung Widerstand leistet. Dieselbe Vernunft freilich, die den irrationalen Stoff als einen solchen erkennt, reiht ihn durch die Bestimmung seiner Irrationalität gleichwohl auch in ihren Begründungszusammenhang, in ihr Geltungssystem ein und erweist sich so als Maß des Irrationalen wie des Rationalen. Was nicht-vernünftig, unvernünftig, widervernünftig, übervernünftig ist, das wird doch durch die Vernunft selbst — aber im Hinblick auf ein ihr Gegebenes, ihr nicht Entsprechendes — bestimmt. Ein Postulat ist die Begreiflichkeit alles Erfahrbaren (Sigwart,

Wundt), aber die Erfüllung dieser Forderung, die eine Voraussetzung des Erkenntnisprozesses bildet, ist niemals eine absolute. Wir begreifen, daß wir nicht alles begreifen können, weil wir die Schranken und Grenzen der Begreiflichkeit einsehen. Auch wenn der metaphysische Panlogismus richtig ist, ist doch unsere endliche Vernunft nicht eins mit der allumfassenden Weltidee, deren Gehalt auch das dialektische oder Totalitäts-Denken, welches die abstrakten Einseitigkeiten des „Verstandes“ zu überwinden strebt, nicht zu erschöpfen und völlig zu erfassen vermag. Auch das an sich „Vernünftige“ bleibt für unser menschliches Erkennen relativ irrational, d. h. unbegreiflich. Die Logik unseres Denkens mag der Logik des Seins noch so konform werden, identisch ist sie nicht mit ihr, über ein „absolutes Wissen“ verfügen wir nicht. Der Panlogismus wird bescheidener sein müssen, oder er wird nicht sein, er kann nur als kritischer Logismus stichhaltig sein. Der „Schritt von Kant zu Hegel“ muß immer von einem Rückblick auf Kant und dessen Vernunftkritik begleitet sein.

In dem Sinne hat die Vernunft unbedingte Autorität und Autonomie, daß nichts gelten und sein kann, was widervernünftig ist, d. h. den logischen Gesetzen widerspricht. Das Undenkbare ist unmöglich, und undenkbar ist, was anerkannten Wahrheiten und zuletzt der Denkgesetzlichkeit selbst nicht gemäß ist. Manches, was wir nicht wissen, können oder müssen wir glauben, aber nur ein rationaler, begründbarer Glaube hat Geltungsanspruch, der durch die bloße Nützlichkeit des Fürwahrhaltens noch nicht legitimiert ist. Das Antilogische kann nicht sein, daran kann auch die Berufung auf irgendeine äußere, historische Autorität nichts ändern. Die Vernunft kann nichts, was ihr widerspricht, als Autorität anerkennen, sie ist das Maß aller Autorität, eine Bedingung aller, also auch der Glaubenserkenntnis, eine Grundlage der Möglichkeit des Glaubens überhaupt.

Völlig autonom ist die Vernunft in rein formal-logischer Hinsicht. Die logischen Denkgesetze gelten völlig a priori; sie stammen nicht von außen, sie bedingen schon alle Erfahrungserkenntnis und lassen sich aus dieser nicht ableiten. Jeder Ver-

such dazu setzt die Gültigkeit der logischen Normen voraus, denn ohne sie gibt es kein richtiges Denken, Begründen, Deduzieren, Induzieren, Beweisen. Wo es noch kein Denken gibt, da sind auch natürlich die Denkgesetze nicht verwirklicht, aber so wie ein Denken statthat, muß es, wenn es ein logisches, das Denkziel erreichendes Denken sein soll, ihnen gemäß sein. Das Denken findet die logischen Gesetze als die aus seinem eigenen Wesen entspringenden Forderungen, denen es sich nicht entziehen kann, wenn es sich nicht selbst aufheben will. Daher gelten alle logischen Gesetze a priori, für ein „Denken überhaupt“, mag es sich psychologisch manifestieren oder nicht, sie sind nicht Kausalgesetze, sondern normierende „Idealgesetze“ (Husserl), die der reine Denkwille setzt und anerkennt. Die formal-logischen Wahrheiten haben unmittelbare Evidenz, die aller Kontrolle und Kritik standhält, sich als wirklich evident begründen läßt. Die logischen Voraussetzungen aller Denknotwendigkeit sind selbst absolut denknotwendig und unbestreitbar, die Urvoraussetzung alles Logischen ist der Logos selbst, der sich seiner selbst bewußt wird. Es gibt auch ein partiell unlogisches Denken, aber wenn das Unlogische bemerkt wird, so besteht das Bemühen, es zu korrigieren, logisch zu gestalten. Die Idee der Wahrheit, des theoretisch Richtigen und Allgemeingültigen leitet den Denkprozeß, ist ihm immanent und gibt ihm die Richtung und logische Zweckmäßigkeit. Und da für uns nichts sein kann, was nicht durch das Denken als seiend bestimmt wird, so gelten die Denkgesetze auch für die Gegenstände des Denkens, für das (ideal und real) Seiende. Denken und Sein sind dadurch noch keineswegs identisch, wohl aber entspricht das Sein formal dem Denken und dessen Gesetzen, wie das sachlich richtige Denken dem erreichbaren Sein entspricht. Daß jedes Gedachte sich selbst gleich sein und bleiben muß, daß es sich nicht widersprechen kann, daß es entweder so oder so beschaffen sein muß, daß seine Veränderungen einen Grund haben, das wissen wir a priori, weil etwas nur dadurch ein Gegenstand des Denkens werden kann, daß es den Denkgesetzen gemäß bestimmt wird. Die Bedingungen der Denk-

barkeit der Gegenstände sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit dieser Gegenstände. So gibt es eine „transzendente Deduktion“ nicht bloß der (materialen) Grundsätze der Erkenntnis, sondern auch des Formal-logischen, durch welche Deduktion die Frage: Wie ist formale Logik möglich? ihre Antwort findet.

Daß alles Seiende mit sich identisch, kausal, substantiell oder akzidentiell usw. sein muß, wissen wir ebenfalls a priori. Auch daß alle Dinge, mit denen wir es zu tun haben, einander ähnlich oder gleich oder aber voneinander verschieden sein müssen, steht von vornherein fest, obwohl wir ohne Erfahrung von der Existenz bestimmter Dinge nichts wüßten. Die genannten Eigenschaften kommen ihnen kraft der Geltung der Grundbegriffe des Erkennens und Denkens für alles Denkbare und Erfahrbare mit strenger Notwendigkeit und Allgemeinheit zu. Aber die Unabhängigkeit gewisser Aussagen von der Erfahrung geht noch weiter. Wir können auch mit apriorischer Gewißheit urteilen, daß bestimmte Relationen an bestimmten Gegenständen bestehen. Daß Weiß von Schwarz, Eckig von Rund verschieden ist, daß Orange in der Farbenreihe dem Rot näher steht als dem Blau u. dgl., das behaupten wir rein auf Grund der unmittelbar vollzogenen Vergleichung und Beziehung, das ist evident wahr, das gilt in gewissem Sinne a priori. Insofern sind die Lehren der „Gegenstandstheorie“ durchaus stichhaltig. Es gibt in allen Wissenschaften manches, was „aus der Natur eines Gegenstandes, also a priori, in betreff dieses Gegenstandes erkannt werden kann“ (Meinong), es gibt apriorische Einsichten in Beziehungen realer und idealer Gegenstände, wobei die Existenz, das Vorkommen dieser in der erfahrbaren Wirklichkeit gar nicht berücksichtigt wird. Aber die apriorischen Relationen, welche das Denken analytisch feststellt, sind nicht etwas dem Denken fertig Gegebenes, den Gegenständen an sich Zukommendes, sondern schon das Produkt einer synthetischen, an bestimmten Daten sich vollziehenden Denkfunktion (Lipps, Wundt u. a.). Die Apriorität der beurteilten Relationen beruht auch darauf, daß das Denkgesetz der Identität hier zur Anwendung gelangt. Die

Verschiedenheit oder ein sonstiges Verhältnis von bestimmten Gegenständen muß, wenn die Möglichkeit einer Änderung der Verhältnis-Bedingungen nicht in Frage kommt, konstant bleiben. Rot bleibt unter allen Umständen von Blau unterschieden, es liegt im Wesen der Gesetzlichkeit des Denkens und Gedachtseins, daß eine solche, unmittelbar in der Beschaffenheit der Gegenstände gegründete Relation nicht anders ausfallen kann. Die synthetische Funktion des vergleichend-beziehenden Denkens erzeugt unmittelbar am Gegebenen Beziehungen, deren Notwendigkeit deshalb evident ist, weil jene Beziehungen im Wesen des Denkens und damit auch des Denkgegenstandes fundiert sind, also nicht erst der Bewährung in der Erfahrung bedürfen, wenn sie auch nicht ohne Daten zu einer solchen gesetzt und gefunden werden.

Die Apriorität aller gegenstandstheoretisch gemeinten Relationen ist eine Bestätigung der Konstanz der Denkopoperationen und Denkgesetzlichkeit im Wechsel der Denkerzeugnisse und gedanklichen Verarbeitungen. Hier gilt der Satz: Das Verhältnis zweier unveränderlich gedachter Gegenstände ist unveränderlich, stets mit sich identisch. Man kann dies als den „gegenstandstheoretischen Grundsatz“ bezeichnen. Er findet in der Logik, Mathematik, aber auch in empirischen Disziplinen seine Anwendung und ermöglicht überall eine Reihe fundamentaler Einsichten in Denkmöglichkeiten und Denknotwendigkeiten formal sachlicher Art, durch die er eine heuristische Bedeutung gewinnt.

Durch ihre „daseinsfreie“ Betrachtungsweise hält sich die Gegenstandstheorie von dem Grundfehler des Ontologismus frei. Das gilt auch von der phänomenologischen „Wesensschauung“. Auch hier gibt es apriorische Einsichten, die durch eine um die existentielle Besonderung und Realität des Gedachten unbesümmerte Einstellung des Geistesblicks auf das Denkobjekt gewonnen werden. Der Intellekt erfaßt durch eine Art rationaler Intuition das einem Gegenstande immanente Allgemeine, das „Wesen“ oder „Eidos“ desselben, das er sich zur „originären Gegebenheit“ bringt. Das Wesen des Rot überhaupt, des Dreiecks

überhaupt, des Urteils überhaupt, des Gegenstandes, der Wahrheit überhaupt usw. erfassen wir, indem wir alles ignorieren, was die denkende Realisierung des Gegebenen aus diesem gemacht hat. Das in allen Individuen einer Art identische, einheitliche Wesen ist nichts Empirisches, es ist kein Bestandteil des psychologischen Denkens und Bewußtseins, sondern wird durch dieses als zu einer eigenen („idealen“) Sphäre Gehöriges erfaßt, als Inhalt des reinen, absoluten Bewußtseins, auf den unser Denken gerichtet ist. Aus dem begrifflich bestimmten Wesen der Gegenstände überhaupt und besonderer Gegenstände ergeben sich mancherlei apriorische Erkenntnisse, die den Inhalt der „eidetischen“ Wissenschaften bilden.

Soweit die Phänomenologie mit der Gegenstandstheorie übereinstimmt, bezieht sich unsere Kritik dieser auch auf sie. Was das „Schauen“ des Wesens von Gegenständen aller Art betrifft, so kann es einen guten, der Mystik entbehrenden Sinn haben, mag es auch bei Husserl an die Platonische „Ideenschau“ erinnern. Die Wesensschau darf aber nicht etwa als ein rein passives Hinnehmen des Allgemeinen, des Begriffsinhalts betrachtet werden. Sie ist eine Funktion des Denkens, das sich in und mit seinem Reflexionsakt unmittelbar der „Bedeutung“ des intendierten Gegenstandes bewußt wird, welche Bedeutung dieser aber nur durch die Einordnung des Gedachten in den Denkkzusammenhang gewinnt. Das Wesen des Rot z. B. erfassen wir, indem wir an einem (wahrgenommenen oder imaginierten) roten Gegenstande nichts als dessen Rotsein beachten und uns zugleich um die Besonderheit des Rot nicht kümmern, sondern ausschließlich die Röte als solche ins Auge fassen. Während ursprünglich der Begriff der Röte durch die Betrachtung roter Gegenstände gebildet wurde, brauchen wir ihn jetzt nur auf ein Gegebenes anzuwenden. Das ist bei allen Begriffen der Fall; teils beruht die Unmittelbarkeit der Schauung des begrifflichen Wesens darauf, daß der Begriff schon in „Bereitschaft“ steht, teils wird er erst im Momente der Betrachtung gebildet. Gewisse Merkmale, die wir unmittelbar an einem Gegenstande oder mehreren finden und die uns als für diese Klasse von Gegen-

ständen charakteristisch erscheinen, werden im Begriff dieses Gegenstandes zusammengefaßt und bestimmen sein „Wesen“. Dieses Wesen konstituiert den Gegenstand als solchen und wird daher allen ihm gleichenden Gegenständen zugeschrieben, wodurch es erst universelle Allgemeinheit erhält. Beachtet man den Umstand, daß die Wesensbestimmung vielfach auf Grund der fortschreitenden Erfahrungen und Reflexionen im Laufe der Zeit sich ändert oder modifiziert, und berücksichtigt man nur das Wesen absolut konstant bleibender Objekte, zu denen unmittelbare Erlebnisse als solche, logische und mathematische und überhaupt die idealen Gegenstände gehören, so wird die Lehre von der apriorischen, der Erfahrung nicht bedürfenden Erfassung und Bestimmung des „Eidos“ unmittelbar an einem Gegebenen annehmbar. Das Wesen „Dreieck“ z. B., das allen besonderen Dreiecken immanente und gemeinsame Allgemeine erfassen wir unmittelbar als solches, weil es die Merkmale umfaßt, die jedes besondere Dreieck zu einem „Dreieck“ machen, es als solches konstituieren. Da die Natur des Dreiecks unter allen Umständen dieselbe bleibt und der Begriff Dreieck nichts als dieses unveränderliche Wesen zum Inhalt hat, so gilt alles, was wir vom „Dreieck schlechthin“ aussagen und was aus seinem Wesen folgt, a priori. Die reale Existenz dreieckiger Gegenstände ist für die Erfassung und Fixierung des Essenz, der abstrakten, in irgendeinem vorgestellten Dreieck besondern und verwirklichten Dreieckigkeit irrelevant, sie kann daher „ausgeschaltet“ (vernachlässigt) werden. Daß umgekehrt alles Empirische die Geltung „eidetischer“, wesensbestimmender Sätze voraussetzt, ist gewiß. Doch darf man nicht die Wesensbestimmung selbst zu sehr simplifizieren; es bedarf oft einer wiederholten Geistesarbeit, um das Wesen wirklich (nicht nur vermeintlich) und genau zu erfassen, so daß auch die „Wesensschauung“ der rationalen Kontrolle und Kritik zugänglich ist. Von der naiven muß die methodisch geregelte, von der dogmatischen die kritische Wesensschauung unterschieden werden, und man muß sich hüten, ein nur auf logisch-empirischen Wege zu bestimmendes Sosein von Dingen durch

bloße Begriffsanalyse oder voreilige Begriffsbildung und Definition festzulegen. Eine Vermengung des Geschauten mit der Deutung desselben ist eine Gefahr nicht bloß der „Reflexionspsychologie“, sondern auch einer dogmatisch-phänomenologischen Betrachtungsweise.

## § 7. Der Empirismus

### 1. Der Standpunkt

Den Gegensatz zum Rationalismus bildet der Empirismus, die Lehre, daß alle Erkenntnis aus der Erfahrung stammt. Diese gilt als einzige Quelle der Begriffe, Urteile, Erkenntnisse. Eine von aller Erfahrung unabhängige Wahrheit und Gewißheit gibt es nicht, mittelbar oder unmittelbar stehen alle unsere Erkenntnisse mit der Erfahrung im Zusammenhang und haben in ihr ihre Grundlage. Es gibt keine angeborenen Begriffe, vor aller Erfahrung und ohne eine solche kann es kein Wissen geben. Daß etwas a priori, unabhängig von der Erfahrung gelten kann, ist unmöglich. Die Wahrnehmung ist die letzte Quelle aller, auch der begrifflichen Erkenntnis und des abstrakten Denkens. Das Denken hat wohl eine eigene Funktion, aber es kann aus sich allein nichts erkennen, es verbindet, trennt und bezieht nur die ihm durch äußere und innere Wahrnehmung gegebenen Daten. Der sensualistische Empirismus leitet sogar das Denken selbst aus Sinnesempfindungen ab, während der rationale Empirismus eine gewisse Ursprünglichkeit des Intellekts zugibt und eine Reihe von Begriffen aus der denkenden Verarbeitung der Erfahrung ableitet oder das Zusammenwirken von Denken und Wahrnehmung betont. Manche Empiristen schreiben der Erfahrungserkenntnis die Fähigkeit zu, auch auf übersinnliche, metaphysische Gegenstände sich zu erstrecken, andere hingegen beschränken alle Erkenntnis auf das Wahrnehmbare und das der Erfahrung selbst Immanente. Während der extreme Empirismus auch die logischen und mathematischen Begriffe und Grundsätze auf Erfahrung zurückführt (Mill u. a.), unterscheidet ein gemäßigerer Empirismus die apriorische oder rationale Er-

kenntnisart der Logik und Mathematik von der stets empirischen Erkenntnis realer Tatsachen (Locke, Hume u. a.).

Eine Abart des Empirismus ist der (realistische und idealistische) Positivismus\*), der nur das „Gegebene“, das unmittelbar Wahrnehmbare als Erkenntnisquelle gelten läßt, alles Un-erfahrbare als unerkennbar oder nicht existierend betrachtet und oft in den Denkkonstrukten schon eine Verfälschung der reinen Erfahrung erblickt. Das Denken hat nur der Erfahrung sich anzupassen, sie in der Wissenschaft genau, eindeutig zu beschreiben und die Erfahrungsdaten ökonomisch zu ordnen. Das Prinzip der „Denkökonomie“ läßt uns Begriffe bilden, die keinen anderen Zweck haben, als die Erfahrung geistig zu beherrschen und ihre Ergebnisse für das weitere Forschen und für die Verwertung desselben, also für die Praxis des Denkens und Handelns leichter zur Verfügung zu haben. Dieser Positivismus betrachtet die Axiome der Mathematik und Logik als Definitionen oder Postulate, die zum Teil konventionell sind, auf Übereinkunft beruhen, aber für die Ordnung der Erfahrung brauchbar und insofern richtig sind (Poincaré u. a.). Die Aufgabe der Wissenschaft besteht nicht in einer Erklärung der Tatsachen aus hypothetisch gesetzten Ursachen, sondern nur in einer begrifflichen Formulierung der funktionalen Abhängigkeiten der wahrnehmbaren Tatsachen selbst, um auf Grund der beobachteten Regelmäßigkeiten künftige Erfahrungen vorauszusagen (Comte, Ostwald u. a.). Das Postulat oder die Erwartung konstanter Abhängigkeiten der sinnlichen Gegebenheiten voneinander wird durch das Eintreffen der Voraussagen immer wieder erfüllt, bewährt. Dieses Postulat ist nichts Apriorisches, es ist nicht angeboren, sondern ein Entwicklungsprodukt. Der Erkenntnistrieb ist aus dem Selbsterhaltungstrieb hervorgegangen und bleibt selbst im Dienst der Lebensförderung. Der evolutionistische Empirismus betont die Beziehung aller Erkenntnis auf das Leben und Handeln; zum Teil lehrt er auch das

\*) Der Positivismus ist z. T. darin mit dem Kritizismus verwandt, daß er oft an die Spitze von Wissenschaften Voraussetzungen, Annahmen, Postulate stellt, die nicht aus der Erfahrung abstrahiert sind, aber zu ihrer Verarbeitung dienen.

individuelle Angeborensein der gattungsmäßig erworbenen Grundformen der Anschauung und des Denkens. Jedenfalls bedeutet für ihn das Denken und Erkennen einen biologisch-psychologischen Prozeß, aus dessen Funktionen und Gesetzen die Entstehung, Entwicklung und auch Geltung aller Erkenntnisprodukte abgeleitet wird.

Nach Hume gibt es apriorische Erkenntnis nur betreffs logischer und mathematischer Relationen. Alle materialen Begriffe stammen aus „Eindrücken“, äußeren und inneren Wahrnehmungen. Das Denken hat nur die Fähigkeit, den durch die Erfahrung gegebenen Stoff zu verbinden, umzustellen und zu zergliedern. Die Erfahrungserkenntnis enthält ein Folgern, indem auf Grund einer Assoziation zwischen Vorstellungen die Wiederkehr bestimmter Eindrücke als Folgen anderer, ihnen wiederholt vorangegangener erwartet wird. Aber es handelt sich hier nur um eine biologisch nützliche und psychologisch notwendige, auf Gewohnheit beruhende Überzeugung (belief), nicht aber um eine rational begründete Einsicht in eine kausale Verknüpfung der Erscheinungen. Ein inneres Band, das diese miteinander verknüpft, ist auf keine Weise zu entdecken; wahre Ursachen sind uns weder durch die Wahrnehmung noch durch das reine Denken gegeben. Wir machen aus dem regelmäßigen Nacheinander der Erscheinungen ein Durch-einander, ohne jedoch diese Voraussetzung logisch rechtfertigen zu können. Diese skeptisch-positivistische Auffassung der Kausalität hat Kant, wie er selbst bemerkt, aus dem „dogmatischen Schlummer“ erweckt und ihn jedenfalls zu seiner Vernunftkritik stark angeregt.

Positivistisch gefärbt ist der Empirismus bei J. St. Mill. Alles Erkennen geht von einzelnen Tatsachen aus und besteht zunächst aus einem Folgern von einzelem auf einzelnes. Es besteht „eine natürliche Neigung des Geistes, seine Erfahrungen zu generalisieren“. Auf der Voraussetzung der „Gleichförmigkeit der Natur“ beruht alle Induktion. Diese Voraussetzung wird, als Annahme der Konstanz der Aufeinanderfolge zweier Vorgänge, zum Kausalprinzip, und dieses ist die allgemeinste Induktion, die aber den speziellen nur eine wenn auch hohe Wahr-

scheinlichkeit verleiht. Das induktive Verfahren ist die Hauptmethode des Forschens und ist auch in der Deduktion enthalten. Alle Erkenntnis stammt aus der äußeren oder inneren Wahrnehmung, auch die der Mathematik, deren Gebilde aber abstrakte Gegenstände sind, denen die Wirklichkeit nur unvollkommen entspricht. Durch Abstraktion von Gruppen gleichartiger Gegenstände entsteht die Zahl. Der Glaube an die Existenz dauernder Objekte beruht auf Assoziation und Erwartung. Die Dinge sind wie die Subjekte nichts als „Wahrnehmungsmöglichkeiten“, die wir erwarten, auch wenn das Ding nicht für uns da ist, und auf die wir unsere Sinnesdaten beziehen.

Den „Positivismus“ (realistischer Art) hat A. Comte begründet. Die menschliche Erkenntnis hat (wie nach Turgot) drei Stadien durchlaufen. In dem ersten, dem „theologischen“, werden die Naturvorgänge aus übernatürlichen (dämonischen, göttlichen) personalen Agentien erklärt. Im „metaphysischen“ Stadium treten an deren Stelle abstrakte, unpersönliche Prinzipien, Ursachen, Kräfte unbekannter, jenseits der Erfahrung liegender Art; in der „positiven“ Periode wird alles Metaphysische, Transzendente ausgemerzt und man begnügt sich mit dem allein Erreichbaren: der Darstellung empirisch beobachtbarer Relationen, Koexistenzen, Sukzessionen, Regelmäßigkeiten der Phänomene selbst. Ein Absolutes gibt es nicht, alles Erkennbare ist relativ, bedingt. Nur die Gesetze des Geschehens, nicht die hinter diesem stehenden Ursachen, nicht die „nature intime“ der Dinge kann die positive Wissenschaft erkennen; eine Metaphysik aber ist unmöglich. Alle Wissenschaft dient dem Leben, der Praxis, sie will den Lauf des Geschehens, das sie denkökonomisch beschreibt, voraussehen („voir pour prévoir“), um es geistig und praktisch zu beherrschen (aktivistischer Standpunkt). Es besteht eine „Hierarchie“ der Wissenschaften. Die Grundlage aller bildet die Mathematik, die es mit dem Einfachsten, Allgemeinsten, Sichersten zu tun hat, dann kommen die immer spezieller und komplizierter werdenden Disziplinen der Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und Soziologie mit (zu den allgemeineren hinzukommenden) Sondergesetzmäßigkeiten.

H. Spencer lehrt einen evolutionistischen Positivismus. Unsere Erkenntnis ist nur relativer und symbolischer Art, sie hat es nur mit den Manifestationen des „Unerkennbaren“ oder Absoluten zu tun, von dem wir nur ein Bewußtsein seines Seins haben und das wir als ein über den Gegensatz von Natur und Geist Erhabenes, Unendliches, als unerforschliche Macht denken. Den Weltprozeß interpretieren wir in Symbolen, d. h. in Ausdrücken von Materie, Bewegung, Kraft („transfigured realism“). das Absolute, Unendliche bewirkt in bezug auf unser Bewußtsein Erscheinungen, zwischen denen Verknüpfungsähnlichkeiten bestehen, deren beständigste wir als Gesetze von höchster Erkenntnis formulieren. Die Dinge sind nur in dieser Beziehung auf das Subjekt, dieses nur in Beziehung auf die Objekte erkennbar. Ein „Ding“ ist der an sich unbekannte permanente Nexus, der Erscheinungen zusammenhält; das Dasein dieser Dinge ist Persistenz der Eigenschaftsverbindungen für das Bewußtsein. Die objektiven Verknüpfungen der Phänomene stellen wir als Kräfte, die Widerstände leisten, vor. Raum und Zeit sind Formen der Verbindungen der Dinge und Vorgänge; der Raum ist das Abstraktum von allen Gleichzeitigkeiten. Die Vorstellungen des Raums und der Zeit sind apriorisch für das Individuum, aposteriorisch für die Gattung, ererbte Vorstellungsanlagen, die nun als notwendig gelten und wegen ihrer Konstanz in aller Erfahrung als unabhängig von jeder besonderen Erfahrung erscheinen. Das Denken wird zum Erkennen durch die Funktion der Identifikation und Klassifikation, der Zurückführung eines Unbekannten auf ein Bekanntes. Die Kollektiverfahrung der menschlichen Gattung ist in den Individuen zu einer Reihe psychologischer Dispositionen geworden. Alles Bestehende, auch das Erkennen, steht in unaufhörlicher Entwicklung.

Positivistisch ist auch der Standpunkt von E. Laas. Er nennt positivistisch jene Philosophie, welche keine anderen Grundlagen anerkennt als positive Tatsachen, d. h. äußere und innere Wahrnehmung. Apriorische Erkenntnisse gibt es nicht, alles Erkennen ist denkende Verarbeitung von Erfahrungsdaten, in denen schon zwingende Motive zur Bildung der Kategorien, der Grund-

Begriffe des Denkens, liegen. Alle empirischen Begriffe führen auf „transformierte Empfindungen“ zurück, doch sind die Begriffe der Logik und Mathematik nicht aus der Erfahrung abstrahiert. Es gibt ein „empirisches Bewußtsein überhaupt“, das Korrelat zu der empirischen Wirklichkeit. Subjekt und Objekt sind nicht auseinander abzuleiten, sie sind auch nicht absolut selbständig, sondern stehen in Korrelation zueinander („Korrelativismus“).

Nach E. Mach hat sich alle Wissenschaft auf die „übersichtliche Darstellung des Tatsächlichen“ zu beschränken, alle „metaphysischen“ Denkwutaten aber zu eliminieren, in diesem Sinne „hypothesenfrei“ zu sein. Sie entsteht durch eine Anpassung der Gedanken an ein bestimmtes Erfahrungsgebiet und hat Tatsachen durch (auf Erfahrung beruhende) Gedanken zu ergänzen. Das Ziel der Naturwissenschaft ist die denkökonomische Ordnung der Tatsachen, die „sparsamste, kürzeste Beschreibung und Mitteilung“ dieser. Die Wissenschaft ist aus biologischen und praktischen Bedürfnissen erwachsen und dient der Lebenserhaltung durch Naturbeherrschung. Ihr Gegenstand ist kein „Ding an sich“, sondern funktionale Abhängigkeiten, Relationen der einzig existierenden „Elemente“ eines Werdens, die in mathematischer Weise von der (ohne mechanistische Hypothesen arbeitenden, rein „phänomenologischen“) Physik in Gleichungen dargestellt werden. Dinge sind nur denkökonomisch zusammengefaßte Komplexe derselben „Elemente“ (Farben, Drucke, Räume usw.), die in ihrer Abhängigkeit von einer psychophysischen Organisation „Empfindungen“ heißen. Die Einheiten „Ding“ und „Ich“ sind nicht Substanzen, sondern nur „Notbehelfe“ zur vorläufigen Orientierung und für „bestimmte praktische Zwecke“ oder „provisorische Fiktionen“. Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Empfindungen bilden in ihren Verbindungen die „Körper“ und ebenso das „Ich“, dessen Kontinuität nicht mit Einfachheit zu wechseln ist; es ist nur eine „stärker zusammenhängende Gruppe von Elementen“. Psychisch sind die nur je einem Ich unmittelbar gegebenen, von allen anderen nur erschließbaren Elemente. Die Materie ist nur ein „Gedankensymbol“ für ge-

setzmäßige Elementenzusammenhänge, in denen nur das „Verbindungsgesetz“ das Beständige ist, die also keinen von ihnen verschiedenen „Träger“ haben. Der Begriff der Ursache hat einen „starken Zug von Fetischismus“, er ist ursprünglich ein anthropomorpher Begriff, animistisch gefärbt und muß durch den mathematisch-physikalischen Funktionsbegriff der „Abhängigkeit“ der dinglichen Merkmale voneinander ersetzt werden. Der Raum ist ein „System von abgestuften Organempfindungen“, ein Register zur Einordnung der Sinnesdaten. Die geometrischen Begriffe entstehen durch Idealisierung physikalischer Raumerfahrung. Die Zeitvorstellung beruht auf der zum Bewußtsein kommenden „Arbeit der Aufmerksamkeit“. Zahlen sind „Begriffe, durch welche wir Gruppen von gleichen Gliedern in bezug auf ihren Gehalt bestimmen und voneinander unterscheiden“. Die Rechnungsoperationen dienen der Ersparung des direkten Zählens. Die mathematischen Sätze drücken „Äquivalenzen von Ordnungstätigkeiten“ aus. Die „metageometrischen Begriffe“ sind nur Gedankenexperimente. Alle Bewegung ist relativ, auch die nicht bloß scheinbare. Gleiches wiederholt sich nur in der Abstraktion (für ideale Fälle), die Natur selbst ist „nur einmal da“. Eine absolute Beständigkeit gibt es in der Welt nicht. Naturgesetze sind Einschränkungen unserer Erwartung des Kommenden, Formeln für relativ konstante Relationen der Geschehnisse.

Der „Empiriokritizismus“ (Avenarius und seine Schule) stellt sich die Aufgabe, einen Weltbegriff zu gewinnen, der von allen metaphysischen Zutaten des Denkens, von allen Gebilden der die Erfahrung „verfälschenden“, die einheitliche Wirklichkeit des Vorgefundenen in eine Außen- und eine Innenwelt spaltenden „Introjektion“ befreit. Der „natürliche Weltbegriff“ enthält nichts als „reine Erfahrung“, d. h. Aussagen („E-Werte“) eines Individuums über vorgefundene Umgebungsbestandteile, die von diesem und von anderen gleichartigen Individuen abhängig sind, mit dem Ich oder dessen physiologischen Repräsentanten, dem „System C“ (Zentralnervensystem), in einer „Prinzipalkoordination“ stehen. Reine Erfahrung ist ein Ausgesag-

tes, das „in allen seinen Komponenten rein nur Bestandteile unserer Umgebung zur Voraussetzung hat“. Sie ist diejenige kritisch gereinigte Erfahrung, welcher „nichts beigemischt ist, was nicht selbst wieder Erfahrung wäre“. Der Begriff ist nur ein besonderer „Charakter“, den die Erlebnisse oder „Elemente“ annehmen, indem sie teils als „Sachhaftes“, teils als „Gedanke“, d. h. als Nachbild der Wahrnehmung sich darstellen. Das Denken ist eine biologische Funktion, die vom Prinzip des „kleinsten Kraftmaßes“ beherrscht wird. Indem das „System C“ in der „Vitalreihe“ seiner Prozesse Schwankungen erleidet, schreitet die abhängige Vitalreihe der Gedanken von Problematisierungen zu De-problematisierungen fort, bis man zu einem relativen Gleichgewicht (durch Aufhebung der „Vitaldifferenzen“) gelangt. Während Petzoldt das Prinzip der „Stabilität“ in den Vordergrund stellt und an die Stelle der Kausalität das Prinzip der Eindeutigkeit des Erfahrungszusammenhanges setzt, vertritt H. Gomperz einen „Pathempirismus“, der alle Begriffe auf Erfahrung zurückführt, in dieser selbst aber „Gefühle“ als kategoriale Formen der Erfahrung anerkennt. — Noch weiter nähert sich dem Standpunkt des Kritizismus H. Cornelius, nach welchem unser Denken Ordnung und Gesetz in das Chaos der Erscheinungen bringt. Die Grundsätze der Erkenntnis sind Formeln für die Forderung der Einordnung aller Erscheinungen unter konstante empirische Zusammenhänge. Geleitet wird diese Einordnung von dem Prinzip der Denkökonomie, dem Grundgesetz der „Zusammenfassung der Erscheinungen unter Erfahrungsbegriffe“. Die „naturalistischen“ Begriffe müssen von den metaphysischen Zutaten gereinigt werden.

Nietzsche führt alles Sein und Geschehen auf den „Willen zur Macht“ zurück, der allem Leben immanent ist. Im Dienste dieses Willens und der Lebenssteigerung und Lebensbeherrschung steht auch das Denken und Erkennen. Das Denken erzeugt Begriffe, die nichts als Fiktionen oder Metaphern sind, indem sie das Gegebene so bestimmen, wie es unseren Bedürfnissen und Zielen entspricht („Perspektivismus“). Die Kategorien der Substanz, Kausalität usw. sind rein subjektive, biologisch

nützliche, aber die Wirklichkeit verfälschende Formen des Denkens. Sie gelten nur, weil sie sich als biologisch zweckmäßig bewährt haben. An sich ist überhaupt nichts wahr; unsere „Wahrheiten“ sind nur eingewurzelte Irrtümer der menschlichen Gattung, welche die Welt aus der Perspektive menschlicher Werte und Zwecke umdenkt, den Fluß des lebendigen Werdens zu einer Summe äußerlich verbundener Substanzen macht, weil nur so unser Intellekt das Gegebene geistig beherrschen kann. Erst fingieren wir ein wirkendes Ich, dann projizieren wir es auf die Außenwelt und deuten diese anthropomorph. Die Wahrheit ist nicht schon als solche wertvoll; nur soweit sie den Willen zur Macht und das Leben fördert, hat sie einen Wert. „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil.“ Gerade die falschesten Urteile, die der Logik und alle synthetischen Urteile a priori, sind die nützlichsten, trotzdem durch ihre Anwendung die Wirklichkeit verfälscht wird. „Die Verirrung der Philosophie ruht darauf, daß man, statt in der Logik und den Vernunftkategorien Mittel zu sehen zum Zurechtmachen der Welt zu Nützlichkeitszwecken (also prinzipiell zu einer nützlichen Fälschung), in ihnen das Kriterium der Wahrheit, resp. der Realität zu haben glaubt. Das ‚Kriterium der Wahrheit‘ war in der Tat bloß die biologische Nützlichkeit eines solchen Systems prinzipieller Fälschung.“

H. Bergson stellt der verstandesmäßigen Erkenntnis die der „Intuition“ gegenüber. Der Verstand mit seinen starren Begriffen ist ein für die Praxis des Lebens und zur Erkenntnis des anorganischen Seins geeignetes Mittel, das durch eine Anpassung an die materielle, mechanisierte Phase des Werdens entstanden ist. Er hat es aber nur mit dem Äußerlichen, Statischen des Seins zu tun, er befaßt sich mit künstlich von ihm gefertigten Gegenständen, mit bloßen Relationen und mit Relativem. Durch seine das einheitliche, stetige, lebendige Werden in statische Elemente zerlegende und diese dann äußerlich verknüpfende Funktion fördert er wohl die geistige Beherrschung des Gegebenen und das Handeln, aber die absolute Wirklich-

keit kann nur die aus dem Lebensinstinkt erwachsende „Intuition“ erfassen. Während der Verstand die rein qualitative, heterogene, einen stetigen Ablauf einander durchdringender Lebensphasen darstellende „reine Dauer“ oder die schöpferische Zeit und die mit ihr gegebene schöpferische Lebensentwicklung, die immer Neues, in dem Bisherigen noch nicht Angelegtes zeitigt, und in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht voneinander getrennt, sondern ineinander sind, zu der homogenen, verräumlichten Zeit, die als solche subjektiv ist wie der Raum selbst, veräußerlicht, erfaßt die Intuition zunächst im unmittelbaren Erleben, dann auch durch eine sympathische, mitlebende Einfühlung das über alle Verstandeskategorien erhabene „Leben“ und dessen „schöpferische Entwicklung“, die aus einem Lebensimpuls („élan vital“) entspringt und immer neue Formen schafft, zugleich aber eine Reihe aus einer Art Stauung und Rückströmung sich ergebender, mechanischer Seinsstufen neben sich hat (ähnlich Schelling, Fechner, Wundt u. a.). Die Materie, die in objektiven Wahrnehmungsinhalten („Bildern“) sich darstellt, ist kein Ding an sich, sondern nur die „Umkehrung“ des Lebensstromes, das verräumlichte Geschehen, das Automatisierte, über das der Geist immer wieder hinaus strebt. Das Gehirn ist nicht der Sitz des Geistes, sondern ein Organ desselben, durch das er dem Automatismus entgegenwirkt und die Freiheit des zentralen Ich zu einer die Materie und den eigenen Organismus regulierenden Macht gestaltet.

## 2. Kritik.

Soweit der Empirismus die Bedeutung der empirischen Methoden der Wissenschaft betont, ist er in der Hauptsache erfolgreich gewesen. In allen Realwissenschaften ist ohne Beobachtung, Experiment, Induktion, Vergleichung u. dgl. kein Erreichen des Forschungszieles möglich, wenn auch überall die Deduktion eine gewisse Rolle spielt. Freilich ist zu beachten, daß alle Induktion schon auf Voraussetzungen beruht, die nicht empirischer Art sind. Das Postulat allgemeiner Gesetzlichkeit des Geschehens, die Erwartung der Wiederkehr des Gleichen

unter gleichen Umständen, der Grundsatz der Kausalität überhaupt, das Prinzip der Erhaltung der Substanz — das alles geht der Induktion logisch voran, so wie auch jedes methodische Experiment von Ideen ausgeht, die in der Fragestellung, mit der wir an die Natur herantreten, immer schon die Richtung weisen, in der sich das Erwartete finden läßt. Das Denken verfährt bei seiner Bearbeitung der Erfahrungsdaten vielfach antizipatorisch, es macht allerhand „Annahmen“ und stellt „Hypothesen“ auf, durch die es künftige Erfahrungen vorwegnimmt, es wartet nicht sklavisch auf das, was die Erfahrung ihm zufällig darbietet, es konstruiert mit wissenschaftlicher Phantasie „Theorien“, die an der Hand von empirischen Daten die Lücken der Erfahrung ausfüllen und immer neue Erfahrungszusammenhänge stiften.

Die Zeit, da Bacon sich gegen das syllogistische, rein deduktive oder abstraktbegriffliche Verfahren der Wissenschaften wenden mußte, um der methodischen Erfahrung, der Beobachtung der Tatsachen, dem Experiment und der Induktion zu ihrem Rechte zu verhelfen, ist also vorüber. Auch besteht heute nicht mehr die von Locke so energisch bekämpfte Annahme angeborener Erkenntnisse oder Ideen. Es steht fest, daß vor der Auslösung der intellektuellen Kräfte durch äußere und innere Reize der Intellekt keinerlei Denkgebilde zu erzeugen vermag. Gleichwohl braucht die Seele keine „leere Tafel“ im Sinne des Sensualismus zu sein, wie wir dies bereits dargetan haben. Es muß betont werden, daß zwar kein Begriff angeboren ist, aber auch kein Begriff uns als solcher von außen eingeprägt wird. Der Intellekt kann sich durch die Beeinflussung der Organisation des Menschen phylogenetisch und ontogenetisch zu dem entwickelt haben, was er jetzt ist, aber seine Funktion (das Denken) ist keine Wirkung der Umwelt, sondern die unmittelbare Leistung des Ich, eines relativ selbständigen und eigenkräftigen Systems, das sich den Reizen der Umwelt gegenüber nicht rein passiv oder rezeptiv verhält. Schon die Sinneswahrnehmung ist nicht völlig passiv, sondern „reaktiv“, und noch aktiver ist das Denken, dem eine gewisse „Spontaneität“ (Kant) zukommt.

Dieses Denken ist es nun, was die dynamische Quelle aller Begriffe und Urteile bildet, sie psychologisch erzeugt. Wenn es auch an Sinnesdaten anknüpft, von solchen ausgeht, sie verarbeitet, so ist es doch nicht selbst eine Leistung der Sinne, sondern beruht auf der Fähigkeit aktiver Aufmerksamkeit und „Apperzeption“ (im Sinne Wundts), die das sinnlich und assoziativ gelieferte Vorstellungsmaterial zerlegt, gliedert, verbindet. Das Denken ist eine Willenstätigkeit, eine „innere Handlung“, deren Ziel in der Herstellung oder Gewinnung einheitlicher Vorstellungszusammenhänge besteht, in denen der Intellekt das Sein und Sosein von Gegenständen erfaßt und bestimmt. Das Denken läßt sich zwar durch die Wahrnehmungsdaten leiten, motivieren, aber es paßt sich ihnen nicht sklavisch an, es verarbeitet, formt sie im Sinne des Erkenntniswillens; es verhält sich sichtlich (selektiv), kritisch gegenüber dem Vorstellungsmaterial, es trennt das nicht Zusammengehörige und strebt, das Zusammengehörige nach bestimmten Kriterien in Zusammenhang zu bringen und zu ordnen (Lotze, Wundt, Sigwart u. a.).

Ist also das Denken kein bloßes Sinnesprodukt, sondern eine eigene, wenn auch verschiedene Komponenten aufweisende, geistige Funktion, so könnte doch noch immer der Inhalt des Denkens durchweg der Sinneswahrnehmung entstammen. Nun ist aber die Tatsache auch einer „inneren“ oder „unmittelbaren“ Wahrnehmung nicht zu leugnen. Begriffe wie die des Bewußtseins, des Ich, des Wahrnehmens, Erinnerns, Wollens, Denkens sind nicht Begriffe von Gegenständen, die wir sinnlich wahrnehmen können, auch bilden nicht Empfindungen der Sinne ihren Inhalt. Wird alles auf Erfahrung zurückgeführt, so muß mindestens, wie dies seit Locke meist geschieht, zwischen äußerer oder sinnlich vermittelter und innerer oder unmittelbarer Erfahrung unterschieden werden. Es geht nicht an, etwa auch Gefühle der Lust und Unlust oder gar Denk- und Willensvorgänge als Sinnesempfindungen zu bezeichnen oder sie aus solchen abzuleiten, mögen auch an ihnen immer gewisse Empfindungen mit beteiligt sein. Andererseits gibt es keine isolierten Empfindungen, sie kommen nur als Elemente von Wahr-

nehmungen vor, die wiederum mit Gefühlen und Strebungen verbunden sind. Die Wahrnehmung selbst ist zwar kein Denken, enthält aber in der Regel ein primäres Urteil oder den Niederschlag früherer Urteile und Vorstellungen, wodurch erst das durch die Wahrnehmung vergegenwärtigte Objekt bestimmt wird.

Anschaungen ohne intellektuelle Formung sind „blind“ (Kant), sie bedeuten nichts als ein unmittelbares Erlebnis ohne Sinn und Zusammenhang. Erfahrung im engeren Sinne ist nicht schon das Erlebnis einer seelischen Modifikation, sondern erst der intellektuell verarbeitete Inhalt von Erlebnissen. Die „reine“ Erfahrung, d. h. die von allen „Denkzutaten“ gereinigte, auf das Gegebene reduzierte Erfahrung, ist eine begriffliche Konstruktion oder Fiktion (Wundt, Riehl, Külpe u. a.). Nur durch Abstraktion von dem, was Erfahrung erst zu einer solchen macht, der intellektuellen Form derselben, käme man — und auch das nur gedanklich — zur absolut reinen Erfahrung. Wir können in Wahrheit immer nur einen relativ denkfreien Erfahrungsbegriff bilden, und dieser bedeutet eigentlich nur eine Annäherung an die Idee des noch ungeformten Erfahrungsmaterials, des Inbegriffs der „Daten“ zu einer möglichen Erfahrung, die noch nicht selbst Erfahrung darstellen. In den „Gegebenheiten“ selbst stecken schon intellektuelle und apriorische Elemente; das von ihnen freie Urgegebene ist nur ein Grenzbegriff, der dazu dient, die Anmaßung eines allzu selbstherrlich sich geberdenden Intellekts zu dämpfen und ihn stets daran zu gemahnen, daß er bei seinen Konstruktionen sich durch dasjenige leiten lassen muß, was er nicht auf Rechnung seiner Spontaneität schreiben kann. Der transzendente Gedanke der Gegebenheit leitet den Erkenntnisprozeß und ist selbst schon eine der Formen der Erfahrung, während das konkret Gegebene die „Materie“ der Erfahrung bildet. Der Inhalt oder Gehalt der Erfahrung setzt sich aber nicht etwa äußerlich aus diesen beiden Faktoren zusammen, sondern er wird erst durch die analysierende Reflexion als untrennbare Einheit dieser zwei Momente erkannt.

Diese „kritizistische“ Auffassung der Erfahrung mußte schon hier vorausgenommen werden, um die Mehrdeutigkeit des Erfahrungsbegriffes und die Berufung auf die Erfahrung im rechten Lichte erscheinen zu lassen. Erfahrung ist sowohl der Akt und Prozeß des Erfahrens als auch das Ergebnis desselben, der Inhalt der Erfahrungsurteile sowie der Zusammenhang dieser. Mit der Erfahrung hebt alle Erkenntnis an, das heißt, ohne Erfahrungsdaten gibt es kein Erkennen von Dingen. Der Zeit nach geht diesen Daten oder den unmittelbaren Erlebnissen keinerlei Denken und keinerlei Erkenntnis voran, wie dies schon der „Apriorist“ Kant nachdrücklich betont. Aber die Erfahrung als Gebilde enthält schon etwas, was nicht sinnlich gegeben ist, sondern zu den Daten der Sinne hinzukommt. Erst die Formung des Gegebenen erzeugt psychologisch wie transzendentallogisch Erfahrung als solche. Ohne die im Intellekt liegenden Funktionen ist Erfahrung nicht möglich, und ohne die apriorische Gültigkeit gewisser Begriffe und Grundsätze gibt es weder objektive Erfahrung noch Erfahrungsobjekte als solche. Was eine konstituierende Bedingung der Erfahrung selbst bildet, kann nicht erst aus der Erfahrung als einer ihm vorangehenden, selbständigen Erkenntnisquelle stammen, wenn es auch die Analyse schon als einen Faktor der Erfahrung findet. In den „Erfahrungsurteilen“ (Kant) selbst liegt ein Apriorisches, auf das der Kritizismus hinweist. Und dieses Apriorische stammt nicht aus dem Gegebenen, nicht aus der Erfahrung, weil die Erfahrung ihrer Form nach selbst schon apriorische Grundlagen hat.

Der Begriff der Erfahrung ist, wie gesagt, mehrdeutig. Etwas „erfahren“ heißt, ganz allgemein, von etwas durch Wahrnehmung oder durch Mitteilung seitens eines anderen Subjekts eine Kunde erhalten, mit der Existenz oder Beschaffenheit dieses Etwas bekannt werden. Sowohl die Wahrnehmung, die uns eine Kenntnis vermittelt, als auch das Urteil, das auf Grund dieser Wahrnehmung gefällt wird, heißt eine Erfahrung. Aber diese Erfahrung macht uns zwar mit einem Gegenstand bekannt, sie rückt ihn in die Sphäre unseres Bewußtseins, doch sie ist noch

für sich keine Erkenntnis. Erfahrung als Erfahrungsurteil enthält schon logische Funktionen, vermittelt deren der Wahrnehmungsinhalt geistig verarbeitet wird. Daß das, was ich jetzt und hier erfahre, ein bestimmtes Ding mit bestimmten Eigenschaften ist, setzt zweierlei voraus: erstens eine Anwendung apriorischer Kategorien (Substanz, Kausalität, Einheit, Größe usw.) auf das gegebene Mannigfaltige der Wahrnehmung, zweitens eine davon nicht getrennte Bestimmtheit dieser Anwendung, die ein Resultat des Zusammenwirkens des sensualen und des rationalen Faktors ist. Erfahrungserkenntnis ist nicht eine Abbildung oder Nacherzeugung von als solchen gegebenen Dingen, sondern eine denkende Setzung solcher Dinge an der Hand des Gegebenen der Wahrnehmung. Die Lücken dieser und der Mangel fester Ordnung in der Abfolge der Wahrnehmungen werden durch das nach logischer Gesetzlichkeit verfahrenende Denken überwunden. Die Erfahrung betreffs eines bestimmten Gegenstandes ist also keine bloße Summe der ihn präsentierenden Vorstellungen, sondern ein Werk des Intellekts, der in die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungsinhalte Einheit und inneren, sachlichen Zusammenhang bringt und damit das (relative) „Chaos“ der Sinnesdaten in eine für alle Erkennenden gleiche, identische Ordnung verwandelt. Die Erfahrung im engeren Sinne ist ein einheitlicher Zusammenhang, eine gesetzliche Verknüpfung von Wahrnehmungsdaten, die erst in dieser Verknüpfung auf einen bestimmten Gegenstand bezogen werden können. So macht erst die transzendente Gesetzmäßigkeit intellektueller Funktionen Erfahrung möglich, die selbst schon eine „Synthesis“ bedeutet, und zwar eine objektive, auf einem „Einheitsgrunde“ beruhende Synthese. Die Einheit der Erfahrung und des Erfahrungszusammenhanges hat ihren logischen Grund in der Anwendung allgemeingültiger Begriffe und Grundsätze, deren Einheit der „reine Verstand“ darstellt. Nur was nach Gesetzen des Logos verknüpft ist, kann mit Recht als objektive, allgemeingültige und zugleich sachliche Erfahrung gewertet werden, im Unterschiede von den rein subjektiven Erfahrungen oder einer Pseudoerfahrung, die sich nicht selten als wahre Er-

fahrung aus gibt. Die Kritik der reinen Vernunft oder der apriorischen Erkenntniselemente wird zugleich zu einer Kritik und Theorie der Erfahrung, deren logische Bedingungen sie darlegt. Einerseits muß sich das positive Denken in der Erfahrung bewähren, indem nur durch Erfahrungserkenntnis die Berechtigung von Begriffen, Annahmen, Hypothesen sich erweisen kann. Andererseits muß die Erfahrung selbst sich durch ein Denken als wahre Erfahrung legitimieren lassen, indem gezeigt wird, daß sie den Postulaten des Erfahrung bedingenden Denkens gemäß ist. Ist auch Erfahrung überhaupt ihrer Form nach ein Denkerzeugnis, so bedarf die bestimmte Erfahrung einer Kontrolle durch das seine Normen als Maßstab benützendes, kritische Denken. Ebenso ist das aus schon bestehenden Erfahrungserkenntnissen begrifflich Abgeleitete ständig der Kritik unterworfen. Man muß immer auf der Hut sein, um nicht bloße Deutungen einer Erfahrung mit der Empirie selbst zu verwechseln oder zu vermengen, da wir dazu neigen, Gebilde der Reflexion in das empirische Gegebene hineinzulegen, wodurch dieses oft verfälscht wird. Was hat man nicht schon alles „erfahren“, welche Unsumme von Aberglauben oder Mystizismus steckt in solchen vermeintlichen Erfahrungen oder Erlebnissen! Nur die durch die Vernunft disziplinierte Erfahrung ist daher eine zuverlässige Erkenntnisquelle, nur die „methodische“ Erfahrung die Basis haltbarer Schlußfolgerungen. Nur das durch solche Erfahrung Gefundene kommt den Objekten selbst als Eigenschaft zu, und nur der Inhalt dieser Erfahrung bestimmt reale Gegenstände ihrer Existenz nach. Denn es ist dieselbe Gesetzlichkeit, durch welche sowohl die Einheit der Erfahrung als auch die Einheit der Objekte der Erfahrung konstituiert wird.

Keine Erfahrungserkenntnis ist von unbedingter Notwendigkeit. So wahrscheinlich auch ein Ergebnis dieser Erkenntnis sein mag, so ist es doch nicht widerspruchsvoll, sich das Ausbleiben des empirisch Erwarteten zu denken. Die Geltung des Formal-Logischen und Mathematischen ist anderer Art, hier gibt es Sätze, die mit unmittelbarer Evidenz und mit strenger Denk-

notwendigkeit aufgestellt werden, weil sie in der Gesetzlichkeit des Denkens und Anschauens selbst ihren Grund haben. Von dieser logischen und überhaupt formalen Notwendigkeit kommt nun in die Erfahrungserkenntnis selbst etwas hinein. Sie enthält insofern schon einen logischen oder rationalen Faktor. Aber nicht nur einen formallogischen und anschauungsformalen Faktor, sondern auch ein Transzendental-Logisches, nämlich Kategorien und Grundsätze, deren apriorische Geltung das Formale der Erfahrung überhaupt konstituiert. Daß eine Mannigfaltigkeit von Daten unter allen Umständen eine Substanz mit kausalen Relationen zu anderen Substanzen bedeutet, daß jedes Gegebene eine Größe hat und zahlenmäßig bestimmt ist, dies und anderes steht prinzipiell vor aller besonderen Erfahrung fest, es wird nicht aus bloßer Erfahrung abgeleitet, sondern dient selbst schon dazu, Erfahrungen zu machen. Das Formale der Erfahrungserkenntnis als ein aller Erfahrung Gemeinsames ist ebenso notwendig gedacht wie das Apriorische der Erkenntnis in seiner Reinheit; denn es ist nur die Anwendung desselben auf die Daten zu einer Erfahrung. Diese selbst ist das Produkt eines aposteriorischen und eines apriorischen Faktors, also nichts rein Empirisches. Und was an ihr an Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit vorhanden ist, das entstammt der logischen Notwendigkeit des rein Apriorischen, die freilich durch den empirischen Zusatz zu einer bloß relativen Notwendigkeit in bezug auf den Inhalt der besonderen Erfahrungen wird.

Es ist von hohem Interesse, daß auch die wirklich empirischen Erkenntnisse, ihrer allgemeinen Form nach, a priori bedingt sind. Reine Erfahrungserkenntnis gibt es nicht, freilich auch keine rein apriorische Erkenntnis besonderer und realer Objekte. Völlig unabhängig von der Erfahrung ist nur die Gültigkeit der rein formalen Grundbestandteile der Erkenntnis und des Denkens. Der Empirismus ist im Recht, wenn er die Bedingtheit aller nicht bloß formalen Erkenntnis und Wissenschaft durch die Erfahrung und die Beschränkung aller Erkenntnis auf das prinzipiell Erfahrbare lehrt. Aber das Denken, das sich nach der Erfahrung richtet und Erfahrungen zu Be-

griffen und Urteilszusammenhängen systematisch verknüpft, setzt schon ein primär-synthetisches Denken und die Geltung oberster Begriffe und Grundsätze voraus, die als logische Voraussetzungen der wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis a priori, für alle denkbare Erfahrung gültig sein müssen. Diese Grundelemente der Erkenntnis sind weder Erfahrungen, noch aus der Erfahrung bestimmter Gegenstände abstrahiert. Jede Ableitung aus solchen Gegenständen zeigt, daß man die Gültigkeit jener Erkenntniselemente voraussetzt und ihrer als Erkenntnismittel absolut nicht entraten kann. Wenn die evolutionistische Erkenntnistheorie die Grundbegriffe Kausalität, Substanz usw. als individuelle oder kollektive oder gattungsmäßige Entwicklungsprodukte erklärt, so setzt sie stillschweigend voraus, daß es substantielle Dinge mit kausalen Beziehungen gibt, so daß das zu Erklärende durch sich selbst erklärt wird.

Erst wenn die Geltung der Grundbegriffe erkenntniskritisch gesichert und die empirische Realität der Außenwelt und des psychophysischen Subjekts methodisch geprüft ist, kann von einer psychogenetischen Interpretation des Erkenntniserwerbs, des Ursprungs des Bewußtseins, nicht aber der Gültigkeit der Grundbegriffe die Rede sein. Und auch dann braucht die genetische Betrachtungsweise nicht zu einem Empirismus betreffs jener Begriffe zu gelangen. Entwicklung besteht in der Entfaltung von Anlagen, die von außen nur ausgelöst werden. Wenn nun vermöge ursprünglicher Dispositionen das Subjekt die Eindrücke, die es erleidet, kategorial (z. B. gemäß dem Prinzip der Kausalität und Substantialität) formt, so tut es dies kraft ureigener Gesetzmäßigkeit, die niemals aus der Erfahrung entlehnt ist, sondern das Ich erst zu einem erfahrenden, das Gegebene zu einem Erfahrungsobjekt macht, und die auch schon in den Vorfahren eine solche psychologische Apriorität gehabt haben muß. Nie war ein Subjekt imstande, die formalen Bedingungen des Erfahrungsprozesses selbst aus der Erfahrung zu abstrahieren. Es konnte aber der Mensch diese Bedingungen, die er zuerst instinktiv oder triebmäßig walten ließ, allmählich sich zum Bewußtsein bringen und sie immer aktiver und metho-

discher anwenden und ausgestalten, veranlaßt durch biologische und soziale Faktoren und an der Hand der Erfahrungsatsachen. Wie schon der Entwicklungsbegriff apriorische Voraussetzungen enthält, so ist die reale Entwicklung der Erkenntnis selbst nicht ohne die Wirksamkeit der in den Subjekten angelegten, zu ihrer Organisation gehörenden und in diesem Sinne apriorischen Funktionsweisen des Denkens zu begreifen. Die Erwerbung der apriorischen Erkenntnisformen ist in jeder Beziehung eine, wie Kant es ausdrückt, „ursprüngliche Erwerbung“. In der Tat sehen wir, daß schon das Kind (wie der primitive Mensch), auch wenn es von dem Grundsatz der Kausalität und Substanz nichts weiß, schon vorbegrifflich das Gegebene als ein Beharrendes, als wirkenden Träger von Eigenschaften auffaßt und behandelt. Und doch werden Kausalität und Substantialität als solche nicht wahrgenommen, es sind das intellektuelle Ordnungsformen, Apperzeptionsweisen, nicht Perzeptionen oder Impressionen. Solange ein Wesen keine Erfahrungen zu machen vermag, gebraucht es keine „Kategorien“, wann immer aber es Erfahrung gewinnt, kann es dies nur mittelst „ursprünglicher“ Funktionen, auf die sich die später gebildeten kategorischen Begriffe beziehen.

Ebenso stammt die formal logische Denkgesetzlichkeit nicht aus der Erfahrung. Es gibt da gar nichts zu Erfahrendes, denn auch die innere Wahrnehmung zeigt uns nur eine Aufeinanderfolge von Denkakten, die in psychologisch gesetzmäßiger Weise funktionieren, aber begründet noch nicht die Gültigkeit der Denknormen. Diese Gültigkeit ist eine apriorische, denn die logischen Gesetze sind die Bedingungen des Denkens selbst, es kann kein Denken geben, das sich ihnen entziehen und doch logisch bleiben kann. Die Evidenz und Notwendigkeit der logischen Gesetze ist eine unaufhebbare, durch bloße Erfahrung nicht zu gewinnende und durch sie nicht zu begründende. Alles Ableiten derselben aus der Erfahrung setzt die Geltung der Denknormen schon voraus; es ist nicht möglich, durch logisches, begründendes Denken zu zeigen, daß etwa logische Gesetzlichkeit nicht im Wesen des Intellekts selbst liegt.

Es ist gewiß, daß der Mensch als Gattung wie als einzelner gelernt hat, immer mehr logisch exakt zu denken, aber die Geltung der Denknormen hängt von dem Bewußtwerden und der psychologischen oder sozialen Entwicklung des Denkens nicht ab. Übrigens ist auch das anschaulich-phantasiemäßige Denken primitiver Menschen nur relativ „prälogisch“ (Lévy-Brühl). Als Denken ist es keineswegs unlogisch; was uns als „Widerspruch“ erscheint oder für unsere Auffassung der Dinge widerspruchsvoll sein muß, braucht für den Standpunkt des Primitiven nicht widerspruchsvoll zu sein, denn es ordnet sich seiner Art, das Gegebene zu deuten, seiner Weltanschauung harmonisch ein. Es gibt auch eine Logik des Mythos, des Glaubens und Aberglaubens, und diese Logik ist, rein formal, dieselbe wie die des entwickelteren oder aufgeklärten Denkens...

Die Erfahrungserkenntnis ist also nicht die Quelle der Gültigkeit der Denkformen. Sie selbst ist schon eine Anwendung dieser Formen auf ein Material, das erst durch das Logische (im weiteren Sinne) in jenen Zusammenhang gebracht wird, den wir Erfahrung nennen. Die logischen Postulate bewähren sich in aller Erfahrung, nicht wegen einer bloß praktischen Zweckmäßigkeit, auch nicht bloß um ihrer theoretischen Nützlichkeit willen, sondern weil ohne ihre Durchführung Erfahrung und Zusammenhang von Erfahrungen — der ja mehr bedeutet als subjektive Erlebnisabfolge — nicht möglich ist. Die „Logik der Tatsachen“ beruht darauf, daß das Denken den vom Denkwillen geforderten Begründungszusammenhang als Idee gebraucht, von der es sich bei seiner Verknüpfung des Gegebenen leiten läßt. Erst die gedankliche Beziehung von Daten auf einheitliche, mit sich identische Objekte und einheitliche Zusammenhänge solcher gestaltet die Mannigfaltigkeit der Erlebnis-inhalte zu einer allgemeinen, objektiven Erfahrung. Die in dieser als Produkt der kategorialen Verarbeitung transzendental „erzeugten“ Tatsachen der Erfahrung bilden dann das sekundäre Material, an welchem sich die Methodik des naiven und wissenschaftlichen Denkens weiter betätigt. Wir haben demnach zweierlei zu unterscheiden: Erstens die Verarbeitung ursprüng-

licher „Daten zu einer Erfahrung überhaupt“, zweitens die denkende Bearbeitung der so entstandenen „Erfahrungen“ zu umfassenden Zusammenhängen. Was der Empirismus von der „Anpassung“ des Denkens an die Erfahrung, der Abstraktion der Begriffe aus der Erfahrung, den Induktionsschlüssen, durch die wir zur Aufstellung von Gesetzen gelangen, sagt, ist richtig, aber es gilt nur von dem Verhältnis des Denkens zu der durch ursprüngliche Denk- und Erkenntnisformen schon logisch bedingten Erfahrung, nicht aber von den Grundsätzen des die Erfahrung (ihrer Form nach) erzeugenden Denkens selbst. Die Bedeutung, Gewißheit, Geltungsart der Erfahrungsbegriffe und Erfahrungsurteile ist eben eine andere als die der „transzendentalen“, als formale Bedingungen objektiver Erfahrung zu betrachtenden Erkenntniselemente. Indem der Kritizismus die Einseitigkeit und Unzulänglichkeit des Empirismus zurückweist, wird er zugleich dem Anspruch der Erfahrung gerecht, in deren fruchtbarem „Bathos“ (Kant) alle materiale Erkenntnis wurzelt. Bloß die obersten Gesetze des Denkbaren und Erfahrenen sind a priori gültig, alle besonderen Gesetze lassen sich nur auf empirisch-rationalem Wege finden, und von einer Setzung des Seins und der Eigenschaften der Dinge durch rein begriffliches Denken kann ebenfalls nicht die Rede sein; darin weicht der Apriorismus (oder Transzendentalismus) nicht im geringsten vom Empirismus ab. Alles stammt aus der Erfahrung, nur nicht die allgemeine, fundamentale Gesetzmäßigkeit der Erfahrung selbst, die das Apriori der Erfahrung darstellt.

Was Erfahrung bedingt oder formal konstituiert, das kann nimmer als eine die Erfahrung verfälschende „Denkzutat“ oder als eine „Fiktion“ angesehen werden. Es wird nicht von uns willkürlich in die fertige Erfahrung hineingelegt, auch nicht zum bloßen Zweck der Denkökonomie oder geistigen „Bequemlichkeit“ (Poincaré u. a.) an die Erfahrung zu deren Ordnung herangebracht, sondern liegt von vornherein der Erfahrung zugrunde und ist von ihr gar nicht trennbar. Eine „Elimination“ dieser Grundbegriffe und Grundsätze oder der von ihnen ge-

meinten Verknüpfungsweisen würde die Erfahrung selbst eliminieren, sie in ein Chaos unzusammenhängender, subjektiver Erlebnisse ohne Beziehung auf feste Einheiten auflösen. Daß die Begriffe, von denen wir Gebrauch machen, auch eine denkökonomische Funktion haben, daß sie durch die Zusammenfassung einer Vielheit von Merkmalen uns Erfahrungen, Zähl- und Denkakte ersparen, wodurch der Intellekt entlastet und für weitere Arbeit frei wird, daß die denkökonomische Verdichtung individueller und kollektiver Erfahrung und Erkenntnis namentlich in Gesetzesbegriffen die Fülle des Gegebenen leichter und besser beherrschen, übersehen, ordnen, anwenden läßt, dies alles ist nicht zu bezweifeln. Mit unseren Denkmitteln ein Maximum von Erkenntnissen zu vereinheitlichen und auf sparsamste Weise zu formulieren, ist eine der Aufgaben wissenschaftlicher Begriffe, Hypothesen und Theorien (Driesch). Aber das Sparsamkeitsprinzip ist nicht der einzige oder der höchste Grundsatz des Denkens, das Formallogische und Transzendental-Logische, die Geltung der Denk- und Erkenntnisformen geht ihm voran (Riehl, Höningwald, Ewald, Husserl, Messer u. a.). Erst innerhalb des von dem reinen Denk- und Erkenntniszweck geleiteten Prozesses der Erfahrungsverarbeitung kommt auch das Prinzip der Denkökonomie zur fruchtbaren Anwendung; es muß sich den Forderungen der Logik und den Grundsätzen des Erfahrung erzeugenden Denkens unterordnen, die nicht selbst nur eine denkökonomische Bedeutung haben. Die Einheit, welche die Vernunft anstrebt, ist, wie schon Kant bemerkt, nicht ein „bloß ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich so viel als möglich Mühe zu ersparen“, sondern die Idee einer den Erfahrungszusammenhang selbst erst herstellenden, begründenden Einheit. Eine wenn auch nützliche Nebenwirkung der Begriffe darf man nicht zum Wesen und Zweck dieser machen. Vereinheitlichung ist nicht identisch mit Vereinfachung und beruht nicht auf einem bloßen Streben nach Ersparung von Erfahrungen oder geistiger Arbeit. Erst wollen und sollen wir die Begriffe so bilden und anwenden, daß sie dem Wesen und Zusammenhang der Tatsachen gerecht

werden, dann kommt es auch auf eine möglichst ökonomische, ein Maximum des Erfahrbaren mit einem Minimum von Denkinhalten bewältigende Begriffsbildung an (Kreibig u. a.). Als eine „teleologische Maxime der praktischen Erkenntnislehre (Husserl) kann und muß auch eine logistische Theorie der Erkenntnis das Ökonomieprinzip der Wissenschaft anerkennen. Auch daß von logisch gleichmäßigen oder gleichfruchtbaren Definitionen und Hypothesen die „bequemeren“ auf Grund einer Konvention gewählt werden dürfen oder müssen, ist als eine relative Maxime des Forschens zulässig. Aber die obersten Grundsätze der Wissenschaften, der formalen wie der realen, sind keineswegs konventionaler Natur, sie gelten unabhängig von aller Konvention und können durch eine solche nur eine Modifikation ihrer Formulierung erleiden, niemals aber völlig aufgehoben oder fundamental verändert werden.

Zu den Voraussetzungen eines einheitlichen Erfahrungszusammenhanges gehört der Begriff und Grundsatz der Kausalität. Wir können keine Veränderung begreifen und erklären, ohne daß wir sie als Wirkung anderer Veränderungen bestimmen und sie dadurch in einen allgemeingültigen Zusammenhang bringen. Ursächlichkeit oder das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist kein Sinnesdatum, nichts Wahrnehmbares überhaupt. Was im besonderen als Ursache und Wirkung zu gelten hat, das freilich kann nur in der Erfahrungserkenntnis bestimmt werden, daß aber ein Wirken überhaupt besteht und daß jede Veränderung durch eine andere bewirkt ist, aus ihr, unter gleichen Bedingungen stets hervor gehen muß, das nehmen wir a priori an. Und zwar nicht nur, wie Hume meint, weil wir infolge einer Vorstellungsassoziation gewohnt sind, nach Beobachtung einer wiederholten gleichartigen Aufeinanderfolge zweier Vorgänge diese regelmäßige Sukzession auch in der Zukunft zu erwarten. In der Antizipation der Zukunft liegt mehr als eine bloß psychologische oder biologische Notwendigkeit, sie hat logische und objektive Bedeutung, weil ohne sie Erfahrungszusammenhang nicht möglich ist. Durch die bloße Wiederholung der Beobachtung einer Sukzession wird diese nicht zu

dem Aus-einander oder Durch-einander, das in der Kausalität liegt, durch den Begriff der Kausalität gemeint ist. Abgesehen davon, daß die Entstehung der Assoziation und Gewohnheit sowie des auf ihr beruhenden „Glaubens“ oder Erwartungsgefühls schon die Gültigkeit der Kausalität, des durch etwas Bewirkterdens wenigstens für die Psychologie voraussetzt, genügt die Wiederholung noch nicht zur Bildung des Kausalbegriffs, der durch sie wohl zu einer leichteren und sicherern, aber nicht immer zuverlässigen Anwendung gebracht wird, aber auch oft schon in einer einzigen Sukzession sein Anwendungskriterium haben kann (Riehl u. a.). Der Kausalnexus, in den das Denken die Erfahrungsdaten bringt, bedeutet einen objektiven, für die Erfahrungsgegenstände selbst geltenden Zusammenhang, dessen Notwendigkeit daher nicht psychologischer oder subjektiver, sondern „transzendentaler“ Art ist und mehr bedeutet als bloß konstante Abfolge, kein bloßes „post hoc“, sondern ein „propter hoc“, mit dem jenes freilich nicht selten verwechselt wird. Der Kausalzusammenhang ist durch die Anwendung des logischen Satzes vom Grunde auf den Inhalt der Erfahrung gesetzt. Ebenso ist die allgemeine Voraussetzung, daß alles Erfahrbare unter Gesetzen steht, weder aus bloßer Erfahrung noch aus rein subjektiven Bedürfnissen und Gewohnheiten ableitbar, sie antizipiert alle mögliche Erfahrung und kann es tun, weil Gesetzmäßigkeit überhaupt erst objektiven Erfahrungszusammenhang ermöglicht. Es hat also keinen Sinn, eine Elimination des Kausalprinzips aus der Erfahrung zu verlangen. Berechtigt ist es, den Ersatz des primitiven („personalistischen“ oder „animistischen“) Begriffs des Wirkens durch den relationistischen Kausalbegriff der Wissenschaft zu fordern, aber auf bloße „funktionale Abhängigkeit“ im Sinne der Mathematik (Mach u. a.) läßt sich die kausale Relation nicht zurückführen, die immer auch ein zeitliches Moment enthält. Daher kann die Beschränkung der Wissenschaft auf bloße denkökonomische „Beschreibung“ der Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den Tatsachen nur dann haltbar sein, wenn sie selbst schon kausalen Charakter besitzt (Wundt, Riehl, Külpe u. a.).

Es ist das Verdienst des Positivismus, den Verzicht der wissenschaftlichen Erkenntnis auf hypothetische Kräfte oder Agentien metaphysischer Art und deren Ersatz durch erfahrbare, in der Richtung möglicher Erfahrung liegende Faktoren des Geschehens gefordert zu haben, aber die Behauptung des „fetischistischen“ Charakters aller Kausalität (Nietzsche, Mach) geht zu weit, sie trifft keinesfalls den exakten Begriff der Ursache und des Wirkens. Ohne kausalen Zusammenhang hätten wir nicht einmal die objektiven Tatsachen, deren spezielle Relationen das Denken an der Hand der Erfahrung erstellt, in der sachlich und logisch begründeten Erwartung, daß es nichts in ihr geben kann, was nicht kausal verbindbar sein wird. Die Gleichförmigkeit des Geschehens, die Wiederkehr der gleichen Wirkungen bei gleichen Ursachen, setzen wir voraus, weil das Denken nicht anders urteilen kann, als daß das Identische sich unter identischen Umständen identisch verhalten muß. Ob aber in einem besonderen Falle alle Faktoren wirklich identisch oder absolut die gleichen sind, das kann a priori nicht ausgemacht werden, wenn wir auch zum Zweck der Aufstellung von Gesetzen von der Verschiedenheit der für den „Idealfall“ unwesentlichen Umstände prinzipiell absehen können und dürfen. Wenn A unter den Bedingungen B die Wirkung C hat, so muß alles, was unter den Begriff A fällt, dieselbe Wirkung ausüben. Und soweit die Dinge selbst einen identischen Wesenskern enthalten, verhalten sie sich in der Tat so, wie es von ihnen methodisch erwartet wird. Ausnahmslos fügt sich das *Mannigfaltige der Erfahrung* nicht nur dem allgemeinen Kausal- und Gesetzesbegriff, vielfach auch den spezielleren Kausalgesetzmöglichkeiten, von denen wir freilich nicht a priori wissen, ob sie unter allen Umständen Anwendung finden.

Auch der Begriff der Substanz ist kein Erfahrungsbegriff, ebensowenig aber eine bloße subjektive Denksutat. Objektive Erfahrung ist ohne Beziehung einer Mannigfaltigkeit von Daten auf beharrende, im Wechsel ihrer Modifikationen sich erhaltende Einheiten nicht möglich. Daher kann der Grundsatz der Erhaltung der Substanz verschiedene Formen annehmen,

und es kann die Substanz wie die Ursache personalistisch oder sachlich-relationistisch bestimmt werden, aber die allgemeine Forderung, alles Veränderliche als Zustand eines Beharrlichen aufzufassen und nach einem solchen Beharrlichen zu suchen, gilt a priori. Die einzelnen Substanzen lernen wir aber nur durch die Anwendung der Substanz-Kategorie auf die Daten zur Erfahrung kennen. Was sich eigentlich im Wechsel des Geschehens erhält, das steht nicht von vornherein und für alle Zeiten fest. Der Grundsatz der Erhaltung der Masse oder der Energie ist schon eine empirisch behaftete Anwendung des Erhaltungsprinzips. Daß sich aber überhaupt irgend etwas in den physischen Verbindungen erhalten muß, das ist ein objektive Erfahrung bedingender, transzendentaler, die Erfahrung formal antizipierender Grundsatz, durch den das Gegebene ebenso logisiert oder rationalisiert wird wie durch die Anwendung des Kausalprinzips.

Die Grundbegriffe des Verstandes (Kategorien) „verfälschen“ die Erfahrung nicht (wie Nietzsche, Mach, Bergson, Vaihinger, Mauthner u. a. meinen). Sie beziehen sich notwendig auf alles Erfahrbare, weil sie eine Bedingung der Erfahrbarkeit selbst sind, und sie gelten für alle Objekte möglicher Erfahrung, also soweit mögliche Erfahrung reicht. Wenn es ein überempirisch, absolut Transzendentes gibt, so braucht dieses Absolute den Erfahrungsbedingungen nicht zu unterliegen; es genügt, wenn die apriorische Geltung der reinen Verstandesbegriffe für die empirische Realität der Dinge gesichert ist. Ohne diese Begriffe gibt es kein allgemein gültiges Erkennen der Dinge und keine erkennbaren Dinge. Wir können diese und die empirischen Begriffe immer schmiegsamer und brauchbarer gestalten, aber sie niemals entbehren. Der Versuch dazu führt nicht etwa zu einem durch „Intuition“ unmittelbar zu erfassenden „Absoluten“ (Bergson), sondern zu rein subjektiven Erlebnissen, die ohne begriffliche Verarbeitung „stumm“ bleiben (F. Münch). Auch die metaphysischen Begriffe eines das „Leben“ als das Absolute auffassenden Intuitionismus sind und bleiben (wenn auch „schmiegsame“) Be-

griffe, denen das Intellektuelle, Logische keineswegs abgeht. Man kann ohne „Verstand“ nichts verstehen und allgemeingültig als seiend setzen; die bloße Versenkung in das eigene Erleben und die „Einfühlung“ in fremdes Leben gibt noch keine objektive Erkenntnis und keine objektive Realität. Der Irrationalismus mag mit Recht auf die Einseitigkeiten und Beschränktheiten, auf das Abstrakte, nicht die volle ungeteilte Erfahrungsgegebenheit berücksichtigende Betrachtungsweise des Intellektualismus oder der Einzelwissenschaft als solcher hinweisen und eine Erweiterung des „Verstandesstandpunktes“ im engeren Sinne zu einem Totalitätsdenken mit Hilfe der Intuition hinweisen, aber der Gesetzlichkeit der Erfahrung und Intuition begründenden Vernunft kann er sich nicht entziehen. Auch das Leben, das wir in uns und anderen erleben, kann als etwas real Seiendes, Werdendes, Wirksames nur kategorial bestimmt werden. Insofern ist es kein Absolutes, sondern bleibt auf die Gesetzlichkeit der Erkenntnis bezogen, womit nicht gesagt ist, daß es aus dem reinen Denken abzuleiten sei. Die Daten zum Begriff und zur Erfahrung „Leben“ sind ja rein rational nicht erzeugbar und begründbar, sie sind zunächst nur anschaulich erfaßbare Erlebnisse. Andererseits ist die Erkenntnis eines irrationalen Faktors der Erkenntnis nicht selbst eine irrationale Erkenntnis; eine solche ist ein Widerspruch in sich, da alle Erkenntnis formal die Leistung eines Denkens ist, das entweder rein rational oder rational-empirisch sein muß. Und das Leben selbst, ob es im Sinne der Biologie oder in einem metaphysischen Sinne verstanden wird, ist ohne kategoriale, begriffliche Formung des gegebenen Inhalts äußerer und innerer Wahrnehmung nicht als objektive Realität bestimmbar und beschreibbar (Rickert u. a.).

Inwieweit eine kritische Metaphysik „panpsychistischer“ oder „panvitalistischer“ Art möglich und durchführbar ist, wäre noch zu zeigen. Dem Logismus und Transzendentalismus brauchte sie nicht zu widerstreiten, auch dem kritischen Idealismus nicht, nach welchem alle, also auch die „metaphysische“ Realität Gegenstand eines idealen „Bewußtseins überhaupt“

bleibt. Logos und Leben schließen einander nicht aus, das Denken ist ebenso sehr ein lebendiges Denken, eine Lebensfunktion, wie das Leben ein Denkobjekt, gedachtes Leben ist (Joël, Simmel u. a.). In dem Begriff des sich selbst denkenden und dem „Logos“ gemäß gestaltenden Lebens vereinigen sich die beiden, erkenntniskritisch scharf auseinanderzuhaltenden Begriffe. Psychologisch und metaphysisch betrachtet, ist das Denken ein Produkt des Lebens; rein logisch genommen, ist das Leben eine Setzung des an der Erfahrung und Intuition orientierten Denkens. Und weil das Denken sich nicht nur als Geltungszusammenhang, sondern auch als Lebensaktivität setzt und erfaßt, so sind an ihm auch irrationale oder prärationale Faktoren beteiligt: Gefühle und Strebungen, Interessen und Bedürfnisse u. a. Ja, der innerste Motor des Denkens und Erkennens ist etwas nicht rein Intellektuelles, nämlich das Wollen der Wahrheit und Allgemeingültigkeit oder Einheit des Denkens und Erfahrens. Der theoretische Eros, die Liebe zur Erkenntnis, zur geistigen Einigung mit dem Sein und zur geistigen Einordnung in den Seinszusammenhang (Platon, Spinoza, Natorp, Goldscheid u. a.) ist nichts anderes als eine rationale Richtung eines seinem eigenen Wesen nach Nicht-Rationalen.

Eine Art des Empirismus besteht in der Ableitung der Grundbegriffe des Erkennens (der „Kategorien“) aus der inneren Erfahrung. Insbesondere erklärt man hier die Begriffe der Substanz und der Kausalität für solche aus dem Selbstbewußtsein geschöpfte und an die äußere Wahrnehmung herangebrachte oder in die Gegenstände derselben hineingelegte Kategorien. Durch den Widerstand, den unser Wollen und Handeln unmittelbar empfindet, veranlaßt, deutet das Ich das Widerstehende nach seinem eigenen Muster und faßt es so als eine Art Ich, als ein Beharrendes und Wirkendes, als kausal sich betätigende Substanz auf. Was Substanzialität und Wirken bedeutet, das wissen wir dadurch, daß wir selbst permanente Kraftzentren sind und uns als solche erleben. Indem wir uns in das Gegebene einfühlen oder unser Ich gleichsam in dasselbe

hineinlegen („introjizieren“), wird es uns zum Ausdruck eines uns selbst analogen Wesens.

In dieser Lehre steckt sicherlich ein haltbarer Kern. Ohne Zweifel ist das Ich sich seiner eigenen formalen Identität und Aktivität unmittelbar, d. h. ohne Schlüsse und Hypothesen, bewußt. Und sicher ist es auch, daß schon der primitive Mensch wie das Kind die Dinge als Ich-Analoga auffaßt, als wollende und wirkende Einheiten, die sich ähnlich verhalten wie das Ich selbst. Auch nachdem der primitive Anthropomorphismus fortgefallen ist, bleibt von der ursprünglichen „Introjektion“ (im Sinne Jerusalems) etwas übrig, nicht nur in spiritualistischen Systemen, sondern auch im naiven Kraftbegriff, ja im Kraftbegriff überhaupt, wenn dieser auch in der exakten Naturwissenschaft in erster Linie als bloßer Relationsbegriff auftritt und wenn auch die Substanz hier ihren „personalen“ Charakter einbüßt. Aber die Begriffe der Substanz und der Kausalität entspringen ihrer Geltung nach doch nicht der inneren Erfahrung. Wohl gibt es in der inneren Wahrnehmung Daten, die das Ich als ein mit sich identisch bleibendes, reaktiv-aktives Sein sich erfassen läßt, aber diese rein qualitativen Daten sind noch nicht die Kategorien der Substanz und der Kausalität, sondern nur ein Teil des Stoffes, der zu deren Anwendung veranlaßt. Ihren Ursprung haben diese wie alle Kategorien und Grundsätze der Erkenntnis in synthetischen Funktionen des Bewußtseins und Denkens. Erst durch die Anwendung dieser Kategorien wird aus der bloßen inneren oder unmittelbaren Wahrnehmung „innere Erfahrung“, mit der erst der Gegenstand dieser, das empirisch-reale Ich, gesetzt ist. Erst dieses kann als eine dem Kausalprinzip gemäß wirkende und relativ konstante „Seele“ bestimmt werden, wenn auch die Einheit und Wirksamkeit des Ich auf Daten beruht, die ihm ursprünglich angehören und die es veranlassen, auch das sinnlich Wahrgenommene mit solchen Daten auszustatten und es zu personifizieren. In dem ursprünglichen Wirklichkeitsbewußtsein oder im primitiven Dingbegriffe steckt schon der Keim zu dem späteren Substanz- und Kraftbegriff (Wundt,

W. Stern u. a.), und dieser Keim enthält außer Daten zu einer äußeren Erfahrung auch damit verschmolzene Elemente zu einer inneren Erfahrung. In diesem Sinne bedeuten die Dinge der Außenwelt ursprünglich Wesen, die ähnliche Eigenschaften haben wie das Ich, eine Wirklichkeitsdeutung, die dann in einer „personalistischen“ oder „panpsychistischen“ Metaphysik in geläuterter Form wieder zur Geltung kommt, während die Naturwissenschaft als solche von dem Fürsich- oder Innensein der Dinge absieht und sie als bloße Zusammenhänge gesetzlich verknüpfter Relationen bestimmt.

## § 8. Der Kritizismus

### 1. Der Standpunkt.

Ein Kritizismus im weiteren Sinne ist jede kritische Erkenntnistheorie, jede Prüfung des Ursprungs und der Bedingungen der Erkenntnis. Es gibt einen kritischen Rationalismus und einen kritischen Empirismus, wie auch einen kritischen Realismus und Idealismus. Eine kritische Erkenntnistheorie kann nicht übersehen, daß an dem Zustandekommen der Erkenntnis Denken und Erfahrung in irgendeinem Maße beteiligt sind, mag sie dieses Maß wie immer einschätzen. Der kritische Rationalismus kann schließlich nicht umhin, die Rolle der Erfahrung zu beachten, und der kritische Empirismus muß die Bedeutung des Denkens anerkennen. Schließlich treffen sich beide Standpunkte in der Auffassung des Erkennens als einer denkenden Verarbeitung der Erfahrung, wenigstens was den größten Teil der wissenschaftlichen Erkenntnis betrifft. Diese Einsicht teilt nun auch der Kritizismus im engeren Sinne, der auch als kritischer Apriorismus oder Transzendentalismus zu bezeichnen ist, und von dem es wiederum verschiedene Abarten gibt, je nachdem das Apriori aufgefaßt, und je nach der Ausdehnung, die ihm zugeschrieben wird. Aller Kritizismus ist eine Synthese von Rationalismus und Empirismus, aber es kann bald das rationalistische, bald das empiristische Moment in ihm überwiegen. Auch kann die Begründung des

Kritizismus entweder transzendental-psychologisch oder transzendental-logisch erfolgen. Auch betreffs der Art und Weise, wie die apriorischen Formen der Erkenntnis gefunden werden, kann es verschiedene Ansichten geben.

Wenn sich auch Ansätze zum Kritizismus schon bei Platon, Locke, Berkley, Hume, Leibniz, Tetens, Lambert u. a. finden, so ist doch als der eigentliche Begründer des kritischen Apriorismus Kant zu betrachten. Ihm verdanken wir das klassisch gewordene System der transzendentalen Erkenntnistheorie. Was ihn hauptsächlich leitete, das war der Gedanke, wie man der Wissenschaft und der Philosophie eine feste, allem Skeptizismus standhaltende Grundlage geben könne, und wie zugleich den Ansprüchen eines ethisch orientierten Vernunftglaubens Genüge zu leisten wäre. Das Scheinwissen einer dogmatisch-aprioristischen Metaphysik will er beseitigen, welche die Philosophie den Angriffen der Skepsis immer wieder ausliefert und eine unsichere Stütze ethisch-religiöser Weltanschauung bedeutet. Dem Dogmatismus, der ohne Kritik des Vermögens der reinen Vernunft, durch ihre apriorischen Erkenntnisse das Wesen der Dinge zu bestimmen, metaphysische Systeme aufbaut, tritt die „Kritik der reinen Vernunft“ entgegen. Der Anspruch apriorischer Erkenntnis jeder Art soll geprüft werden; es muß „die Vernunft selbst nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen a priori“ der Schätzung unterworfen werden. Die Kritik erstreckt sich auf die Möglichkeit aller apriorischen Erkenntnis und Erkenntniselemente, auf die Bestimmung der Quellen, des Umfangs und der Grenzen der metaphysischen wie überhaupt der apriorischen (wirklichen oder vermeintlichen) Erkenntnis. „Reine Vernunft“ bedeutet die Vernunft (im weitesten Sinne), sofern sie „die Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen“, enthält. „Transzendental“ ist jene Erkenntnis, die es „mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll“, zu tun hat, oder die apriorische Erkenntnis, durch die wir erkennen, wie Erkenntniselemente a priori, die von der Erfahrung unabhängig sind, sich doch a priori auf Gegenstände der Er-

fahrung beziehen, also Geltung für die Erfahrung und deren Objekte selbst haben können. Die Untersuchung der Anwendungsmöglichkeit apriorischer Erkenntniselemente („reiner“ Anschauungen und Begriffe) auf die Erfahrung ist eine transzendente, weil sie die (diesseits, nicht metaphysisch jenseits der Erfahrung liegenden, nicht „transzendenten“) Bedingungen der Erfahrung überhaupt aufsucht. Sofern etwas als eine solche Bedingung bestimmt wird, hat es transzendente Bedeutung. Die Vernunftkritik ist der Entwurf zu einer „Transzendentalphilosophie“, und diese selbst ist das „System aller Prinzipien der reinen Vernunft“. Da es „zwei Stämme“ der menschlichen Erkenntnis gibt, die „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen“, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, und da beide Erkenntnisquellen apriorische Elemente enthalten, so gibt es eine „transzendente Ästhetik“ als Wissenschaft von allen apriorischen Prinzipien der Sinnlichkeit oder der Anschauung, und eine „transzendente Logik“, welche die Prinzipien des rein-apriorischen Denkens enthält. Sie bestimmt den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit reiner Verstandes- und Vernunftkenntnisse, sofern diese auf Gegenstände a priori bezogen werden. Die transzendente Logik hat zwei Abteilungen. „Der Teil der transzendentalen Logik . . . , der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt, und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transzendente, weil sie die (diesseits, nicht metaphysisch jenseits) Denn ihr kann keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. h. alle Beziehung auf irgendein Objekt, mithin alle Wahrheit. Weil es aber sehr anlockend und verleitend ist, sich dieser reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze allein, und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus, zu bedienen . . . , so gerät der Verstand in Gefahr, durch leere Vernunftleien von den bloß formalen Prinzipien des reinen Verstandes einen materiellen Gebrauch zu machen und über Gegenstände ohne Unterschied zu urteilen, die uns doch nicht gegeben sind, ja vielleicht auf keinerlei

Weise gegeben werden können... Also würde der Gebrauch des reinen Verstandes alsdann dialektisch sein. Der zweite Teil der transzendentalen Logik muß also eine Kritik dieses dialektischen Scheines sein und heißt transzendente Dialektik..., als eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauches, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken...“

Die Grundfrage der Erkenntniskritik ist die: Wie ist das, was der Wissenschaft strenge Allgemeingültigkeit und Denknotwendigkeit verleiht — der Inbegriff der in ihr liegenden apriorischen Urteile oder Grundsätze möglich, wie ist die apriorische Gültigkeit dieser Urteile und deren begrifflichen Elemente für eine objektive Erfahrung und für Erfahrungsobjekte begründbar? Worauf beruht diese Gültigkeit, wie läßt sich der Geltungsanspruch des Apriorischen der Anschauung und des Denkens logisch rechtfertigen? Daß es Urteile gibt, die den Anspruch auf apriorische Bestimmung von Gegenständen erheben, das ist für Kant ein Faktum, und auch die wirkliche Apriorität gewisser Urteile bezweifelt er nicht. Es ist zu untersuchen, inwieweit reine Vernunft zur Erkenntnis beiträgt und unter welchen Voraussetzungen apriorische Erkenntnis möglich ist. Durch seine Theorie will Kant diese Möglichkeit darlegen, indem er zeigt, daß durch sie zugleich auch die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis begrifflich wird. Wenn unsere Erkenntnis nicht eine Art Abbildung der Gegenstände ist, sondern diese, umgekehrt, sich nach unserem Erkennen richten, d. h. der apriorischen Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis gemäß sein müssen („Kopernikanische Wendung“), dann wird es begrifflich, wie es möglich ist, unabhängig von der Erfahrung, a priori, etwas über die Gegenstände auszumachen. Freilich können dann diese Gegenstände nicht von allem erkennenden Bewußtsein unabhängige „Dinge an sich“ sein, sondern als Erkenntnisobjekte sind sie nur „Erscheinungen“, die aber nicht bloßen Schein, sondern allgemein und notwendig erfahrbare Realitäten bedeuten.

Das Neue des Kritizismus ist besonders der Nachweis, daß

der Erfahrungserkenntnis selbst apriorische Faktoren zugrundeliegen, daß das A priori des Denkens für die Erfahrung gilt und nur für diese oder in dieser zur Anwendung gelangen kann. Das A priori, das hier in Frage kommt, ist nicht das analytische und relative A priori, daß mit jeder begrifflichen Ableitung gegeben ist, sondern das reine und zugleich synthetische A priori. A priori im kritizistischen Sinne sind erstens die Elemente, welche in der rein apriorischen Erkenntnis enthalten sind, die Anschauungs- und Denkformen, zweitens die in diesen Formen wurzelnden Erkenntnisse oder Urteile selbst. Was „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig“ gilt, ist a priori, während das, was nur durch Erfahrung (a posteriori) möglich ist, „empirischen“ Charakter hat. „Rein“ sind aber nur jene apriorischen Erkenntnisse, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. Es gibt Urteile, die nicht empirisch sein können, weil sie streng allgemein und notwendig sind, was nicht möglich wäre, wenn sie auf bloßer Erfahrung beruhen würden; denn „Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein könne“. Was die Erfahrung lehrt, verstattet immer noch Ausnahmen. „Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig“. Das A priori ist aber nicht mit dem Angeborenen zu verwechseln; auf das zeitliche Vorangehen kommt es hier nicht an und es braucht auch nicht stattzufinden. „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt... nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung“. Angeboren ist nur die Fähigkeit, apriorische Begriffe bei Gelegenheit der Erfahrung zu erzeugen, nicht irgendein Begriff selbst.

Also nicht im psychogenetischen, sondern im logischen Sinne zeitlos gemeinter Ursprünglichkeit ist die Apriorität einer Erkenntnis aufzufassen, sie betrifft nicht das psychologische Werden, sondern nur die Geltungsart der Erkenntnis und

ihrer Faktoren. Erkenntnisse, die der Erfahrung der Zeit nach vorhergehen, gibt es auch nach Kant nicht. Er betont: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt“. Es kann aber sein, daß unsere Erfahrungserkenntnis selbst „ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat“. Oder, wie es in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ heißt: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet... Gleichwohl ist sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken läßt. Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse. Ebendarum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit“. Erkenntnisse, die streng allgemein und innerlich notwendig sind, müssen, „für sich selbst klar und gewiß“, von der Erfahrung unabhängig sein, ihr Ursprung ist ein apriorischer. Nun zeigt es sich, daß solche apriorischen Erkenntnisse selbst unter unsere Erfahrungen sich mengen. Sie dienen nur dazu, unseren Vorstellungen Zusammenhang zu verschaffen und sind als apriorisch durch ihre Unaufhebbarkeit kenntlich. Denn wenn man von allen Sinnesdaten abstrahiert, so bleiben noch „gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile übrig, die, gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung sein müssen, weil sie machen, daß man von den Gegenständen,

die den Sinnen erscheinen, mehr sagen zu können glaubt, als bloße Erfahrung lehren würde.“

Es gibt aber zweierlei Art apriorischer Urteile. Zunächst die analytischen Urteile, die deshalb absolut denknotwendig sind, weil sie im Prädikat nichts anderes aussagen, als was schon im Subjektbegriff implizite liegt. Das Urteil: Alle Körper sind ausgedehnt, gilt a priori, weil es nur den Inhalt des Subjekt „Körper“ analysiert und erläutert, weil das Wesen des Körpers als solchen durch das Attribut der Ausdehnung konstituiert wird. Daher steht es von vornherein fest, daß kein Körper unausgedehnt sein kann; ohne logischen Widerspruch ist dieses Prädikat nicht aufhebbar, mit dem auch das Subjekt selbst wegfiel. Es gibt weiter auch synthetische Urteile, d. h. solche, deren Prädikat etwas aussagt, was nicht schon ursprünglich im Subjektbegriff liegt, sondern als ein neues Merkmal ihm zugeschrieben wird. Daß alle Körper schwer sind, bezieht sich auf ein Merkmal, das nicht schon mit dem Begriff des Körpers von vornherein verknüpft ist oder ohne welches dieser Begriff undenkbar ist. Worauf stützt sich in solchen, die Erkenntnis erweiternden Urteilen der Verstand? Bei empirisch-synthetischen Urteilen, zu denen das angeführte gehört, ist es „die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande“, was das Denken zu seinem Urteil berechtigt. Nun gibt es aber auch apriorisch-synthetische Urteile, d. h. solche, die unabhängig von aller Erfahrung die allgemeine und notwendige Verknüpfung eines Prädikates mit einem Subjekt aussagen. Solche Urteile enthält die reine Mathematik und der mathematisch fundierte Teil der Naturwissenschaft, ja jede Wissenschaft weist sie auf, und auch die Metaphysik macht Anspruch auf sie. Die kritische Frage lautet nun: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich, und wie ist reine Wissenschaft, die sie enthält, möglich? Worauf gründet und stützt sich die apriorische Verknüpfung oder Synthesis dieser Urteile, „was ist hier das Unbekannte, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädikat B aufzufinden glaubt, welches er

gleichwohl damit verknüpft zu sein erachtet?“ In der Mathematik sind alle Urteile apriorisch, weil sie streng notwendig und allgemein sind. Ein Teil — derjenige, aus dem die mathematischen Grundsätze bestehen — ist synthetisch-apriorisch. Synthetisch, weil auf die Form der Anschauung zurückgegangen werden muß, um die Verknüpfung des Prädikats (z. B. in dem Satze: die gerade Linie ist die kürzeste Verbindung zweier Punkte) zu begründen. In der Naturwissenschaft ist z. B. der Grundsatz: In allen Veränderungen beharrt das Quantum der Materie, ein synthetisches Urteil a priori, denn diese Beharrlichkeit liegt nicht schon im Begriff der Materie, sondern kommt erst zu ihm hinzu, gilt aber zugleich allgemeiner, als es bloße Erfahrung rechtfertigen könnte.

Die Möglichkeit der Geltung solcher Urteile wird nun begreiflich, wenn man erkennt, daß sie sich auf das im Wesen unseres Erkennens selbst liegende rein Formale der Erkenntnis stützen, das als die allgemeine und notwendige, nicht von außen gegebene Funktionsweise der Sinnlichkeit und des Verstandes „subjektiv“ ist und dennoch eine Grundbedingung aller objektiven Erfahrungen darstellt. Alles Erkennbare muß den Formen oder der Gesetzlichkeit der Anschauung und des Denkens gemäß sein. Alle Urteile, die nichts anderes enthalten als dieses Formale, in der Erkenntnisgesetzlichkeit selbst Liegende und insofern Ursprüngliche, müssen a priori und doch für die erfahrbaren Gegenstände selbst gültig sein. Denn die „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.“

Alle Erkenntnis, die sich auf Gegenstände bezieht, hat die Anschauung zur Basis. Menschliche Anschauung aber ist ein Werk der „Sinnlichkeit“, der rezeptiven Fähigkeit, durch die „Affektion“ des Erkenntnisvermögens seitens der Dinge Vorstellungen zu bekommen. Vermittelst der Sinnlichkeit oder der Sinnesdaten werden uns Gegenstände „gegeben“, und die auf diese Gegenstände durch Empfindung sich beziehende An-

schauung ist „empirisch“. Auf Anschauung muß sich alles Denken beziehen, sonst ist es gegenstandslos. Erkenntnis ist das Produkt von Sinnlichkeit und Verstand, von Rezeptivität und Spontaneität des Bewußtseins. „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Der Verstand (des Menschen) vermag nichts anzuschauen, und die Sinne können nichts denken. Es gibt nun auch eine reine Anschauung und ein reines Denken. „Rein“ sind alle Vorstellungen, „in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird.“ Die Empfindung oder das Sinnesdatum ist die „Materie“ der sinnlichen Erkenntnis, oder diese wird besser als „das, was der Empfindung korrespondiert“, bestimmt. Dieser „Rohstoff“ der Erfahrung ist noch keine Erkenntnis, die erst in der Formung desselben entsteht. Die „Form“ der Erscheinung, d. h. des zunächst noch unbestimmten Gegenstandes in der empirischen Anschauung, ist dasjenige, „welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann“ oder „in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut“ wird. Die Materie aller Erscheinung ist nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber als dasjenige, „worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Formen gestellt werden können,“ kann nicht selbst Empfindung sein, sondern muß a priori im Erkenntnisvermögen bereit liegen und abgesondert von aller Empfindung betrachtet werden können. Die reine Form der Sinnlichkeit, die Ordnungsweise für Sinnesdaten, heißt auch „reine Anschauung.“ So z. B. gehören Ausdehnung und Gestalt zur reinen Anschauung, von der sich nie abstrahieren läßt, weil ohne sie empirische Erkenntnis eines Außendinges nicht möglich ist. Es gibt zwei Formen der Anschauung, die als Prinzipien apriorischer Erkenntnis fungieren, Raum und Zeit. Nur wenn man sie als „subjektive“ Formen der Sinnlichkeit bestimmt, wird die apriorische Gültigkeit der mathematischen Grundsätze begreiflich.

Was zunächst den Raum betrifft, so stellen wir uns ver-

mittelst des äußeren Sinnes Gegenstände außer uns und im Raume vor, in welchem ihre Gestalt, Größe und ihr Verhältnis zueinander bestimmbar ist. Der Raum ist nun weder ein Ding noch eine Beziehung zwischen Dingen, sondern eine Form der Verknüpfung und Ordnung der Sinnesdaten. Er ist kein von äußeren Erfahrungen abstrahierter Begriff, denn die Beziehung der Dinge auf einen Ort außer mir und als verschiedene Orte einnehmend setzt die Raumvorstellung schon voraus. Der Raum ist kein „diskursiver“ oder allgemeiner Begriff, denn die einzelnen Räume sind nur Teile des einigen Raumes, und dieser wird als unendlich gedacht. Der Raum ist „eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt.“ Man kann sich niemals den Raum wegdenken, obgleich man denken kann, daß kein Gegenstand darin angetroffen werde. Die apriorischen Urteile der Geometrie sind nur möglich, weil und wenn der Raum eine apriorische Form der Anschauung ist. Er gehört zu den „subjektiven Bedingungen“ der Anschauung, denn er ermöglicht eine Bestimmung der Dinge unabhängig von deren Vorkommen in der Erfahrung, was sonst nicht begreiflich wäre. Er ist „nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist.“ Nur sofern die Dinge uns erscheinen, d. h. Gegenstände der Sinnlichkeit sind, kommt ihnen Räumlichkeit und das, was aus ihr folgt, zu, aber insofern allgemein und notwendig. Kant lehrt somit „die Realität (d. i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen.“ In bezug auf die Dinge als Erscheinungen oder Erfahrungsobjekte hat der Raum „empirische Realität,“ während er betreffs der Dinge an sich nur „subjektiv“ (ideell) ist oder „transzendente Idealität“ besitzt.—Analog verhält es sich mit der Zeit. Sie ist kein empirischer Begriff,

denn „das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge.“ Sie ist kein Allgemeinbegriff, und alle bestimmte Zeitgröße ist nur durch Einschränkung einer einzigen Zeit möglich. Sie ist nichts anderes als die „Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes,“ die „formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“ und zwar „die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seele) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen.“ Sie ist eine subjektive Bedingung unserer Anschauung, den Dingen an sich kann sie nicht zugeschrieben werden. Objektiv ist sie aber, sofern alles Erfahrbare als solches zeitlich bestimmt sein muß. Auf dem Charakter der Zeit als apriorischer, reiner Anschauungsform beruht die Möglichkeit der apriorischen Grundsätze der Arithmetik. Raum und Zeit können wir a priori erkennen, sie sind die unaufhebbaren Bedingungen aller Erkenntnis, der sich nur das raum- und zeitlose Sein, wenn es ein solches gibt, entzieht. Im Raume und in der Zeit schafft sich die Mathematik ihre idealen Gegenstände, die Größen, durch „gleichförmige Synthesis“, durch eine Konstruktion, deren Bedingungen auch von dem Objekte des konstruierten, a priori in der Anschauung dargelegten Begriffs allgemein gelten müssen. Was die reine Anschauung enthält, das findet auch auf die empirische Anschauung und deren Gegenstände Anwendung, denn diese ist ohne jene nicht möglich.

Das Vermögen, Vorstellungen selbsttätig zu produzieren, oder die „Spontaneität“ der Erkenntnis, ist der Verstand. Die Anschauung enthält nur die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, der Verstand hingegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken; er ist das Vermögen, zu urteilen. Alle Anschauungen beruhen auf „Affektionen“, die Verstandesbegriffe aber auf „Funktionen“, d. h. auf der „Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“. Von den Begriffen kann der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als daß

er durch sie urteilt. Urteile sind „Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen“, durch Zusammenfassung vieler möglicher Erkenntnisse in einer Erkenntnis. Begriffe beziehen sich als „Prädikate möglicher Urteile“ auf irgendeine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. Der reine Verstand ist die Quelle und der Zusammenhang der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, d. h. der apriorischen Bedingungen aller Gegenstandsbestimmung. Diese reinen Begriffe liegen „keimhaft“ im menschlichen Verstande, um „bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt“ zu werden. So viel logische Funktionen es in allen Arten des Urteils gibt, so viele Kategorien oder „Stamm-begriffe“ des Verstandes muß es geben. Es sind ihrer zwölf: Die Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; die der Qualität: Realität, Negation, Limitation; die der Relation: Inhärenz und Subsistenz (Substanz und Accidens), Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), Gemeinschaft (Wechselwirkung); die der Modalität: Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtsein, Notwendigkeit und Zufälligkeit. Durch diese Begriffe allein kann der Verstand etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung „verstehen“, d. h. ein Objekt derselben denken.

Die bloß subjektiv gültigen „Wahrnehmungsurteile“ bedürfen keiner Kategorie, hingegen enthalten die „Erfahrungsurteile“ (als eine andere Art der „empirischen“ Urteile) ursprüngliche Begriffe, unter die eine Wahrnehmung subsumiert wird und mittels deren sie in objektive Erfahrung verwandelt wird. Denken ist immer eine Vereinigung von Vorstellungen in einem Bewußtsein. Diese Vereinigung entsteht „entweder bloß relativ aufs Subjekt und ist zufällig und subjektiv, oder sie findet schlechthin statt und ist notwendig und objektiv“. Daher sind Urteile bloß subjektiv, wenn Vorstellungen auf „ein Bewußtsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden“, und sie sind objektiv, wenn sie „in einem Bewußtsein überhaupt, d. i. darin notwendig vereinigt werden“.

Erfahrung (im engeren Sinne) ist (formal) eine Verknüpfung von Vorstellungen in einem „Bewußtsein überhaupt“.

Die Kategorien sind nun die einer „Synthesis“ von Wahrnehmungen Einheit gebenden Funktionen und Begriffe. Die Synthesis als solche ist „die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen“. Sie ist die Wirkung der „produktiven Einbildungskraft“, wird aber erst durch den Verstand auf Begriffe gebracht. Die Synthesis ist „rein“, wenn das zu verknüpfende Mannigfaltige a priori gegeben ist. Die allgemein vorgestellte „reine Synthesis“ gibt den reinen Verstandesbegriff, der lediglich in der „Vorstellung der notwendigen synthetischen Einheit“ besteht. „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt“. Die Verbindung eines Mannigfaltigen kann nicht durch die Sinne zu uns kommen, sie ist auch nicht in der Anschauungsform schon fertig gegeben. Sie ist eine Verstandesfunktion (vermittelst der Einbildungskraft), und wir können uns nichts als „im Objekt verbunden“ vorstellen, „ohne es vorher selbst verbunden zu haben“. Der Verstand ist geradezu „das Vermögen, a priori zu verbinden“. Zu einer Verbindung gehört aber dreierlei: das zu verbindende Mannigfaltige, die Synthesis desselben und die Einheit der Synthesis. Ohne die letztere ist der Begriff der „Verbindung“ nicht möglich. Die reine Synthesis ist die, welche auf einem „Grunde der synthetischen Einheit a priori“ beruht; dieser Einheitsgrund ist der reine Verstand selbst, als das Vermögen, „das Mannigfaltige gegebene Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen“.

Die apriorischen Verstandesbegriffe bedürfen einer „transzendentalen Deduktion“, einer Rechtfertigung (*Legitimation*) ihres Gebrauches, ihrer Beziehung auf Objekte, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Indem nun die Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung erkannt wer-

den, erweisen sie sich als logisch-notwendig und von objektiver Geltung. Sie stellen nichts anderes dar, als die Grundformen der „transzendentalen Einheit der Apperzeption“, die der formale Grund der Erfahrungserkenntnis ist. Ohne Beziehung aller anschaulichen Mannigfaltigkeit auf das „Ich denke“, das als Voraussetzung alle unsere Vorstellungen muß begleiten können, da sie sonst nicht unsere Vorstellungen wären, gibt es keine Erfahrung. Das Bewußtsein: Ich denke, ist ein Akt der Spontaneität; es ist die „reine“, oder „ursprüngliche Apperzeption“, weil sie „dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle anderen muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner anderen Vorstellung weiter abgeleitet werden kann“. Die Einheit dieses Bewußtseins ist die „transzendente Einheit“ des Selbstbewußtseins oder der Apperzeption. „Nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle“. So ist die synthetische Einheit der Apperzeption“ der „höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transzendentalphilosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“. Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf den Verstand ist, daß „alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption stehe“. Erkenntnisse bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. „Objekt“ aber ist das, „in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist“. Alle Vereinigung erfordert nun die Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. „Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf lediglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht“.

Die transzendente Einheit der Apperzeption ist „diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird“. Sie heißt darum „objektiv, und muß von der subjektiven Einheit des Bewußtseins unterschieden werden, die eine Bestimmung des inneren Sinnes ist“. Das transzendente Ich ist die in allem Bewußtsein identische Form des Bewußtseins selbst, kein Gegenstand der inneren Erfahrung, sondern eine Voraussetzung auch dieser Erfahrung selbst. Es betätigt sich in der Vereinheitlichung des Gegebenen, indem es dieses auf ein allbefassendes „Bewußtsein überhaupt“ bezieht. Die Einheit der Apperzeption macht „aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen“. „Denn diese Einheit des Bewußtseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewußt werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet. Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewußtsein seiner selbst zugleich ein Bewußtsein einer ebenso notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d. i. nach Regeln, die sie nicht allein notwendig reproduzibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d. i. den Begriff von etwas, darin sie notwendig zusammenhängen“. Die Kategorien sind jene Begriffe, in denen wir Objekte zu den Anschauungen hinzudenken, und darum haben sie, als synthetische Einheitsformen, objektive Gültigkeit. So ist der Begriff einer Ursache eine Synthesis dessen, was in der Zeit folgt, mit anderen Erscheinungen nach Begriffen. Ohne solche kategoriale Einheit, die ihre apriorische Regeln hat, würde allgemeine und notwendige Einheit des Bewußtseins in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmung nicht angetroffen werden.

Einheit, Ordnung, Gesetzmäßigkeit liegt also nicht schon in den Sinnesdaten, sondern erst der „Verstand“ bringt diese in einen gesetzlichen Zusammenhang, indem er sie nach apriorischen Regeln verknüpft. Insofern kann man sagen, der (reine)

Verstand sei selbst die „Gesetzgebung für die Natur“, d. h. „ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben“. Die Einheit der Apperzeption ist somit „der transzendente Grund der notwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung“. Der reine Verstand ist „der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur“; er ist „in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich“. Die Kategorien haben transzendente „Bedeutung“, aber ihr „Gebrauch“ ist nur ein empirisch-immanenter, d. h. sie lassen sich nur auf anschaulich erfaßbare Gegenstände anwenden. Sie „dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können“. Ermöglicht wird die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen durch die transzendente Zeitbestimmung, welche als das „transzendente Schema“ der Verstandesbegriffe die Subsumtion der Erscheinung unter die Kategorie vermittelt. Die Schemata „realisieren“ erst die Kategorien, zugleich aber „restringieren“ sie diese auf das sinnlich Gegebene, auf die Daten zu einer Erfahrung.

In den Grundsätzen des reinen Verstandes kommen die Kategorien zur Anwendung. Der oberste Grundsatz ist, daß jeder Gegenstand unter den „notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in einer möglichen Erfahrung“ steht. Der Verstand ist die Quelle aller apriorischen Grundsätze, ohne die es keine objektive Erkenntnis geben würde. Die „Regeln des objektiven Gebrauchs der Kategorien“ sind: 1. Die Axiome der Anschauung. Das Prinzip derselben ist: Alle Anschauungen sind extensive Größen. 2. Die Antizipationen der Wahrnehmung, mit dem Prinzip: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad. 3. Die Analogien der Erfahrung, mit dem Prinzip: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Erste Analogie: Bei allem Wechsel

der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt, noch vermindert. Zweite Analogie: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung. Dritte Analogie: Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Alle Analogien der Erfahrung sind „dynamische“ Grundsätze „regulativer“ Art, während die Anschauungsaxiome und Antizipationen „mathematische“ und „konstitutive“ Grundsätze sind. Alle Analogien gestatten aber eine apriorische Bestimmung des allgemein-formalen Seins der Erfahrungsobjekte oder ihrer Beziehungen. — 4. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt: Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, ist möglich; was mit den materialen Bedingungen der Empfindung zusammenhängt, ist wirklich; dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist notwendig.

Alle empirischen Gesetze der Natur sind nur Besonderungen höchster, a priori aus dem Verstande selbst entspringender Gesetze, welche Erfahrung erst möglich machen, ebenso erst „Natur“ als den „Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen“. Die empirischen Gesetze können nur mittelst der Erfahrung, und zwar „zufolge jener ursprünglicher Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich wird“, stattfinden. Die „Analogien“ stellen „die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anderes ausdrücken, als das Verhältnis der Zeit (sofern sie alles Dasein in sich begreift) zur Einheit der Apperzeption, die nur in der Synthesis nach Regeln stattfinden kann“. Diese Analogien besagen: „Alle Erscheinungen liegen in einer Natur und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre“.

Das Resultat aller dieser Erörterungen ist, daß auch die

apriorische Erkenntnis nicht über die formal mögliche Erfahrung hinausreicht, innerhalb deren sie aber absolut gesichert ist. Alles, was der Verstand „aus sich selbst schöpft“, das hat er nur zum Erfahrungsgebrauch. Alle Begriffe und Grundsätze beziehen sich auf empirische Anschauung, auf „Data zur möglichen Erfahrung“, ohne welche sie keine objektive Gültigkeit haben und nur ein Spiel der Einbildungskraft oder des Verstandes mit Vorstellungen sind. „Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, samt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben und Beziehung derselben auf angebliche Gegenstände kann am Ende doch nirgends, als in der Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten“. Was die Dinge an sich sein mögen, können wir weder a priori noch empirisch wissen, und brauchen dies nicht, denn es kann uns niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen. Die Natur als Erscheinungszusammenhang aber läßt sich immer genauer und vollständiger erkennen, auch das (relativ) „Innere“ der Natur als solches ist durch Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen erforschbar. Hier gibt es keine prinzipiellen Schranken, wenn wir auch stets innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung bleiben müssen.

Freilich liegt die Tendenz, diese Grenzen zu überschreiten, in der Vernunft. Diese (im engeren Sinne) ist „das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien“. Sie geht nicht unmittelbar auf Erfahrung oder einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, „um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag“. Der Grundsatz der Vernunft ist, zu der bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird. Es wird hierbei angenommen: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben“. Die aus diesem Prinzip der reinen Vernunft entspringenden Begriffe sind „transzen-

dent“, d.h. es kann von ihnen kein ihm adäquater Gebrauch in der Erfahrung gemacht werden. Wendet man die Form der Vernunftschlüsse, die von diesem Prinzip beherrscht sind, auf die Verstandeserkenntnisse an, so erhalten wir reine Vernunftbegriffe oder „transzendente Ideen“. Eine solche Idee ist ein Vernunftbegriff, dem kein Gegenstand in der Wahrnehmung gegeben werden kann, der aber doch subjektiv notwendig ist. Die Ideen betrachten alle Erfahrungserkenntnis als „bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen“. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern „durch die Natur der Vernunft aufgegeben“ und beziehen sich daher notwendig auf den ganzen Verstandesgebrauch, übersteigen aber die Grenzen aller Erfahrung, in der also „niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transzendentalen Idee adäquat wäre“. Die Ideen sind Begriffe der „unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt“. Die erste Klasse der Ideen enthält die absolute Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt. In den metaphysischen Disziplinen der transzendentalen Psychologie, Kosmologie und Theologie kommen diese Ideen zur Anwendung.

Nun zeigt die „transzendente Dialektik“, daß alle diese Ideen, wenn sie, wie in der dogmatischen Metaphysik, transzendent-konstitutiv gemeint werden, nur Scheinbegriffe und die auf ihnen beruhenden Vernunftschlüsse nur „Sophistifikationen der Vernunft“, nicht Erkenntnisse übersinnlicher Gegenstände sind, deren Dasein in rein theoretischer Hinsicht immer problematisch bleibt. Drei Arten dialektischer Vernunftschlüsse gibt es: die transzendentalen Paralogismen“, die „Antinomien“ der reinen Vernunft und das „Ideal“ der reinen Vernunft. Die Paralogismen machen aus der Einheit und der formalen Identität des logischen Denksubjekts eine numerische Einfachheit und Permanenz des Seelenwesens, die durch nichts bewiesen ist. Denn die Identität des Bewußtseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten ist „nur eine formale Bedingung meiner

Gedanken und ihres Zusammenhanges“. Von den „Antinomien“ gilt, daß sie Widersprüche bedeuten, die wegfallen, wenn man den Unterschied von „Erscheinung“ und „Ding an sich“ beachtet. Da die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben sind, und da die Welt der Erscheinungen „nicht unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen“ existiert, so besteht sie weder als ein unendliches, noch als ein an sich endliches Ganzes. „Sie ist nur im empirischen Regresse der Reihe der Erscheinungen, und für sich selbst gar nicht anzutreffen. Daher wenn diese jederzeit bedingt ist, so ist sie niemals ganz gegeben, und die Welt ist also kein unbedingtes Ganzes, existiert also nicht als ein solches weder mit unendlicher, noch mit endlicher Größe“. Ebenso ist die Menge der Teile in einer gegebenen Erscheinung weder endlich noch unendlich, „weil Erscheinung nichts an sich selbst Existierendes ist und die Teile allererst durch den Regressus der dekomponierenden Synthesis und in derselben gegeben werden, welcher Regressus schlechthin ganz weder als endlich, noch als unendlich gegeben ist“. Hingegen hat die Idee des Unendlichgroßen und des Unendlichkleinen eine regulative Bedeutung von hohem Werte. Der Grundsatz der Vernunft, zum Bedingten das Unbedingte zu suchen, gibt unserem Forschen die Maxime, den Regreß in der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen so weit als möglich zu treiben und niemals bei einem schlechthin Unbedingten stehen zu bleiben, nirgends eine absolute Grenze anzunehmen, sondern jede Erscheinung als bedingt einer anderen unterzuordnen. Dies ist ein Grundsatz „der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß“. — Während in den „mathematischen“ Antinomien sowohl die Thesen als die Antithesen falsch sind, haben in den „dynamischen“ Antinomien beide Seiten Recht, die eine für die Erscheinungswelt, die andere für die nicht erkennbaren, aber problematisch denkbaren Dinge an sich. So kann der Mensch als „intelligibler Charakter“ oder „Noumenon“ absolut frei sein, während seine

Handlungen aus seinem empirischen Charakter mit psychologischer Notwendigkeit folgen. Und wenn es auch innerhalb der Reihe der Erscheinungen nichts unbedingt Seiendes und durch sich Notwendiges geben kann, so ist es doch denkbar, daß die ganze Reihe selbst in einem Absoluten, wie es das Gottesideal meint, seinen intelligiblen Grund hat. Aus bloßen Begriffen freilich läßt sich die Existenz Gottes nicht ableiten, und auch die anderen Argumente für das Dasein Gottes sind nicht zwingend. Erst die Ethik führt durch die Betonung des Primats der praktischen Vernunft zur Anerkennung der Realität Gottes als eines notwendigen Postulates der sittlichen Vernunft. Theoretisch ist das Ideal des höchsten Wesens nur ein regulatives Prinzip, „alle Verbindungen in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen“. Die Realität dieses Wesens wird dadurch weder bewiesen, noch ist sie zu widerlegen.

Die Ideen insgesamt sind „heuristische Fiktionen“, insofern sie, durch die Beziehung der Erfahrung auf doch nicht in ihr gegebene Gegenstände, die Erfahrung erweitern, aufs höchste vereinheitlichen und immer neue Zusammenhänge und Teile erfahrbarer Gegenstände finden lassen. Sie sind, kritisch betrachtet und angewandt, nicht von „konstitutivem“ Gebrauche, weil sie uns keine wirklichen Gegenstandsbegriffe geben; sie haben aber einen unentbehrlichen „regulativen“ Gebrauch, nämlich „den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkte zusammenlaufen“. Die Vernunft mit ihren Ideen zielt auf die „systematische Einheit“ der Erkenntnis ab, auf Zusammenhang dieser aus einem Prinzip. Diese Vernunftseinheit setzt die Idee der Form eines „Ganzen der Erkenntnis“ voraus. Die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse wird durch Beziehung alles Erfahrbaren auf die nicht als solche gegebene Totalität der Erfahrung geschaffen. Die Idee des Absoluten ist so die Voraussetzung der immer weiter fortschreitenden

Synthese der als solcher immer bedingten Erfahrungen. Eine Metaphysik aber ist nur möglich als ein „System aller Prinzipien der reinen theoretischen Vernunftbegriffe“, als Wissenschaft von den apriorischen Formen des Erfahrbaren, nicht aber von Dingen an sich. Dogmatisch-apriorische Metaphysik ist nicht möglich; theoretische Erkenntnis gibt es nur innerhalb des Bereiches möglicher Erfahrung und nur betreffs der Dinge als Erscheinungen sowie der apriorischen Formen, denen diese Erscheinungen gemäß sein müssen. —

Der Kritizismus kann nun von dieser ursprünglichen Form mannigfach abweichen, je nachdem die rationalen oder die empirischen, die realistischen, die idealistischen, die transzendental-logischen oder die psychologischen Elemente der Vernunftkritik betont werden. Die Art der Findung des Apriorischen wird auch verschieden aufgefaßt, bald gilt die Erkenntnis des A priori selbst als apriorisches oder als logisches Verfahren (K. Fischer u. a.), bald als innere Erfahrung, wie bei Fries, F. A. Lange u. a. Betreffs der Anzahl der apriorischen Formen besteht ebenfalls Meinungsverschiedenheit.

Schopenhauer findet in dem A priori die Art und Weise, wie der Prozeß der Apperzeption im Intellekt (oder in dessen Erscheinung, im Gehirn) vollzogen wird. Kant habe die Kritik der „Gehirnfunktionen“ geliefert, nachdem Locke die Sinnesfunktionen untersucht hatte. Das Gemeinsame alles Apriorischen ist der Satz vom Grunde, der allgemeinste Ausdruck für die Relationen der Gegenstände aller Art. Alle unsere Vorstellungen stehen untereinander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung, vermöge welcher „nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes Objekt für uns werden kann.“ Der dies ausdrückende Satz vom Grunde hat eine „vierfache Wurzel“, er nimmt, je nach den Objekten, auf die er angewandt wird, verschiedene Formen an. Zeitliche, räumliche, kausale und logische Verbindung und Abhängigkeit ist durch dieses Prinzip a priori vorausgesetzt, alle Erfahrung ist dadurch be-

dingt. Die Anschauungsformen sind „selbsteigene Formen des Intellekts“, sie gehen der Erfahrung voran. Die Zeit gehört nur der Vorstellung und ihrem Apparat an, sie ist wie der Raum rein subjektiv oder ideell. Sie ist „unser eigener, ungestört fortschreitender, mentaler Prozeß, die Form unserer Apperzeption.“ Die Anschauung ist schon intellektuell, sie enthält eine Beziehung der Empfindung auf eine Ursache, die sich in Raum und Zeit als materielles Objekt darstellt, das als solches nur Erscheinung ist. Der Intellekt ist Erscheinung und Produkt des Willens, er steht meist im Dienst der Lebenserhaltung. Wahrheit des Urteils beruht auf seiner Übereinstimmung mit der Anschauung, aus der die Begriffe stammen. Die einzige wirkliche Kategorie, die „Form und Funktion des reinen Verstandes“, ist die Kausalität, die Bedingung objektiver Erfahrung. Aus der Vereinigung von Raum und Zeit ersteht die Materie, die nichts anderes ist als „die objektivierete, nach außen projizierte Verstandesfunktion der Kausalität selbst.“ Sie ist nur für und durch den Verstand, kein Ding an sich. Auch das empirische Ich ist als solches nur Erscheinung, Objekt des reinen Subjekts der Erkenntnis, das unerkennbar ist. Die Welt ist „Vorstellung“ eines Subjekts; aber diese Vorstellung oder das Objekt, das mit der intellektuell geformten Vorstellung identisch ist, bildet die Erscheinung eines Dinges an sich, das als einheitlicher, grundloser, in jeder Erscheinung ganz sich darstellender „Wille“, den wir in uns selbst am unmittelbarsten erfassen, zu deuten ist. Indem das Ich sich zum rein kontemplativen, ästhetisch schauenden, zeitweilig willenlosen Subjekt macht, erfaßt es die „ewigen Formen“ der Dinge, die zeitlosen Objektivationsstufen des metaphysischen „Willens zum Leben“, die „Ideen.“

Nach F. A. Lange ist die Erkenntnis der Wirklichkeit durch unsere „psychophysische Organisation“ und die aus dieser entspringenden Anschauungs- und Denkformen bedingt. Die Wirklichkeit ist „der Inbegriff der notwendigen, durch Sinneszwang gegebenen Erscheinungen.“ Sie ist Erscheinung für die menschliche Gattung, kein „Ding an sich,“ welches nur ein proble-

matischer Grenzbegriff ist. Kein Objekt ohne Subjekt; nur für ein solches ist eine raumzeitliche, substantielle, kausale Welt gegeben. Auch die Sinnesorgane und das Gehirn sind nur Erscheinungen für ein Bewußtsein, nichts an sich Seiendes. Die Naturwissenschaft als solche muß mechanistisch und materialistisch sein, aber sie kann uns keine Weltanschauung gewähren, sie verfügt nur über ein „Analogon des wahren Erkennens,“ dient nur der Orientierung in der Welt, nicht der Erfassung ihres Wesens. Eine Metaphysik aber ist als Wissenschaft unmöglich, nur als eine „Begriffsdichtung“ kann sie uns ein geistige Bedürfnisse befriedigendes Weltbild geben, um die Welt des Seienden mit der Welt der Werte in Verbindung zu bringen. Wir bedürfen der Ergänzung der Wirklichkeit durch eine vom Menschen für menschliche Zwecke geschaffene Idealwelt, in der die Ideen der Vernunft, die auf Einheit abzielt, zur Auswirkung gelangen.

Nach O. Liebmann gibt es verschiedene Arten und Schichten des A priori. So haben die Sinnesqualitäten eine relative Apriorität. Strenge Apriorität ist aber nicht psychologisch-subjektiver Art, sie ist „metakosmisch“, gilt für jede Intelligenz als Norm der Erkenntnis, die allem empirischen, physischen wie seelischen Sein logisch vorangeht. Eine reine Erfahrung gibt es nicht, sie könnte nur ein Chaos von Eindrücken sein. Erkenntnis bedarf der Anwendung von Interpolations-Maximen, vermittelt welche das lückenhafte, zusammenhangslose Wahrnehmungsmaterial durch Einschalten ideeller Zwischenglieder (nach dem Prinzip der realen Identität, der Kontinuität, der Kausalität) zu einem Erfahrungszusammenhange mit Gegenständen eines solchen verarbeitet wird. Raum und Zeit sind solche apriorische Formen der Anschauungen, aber in der absoluten Weltordnung kann ein Grund für die Bestimmtheit unserer Raumvorstellungen bestehen, ebenso für die der Zeit. Dem euklidischen Raum und den auf ihm basierenden geometrischen Axiomen kommt zwar nicht logische, wohl aber eine Anschauungsnotwendigkeit zu. Eine „kritische Metaphysik,“ welche hypothetisch das Wesen, den Grund und Zu-

sammenhang der Dinge, aber eben nur vom menschlichen Standpunkt aus, deutet, ist durchaus möglich. Die als Seinsgrund denkbare, über Raum und Zeit erhabene „absolute Intelligenz“ ist nicht erkennbar. Ein „Ding an sich“ ist die Welt der Körper und empirischen Iche nicht. Die Außenwelt ist als solche „nur ein Phänomen innerhalb unserer wahrnehmenden Intelligenz und den Gesetzen derselben unterworfen“, aber die Ordnung der Wirklichkeit selbst nötigt uns, die Dinge und deren Beziehungen so zu denken, wie es auch jede gleichartige Intelligenz tun muß.

Eine gewisse Annäherung an den Platonismus und den Hegelianismus stellt der logische oder „methodische“ Idealismus der „Marburger Schule“ dar. Ihr Begründer, H. Cohen, geht nicht von der Anschauung aus, sondern vom Denken, wie es in den „sachlichen Werten der Wissenschaft, den reinen Erkenntnissen“ vorliegt. Die psychologische Bewußtheit kommt hier nicht in Frage, nur das wissenschaftliche Bewußtsein und dessen Voraussetzungen. In den Prinzipien der reinen Erkenntnisse, den „Ideen“ als Formen der Grundlegung („Hypothesis“) dieser Erkenntnis, legt die Vernunft ihre Rechenschaft ab. Das Denken legitimiert sich selbst, indem es die „Grundlagen des Seins“ erzeugt. Das Denken darf „keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst, wenn anders seine Reinheit uneingeschränkt und ungetrübt sein muß“; es darf im Sein „kein Problem stecken, für dessen Lösung nicht im Denken die Anlage zu entwerfen wäre“. „Nur das Denken kann erzeugen, was als Sein gelten darf.“ Es muß den Ursprung alles Inhalts, den es zu erzeugen vermag, in sich selbst legen und finden; es ist ein „Denken des Ursprungs“, als dessen Abwandlungen alle reinen Erkenntnisse erscheinen. Der Stoff des Denkens ist nicht der Urstoff des Bewußtseins; der ganze Inhalt des Denkens, der aber schon Einheit ist, wird vom Denken erzeugt. Der „Ursprung“ ist das „Denkgesetz der Denkgesetze“, durch den der „Entsatz der Empfindung“ stattfindet, indem durch das aller Realitätssetzung zugrundeliegende Prinzip des Infinitesimalen (Unendlichkleinen) erst die Objektivierung der Erfahrungsdaten erfolgt.

Die Empfindung ist nicht der Stoff der Erkenntnis; wenn sie auch von dieser berücksichtigt wird, so dient sie doch nicht zur Bestimmung der Naturobjekte, die eine rein quantitative ist. Die Empfindung läßt sich nur durch Beziehung auf einen Reiz identifizieren und fixieren. Sie muß denkend bestimmt werden, sonst ist sie nicht objektivierbar. Sie ist zunächst nur ein „Fragezeichen“ und kann die Antwort auf das, was sie fragt, nicht aus sich selbst geben; sie sagt nichts Bestimmtes über den Reiz, zu dem sie in Beziehung steht, aus. Den Anspruch der Empfindung bringt nur das reine Denken mit seinen Kategorien zur Geltung, besonders durch die Kategorie des „Einzelnen“. Die Empfindung dient als Unterlage für die Setzung des einzelnen Gegenstandes, dessen Existenz in Größenbegriffen, durch quantitative Werte, bestimmt wird. So folgt der „Entsatz“ und zugleich der „Ersatz“ der Empfindung, die als solche aus der Physik ausscheidet. Alles Sein der Natur ist Sein des Denkens, gedachtes Sein. Das Denken vollzieht sich in Urteilen; die Kategorien sind die Grundformen, die Grundrichtungen, die Grundzüge der Urteilsfunktion. „Die Kategorie ist das Ziel des Urteils, und das Urteil ist der Weg der Kategorie.“ Das formale Urteil erzeugt in den Kategorien und Grundsätzen die reinen Erkenntnisse, welche zugleich die Sachen, den Gehalt der Wissenschaften ausmachen. Eine Urteilsart kann mehrere Kategorien enthalten, und eine Kategorie kann zugleich in mehreren Urteilsarten enthalten sein. Die Einheit des Urteils erzeugt und gewährleistet die Einheit des Gegenstandes in der Einheit der Erkenntnis. Die Einheit der Apperzeption ist die in den Kategorien selbst sich entfaltende „Einheit des wissenschaftlichen Bewußtseins“ oder die „Einheit der Grundsätze“. Auch Raum und Zeit sowie die Zahl sind schon Kategorien. Die Zeit erzeugt aus dem Chaos der Empfindungen und Vorstellungen einen „Kosmos des reinen Denkens in Zahlen“, die „Einheiten der Mehrheit“ und damit den objektiven Inhalt des reinen Denkens. Die Leistung des Raumes ist das „Beisammen“ oder „Außen“, es wird erzeugt im Urteil der „Allheit“. — Daß die Kategorien nicht absolut unwandelbar sind, betonen auch Cassirer und Natorp. Nach letzterem besteht die

Erkenntnis in einem nie abgeschlossenen Prozeß der Bestimmung eines bestimmbareren X. Die Anschauung ist nicht eine selbständige Erkenntnisquelle, sondern ein Zielpunkt des Denkens selbst. Die Mathematik hat nicht anschauliche, sondern rein logische Grundlagen. Das Grundgesetz alles reinen Bewußtseins ist die Forderung nach unbedingter Einheit. Die das Erkennen leitende Idee enthält das Gesetz des Denkverfahrens, das in den methodischen Grundlegungen der Erkenntnis und seiner Objekte zur Geltung kommt. Der Gegenstand der Erkenntnis ist nicht gegeben, sondern „aufgegeben“, er ist nie Datum, sondern stets „Problem“ und muß sich erst „aufbauen aus den Grundfaktoren der Erkenntnis selbst“. Apriorität hat ein Erkenntnisfaktor als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, des einheitlichen Zusammenhanges des Erfahrbaren selbst; die Geltung der Erkenntnisgesetzlichkeit ist schon eine Voraussetzung des subjektiven Gestaltens des Weltbildes. Die Bestimmung der Tatsachen wird zu einer unendlichen Aufgabe. „Nie läßt sich schlechthin sagen, daß wir die Tatsache erkannt haben; denn keine einzige der Bestimmungen, nach denen wir sie erkannt zu haben meinen, kann absolut gelten, weder die der Zahl noch der Größe, der Zeit, des Orts, der Qualität und so fort. Wieviel auch an ihr bestimmt, nämlich hypothetisch bestimmt ist, immer bleibt noch irgendwelche Unbestimmtheit zurück; die Tatsache bleibt immer das X der Erkenntnis. Und dies X hat man zur bekannten Größe, dies Letzte zum Ersten gemacht! Warum? Weil freilich die gesetzliche Notwendigkeit dieser Determination der Tatsache a priori erkannt werden kann. Man nimmt im Begriff des Gegebenen der Wahrnehmung eben das voraus, was als letztes Ergebnis der Erkenntnis herauskommen soll.“ Tatsachenerkenntnisse sind immer nur „Näherungswerte“; absolute Tatsachengebäbe es bloß für eine absolute Erkenntnis.

Eine andere Richtung des Kritizismus ist der „teleologische Kritizismus“. Es gibt nach Windelband ein „Normalbewußtsein“, als das System geltender Normen, die im subjektiven Bewußtsein realisiert werden. Die Gültigkeit absoluter Werte ist eine oberste Voraussetzung des Erkennens und Handelns. Alle

Axiome der Erkenntnis sind „Mittel zum Zweck der Allgemeingültigkeit“. Die Logik ist der Inbegriff derjenigen teleologisch sich entwickelnden Grundsätze, ohne welches es kein allgemeingültiges Denken würde geben können. Die Wahrheit eines Satzes gilt zeitlos, unser Erfassen der Wahrheit nur ist ein zeitlicher Willensakt. Das Denken ist wahr, das normgemäß ist, d. h. so, wie gedacht werden soll. Die Gegenstände der Erkenntnis sind Produkte einer auswählenden und synthetischen Verarbeitung des Gegebenen gemäß den (konstitutiven und reflektiven) apriorischen Kategorien oder Einheitsbegriffen. Die Besonderheit, Einmaligkeit des Geschehens ist aus Gesetzen nicht restlos ableitbar, sie bildet den Gegenstand der von den Gesetzeswissenschaften zu unterscheidenden historischen „Ereigniswissenschaften“. — Auch H. Rickert weist den historischen Wissenschaften als eigentlichen Gegenstand das Individuelle, Einmalige zu, welches die „teleologische Begriffsbildung“ auf absolute Kulturwerte bezieht und im Hinblick auf solche methodisch auswählt. Die Geltung der Erkenntnismittel beruht auf deren Beziehung zu den wertvollen Zielen der Erkenntnis. Die Wahrheit ist ein Wert, der in der Anerkennung einer Urteilsnotwendigkeit, eines Sollens, dessen Befolgung das Urteil zu einem richtigen und objektiven macht, bejaht wird. Dem Wahrheitswillen geht noch der sittliche Wille voran, so daß die praktische Vernunft den Primat hat. Ein „transzendentes Sollen“ normiert die dem Erkennen aufgegebenen Ordnung und Gestaltung des Bewußtseinsinhalts, als ein Ideal, welches das erkennende Subjekt zu verwirklichen hat („Imperativismus“). Allem Psychologischen geht das „Reich der Wertgeltungen“ voran, das nicht an Wertungsakte gebunden ist, sondern „jenseits von Subjekt und Objekt“ liegt. Die Einheit von Wert und Wirklichkeit ist der „Sinn“ der Wertung oder die dem wertenden Akte innewohnende „Bedeutung für den Wert“. — Werttheoretisch ist auch die Erkenntnistheorie von J. Cohn u. a.

Einen logistischen, aber den sinnlichen Faktor der Erkenntnis stark berücksichtigenden Kritizismus vertritt A. Riehl. Erkenntnis ist ein Produkt denkender Verarbeitung des Empfindungs-

materials, das als gegeben anzusehen ist. Aber erst durch das Denken und dessen Formen gibt es Erfahrung im engeren Sinne, als beurteilte, verstandene Wahrnehmung. Der Zusammenhang, der durch das Denken erarbeitet wird, reicht weiter, als bloße Wahrnehmung ihn darstellt. Bedingungen der Erfahrung sind Begriffe und Grundsätze, die zwar der Erfahrung nicht zeitlich vorangehen, aber schon ihre Form konstituieren und daher nicht aus der Erfahrung stammen, z. B. das Substanzgesetz und das Kausalprinzip. In diesen Denkformen bekundet sich die formale Identität des reinen Selbstbewußtseins, weil nichts erfahren werden kann, „was nicht zu einem Bewußtsein vereinigt gedacht werden kann“. Raum und Zeit enthalten empirische und apriorische oder logische Elemente. Die Kategorien sind Begriffe apperzeptiver Synthesen, sie entspringen aus dem Prinzip der Einheit des Bewußtseins und verwirklichen sich nur am anschaulich Gegebenen. Sie entstehen, „indem Gegenstände der Anschauung durch eine oder die andere logische Funktion bestimmt gedacht werden“, sie sind „logische Funktionen in deren bestimmter Anwendung<sup>6</sup> auf Anschauung“. —

Nach Lotze wirken in der Erkenntnis Denken und Erfahrung zusammen. Die Empfindungen stehen zu den Reizen, die sie auslösen, in Beziehung, sind aber als Qualitäten subjektiv. Auch die Anschauungsformen sind subjektiven Ursprungs, aber sie haben ebenfalls einen Grund in den Dingen an sich. Angeboren ist kein Erkenntniselement, aber es liegt in der Natur des Geistes ein Zug, der ihn nötigt, „unter den Anregungen der Erfahrung unvermeidlich diese Auffassungsweisen des Erkennens auszubilden“. Der Gedanke einer notwendigen Verknüpfung des Vorgestellten ist eine „Forderung“ des Geistes, der einen Drang zur Erzeugung eines einheitlichen Vorstellungszusammenhangs hat. Der Geist ist selbst eine Einheit und strebt daher nach Verarbeitung der gegebenen Mannigfaltigkeit zu einem einheitlichen Ganzen. Das Denken übt eine beständige Kritik an dem Vorstellungsmaterial aus, indem es nur das verbindet, was zusammengehört. Im Urteil wird das Subjekt als selbständiger Träger von Eigenschaften auf-

gefaßt. Die logischen Formen gelten zugleich für das Sein, sie sind Bedingungen der Wirklichkeitsbestimmung, die nur durch die absolute Geltung der Wahrheiten möglich ist. Die Kategorien sind Forderungen des geistigen Einheitsstrebens, Voraussetzungen der Erfahrungserkenntnis. Den räumlichen Beziehungen, die als solche phänomenal sind, entsprechen unräumliche Verhältnisse der Dinge, die aus an sich immateriellen Monaden bestehen. Der Mechanismus der Natur hat nirgends eine Lücke, setzt aber eine ursprüngliche Anordnung voraus, die in einem zeitlosen Ideenzusammenhang ihren Grund hat. Der Mechanismus dient der Verwirklichung eines Weltzwecks, so daß das Sollen der oberste Grund alles Seins ist („Teleologischer Idealismus“).

Nach Sigwart entspringt das Denken einem „Denken-wollen“ und hat Erkenntnis zum Ziel. Durch das Urteil werden zwei Vorstellungen in eins gesetzt, mit dem Bewußtsein der objektiven Geltung dieser Verknüpfung. Der Induktionsschluß ist die Umkehrung eines Syllogismus und setzt den Trieb nach Generalisation voraus. Es besteht ein Postulat, „daß das Gegebene notwendig sei und als nach allgemeinen Regeln aus seinen Gründen hervorgehend erkannt werden könne“. Wir messen das Denken an einem Zwecke und setzen voraus, daß es auf Wahrheit und das Sein auf Erkennbarkeit angelegt sei. Denken und Sein müssen einen gemeinsamen Grund haben. Die Anschauungsformen sind Produkte einer Synthese des Bewußtseins, haben aber ein objektives Fundament. Das auf Einheit zielende Denken erzeugt die Kategorien, in denen die logischen Forderungen nach Identität und Kontinuität zur Anwendung gelangen. Die Annahme der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Welt ist ein Postulat, dem sich das Gegebene fügt. Die teleologische Erklärungsweise ist die Umkehrung der kausalen; es wird hier von der Wirkung zur Ursache zurückgegangen, indem man fragt: Wenn dieser Erfolg herauskommen sollte, wie müssen da die Ursachen beschaffen sein? Die teleologische Betrachtung hat heuristischen Wert, sie ergänzt die kausale, ohne sie aufzuheben (wie dies auch Kant, Stadler, Lotze, Wundt, M. Adler u. a. lehren).

Nach W. Wundt setzt das Denken schon an der Anschauung ein. Seine Gesetze gelten für alles, worauf es angewendet wird, daher auch für die Objekte des Denkens selbst. Zwischen Denken und Sein besteht eine „Konformität“, die Denkfunktionen sind die Mittel, durch welche wir die Beziehungen der Objekte symbolisch nachbilden. Den Stoff der Erkenntnis liefern uns die Dinge selbst. Es ist ein Postulat der „Begreiflichkeit der Erfahrung“, daß alles, was Gegenstand der Erkenntnis wird, sich in einem widerspruchsfreien begreiflichen Zusammenhange befindet. Der Satz vom Grunde ist ein logisches Prinzip, das sich an dem Erfahrungsstoff verwirklicht und so den Erfahrungszusammenhang bedingt (vgl. Kant, Schopenhauer). Die Sinnesqualitäten stehen zu den objektiven Vorgängen in eindeutiger Beziehung. Die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Anschauungsformen beruht auf deren Konstanz, sie entspringen aber nicht unabhängig von der Wahrnehmung, sondern zugleich mit dieser als Ordnung des Wahrnehmungsinhalts (wie Herbart). Auch sind sie zugleich schon Begriffe, nicht bloß reine Anschauungen. Raum und Zeit sind als Vorstellungen subjektiv, weisen aber auf begrifflich bestimmbare Ordnungen des Wirklichen selbst hin. Die mathematischen Grundsätze sind Anwendungen des Logischen auf das Formale der Anschauung. Es gibt weder reine Erfahrung noch ein reines Denken. Das A priori der Erkenntnis liegt nicht in bestimmten Formen des Denkens, sondern in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit desselben, das erst in Wechselwirkung mit der Erfahrung zum Erkennen wird. Alle Begriffe sind daher „gemeinsame Erzeugnisse des Denkens und der Erfahrung“. Die Kategorien oder reinen Beziehungsbegriffe sind die „letzten Stufen der logischen Verarbeitung des Wahrnehmungsinhalts, die mit den empirischen Einzelbegriffen begonnen hat“. A priori sind sie nur, sofern sie in der Einheit und Gesetzmäßigkeit des Denkens vorgebildet sind. Die Substanz z. B. ist die Form, in der das Denken unter den Antrieben von Erfahrungsmotiven die ihm gegebenen Objekte, aber nicht sich selbst apperzipiert. Das Kausalprinzip ist eine Anwendung des Satzes vom Grunde auf den Erfahrungs-

inhalt, es ist apriorisch und empirisch zugleich, ein Postulat, dem sich die Erfahrung stets fügt (so auch Sigwart, J. Schultz u. a.). Die Vernunft erzeugt Ideen, die „alle Erfahrung umspannen und doch keiner Erfahrung angehören“. Sie sind „ergänzende Gesichtspunkte zur Erfahrung“ und entstammen einem „Einheitstrieb“, einem Willen zur Totalität und Einheit des Gedachten.

## 2. Kritik

Zweifellos bedarf die Lehre Kants einer Weiterbildung, denn sie enthält so manches, was mit der Zeit, in der sie aufgestellt wurde, und mit der Eigenheit und Denkweise eines bei aller Größe doch irrtumsfähigen Menschen zusammenhängt. Auch bedarf sie einer Klärung so mancher Begriffe und Behauptungen und einer scharfen Heraushebung des Wesentlichen und eigentlich Gemeinten, das zuweilen durch das Beiwerk oder auch durch ein Ableiten in eine andere Betrachtungsweise getrübt wird. Aber der Kern des Kritizismus erweist sich, bei aller Kritik, der sich dieser Standpunkt nicht entziehen kann und will, als ein allen Wechsel der Theorien überdauernder.

Der Kern des Kritizismus besteht in der Einsicht, daß Erfahrungserkenntnis ihrer Form nach schon durch die Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins bedingt ist. Es gibt etwas, was die Erfahrung erst zu einer solchen macht, was die Form der Erfahrung konstituiert. Das ist nicht psychologisch aufzufassen, obgleich auch eine „Transzendentalpsychologie“ möglich ist, die aber schon die Gültigkeit der Erkenntnisformen voraussetzt, sie nicht begründet, sondern nur zeigt, auf welche Weise das Ich gemäß den Erkenntnisgesetzen seine Erlebnisse verarbeitet. Die Bedeutung der Grundlagen oder Voraussetzungen der Erfahrung, des Apriorischen ist vor allem eine rein logische. Wenn Kant von „Vermögen“ der Seele spricht, so mischt er ja manchmal Psychologisches und Logisches durcheinander, aber auch dieser Begriff kann eine rein kritische, transzendente Bedeutung haben und hat sie auch bei Kant selbst. Ebenso verhält es sich mit Ausdrücken

wie: Sinnlichkeit, Rezeptivität, Affektion, Spontaneität, Verstand, Denken, Vernunft, Bewußtsein u. dgl. Man braucht keineswegs bei ihnen nur an seelische Vermögen, Kräfte oder Vorgänge zu denken. Von der Kategorie empirischer Existenz und der Kausalität muß die Erkenntniskritik bei der Begründung ihrer Sätze noch keinen Gebrauch machen. Denn nicht die realen Ursachen der Erkenntnis oder Erfahrung werden hier gesucht, sondern die Gründe für die Geltung der Erkenntnisfaktoren. Die „Sinnlichkeit“, die als Quelle der Anschauungsformen bezeichnet wird, bedeutet transzendental nichts als die Möglichkeit des Auftretens oder Gegebenseins anschaulicher Daten, deren unmittelbare Ordnungsweisen die Anschauungsformen sind. Als „Empfindungen“ kommen diese Daten erst eigentlich für die Psychologie in Betracht, d. h. sie gelten erst in einer solchen Realwissenschaft als Modifikationen eines empirischen Ich; erkenntniskritisch sind sie bloß „Daten zu einer Erfahrung“. Das Denken im Sinne der Kritik ist in erster Linie nicht der psychologisch bestimmte Denkvorgang, sondern der Inbegriff logischer Funktionen und Geltungen; es ist im Zusammenhang der Begriffe und Urteile selbst gegeben. Ebenso ist der Verstand oder die Vernunft transzendental — als „reiner“ Verstand und reine Vernunft — nicht identisch mit der psychologisch-subjektiven Denkkraft, sondern die Einheit der Denksetzungen selbst (oder die Möglichkeit solcher). Was nun nicht aus diesen logischen Setzungen allein folgt oder in der Einheit und Möglichkeit solcher selbst liegt, das ist „gegeben“, es stammt nicht aus dem reinen Denken, sondern wird von diesem nur bestimmt und rationalisiert, während das im Denken selbst Gründende von ihm (logisch) „erzeugt“ wird. Daß wir uns bei der Sinneswahrnehmung rezeptiv (oder besser reaktiv), beim Denken mehr aktiv verhalten, steht fest, hat aber nur sekundäre Bedeutung für den rein logischen Gesichtspunkt. Jedenfalls ist die psychologische Erzeugung von Gedanken zu unterscheiden vom Bedingtsein und Begründetwerden eines Erkenntnisinhalts, einer Geltung. Ferner ist, erkenntniskritisch, nicht der subjektive Akt des Verknüpfens

einer Mannigfaltigkeit von Daten das Primäre, sondern die Synthesis als solche, als Verbundensein, dessen Geltung in Frage kommt. Endlich das „Bewußtsein“, von dem rein erkenntnis-kritisch die Rede ist: es bedeutet nicht das psychologische, empirisch reale Bewußtsein oder Ich, sondern nichts als den Zusammenhang der theoretischen Funktionen und Geltungen oder Normen und den Inhalt dieser. Das „erkenntnistheoretische Subjekt“ ist die Einheit dieses Bewußtseins, und dieses ist die Form der Beziehung alles Denkens und Erkennens auf eine solche Einheit als Voraussetzung des Denkens und Erkennens. Das „reine Ich“ (die „Ichheit“ oder das „transzendente Subjekt“) ist nicht ein Wesen jenseits des Bewußtseins, auch nicht der Gegenstand des empirischen Selbstbewußtseins, sondern das sich als Einheit seiner Funktionen setzende reine Bewußtsein selbst.

Das A priori der Erkenntnis ist das, was Erfahrung und Denken bedingt, ermöglicht. Es braucht der Erfahrung nicht zeitlich voranzugehen und ist nicht mit dem Angeborenen zu verwechseln. Vor aller Wahrnehmung von Gegenständen können wir wohl die Anlagen zur Ordnung und Verknüpfung von Daten besitzen, aber Begriffe oder Urteile als solche sind ursprünglich noch nicht vorhanden. Auch die Funktionen, welche die apriorischen Erkenntniselemente zum Bewußtsein bringen, bedürfen der Auslösung durch Erlebnisse, und auch später braucht die Gesetzlichkeit, nach welcher Daten verbunden und geordnet werden, nicht für sich bewußt zu werden; dazu bedarf es erst einer besonderen Reflexion. Auch ist es nicht so, daß wir bewußt einen uns fertigen Rohstoff von Daten ordnen, sondern in der Erfahrung haben wir, als einzelne Erkennende, es immer schon mit relativ geordneten und verbundenen Gegebenheiten zu tun. Erst die erkenntniskritische Analyse unterscheidet, auf Grund gewisser Indizien, „Stoff“ und „Form“ der Erfahrung, die niemals getrennt vorkommen. Etwas, was in Beziehung auf das transzendente, logische Bewußtsein als apriorisch bestimmt werden muß, kann für das psychologische (individuelle oder kollektive) Bewußtsein empirisch sein, d. h. ihm schon als

Bestandteil des in der Erfahrung Gegebenen entgegentreten. Gewiß entfaltet sich das „transzendente Bewußtsein“ immer nur in einem psychologischen Bewußtsein, aber die apriorischen Grundlagen der Erkenntnis erzeugt nicht das psychologische Bewußtsein oder das empirische Subjekt als solches, sondern sie entspringen der Gesetzmäßigkeit eines unpersönlichen, idealen Bewußtseins, und das Individuum findet diese Grundlagen nur, indem es sich auf den Standpunkt des Idealbewußtseins erhebt und nach den Normen desselben seine Synthesen vollzieht. Nur so kann es allgemeingültig denken und objektiv erfahren, wenn es sich frei macht von den Zufälligkeiten und Besonderungen des subjektiven Standpunktes und der individuellen Beschaffenheit. Indem eine Synthese von Daten nach dem apriorischen Gesetze einheitlichen Zusammenhanges erfolgt, hat sie transsubjektive Bedeutung, gilt sie nicht bloß für ein individuelles oder soziales Bewußtsein, sondern für ein „Bewußtsein überhaupt“, d. h. ohne einschränkende Beziehung auf die Existenz und Beschaffenheit irgendeines realen Ich.

Das Erkennen läßt sich von verschiedenen Seiten und Gesichtspunkten betrachten. Zunächst phänomenologisch oder deskriptiv, als Inbegriff der auf einen zu erkennenden Gegenstand gerichteten Akte, noch ohne Bestimmung dieser als Aktionen eines empirischen Ich und noch ohne Anwendung der Kategorie der Ursächlichkeit. Das „passive“ oder „aktive“ Verhalten, welches hier gefunden wird, bedeutet zunächst nur einen qualitativen Charakter der Erkenntnisakte, noch ohne kausale Deutung oder Objektivierung. Diese rein auf das Wesen oder Sosein der Wahrnehmungs- und Denkakte gerichtete Auffassung des Erkennens und seiner Bewußtseinsfaktoren macht die Erkenntniskritik zum Ausgangspunkte ihrer Betrachtungen, aber so, daß den eigentlichen Gegenstand der Analyse und Kritik nicht die Bewußtseinsakte, sondern die Inhalte der Erkenntnisse und Erkenntniselemente bilden. Die geistigen Akte oder Funktionen selbst kommen nur als Modi des Verhaltens des Bewußtseins zu seinen Inhalten und Gegenständen in Betracht, die ja verschieden, in der Form des „Wahrnehmens“ oder aber

des „Denkens“ (des Begreifens, Urteilens, Vergleichens, Beziehens, Verbindens, Zerlegens) erfaßt werden können. Ein kausales Produzieren der Inhalte, ein Entstehen dieser aus dem Wirken seelischer Agentien kann wohl für die psychologische, aber nicht für die phänomenologisch-erkenntnistheoretische Betrachtungsweise in Frage kommen. Diese geht zunächst so vor, als ob sie von einer Geltung des Kausalprinzips noch nichts wüßte, sie bedient sich einer methodologischen Fiktion. Diese darf aber nicht zu der Annahme verführen, daß es Inhalte oder Geltungen getrennt von allen Bewußtseinsakten oder in realer Existenz jenseits eines Bewußtseins überhaupt gibt oder daß dieses Bewußtsein eine selbständige Existenz besitzt. Sowie wir die Kategorie realer Existenz anwenden, setzen wir schon ein psychologisches oder empirisches Bewußtsein, in dem allein das transzendente, ideale Bewußtsein sich verwirklicht und entfaltet.

Durch diese Unterscheidungen wird der Apriorismus leichter verständlich. Auch kann er sich besser mit dem Problem der Erkenntnisentwicklung auseinandersetzen. Rein logisch oder transzendental betrachtet, setzt der Begriff der Entwicklung schon die Gültigkeit apriorischer Kategorien (Kausalität, Substantialität) voraus. Erst durch Anwendung dieser Grundbegriffe auf Erfahrungsdaten ersteht logisch der Begriff einer psychophysischen Organisation, die sich unter dem Einfluß der Umwelt entwickelt. Jetzt erst kann man den Erkenntnisprozeß daraufhin untersuchen, welche äußeren und inneren Ursachen und Bedingungen, welche psychischen und vitalen Faktoren ihn entstehen und entwickeln lassen. Jetzt erst kann von zeitlich ursprünglichen Anlagen, von erworbenen Dispositionen, von einer „Konvergenz“ des Äußeren und Inneren (W. Stern), einer „Anpassung“ des Ich an die Umwelt, einer Auslösung seelischer Funktionen durch physische Reize, einer kausal gemeinten „Affektion“ der Seele durch die Dinge, einer kausal-aktiven Erzeugung von Denkprodukten die Rede sein. Eine partielle Entwicklung des Erkennens ist aus diesem Gesichtspunkt nicht abzustreiten. Denn auch die a priori gültigen Erkenntniselemente

und Erkenntnisse sind dem Ich nicht angeboren oder von Anfang an bewußt, sie treten erst bei Gelegenheit der Wahrnehmung von Gegenständen auf und werden im Laufe der individuellen und Gattungsentwicklung immer deutlicher und präziser gestaltet. Aber auch hier zeigt es sich, daß der Evolutionismus keineswegs schon den Empirismus einschließt; nicht alle genetische Theorie muß empiristisch sein. Wie schon die allgemeine Entwicklungstheorie es gelernt hat, in der Entwicklung der Organismen das Produkt eines äußeren und inneren, in den Lebewesen selbst liegenden Faktors zu erblicken, so muß auch die psychologische Entwicklungslehre zu dem Ergebnis kommen, daß in der Erkenntnisentwicklung die dem Ich ureigene, zu seiner Struktur gehörende Gesetzlichkeit zum Ausdruck gelangt. Wann immer die Anschauungsformen und Kategorien, in denen sich aller Stoff der Erfahrung ordnet, als geistige Gebilde entstehen, und was immer zu deren Entfaltung und Anwendung beiträgt, die Gewißheit der Notwendigkeit und Allgemeinheit ihres Gebrauches weist darauf hin, daß sie nicht von außen stammen, sondern daß das Bewußtsein der apriorischen Erkenntniselemente aus dem eigenen Wesen des Subjekts sich entfaltet.

Aber das Apriorische ist nicht etwa nur deshalb apriorisch, weil und sofern es auch psychologisch sich vom Aposteriorischen unterscheidet. Es gilt nicht, weil es subjektiv erzeugt wird, sondern das Subjekt erzeugt es, weil es die Gültigkeit, die allgemeine und notwendige Geltung des Apriorischen anerkennen muß und es deshalb verwendet. Zunächst geschieht dies ohne Reflexion, teils triebhaft, wie im naiven Erkennen, teils planmäßig, methodisch, wie in der Wissenschaft, bis dann die Erkenntniskritik die Gültigkeitsart des Apriorischen systematisch begründet. Es gibt zweifellos ein Fürwahrhalten, das sich aus individuellen und sozialen Bedingungen erklären läßt, ohne Anspruch auf objektive Geltung der Annahme machen zu können, aber das Apriorische ist nicht in diesem Sinne subjektiv oder bedingt. Es gilt für die Objekte des Erkennens, und es kann so gelten, weil es nicht der individuellen oder gattungsmäßigen Subjektiv-

tät des Menschen entspringt. Es hat keinen bloß anthropologischen Charakter, wenn es auch immer nur in menschlichem Bewußtsein und für ein solches zu finden ist, nicht in der Luft schwebt und auch nicht einem metaphysischen Geistwesen innewohnt. Es war schon oben vom „Bewußtsein überhaupt“ die Rede, und wir sagten, daß sich im objektiven Erkennen das menschliche Subjekt auf den Standpunkt eines solchen erhebt. Dies bedeutet, daß wir die Gesetzlichkeit dieses logischen, idealen Bewußtseins in uns walten lassen, indem wir das uns Gegebene dieser Gesetzmäßigkeit entsprechend formen, vereinheitlichen. Das Bewußtsein des Menschen enthält Normen, deren Zusammenhang und Einheit das reine oder transzendente Bewußtsein ergibt. Wenn wir nun diesen Normen gemäß denken und verfahren, so gewinnen wir objektive Erkenntnis, deren Inhalt für ein „Bewußtsein überhaupt“ Geltung hat.

Diese Normen sind Modifikationen einer Grundnorm oder eines Grundgesetzes der Erkenntnis. Einheit der Synthesis oder einheitlicher Zusammenhang des Erlebbaren, Erfahrbaren, Denkbaren ist der Inhalt dieses Gesetzes. Der Grundsatz einheitlicher Verknüpfung ist das A priori alles Apriorischen, die Form aller Erkenntnisformen, das „Gesetz der Gesetzlichkeit“ des Erkennens. Es liegt allen Grundsätzen der Wissenschaft zugrunde, es gibt den apriorischen Begriffen, den Kategorien, ihre Allgemeingültigkeit, es läßt sie als Begriffe synthetischer Einheit bestimmen; es ist die Urvoraussetzung aller apriorischen Bedingungen der Erkenntnis, die in ihnen sich entfaltende logische Idee. Als oberste Norm ist die Forderung einheitlichen Zusammenhanges ein Regulativ für alles Denken und Erkennen, in dem sich Gegenstände verschiedener Art konstituieren. Eine transzendente „Idee“, eben die Idee einheitlichen Zusammenhanges, der schließlich zu einem systematischen Zusammenhang wird, ist also schon den Verstandesbegriffen immanent (E. Lehmann, Liebert u. a.). Diese Bedingungen den in der Erfahrung bestehenden Zusammenhang, und sie selbst bilden Glieder eines Systems, in dessen Struktur sich

das transzendente Bewußtsein oder die „Vernunft“ selbst manifestiert. „Aufgeben“ ist dem erkennenden Subjekt die immer fortschreitende Gestaltung von Daten und Erkenntnissen im Sinne jener Grundforderung des Bewußtseins. Die zeitlose Geltung der transzendentalen Gesetzgebung schließt eine in der Zeit erfolgende Erkenntnisentwicklung als Verwirklichung des Erkenntnisideals nicht aus. So können denn auch die apriorischen Einzelformen Modifikationen unterliegen, es können neue Besonderungen derselben auftreten; auch apriorische Erkenntnismittel werden erarbeitet und immer zweckmäßiger ausgestaltet, wie dies etwa beim Begriff der Kausalität oder der Substanz der Fall war und noch ist. Absolut konstant bleibt aber in jedem Falle die Grundgesetzlichkeit der Erzeugung des Apriorischen, das Gesetz der Einheit der herzustellenden Zusammenhänge. Denn nur die Erfüllung dieses Gesetzes ermöglicht Allgemeingültigkeit der Erkenntnis und Einheit der Erkenntnisgegenstände.

Die apriorische Gültigkeit von Erkenntniselementen beruht also nicht auf einer psychologischen Denknöwendigkeit oder einem Angeborensein im Sinne des Nativismus, der mit dem Apriorismus nicht verbunden zu sein braucht. Auch muß eine Unveränderlichkeit der menschlichen Vernunft nicht angenommen und eine gewisse Entwicklungsmöglichkeit aller Erkenntnis kann zugegeben werden. Insbesondere die empirische Erkenntnis befindet sich in steter Entwicklung. Immer Neues wird erfahren, Irrtümer werden als solche erkannt, Begriffe und Urteile werden berichtigt, Hypothesen und Theorien kommen und gehen. Doch gibt es auch vieles, was sich im Wandel der Erkenntnis erhält. Konstant bleibt unbedingt das, was Erkenntnis und Erfahrung formal zu einer solchen macht, die logische Denkgesetzlichkeit sowie die Gesetzlichkeit der Erfahrungserkenntnis. Die Grundformen der Erfahrung überhaupt können, bei allen Modifikationen, nicht aufgehoben werden, sonst würde die Erfahrung selbst wegfallen und an ihre Stelle würde ein Chaos von Daten, die noch keine Erfahrung im Sinne allgemeingültiger Bestimmung eines Gegen-

standes sind, treten. Die Forderung einheitlichen Zusammenhanges läßt uns das sachlich Zusammengehörige suchen und herstellen, wodurch erst objektive Erfahrung entsteht. Die Erzeugung der Erfahrungserkenntnis selbst erfolgt gemäß apriorischen Gesetzen, die in einer obersten Gesetzlichkeit des Bewußtseins gründen.

Die Gültigkeit des Apriorischen ist eine von der Erfahrung unabhängige. Das bedeutet nicht, daß wir ohne alle Erfahrung von etwas wissen, sondern nur, daß gewisse Begriffe und Urteile nicht deshalb als allgemein und notwendig gelten, weil sie von irgendeiner Erfahrungsgegebenheit abstrahiert sind, sondern weil sie als notwendige Bedingungen und Voraussetzungen der Erfahrungserkenntnis selbst gelten. Die „Deduktion“ oder „Legitimation“ des Apriorischen ist eine transzendente, d. h. sie begründet die ausnahmslose Geltung der Grundbegriffe und Grundsätze der Erkenntnis durch den Nachweis, daß diese durch das reine Erkenntnisziel notwendig gefordert sind, weil nichts empirisch erkennbar sein kann, was nicht einen einheitlichen Zusammenhang aufweist. Die apriorischen Faktoren sind nichts anderes als Formen synthetischer Einheit; sie sind die Mittel zur Erzeugung der Einheit der Erfahrung und des Erfahrungszusammenhanges. Der Wille zur Erkenntnis (als ein Wille zur Erfahrung und zur Objektivität) fordert unbedingt die Anerkennung und Anwendung des Apriorischen auf das Gegebene. Was als solche Bedingung der Erfahrung erkannt wird, das erweist sich damit als apriorisch im logischen Sinne, mag es psychologisch wie immer gedeutet und erklärt werden. Der dem Erkenntniswillen immanente Einheitswille ist die Stellungnahme des wollenen Bewußtseins zum Logos, zur logischen Idee, die es zu realisieren gilt. Nicht auf das subjektive Streben als eine Ursache der Erkenntnis kommt es hier an, sondern auf den Willen als Willensinhalt, als idealen Gegenstand, als oberste Geltung, auf die sich alle besonderen Geltungen gründen. Durch die Richtung auf den Inhalt: einheitlicher Zusammenhang alles Erfahrbaren, Denkbaren, Gestaltbaren wird der Wille zum Ver-

nunftwillen, in dessen Dienst alles Erkennen und Kulturschaffen steht. Das erkennende Bewußtsein ist zugleich ein wollendes Bewußtsein; der theoretische Grundwille leitet die Denkfunktionen und gibt dem ganzen Erkenntnisprozeß die einheitliche Richtung. Er fordert auch die Überwindung der subjektiven Bedingtheiten und Einflüsse, namentlich das sich Freihalten von allen Wollungen, Trieben und Interessen, die das Denken und Erkennen beeinträchtigen oder verhindern. Innerhalb des Erkenntniszusammenhanges hat Willkür nichts zu suchen, und vom bloß menschlichen Wollen als solchen ist die Erkenntnis überhaupt unabhängig. Der reine Erkenntniswille ist überindividuell, wenn auch den Individuen und Gesellschaften immanent. Er muß uns nicht immer zum Bewußtsein kommen und es wird ihm auch nicht immer Genüge getan, aber dies ändert nichts an der zeitlosen Geltung seines Gehaltes, der Erkenntnisnorm.

Es ist also, wie Riehl sagt: „So gewiß Erfahrung besteht, so gewiß gelten die Voraussetzungen, ohne welche sie nicht bestehen würde“. Warum können wir die künftige Erfahrung antizipieren, indem wir mit apriorischer Gewißheit annehmen, daß nichts in ihr vorkommen wird, was nicht räumlich-zeitlich bestimmt, extensiv oder intensiv groß, zahlenmäßig bestimmbar, substantiell oder akzidentiell, Ursache oder Wirkung ist? Warum gilt der Satz, daß im Wechsel des Geschehens notwendig etwas beharrt, und das Prinzip, daß jede Veränderung durch eine andere bedingt ist, a priori und doch zugleich für alles Erfahrbare, das wir doch gar nicht in seiner Gesamtheit kennen? Weil solche Voraussetzungen Bedingungen der Erfahrung sind. Was den Bedingungen der Erfahrbarkeit und Denkbarkeit nicht gemäß ist, das kann nicht für das Erkennen und Denken erfaßbar sein, es ist kein Erkenntnisgegenstand, kein Seiendes der Erkenntnis. Auf die Erkenntnisgesetzlichkeit bleibt daher alles Erfahrbare und Denkbare bezogen, wie umgekehrt diese Gesetzlichkeit nur in der Anwendung auf Daten zu einer Erfahrung verwirklicht wird. Also trotz ihrer transzendentalen Bedeutung sind die apriorischen Begriffe und

Grundsätze nur von empirischem, erfahrungsimmanentem Gebrauch; sie bewähren sich nur in möglicher Erfahrung, in dieser aber ausnahmslos.

Es gibt apriorische Bedingungen aller Erfahrungserkenntnis und solche, die sich auf Sondergebiete der Erfahrung und des Seins beziehen. Die formallogischen Normen gelten für alles Denkbare und Erfahrbare, die mathematischen Grundsätze für alles Meßbare und Berechenbare, die „dynamischen“ Kategorien und Grundsätze für alle Realwissenschaften. Aber auch die historischen und systematischen Naturwissenschaften, die Disziplinen der Ethik, Rechts- und Sozialwissenschaft, Ethik, Religionswissenschaft haben ihr eigenes „A priori“, ihre transzendentalen Bedingungen, durch die der Gegenstand dieser Wissenschaften methodisch konstituiert wird (Dilthey, Simmel, Tröltsch u. a.). Also nicht bloß an den mathematischen Naturwissenschaften darf sich die Vernunftkritik orientieren, sie muß eine Kritik der gesamten wissenschaftlichen, ja auch der naiven, vorwissenschaftlichen Vernunft sein und alle Arten des A priori berücksichtigen. Geschieht dies, und wird zugleich dem Fortschritte der Begriffsbildung Rechnung getragen sowie die Forderung der Vernunft nach systematischer Einheit im Sinne eines „Totalitätsdenkens“ (F. J. Schmidt, M. Adler) beachtet, so besteht keine Gefahr, daß das Gegebene durch einseitige, rein „verstandesmäßige“ Betrachtung und Analyse oder äußerliche Verbindung eines künstlich Zerlegten verfälscht wird. Das stetige Werden und die Lebendigkeit der Entwicklung kann bei einer den Eigenheiten des besonderen Erfahrungsgebietes und dem Zusammenhang aller Seiten und Momente der Erfahrung gerecht werdenden Betrachtungsweise durchaus zur Geltung kommen und in einer abschließenden „metaphysischen Synthesis“ seinen Ausdruck finden.

Das Denken als Inbegriff der sich systematisch entfaltenden Kategorien und Grundsätze, ist „leer“, wenn es nicht auf mögliche Anschauung sich bezieht. Was im besonderen als Einheit oder Vielheit, als Substanz oder Ursache zu bestimmen ist, das kann zwar nicht durch die bloße Anschauung, aber nur mit Be-

nützung der Anschauung festgestellt werden. Die Anwendung der Denkmittel richtet sich notwendig nach den anschaulichen Daten zu einer Erfahrung, sie erfolgt in Anpassung an solche Daten. An der Anschauung, wenn auch nicht durch sie erstehen die einheitlichen Zusammenhänge, die Verknüpfungen des Gegebenen zu Erfahrungen. Objektiv erfahren heißt, anschauliche Daten nach Einheitsprinzipien ordnend verknüpfen. Die Gegebenheit eines „Materials“ für das Denken ist eine Bedingung der Erfahrung, ein A priori der Anwendung der apriorischen Denkformen, eine Voraussetzung ihrer Anwendbarkeit. Die Möglichkeit dieser Anwendung ist durch das Gegebensein eines zu Verknüpfenden begründet, insofern hat der Begriff der Gegebenheit selbst schon eine transzendente Bedeutung. Die Daten zu einer Erfahrung in ihrer Konkretheit sind nicht reine „Denkprodukte“, sondern bilden das „Denkmaterial“, das schon begrifflich von jenen unterschieden ist. Durch seine Kategorien bestimmt das Denken an der Hand der äußeren und inneren Anschauung (oder der ihr zugrundeliegenden unmittelbaren Erlebnisse), was als objektive Erfahrung zu gelten hat, aber es erzeugt nicht die Realität der Seinsbegriffe aus sich allein. Alle Realitätsbestimmung entspringt wohl der Gesetzlichkeit des Denkens, der reinen Vernunft, aber eben nur dem an dem Anschauungsmaterial sich betätigenden, nicht einem reinen Denken, so sehr auch von dem Qualitativen der Sinnesdaten abgesehen werden mag, wie das in der quantitativen Naturauffassung geschieht. Und mag auch die Anschauung selbst nie völlig irgendwelcher gedanklichen Bestimmungen entbehren, so wird sie deshalb doch nicht zu einem restlos im Denken Aufgehenden, es bleibt ein irrationaler, nicht völlig rationalisierbarer Rest. Die Kategorien sind demnach nicht außerhalb aller Anschauung bestehende und gebildete Begriffe, sondern sie bedeuten schon eine Anwendung des rein Logischen oder Rationalen auf die Anschauung (Wundt, Riehl, Ewald u. a.). So ist die Kausalität eine Anwendung des Begriffes „Grund“ auf die Aufeinanderfolge in der Anschauung, wie denn überhaupt der Erfahrungszu-

sammenhang ein Analogon des rein logischen Begründungszusammenhanges ist.

Die Sinnesdaten sind kein Erzeugnis des Denkens. Der Verstand vermag nichts zu empfinden, das gilt psychologisch wie kritisch. Das Dasein und Sosein der sinnlichen Daten läßt sich nicht durch bloßes Denken setzen. Das (materiale) Denken hebt mit ihnen an, bearbeitet sie, geht auch über sie hinaus zu abstrakten und unanschaulichen Gebilden, aber daß sie sind, und zwar nicht aus dem Denken sind, das muß das Denken selbst als gültig anerkennen. Auch die Anschauungsformen sind nicht in dem Sinne „rein“, daß sie keinerlei sinnlichen Inhalt hätten. Wohl kann man aber von dem sinnlichen Inhalt absehen, er kann unwesentlich sein, und noch mehr: der abstrakte Raumbegriff der Geometrie und Physik hält nur das rein Formale der Räumlichkeit, der räumlichen Ordnung fest, ohne den Inhalt der ihn psychologisch vertretenden Raumvorstellungen zu berücksichtigen. So kann man auch den Begriff eines „mehrdimensionalen oder nicht-euklidischen Raumes“ bilden, wie er der „Metageometrie“ zugrunde liegt. Die Apriorität des Raumbegriffes überhaupt wird aber dadurch nicht angetastet, daß verschiedene Gestaltungen desselben denkbar sind, so daß auch die von A. Einstein begründete Relativitätstheorie der Physik den Apriorismus und Transzendentalismus nicht erschüttert (Cassirer, Natorp u. a.). Das Gleiche gilt von der Zeit, deren wissenschaftlicher Begriff nicht mit der unmittelbaren Zeitvorstellung zu verwechseln ist, die an das subjektive Erleben gebunden ist. Wie immer Raum und Zeit gedacht werden mögen, ihre Beziehung auf Daten zu einer Erfahrung fällt nie weg, und ebenso bleibt die Apriorität beider Begriffe, weil sie Bedingungen möglicher Erfahrung und des einheitlichen Zusammenhanges in einer solchen sind.

Nur dadurch, daß Gegebenheiten eine Stelle in dem räumlichen oder zeitlichen oder raumzeitlichen System, welches das Denken auf Grund der Anschauungsformen methodisch aufstellt, erhalten, ergeben sie objektive Erfahrungsinhalte. Die in der Gesetzlichkeit der Anschauung wurzelnden mathematischen

Axiome haben „Anschauungsnotwendigkeit“ (Liebmann); denkmöglich sind aber auch andere Axiome, die einer anderen Geometrie zugrunde gelegt werden, die jedoch, wenn sie von aller Anschauungsmöglichkeit abstrahiert, von „Raum“ nur in einem uneigentlichen Sinne sprechen kann. Keine Art der Mathematik, mag sie nun anschaulich oder rein logisch begründet werden, ist eine empirische Wissenschaft. Die Darstellung an empirischen Gegenständen ist nicht identisch mit der Begründung der mathematischen Lehrsätze, die ihre demonstrative Kraft der Unmittelbarkeit, mit der das Denken sich an dem Formalen der Anschauung betätigt, verdankt (Wundt, Ewald u. a.). Da die Besonderheiten des Anschauungsinhalts hier nicht berücksichtigt zu werden brauchen, und da die Gesetzlichkeit der Konstruktion der mathematischen Gebilde immer dieselbe bleibt, was immer gemessen oder berechnet wird, da ferner die in der Mathematik angewendeten logischen Gesetze und Funktionen ebenfalls konstant bleiben, so gelten die mathematischen Grundsätze und deren Konsequenzen für alle empirischen Gegenstände, auf die Mathematik anwendbar ist. Gerade weil die Mathematik (wie die Logik) „ideale“ Gegenstände, reine Konstruktionsgebilde — die als solche sich in keiner Erfahrung finden und daher nicht aus einer solchen abstrahiert sein können — enthält, ist sie auf alle nur erdenklichen Erfahrungsgegenstände anwendbar. Was von dem mathematischen Dreieck gilt, das muß auch von jedem als dreieckig zu bestimmenden Gegenstand der Außenwelt gelten, und was von den Beziehungen zwischen abstrakten Zahlen gilt, das hat auch Geltung für alle zählbaren Dinge. Die mathematischen Relationen haben also apriorische Gültigkeit, mögen nun die Grundsätze der Mathematik „synthetische Urteile a priori“ oder „analytische“ Urteile oder (zum Teil) bloße „Definitionen“ sein. Jedenfalls hat diese Apriorität ihre Grundlage in der Gesetzlichkeit des mathematischen Bewußtseins, die eine Anwendung des rein Logischen auf das Formale der Anschauung ist.

Die Regeln der Konstruktion geometrischer Gebilde und die der arithmetischen Operationen sind unabhängig von der Er-

fahrung und verleihen den mathematischen Grundsätzen ihre Gewißheit und Notwendigkeit; dazu kommt noch die Evidenz der in den Lehrsätzen und Beweisen liegenden rein logischen Operationen. Die Möglichkeit unbegrenzter Reihenbildung beruht auf dem allen Fortgang im Zählen einheitlich beherrschenden Gesetze der mathematischen Reihenbildung (Natorp u. a.), die Unendlichkeit der Bildung von Größen aller Art auf der Unmöglichkeit, irgendein zur Erfahrung Gehörendes als frei von aller quantitativen Bestimmung zu denken. Zwar ist uns weder die Raumschauung noch die Zeitschauung als unendlich gegeben (Kant), aber die Idee des möglichen und notwendigen Regresses läßt uns bei keiner Grenze von Raum, Zeit und Zahl als einer absoluten stehen bleiben. Grenzen gibt es nur in Raum und Zeit, eine Begrenzung von Raum und Zeit selbst ist unmöglich. Begrenzen kann immer nur etwas, was schon räumlich oder zeitlich ist; das „Nichts“, von dem hier die Rede sein kann, ist kein absolutes Nichts. Und wie sich Raum und Zeit in Gedanken immer weiter erstrecken lassen, so können wir die Teilung des Räumlichen als ins Unendliche fortsetzbar denken, ohne daß wir deshalb die Körper als aus einer unendlichen Menge von Teilen zusammengesetzt denken müßten. Die Natur räumlicher Ausdehnung und die Gesetzmäßigkeit quantitativer Bestimmung nötigt uns, bei keiner Grenze nach unten stehen zu bleiben, sondern auch in den erreichten „Atomen“ nur ein relativ Unteilbares zu erblicken, eine Maxime, die sich in der Physik bewährt hat. Auch wenn man zu letzten materiellen oder dynamischen Teilen gelangt, bleibt der Raum als solcher ins Unendliche teilbar, ebenso die Zeit. Die Begrenztheit räumlicher und zeitlicher Inhalte ist mit der Unendlichkeit von Raum und Zeit als Grenzenlosigkeit einer Stellenordnung vereinbar, so wie auch die Relativität empirischer Raum- und Zeitgrößen die Absolutheit oder Einheit der aller Messung zugrunde liegenden, idealen Raum- und Zeitordnung nicht ausschließt. Der eine Raum und die eine Zeit umfaßt alle relativen „Räume“ und „Zeiten“, ist schon eine Voraussetzung ihrer Relativsetzung wie ihrer Begrenzung.

Die Daten zu einer Erfahrung und die Erfahrungen selbst verarbeitet das wissenschaftliche Denken zum einheitlichen Naturzusammenhang, in dem jeder Erfahrungsinhalt seine bestimmte Stelle hat. Eine Grundgesetzlichkeit formaler Art ist die apriorische Bedingung, die Urvoraussetzung dieses Zusammenhanges. Und auch die besonderen Zusammenhänge sind logisch nur durch apriorische Voraussetzungen möglich, die aber nur an Erfahrungsdaten sich erfüllen. Die speziellen Gesetze des Geschehens wie die besonderen Gegenstände der Erfahrung entspringen nicht dem reinen Denken, sondern werden nur durch Anwendung des Denkens oder der apriorischen Formen auf ein Gegebenes erkannt. „Gegeben“ sind aber nicht die „objektiven Tatsachen“ als solche; diese sind dem Denken „aufgegeben“, welches Daten gemäß den Kategorien und Grundsätzen des reinen Denkens, konform der Grundgesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins, zu verarbeiten hat. Die Einheit des Denkens und Anschauens gilt für die einzelne Erfahrung wie für den Erfahrungszusammenhang, für die äußere wie für die innere Erfahrung. Wenn wir einmal etwas vom Standpunkte der äußeren Erfahrung betrachten, so muß die Einheit dieser Erfahrungsweise konsequent festgehalten werden. Da gibt es dann innerhalb des Physischen nur immer wieder und überall räumliche und materiell-dynamische oder energetische Bestimmungen; der kausale Zusammenhang der physischen Veränderungen ist ein geschlossener, er kann durch keine nicht-physischen Agentien oder Ursachen durchbrochen werden (Wundt, Riehl, Lipps u. a.). Die Ausnahmslosigkeit der Kausalität und Gesetzlichkeit überhaupt wird hier zur Ausnahmslosigkeit der Naturkausalität und der Naturgesetzlichkeit oder des „Mechanismus“ (im weiteren Sinne). Von diesem Standpunkt aus muß alles so betrachtet und erklärt werden, als ob es nichts gebe als rein physikalisch-chemische Vorgänge in bestimmter Art des Ablaufes. Ebenso muß der Standpunkt der inneren Erfahrung unverrückbar eingenommen werden, die psychische Kausalität und deren Gesetzlichkeit ist als eine in sich geschlossene zu betrachten, was aber nicht hindert, die funktio-

nen Abhängigkeiten zwischen beiden Arten von Erscheinungen oder Erfahrungsweisen zu erforschen und beide schließlich als Ausdrucksformen eines ihnen Gemeinsamen (Identischen) aufzufassen. Der Dualismus der Interpretation oder der Methodik braucht zu keinem ontologisch-metaphysischen Dualismus zu führen. Daß es irgendein Gebiet äußerer, sinnlich vermittelter Erfahrung gibt, in dem die Gesetzmäßigkeit dieser Erfahrung durchbrochen wird, kann unmöglich angenommen werden, ohne die Bedingungen äußerer Erfahrung und deren Gegenstände aufzuheben. Es ist nicht „*petitio principii*“ oder ein subjektives Vorurteil, wenn die Theorie einer psychophysischen Wechselwirkung, die mehr bedeutet als bloße Wechselbeziehung zwischen beiden Erscheinungsweisen des Wirklichen, als unhaltbar abgelehnt wird. Die Beschaffenheit der besonderen Erfahrungsobjekte als solcher läßt sich nicht *a priori* bestimmen, aber es ist von vornherein gewiß, daß alle Gegenstände der äußeren Erfahrung als solche in Raum und Zeit, quantitativ, materiell und dynamisch bestimmbar sein müssen, und daß der „Mechanismus“ keinerlei Lücke aufweist, mögen die Dinge auch noch eine andere Erscheinungsweise darbieten oder an sich jenseits raum-zeitlicher Bestimmungen stehen. — Die methodologische Fiktion der rein äußerlichen Betrachtungsweise der Dinge ist aber nicht im Sinne eines „Fiktionalismus“ aufzufassen, nach welchem die Kategorien und die aus ihnen abzuleitenden Begriffe („Prädikabilien“) nur zweckmäßige Fiktionen sind. Das können sie nicht sein, denn weit entfernt, die Wirklichkeit zu „verfälschen“, erweisen sie sich geradezu als konstituierende Bedingungen jenes einheitlichen Zusammenhanges, durch dessen Herstellung die Daten zu einer Erfahrung erst und nur objektive Erfahrung und die Wirklichkeit der Erfahrungsobjekte ergeben. Die Einheitsprinzipien der Erfahrung sind zugleich die Prinzipien der empirischen Realität.

Der Kritizismus legt den Grund zu aller Erkenntnis, die er in der Gesetzmäßigkeit der Vernunft verankert. Er zeigt, wie Mathematik und Naturwissenschaft möglich ist, und er muß

auch die transzendentalen Bedingungen der Geistes- und Kulturwissenschaften darlegen. Hier kommt nun besonders die Kategorie des Zweckes zur Geltung. In der Naturwissenschaft als solcher hat dieser Begriff nur eine regulativ-heuristische Bedeutung. Indem wir namentlich das organische Geschehen als kausal verknüpft denken, nehmen wir zugleich Rücksicht auf die Eigenart des organischen Seins und beurteilen die Funktionen der Lebewesen im Hinblick auf deren Leistung für die Erhaltung und Entwicklung der organischen Form. Der Organismus ist ein System, dessen Ganzheit eine Bedingung des Zusammenwirkens und der Richtung der ihm angehörenden Kräfte und Reaktionen ist. Das Ganze und die Teile sind hier wechselseitig aufeinander bezogen und auseinander begreiflich zu machen (Kant). Die teleologische Betrachtung ist hier eine Umkehrung der kausalen, die sie nicht ausschließt, sondern ergänzt und erleichtert. Sie setzt hier nicht besondere Zweckursachen, sondern bezieht nur die bewirkenden Ursachen auf Erfolge, die sie so betrachtet, als ob es sich um zu erreichende Zwecke handelte.

In den Geisteswissenschaften hingegen wird der Zweckbegriff konstitutiv, Gegenstand bestimmend. Hier können und müssen wir zunächst eine teleologische, auf die Verwirklichung von Zielen gerichtete Kausalität voraussetzen, weil die Daten zu einer der inneren analogen geistigen Erfahrungswelt dazu nötigen. Wenn hier von Zwecken geredet wird, so sind damit wirkliche, als solche in den wollenden und handelnden Menschen sich verwirklichende Ziele gemeint. Wo ein Streben und Wollen gesetzt werden muß, ist damit schon das Vorhandensein von Willenszielen gesetzt, die, in Beziehung zu den ihnen dienenden Faktoren oder „Mitteln“, als „Zwecke“ zu bestimmen sind. Der Zweck ist auch hier nicht eine neben den wirkenden Ursachen bestehende, eigenartige Ursache, aber er bedeutet doch mehr als ein von uns in das Wirkende denkend hineingelegtes Beziehungssystem. Er ist den Wollenden selbst immanent, konstituiert geradezu die geistige Realität, denn (endlicher) Geist sein heißt schon, die Fähigkeit der Zwecksetzung und Zweckverwirklichung besitzen. Nur so lassen sich geistige

Wesen als Glieder einer Geisteswelt bestimmen, daß ihr Verhalten als ein final-kausales gedacht wird. Der Zweckzusammenhang hat aber einen doppelten Sinn. Erstens bedeutet er die Einordnung der Funktionen geistiger Faktoren in das System „teleologischer Kausalität“, indem jedes Verhalten eines Subjekts des Wollens und Handelns als zielgerichtet erscheint. Zweitens wird der Zweckbegriff auch in normativer Weise verwendet, nicht bloß explikativ. Es werden dann nicht mehr geistige Gebilde aus der Betätigung zielstrebigter Kräfte erklärt, sondern sie und die sie erzeugenden Geistesfunktionen werden darauf hin beurteilt, inwiefern sie gewissen Zwecken gemäß sind. Sie werden also gewertet, auf Werte, die als Willensziele je einen Zweck darstellen, bezogen. Die normativ-teleologische, auf die Zweckmäßigkeit oder Richtigkeit eines Verhaltens und Wollens gerichtete Beurteilung ist also methodisch von der rein kausalen wie von der teleologisch-kausalen scharf zu unterscheiden, ohne daß sie die letztere auszuschließen braucht. Wir können eben zu geistigen oder kulturellen Akten und Gebilden eine verschiedene Stellung nehmen, können sie erklären und verständlich machen, aber auch sie werten und normativ betrachten, indem wir prüfen, ob etwas einem gesetzten oder zu setzenden Zweck entspricht und nicht widerspricht.

Durch die Anwendung beider Richtungen der teleologischen Methode ersteht ihrer Form nach die Geisteswelt. Sie ist, wie Leibniz und Kant es gesehen haben, ein „Reich der Zwecke“, ein einheitlicher Zweckzusammenhang sowohl innerhalb der Individuen als auch zwischen diesen, interindividuell. Jeder Strebende ist ein Glied dieses Reiches und wirkt an dessen Aufbau mit, bewußt oder unbewußt. Trotz den nie ausbleibenden — in der Endlichkeit der einander begrenzenden, einschränkenden Wesen bedingten — Konflikten zwischen den besonderen Zwecksetzungen und Zweckverwirklichungen bleiben doch die Zentren teleologischer Betätigung aufeinander in der Einheit des sie einschließenden Zweckzusammenhanges bezogen, sie können sich nicht isolieren, nehmen an fremden Zwecken

„durch Introzeption“ (W. Stern) teil und unterordnen sich nolens volens den ihren Privatzwecken übergeordneten Kollektivzwecken, d. h. den Zwecken und Zielen des höheren Systems, dem die Individuen oder Gemeinschaften angehören und durch dessen Ganzheit sie von Anfang an bedingt und bestimmt sind. Es gibt eine Hierarchie oder Stufenfolge teleologischer Systeme, von den (relativen) Individuen bis hinauf zum Weltsystem, das wenigstens für die metaphysische Deutung als universales Zwecksystem erscheint. Durch die Anwendung des Zweckbegriffes wird schon das Sein des Individuums jeder Ordnung bestimmt. Es ist als Individuum wesentlich durch die Einheit der es konstituierenden Zielstrebigkeiten und Zwecke bewußter und (relativ) unbewußter Art charakterisiert, es ist ein sich selbst Erhaltendes und Entwickelndes, seine Anlagen in einer sowohl von innen als von außen her beeinflussten Weise Verwirklichendes, als „Entelechie“ (Aristoteles, Leibniz u. a.) zu denken. Indem Zwecke nur als Strebungsinhalte sich realisieren können, wirkt im Teleologischen nicht das Zukünftige direkt, sondern das auf ein noch nicht real Existierendes, aber im subjektiven Erleben Antizipiertes gerichtete Streben und Handeln. Der Zweck als solcher ist keine Ursache, kein in der Zeit liegendes, sondern ein ideales Sein, das den Grund zum Auftreten bestimmter Ursachen enthält und nur insofern an der Kausalität mitbeteiligt ist. Die geistige und vielleicht alle Kausalität ist ihrem Innensein nach schon Finalität, sie schließt die Zielrichtung schon ein oder ist zum Teil die Resultierende von Zielstrebigkeiten. So erscheint aller Mechanismus als die Außenseite des Finalnexus selbst.

Geisteswissenschaft jedenfalls ist nur durch das Zweckprinzip möglich. Ohne dieses keine „Deutung“, kein „Verständnis“, kein innerer Zusammenhang geistiger Taten und Gebilde (Dilthey, Wundt u. a.). Eine Wissenschaft der Geschichte insbesondere kann zwar aller subjektiven Wertung sich enthalten, aber zweierlei muß sie, wenn sie ihren Gegenstand erfassen will, im Auge haben. Erstens muß sie insofern eine „Wertbeziehung“ (Rickert) vornehmen, als sie ihr Material

nach dem Gesichtspunkt auswählt und sichtet, daß alles das, was in Ereignissen für die Verwirklichung kollektiver (nationaler und sozialer, kultureller) Ziele bedeutsam erscheint, verarbeitet wird. Alles, was in irgendeinem zu beachtenden Maße positiv oder negativ die Entwicklung von Gemeinschaften beeinflußt und was zur Verwirklichung der Ziele dieser Gemeinschaften, zuhöchst der menschlichen Kulturgemeinschaft, beigetragen hat, fällt in den Bereich der historischen Kulturwissenschaften. Eine subjektiv-normative Beurteilung kann vom Historiker ausgeübt werden, aber sie ist nicht das Konstituens seiner Disziplin, welche die allgemeinen Kulturwerte schon voraussetzt und alles auf sie bezieht. Die historisch-teleologische Begriffsbildung und Erklärung schließt aber die rein kausale nicht aus, sondern ein. Und zwar ist allerdings das Interesse des Historikers in erster Linie auf die Erfassung des einmaligen Verlaufs, auf die Entwicklung der kollektiv-individuellen Einheiten gerichtet, nicht aber auf Erkenntnis allgemeiner Gesetze im oder des historischen Geschehens, die er dem Soziologen und Geschichtsphilosophen überläßt (Windelband, Rickert u. a.). Aber diesen einmaligen, sich niemals genau wiederholenden Verlauf kann der Historiker doch nicht ohne Anwendung allgemeiner Begriffe bestimmen und kausal verknüpfen. Er muß biologische, psychologische, soziologische Erkenntnisse benützen und die in diesen fixierten Gesetze menschlichen Verhaltens berücksichtigen, wenn er das Historische selbst begreiflich machen will (Riehl, Goldscheid, Becher u. a.). Schließlich ist alles Besondere und Einzelne ein Spezialfall des Allgemeinen und nur als solcher begreiflich, wenn es auch richtig ist, daß das Besondere und Individuelle sich nicht restlos auf das Allgemeine zurückführen läßt, sondern etwas enthält, was mit Leibniz zu reden, „ineffabile“, durch kein Prädikat ausdrückbar ist.

Die geistige Welt zielstrebiger und zwecksetzender Subjekte ist zugleich ein System wertender Wesen. Alle Handlungen, die von diesen Wesen ausgehen, dienen unmittelbar oder mittelbar der Befriedigung von Bedürfnissen der verschiedensten Art,

an deren Spitze die vitalen und höheren geistigen Grundbedürfnisse stehen. Was diesen Bedürfnissen gemäß ist oder erscheint, das bildet für die fühlenden und wollenden Wesen einen Wert. Ein Teil der Werte ist allgemeingültiger Natur und unabhängig von der besonderen Organisation der Wertenden. Die sachlich fundierten Werte sind objektive Werte. Es besteht eine Gesetzmäßigkeit des Wertens, die einerseits psychologisch und soziologisch zu begreifen ist, andererseits ein normatives Gepräge hat und in einer Werttheorie zu einem Begründungszusammenhang führt, innerhalb dessen untergeordnete Werte sich als logisch bestimmbare Folgen superiorer Werte darstellen lassen. Es gibt ein Wertungs-Apriori, vermöge dessen formale Grundwerte als Bedingungen eines Wertgebietes notwendig gesetzt und anerkannt werden müssen. Sie ermöglichen allein die Gestaltung kultureller Objekte, sie konstituieren diese in formaler Hinsicht und haben zur Basis die eine Kultur überhaupt bedingenden, erzeugenden Grundwerte, die aus der Gesetzmäßigkeit des wertenden Bewußtseins entspringen. Das Wertgebiet der allgemeinen Kultur und der spezifischen Kultursphären hat diese Grundwerte zur Voraussetzung, die in dem obersten Wert der Geistesentfaltung ihre Spitze haben. Insofern die Grundwerte die konstituierenden Bedingungen der Kultur bilden, haben sie eine „transzendente“ Bedeutung.

Theoretische wie praktische oberste Geltungen sind von dem Gesichtspunkt der Wertkritik als apriorische Werte zu bezeichnen. Da es sich bei den Werten, Zwecken, Normen nur um verschiedene Stufen der Stellung zu denselben Inhalten handelt, so sind sie alle in das Gebiet der erfahrungs- oder seinsbedingenden Faktoren einzubeziehen. Sie selbst haben, als ein erst zu Verwirklichendes, zunächst keine Existenz im Sinne realen Daseins, sondern ein „ideales Sein“. Indem wir uns von Werten, Zwecken, Normen leiten lassen, stehen wir unter dem Einfluß von Ideen. Diese bilden eine Rangordnung, sie werden selbst gewertet und kritisiert. Es gibt rein individuelle und kollektive Ideen, solche, die in in der Organisation der Einzelnen und solche, die im Wesen der menschlichen Gattung oder aber im

Volksgeist, im Zeitgeist begründet sind. Es gibt ferner Ideen, die nur sinnlichen Trieben und materiellen Interessen entsprechen, und solche, die geistigen, höheren, kulturellen Bedürfnissen gemäß sind, sie zum Ausdruck bringen. Auch können sie in klar bewußter oder in relativ unbewußter Weise zur Geltung gelangen. Die Verwirklichung aller Ideen erfolgt dadurch, daß sie als Willensinhalte das Handeln motivieren, so daß der Wille die Brücke zwischen Idee und Wirklichkeit herstellt. Der „Geist“ ist als zwecksetzendes zugleich ein ideengeleitetes, Ideen realisierendes Wesen, ein Zentrum der Verwirklichung idealer Möglichkeiten. Er ist keine hinter dem Bewußtsein stehende, unbekannte Substanz, sondern hat in der Einheit seiner Ideationen und Realisationen selbst seine Wirklichkeit; er ist stetige Selbstverwirklichung durch Selbstentwicklung. Indem er Ideen in einer objektiven Welt verwirklicht, verwirklicht er zugleich sich selbst, seine eigene Idee, die in der Mannigfaltigkeit seiner Teilideen sich entfaltet. So erfüllt er sein „Gesetz“, so bekundet er seine „Autonomie“, die in einem gewissen Maße auch schon dem niedersten Geisteswesen eignet. Die logische und ethische Autonomie ist nur graduell, nicht essentiell von der aller Subjekte unterschieden, die sittliche Welt nur eine Form und Stufe des allgemeinen Reichs der Zwecke und Ideen. Die Natur, die der Mensch den sittlichen Normen unterordnen soll und muß, ist zunächst als seine eigene, dann auch, metaphysisch, als Natur überhaupt (in deren Innensein), schon eine Stufe des Geistigen, auf der sich eine höhere aufbauen soll. Die kulturelle und sittliche Realisation von Ideen ist die Fortsetzung der in der Natur zum äußeren Ausdruck kommenden Ideenverwirklichung, der aller Mechanismus untergeordnet ist. So gelangen wir, von dem durch Kant inaugurierten Kritizismus ausgehend, zu einer Weltanschauung die der Goethes verwandt ist und sich in den Bahnen bewegt, die insbesondere Schelling und Hegel, beide von Goethe beeinflußt, beschrritten haben und die es nun gilt, mit neuem Rüstzeug zu betreten.

---

#### IV.

### Das Realitätsproblem

#### § 9. Das Problem des Erkenntnisgegenstandes

**F**ÜR das naive Erkennen gibt es keinen Zweifel betreffs der Existenz einer objektiven Wirklichkeit, einer Welt von Dingen mit bestimmten Eigenschaften, die in bestimmten Beziehungen zueinander stehen. Von dieser Existenz ist man unmittelbar überzeugt, es kommt einem gar nicht in den Sinn, daß die Außenwelt vielleicht überhaupt nicht oder doch nicht so, wie sie erfahren wird, bestehen könnte. Auch wenn dieser naive Realismus durch die Tatsache der Sinnestäuschungen und der Subjektivität gewisser Aussagen über die Dinge zur Einsicht in eine partielle Abhängigkeit der Urteile über Eigenschaften vom Subjekt gelangt ist, bleibt er überzeugt, daß diese Dinge unabhängig von der Existenz und Beschaffenheit des erkennenden Subjekts bestehen, also auch dann, wenn sie nicht von jemandem wahrgenommen und gedacht werden. Man glaubt, daß den Dingen die Eigenschaften zukommen, die wir an ihnen vermittelt der Sinne wahrnehmen, daß sie also selbst farbig, tönend, warm, räumlich, ausgedehnt, bewegt usw. sind. Die Wahrnehmung erscheint auf dieser Erkenntnisstufe als ein schlichtes In-Beziehung-Treten des Wahrnehmenden zu den Dingen, als ein Präsentwerden, Gegebensein ihrer Eigenschaften für den Erkennenden, der aus sich nichts zu dieser Wahrnehmung beiträgt, als daß er seine Sinne offen hält und sich den Dingen aufmerksam zuwendet. Später erst wird man sich in steigendem Maße der das Wahrnehmen bedingenden subjektiven Funktionen bewußt; man gelangt zur Erkenntnis der Bedingtheit des Auftretens gewisser Qualitäten der Dinge (der Sinnesqualitäten) durch die Existenz und das normale Funktio-

nieren der Sinnesorgane. Die Widersprüche, welche die Deutung etwa der Wärme, die von einer kalten und einer warmen Hand verschieden empfunden wird, oder der Gebrochenheit eines ins Wasser gesteckten Stabes als Eigenschaft eines und desselben Dinges mit sich bringt, die Beachtung der Sinnestäuschungen überhaupt und des Einflusses des Wahrnehmenden auf das Wahrgenommene führen zu einer Kritik der Sinnesdaten. Schließlich geht der naive Realismus in einen kritischen Realismus über, den viele Philosophen und auch die Naturwissenschaften vertreten. Während die Daten der Empfindung: Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke usw., als subjektive Zustände gelten, die durch die Dinge und die von ihnen ausgehenden „Reize“ in uns erregt oder nur ausgelöst werden, schreibt man den Dingen der Außenwelt selbst (den „Körpern“) räumliche und zeitliche Ausdehnung, Größe, Zahl, Bewegung, Gestalt, Materialität, Kraft zu, betrachtet also nur noch einen Teil des Vorfindbaren als objektiv oder real, während ein anderer Teil subjektiviert wird, ins erkennende oder erlebende Subjekt hineinverlegt wird (Demokrit, Locke u. a.). Wenn man diese Auffassung methodisch begründet und sie auch noch weiter ausgestaltet, wird sie zum Standpunkt des kritischen Realismus.

Der diametral entgegengesetzte Standpunkt wäre ein „Illusionismus“, für den es überhaupt nichts Reales, nur Schein gibt, sei es in bezug auf die Außenwelt, sei es sogar betreffs der eigenen Individualität. Ernstlich oder konsequent wird ein solcher Standpunkt selten eingenommen, denn selbst der radikale Skeptizismus pflegt wenigstens die Existenz des eigenen Ich nicht zu bezweifeln und sieht auch in der Außenwelt mehr als eine bloße Illusion. Nun behauptet der erkenntnistheoretische Idealismus allerdings, daß die Außenwelt nicht unabhängig vom erkennenden Bewußtsein bestehe, und der „Phänomenalismus“ erklärt, daß die Wirklichkeit, mag sie auch an sich existieren, nur in ihrer Beziehung auf ein Bewußtsein zu erkennen ist, also bloß als Erscheinung. Aber Erscheinung in diesem Sinne ist eben nicht Schein, und die empirische Reali-

tät der Außen- und Innenwelt wird weder vom Phänomenalismus noch von irgendeinem ernst zu nehmenden Idealismus bestritten. Auch der theoretische „Solipsismus“, nach welchem nur dem Ich Realität als selbständige Wirklichkeit zukommt, leugnet nicht den Unterschied von Schein und Wirklichkeit, Erfahrungswelt und Phantasiewelt. Daß in Raum und Zeit Dinge oder Objekte mit allgemein bestimmbaren, gesetzlich verbundenen Eigenschaften existieren, daß die Außenwelt mehr als bloße Einbildung oder Traum oder Illusion ist, darin stimmen Realismus und Idealismus überein. Der Streit geht nur darum, ob es eine von allem erkennenden Bewußtsein und dessen Gesetzlichkeit völlig unabhängige, „extramentale“ oder (absolut) „transzendente“ Realität gibt, ferner ob diese wenigstens einen Teil der erfahrbaren Eigenschaften besitzt, oder ob ihre ureigenen Eigenschaften nur in einer eindeutigen Beziehung zu dem Inhalt und den Formen ihres Angeschaut- und Gedacht-werdens stehen, oder ob die „Dinge an sich“ ihrem Wesen nach völlig unbestimmbar sind. Der Phänomenalismus, der oft das letztere behauptet, ist ein Mittleres zwischen Realismus und Idealismus, er kann auch als eine Synthese beider aufgefaßt werden.

Also nicht die Existenz dessen, was uns in der äußeren und inneren Wahrnehmung und Erfahrung entgegentritt, und was wir nach gewissen Kriterien mit größerer und geringerer Sicherheit als wirklich oder existierend von unseren Sinnes-täuschungen, Erinnerungs- und Einbildungsvorstellungen, Halluzinationen und Illusionen, von allen rein subjektiven Erlebnissen überhaupt allgemein und notwendig unterscheiden, kommt für die Erkenntniskritik in Frage, sondern die Frage lautet: Welcher Art ist die dem Erkennbaren zukommende Realität und wie verhält sie sich zum erkennenden Bewußtsein oder dieses zu ihr? Ferner: Welche Bedeutung haben die Daten und Formen der Erkenntnis für die Bestimmung dieser Realität, wie ist diese selbst zu qualifizieren? Dazu kommen phänomenologische und psychologische Erörterungen der Art und des Ursprungs des

Gegenstands- und Wirklichkeitsbewußtseins, die nicht mit der rein erkenntniskritischen Fragestellung und Begründung zu wechseln, aber keineswegs zu ignorieren sind.

## § 10. Der Realismus

### 1. *Der Standpunkt*

Die Frage nach der Seinsart der Erkenntnisobjekte beantwortet der Realismus dahin, daß diesen Objekten eine selbständige, vom Wahrgenommenwerden und Gedachtsein unabhängige Realität eigne. Unsere Wahrnehmungen beziehen sich auf Dinge, die nicht bloß als Bewußtseinsinhalte existieren, sondern bestanden, als sie noch niemand wahrnahm oder dachte, und die auch bestehen werden, wenn niemand sie wird erkennen können. Die Dinge existieren „außer uns“, das heißt, nach realistischer Deutung, sie nehmen nicht nur eine andere Stelle im Raum, als unser eigener Leib ein, sondern sie bestehen auch außerhalb oder jenseits unseres oder eines fremden Bewußtseins, sie existieren „an sich“, nicht bloß in oder für uns. Die Außendinge sind nicht identisch mit Zusammenhängen von Empfindungen oder mit bloßen „Wahrnehmungsmöglichkeiten“, ihr Sein ist kein bloßes Vorgestelltsein, kein dem Bewußtsein des Erkennenden immanentes, sondern ein bewußtseinstranszendentes, jenseits des Bewußtseins gelegenes Sein. Unsere Bewußtseinserlebnisse kommen und gehen, sie wechseln teilweise mit dem Wechsel der Beschaffenheit, des Zustandes, des Standpunktes des erlebenden Ich, aber die Dinge, die solche Erlebnisse in uns auslösen, bleiben von diesem Wechsel unberührt, sie dauern fort, erhalten sich in ihrer Identität, auch wenn wir sie nicht wahrnehmen. Ohne die Voraussetzung einer absolut realen Außenwelt bleibt das Auftreten der Wahrnehmungsinhalte in der Bestimmtheit ihrer Qualitäten unbegreiflich. Der Idealismus vermag die Unabhängigkeit der Bestimmtheit, mit der die räumlich-zeitlich-kausalen Verbindungen des Gegebenen unabhängig von unserer Willkür und subjektiven Beschaffenheit sich uns präsentieren, nicht zu

erklären (Külpe, Messer, V. Kraft u. a.). Unsere Wahrnehmungen sind unstetig und lückenhaft, der gesetzliche Zusammenhang, in den wir die Naturvorgänge einreihen, kann sich also nicht auf diese Bewußtseinsinhalte beziehen, sondern setzt konstante Dinge und einen stetigen Ablauf des Geschehens voraus. Nicht alles, was die Wissenschaft als existierend mit Recht annimmt, fällt in das wahrnehmende Bewußtsein. Die Außenwelt ist, sofern sie wahrnehmbar ist, im Prinzip für alle wahrnehmbar, die Innenwelt der Erlebnisse hingegen immer nur von dem sie Erlebenden.

Die Außenwelt ist also scharf von der Welt unmittelbarer Erlebnisse zu unterscheiden. Wenn wir ein Ding erkennen wollen, so gilt unsere Aufmerksamkeit und unser Interesse nicht unseren Empfindungen oder Vorstellungen, sondern wir „meinen“ etwas von diesen Erlebnissen oder Bewußtseinsinhalten Verschiedenes. Ja, auch das abstrakte oder ideale Sein von Geltungen oder rein logischen, mathematischen Gegenständen ist von der Existenz der sie erfassenden Bewußtseinsvorgänge oder Akte unterschieden und unabhängig von dieser Existenz. Der „Gegenstand“ der Vorstellung oder des Urteils ist in allen Fällen etwas anderes, als der Akt des Vorstellens und Denkens. Die verschiedensten Akte können denselben Inhalt haben, und vermittelt verschiedener Bewußtseinsinhalte kann ein und derselbe Gegenstand gemeint und bestimmt werden. Dadurch, daß etwas zum Gegenstand des erkennenden Bewußtseins wird, verliert es seine selbständige Realität, wenn ihm eine solche zuzuschreiben ist, nicht im geringsten (Külpe, Messer, Volkelt u. a.). Ein Außending kann bestehen und fort dauern, auch wenn es nicht mehr oder noch nicht ein „intentionaler“ Gegenstand (Brentano) ist, d. h. durch einen Bewußtseinsinhalt vergegenwärtigt oder präsentiert wird. Die Beziehung des Gegenstandes zum Bewußtsein ist keine vom Gegenstande selbst unabtrennbare, sie ist bloß akzidentiell, macht den Gegenstand nicht zu etwas bloß „Immanenten“, läßt ihm seine „Transzendenz“. Wenn der Idealismus meint, dadurch, daß ein Gegenstand gedacht werde, sei er eben ein gedachter, d. h. be-

wußtseinsimmanenter Gegenstand, man könne auf keine Weise das Bewußtsein übersteigen, so erwidert der Realismus, es müsse das Denkerlebnis und der Denkinhalt vom Denkjobjekt scharf geschieden werden. Nur der Gedanke des transzendenten Gegenstandes und der Transzendenz ist ein Bewußtseinsinhalt, aber nicht der als transzendent gemeinte Gegenstand selbst (Volkelt). Die Transzendenz oder das „transsubjektive“ Sein desselben ist nicht im Bewußtsein enthalten, sondern wird postuliert, als bestehend gesetzt, als ein vom Denken Unabhängiges gemeint. Die Wahrnehmung enthält nicht selbst das Außending, sie wird nur auf ein solches (unmittelbar oder durch Denken) bezogen, und das Ding selbst wird als die permanente Quelle oder Ursache wechselnder Empfindungen, die erst durch einen Begriff zu bestimmen ist, aufgefaßt (E. v. Hartmann u. a.). Während der naive Realismus in den Wahrnehmungsinhalten Abbildungen der Eigenschaften der Dinge erblickt, betrachtet der kritisch werdende oder der kritische Realismus einen Teil des Wahrnehmungsinhaltes, die „sekundären Qualitäten“ (Locke u. a.) als bloß subjektive Zeichen für die sie in uns auslösenden „primären“ Qualitäten, die den Dingen selbst als reale Eigenschaften oder Beziehungen zukommen. Hierbei kann sehr wohl auch die räumlich-zeitliche Ordnung der Dinge, wie sie begrifflich und wissenschaftlich bestimmt wird, von den (als solchen subjektiven) unmittelbaren Raum- und Zeitvorstellungen unterschieden werden (Wundt, Riehl u. a.). Manche, dem Phänomenalismus sich nähernde, Realisten betrachten sogar das Räumliche überhaupt als etwas bloß Subjektives oder Ideelles und schreiben den Dingen nur zeitlich sich entfaltende Kräfte zu (Leibniz, F. Erhardt u. a.). Alle Realisten aber wenden die Kategorien (wenigstens die dynamischen) auf die Dinge an sich an, indem sie diese als wirksame Substanzen oder als Modifikationen einer einheitlichen Substanz (Spinoza u. a.) betrachten. Auch der immaterialistische Realismus bleibt Realismus, wenn er auch das Wesen der Außendinge anders bestimmt, als der materialistische oder der dualistische Realismus. Wenn auch der

spiritualistische Realismus oft als „Idealismus“ bezeichnet wird und mancher Form desselben nahekommt, so bleibt doch der metaphysische vom erkenntnistheoretischen Idealismus prinzipiell unterschieden.

Es ist also nach realistischer Auffassung nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig, das Bewußtsein zu „transzendieren“. Die Inhalte der Sinneswahrnehmung und des Denkens als solche sind nur in unserem und in einem fremden Bewußtsein, aber ihnen entsprechen Gegenstände jenseits alles erkennenden Bewußtseins, die unabhängig von aller Wahrnehmung existieren, mit Eigenschaften, die wenigstens zum Teil ihnen selbst, auch ohne Beziehung zu einer subjektiven Organisation, zukommen. Es gibt absolut reale Außendinge, zu denen die Körper und die fremden Subjekte gehören. Die Reihe der naturgesetzlich zusammenhängenden physischen Vorgänge ist nicht identisch mit dem Ablauf und den Verbindungen der psychischen Erlebnisse (Külpe, Becher u. a.). Reales Sein ist nicht Vorgestellt- oder Gedachtsein, das Reale nicht der Inhalt des Bewußtseins, der zu ihm nur in Beziehung steht, ihn auf ideelle Weise vertritt oder ihm zugeordnet ist. —

Den kritischen Realismus vertritt z. B. A. Riehl. Zwischen den Formen der Erkenntnis und den Verhältnissen der Wirklichkeit besteht eine Kongruenz, aber nur die Grenzen der Wirklichkeit, nicht die Dinge an sich selbst werden erkannt. Das Physische und das Psychische als solches sind Erscheinungen. Das primitive Bewußtsein kennt weder ein Selbst, noch ein Objekt. Der Inhalt der Empfindung ist objektiv, ihre Gefühlsseite subjektiv. Aber durch dieses Gefühl gibt sie sich als etwas kund, was nicht aus uns stammt. Durch den Zwang des Empfindens erfahren wir, daß das Bewußtsein durch eine Wirklichkeit begrenzt ist, die es nicht selbst ist. Der Gedanke einer stetigen Existenz der Objekte aber entsteht erst durch Übertragung der Identität unseres Ich auf diese Objekte. Durch den Denkverkehr mit den Mitmenschen wird dieser Gedanke verstärkt, und so ist das Bewußtsein der Außenwelt in letzter Instanz ein „soziales Produkt“. Die Empfindungen sind Zeichen.

die den Reizen zugeordnet sind und auf ein Qualitatives der Dinge selbst hinweisen (so auch Wundt u. a.). Der Raum hat in der Koexistenz der Empfindungen seine empirische Grundlage, seine Gleichartigkeit und Stetigkeit ist eine logisch bestimmte Eigenschaft. Die Zeitvorstellung entsteht aus der Verbindung der Identität des Selbstbewußtseins mit der Sukzession der Empfindungen und Vorstellungen. Realität kommt aber nur den logischen Elementen der Anschauungsformen zu. Die Materie ist nur ein Denkmittel, die Körper als solche sind Erscheinungen, und die mechanistische Naturerklärung ist zwar notwendig, aber doch nur als einseitige Auffassung der Wirklichkeit. Der „philosophische Monismus“ kommt zu folgendem Ergebnis: „Es ist dieselbe Wirklichkeit, aus der unsere Sinne stammen und die Dinge, die auf unsere Sinne wirken. Die nämliche schaffende Macht, die schon in den einfachsten Dingen am Werke ist, setzt ihr Werk in uns, durch uns fort. Sie hat den Dingen ihre begriffliche Form gegeben und uns das Vermögen, zu begreifen. So stiftet sie zwischen der Natur und den Denkgesetzen jene Harmonie, welche im einzelnen zu vernehmen, Ziel und Lohn aller Forschung ist. Aber nur bis zur Voraussetzung dieser Einheit dringt unser Denken. Sie selbst in ihrem Wesen bleibt transzendent. Das Geheimnis des Daseins ist durch das Denken nicht zu ergründen; das Prinzip des Daseins geht dem Denken voran: erst Sein, dann Denken.“

Volkelt betont, daß das Denken, wenn es auch zunächst eine subjektive Tätigkeit mit apriorischer Gesetzmäßigkeit ist, die Fähigkeit hat, über sich und die Erfahrung hinauszugehen. Das Denken ist eine „Verknüpfung der Vorstellungen mit dem Bewußtsein der logischen und sachlichen Notwendigkeit“, zugleich ein „Postulieren transsubjektiver Bestimmungen“. Im Erkennen liegt ein normativ-sachlicher Zwang, eine Gewißheit, die sich als „transsubjektiver Befehl“ ankündigt. Was das Denken als real setzt, das besteht außerhalb des denkenden Bewußtseins. „Indem das Denken transsubjektiv gültige Bestimmungen ausspricht, zieht es ja nicht das Transsubjektive in seinen Bereich herein, es fordert nur, daß seine subjektiven

Verknüpfungen für das Transsubjektive gelten.“ Ein „transsubjektives Minimum“ ist zur Begreiflichkeit der Erfahrung notwendig. Im Empfinden wird das Bewußtsein der Bewußtseinsjenseitigkeit seines Inhalts unmittelbar inne, es „spürt“ sein „eigenes Jenseits“. Die Dinge fassen wir analog unserem wollenden Ich auf und legen Kräfte in sie hinein. Die Metaphysik ist eine hypothetische Wissenschaft von den Seinsprinzipien. Zuletzt stößt sie auf das Absolute, Unbedingte, Urbedingende, in dem aber neben dem Rationalen ein „Prinzip der Negation und Verkehrung“, ein Irrationelles, Nicht-sein-sollendes liegt (J. Böhme, Schelling, E. v. Hartmann u. a.).

## 2. Kritik

Zunächst ist es richtig, daß eine Unterscheidung von Gegenstand und Akt des Bewußtseins notwendig ist. Die Wahrnehmung eines Dinges ist nicht auf einen Bewußtseinsvorgang, sondern auf etwas davon Unterschiedenes gerichtet; der Wahrnehmungsgegenstand ist nicht der Wahrnehmungsvorgang, auch nicht der unmittelbare „Inhalt“ dieses Aktes. Wenn ich ein farbiges, rundes Ding, das ich als Kugel bestimme, vorstelle oder denke, so meine ich unter dem Begriff „Kugel“ etwas, das mein Vorstellen durch bestimmte Empfindungen oder Inhalte von Erinnerungen erfaßt, nicht aber mein Vorstellen oder diese Inhalte selbst. Letztere stellen mir den Gegenstand dar, sie repräsentieren mir ihn, er wird durch sie in meinem Bewußtsein vertreten, aber er geht in ihnen nicht auf und ist nicht identisch mit ihnen, auch nicht mit der bloßen Summe aller Wahrnehmungen und Vorstellungen, die ich oder ein anderer betreffs des Gegenstandes habe oder unter Umständen haben kann. Ein Gegenstand ist keine „Summe“ von Erlebnissen oder Bewußtseinsinhalten, überhaupt kein Aggregat, sondern die Einheit einer eigenartigen Verbindung, eine Ganzheit, die aus bloß äußerlicher Zusammensetzung von Daten oder Elementen nicht zu gewinnen ist. Das „Außending“ ist eine Art solcher Gegenstände, ein räumlich-zeitlich und kate-

gorial bestimmter oder bestimmbarer Gegenstand. Dieser Gegenstand ist real, d. h. er hat die Bedeutung eines allgemein wahrnehmbaren oder zu einer Wahrnehmbarkeit in Beziehung stehenden Etwas, das den Einheitsgrund für einen Wahrnehmungszusammenhang enthält.

Es zeigt sich in der Lehre von dem Bestehen auch „idealer Gegenstände“ und eines „idealen Seins“, daß Gegenständlichkeit überhaupt ein ursprüngliches, zu allem erkennenden Bewußtsein gehörendes Merkmal ist, das als solches aber noch nicht eine absolut reale Existenz des gemeinten Gegenstandes einschließt. Die Gegenständlichkeit alles Wahrnehmens und Denkens im allgemeinsten Sinne des Wortes ist also eine feststehende Tatsache, aber sie ist noch nicht Objektivität im Sinne absoluter Realität. Wirklichkeit haben unsere Bewußtseinerlebnisse, aber nur einem Teile des Vorgestellten und Gedachten entspricht ein reales Sein, das Dasein eines empirisch erfaßbaren und bestimmbaren Gegenstandes, das Sein eines Außendinges und seiner Eigenschaften. Alles Gegenständliche ist „transgressiv“ (Volkelt), es überschreitet den Akt oder Vorgang des Bewußtwerdens, wird mit Recht von diesem unterschieden, als das, worauf unsere Intention, unser Meinen gerichtet ist, worauf unser Erkenntniswille abzielt, aber damit ist es noch keineswegs schon „transzendent“. Weit entfernt, unabhängig von allem Bewußtsein zu bestehen, weist jeder Gegenstand als solcher eine notwendige Beziehung zu einem Bewußtsein auf. „Gegenstand sein“ ist immer ein für ein mögliches Bewußtsein Sein, was aber nicht bedeuten soll, daß der Gegenstand durch das Bewußtsein eines empirischen Subjekts erzeugt oder bedingt werde. Das Objektsein ist als solches stets das Gegenglied eines Subjektseins, mag auch ein „An sich“ der Dinge bestehen, das den „Grund“ zum Auftreten der objektiven Bestimmtheiten enthält, aber nicht selbst Erkenntnisgegenstand ist oder werden kann. Subjekt und Objekt des Bewußtseins sind Korrelate, die das zunächst noch neutrale Bewußtsein zugleich mit den Akten des Erkennens und Wollens in sich und zugleich aus sich heraus setzt. Das Bewußtsein setzt sich,

indem es auf etwas Objektives, ein zu Erkennendes sich richtet, zugleich als erkennendes Subjekt. Die Unterscheidung der Objekte der Vorstellung von den subjektiven Vorstellungsakten gehört also schon mit zur Gesetzlichkeit des Bewußtseins, sie ist eine Bedingung der „Realisierung“, der Beziehung der Wahrnehmungsinhalte auf Gegenstände oder Dinge, die sich in ihnen darstellen. Auch führt diese Realisierung zur Unterscheidung dessen, was nur als Modifikation einer Gattung von erlebenden Subjekten Existenz haben kann, von demjenigen, was nicht bloß subjektiv oder „intersubjektiv“, sondern auch transsubjektiv besteht. Aber auch dieses „Transsubjektive“ (wie wir es verstehen) ist nicht ein absolut oder metaphysisch „Transzendentes“, es bleibt erkenntnis- und erfahrungsimmanent, wenn es auch außerhalb der Sphäre der empirisch-psychologischen Subjektivität liegt, also das Subjektbewußtsein und dessen Inhalt transzendiert.

Der kritische Realismus muß sich, wenn er wahrhaft kritisch sein will, darauf beschränken, die Objektivität als „empirische Realität“ zu verfechten. Gegenüber allem psychologischen oder subjektiven Idealismus oder sensualistischen Positivismus ist er völlig im Rechte. Die Gegenstände der Außenwelt existieren „wirklich“ (in Raum und Zeit), sie sind Glieder eines Erfahrungssystems, dessen Zusammenhang ebenso unabhängig von der Existenz und Beschaffenheit der ebenfalls dem Erfahrungssystem angehörenden Subjekte ist, wie das Dasein und die Bestimmtheit der Erfahrungsobjekte selbst. Die Beziehung alles Gegenständlichen auf die Erkenntnisgesetzlichkeit macht dieses zum Inhalt eines logischen „Bewußtseins überhaupt“, an das psychologische Bewußtsein und das Dasein erlebender Menschen aber ist die Außenwelt nicht gebunden. Sie ist kein Erzeugnis des empirischen Ich, kein bloßer Inhalt seines Eigenbewußtseins, vielmehr hat sie transsubjektive (oder „relativ transzendente“) Bedeutung. Dadurch wird sie aber noch nicht zu einer Welt „an sich“ bestehender Dinge, sie bleibt eine Wirklichkeit innerhalb des Rahmens der Erfahrungsformen und abhängig von der Gesetzlichkeit a pri-

orisch-empirischer Erkenntnis (Kant). Was durch diese Erkenntnis als „objektiv“ bestimmt ist, das hat empirische Realität, existiert nicht nur in oder für uns als Einzelsubjekte oder als Inhalt des menschlichen Gattungsbewußtseins, sondern als allgemeingültig zu setzender und anzuerkennender einheitlicher Zusammenhang von Erfahrungsgegenständen. Daß etwas in dem systematischen Erfahrungszusammenhange, der von dem rein subjektiven Erlebniszusammenhange geschieden ist, eine feste Stelle hat und innerhalb jenes Zusammenhanges durch einen „Regreß“ immer wieder auffindbar ist, macht es zu einem „Realen“, außer uns Seienden, auf das als „Objekt“ sich unsere Vorstellungen und Erkenntnisakte notwendig beziehen. Was dieses Reale letzten Endes bedeutet, ist damit noch nicht entschieden. Für das naive und einzelwissenschaftliche Erkennen kommt dies nicht in Betracht; die empirische (oder empirisch-immanente) Realität der Gegenstände der Erkenntnis und des Handelns genügt vollkommen zur Orientierung der Theorie und der Praxis.

Die Außenwelt als Welt räumlich, zeitlich, kausal bestimmter und geordneter Dinge ist von der Innenwelt subjektiver Erlebnisse unterschieden, mit dieser nicht zu verwechseln. Die ursprüngliche Überzeugung von der Existenz einer solchen Außenwelt, auf die sich nicht nur der Realismus stützt, bleibt aufrecht, auch wenn die Kritik die logischen Bedingungen der Geltung des Außenbewußtseins und die transzendentalen Voraussetzungen ihrer Realität festgestellt hat. Diese Überzeugung entsteht ohne besondere Reflexion, sie beruht auf dem Umstande, daß die Sinneswahrnehmungen betreffs ihres Kommens und Verschwindens und der Bestimmtheit ihres Inhalts von unserem Willen unabhängig sind und sich zugleich von Erinnerungs- und Phantasievorstellungen unterscheiden, wenn auch im einzelnen Falle Verwechslungen möglich sind, die aber schließlich immer wieder sich berichtigen lassen. Von Anfang an bezieht das sich emporringende wahrnehmende Bewußtsein Empfindungen auf etwas Gegenständliches, auch wenn es sich des Charakters der Empfindung als einer solchen noch

nicht bewußt ist und noch nicht gelernt hat, den Wahrnehmungsinhalt von dem in ihm sich darstellenden Objekt deutlich zu sondern. Schon bevor eine Beziehung der Sinnesdaten auf eine sie auslösende Ursache bewußt stattfindet, behandeln und deuten wir Außendinge als solche, als etwas, was gleiche Selbständigkeit, Einheit, Dauer und Verhaltensweise, wie wir sie an uns selbst finden, aufweist. Der primitive Mensch und das Kind faßt alles personal auf, Dinge sind ihm ursprünglich Analoga des eigenen Ich, sich erhaltende und strebende Wesen, die durch ihr Wollen tätig sind und die uns und einander beeinflussen. Die Kategorien der Substanz und der Kausalität nehmen zunächst eine „personalistische“ Form an (W. Stern u. a.) und stecken mit dieser schon im ursprünglichen Dingbegriffe. Erst später unterscheidet man deutlicher zwischen belebten und unbelebten Dingen, die Willenskraft, die früher in die Dinge hineingelegt wurde, wird zur Kraft schlechthin oder zur mechanischen Kraft, das Wirken wird zu einer sachlichen Relation und an die Stelle der Willkür oder der willensmäßig aufgefaßten Gesetzmäßigkeiten treten konstante Naturgesetze. Zugleich verlegt die Naturwissenschaft die rein qualitativen Merkmale, die Sinnesdaten, in das erlebende Subjekt und schreibt den Objekten nur quantitativ bestimmbare räumlich-zeitlich-kausale Eigenschaften und Beziehungen zu, während die Psychologie und manche Richtung der Metaphysik das rein Qualitative der Wahrnehmung zusammen mit anderen Erlebnissen als Modifikation des „Fürsichseins“ der Dinge außer uns betrachtet (Leibniz, Lotze, Fechner, Wundt, Lipps u. a.). An dem Zustandekommen des Außenweltbewußtseins ist eben nicht bloß die äußere, sondern auch schon die innere Wahrnehmung beteiligt. Wir interpretieren unwillkürlich oder instinktiv das durch die Sinne Wahrgenommene so, daß wir es analog unserem eigenen Sein auffassen (Jerusalem u. a.). Das geschieht durch eine Verschmelzung von Bestandteilen unseres Selbstgefühls mit Sinnesdaten, wodurch eine Art „Einführung“ gegeben ist, die uns unmittelbar ein „Innensein“ des wahrnehmbaren Dinges erschauen zu lassen scheint. Die durch

das Auftreten der Dinge in der Wahrnehmung erlittene Hemmung unseres Strebens und unserer Aktivität, der Widerstand, den uns die Dinge durch ihr Standhalten bereiten, wird ohne alle Reflexion als ein unseren Willen beschränkendes Verhalten der selbst wollenden Dinge aufgefaßt (Wundt, Dilthey, Frischeisen-Köhler u. a.). Die Dinge erscheinen uns ursprünglich als Willenszentren, als aktive, strebende Einheiten. Zugleich mit dem Selbstbewußtsein entwickelt sich auf dem Grunde der Bewußtseinsgesetzlichkeit das Bewußtsein der Außenwelt als eines Zusammenhanges von Agentien, auf die wir die Wahrnehmungsinhalte beziehen.

Das ursprüngliche „Vorstellungsobjekt“ (Wundt) ist der Gegenstand, dem wir die in dessen Wahrnehmung selbst enthaltenen Merkmale zuschreiben. Wir fassen ihn nicht als bloßen Bewußtseinsinhalt auf und lernen immer genauer, ihn von unseren subjektiven Bewußtseinsinhalten zu unterscheiden. Zugleich wird er, durch die exakte Naturwissenschaft besonders, entpersonalisiert, es wird hier von dem Innen- oder Fürsichsein der Dinge abstrahiert und diese so betrachtet, als ob sie nichts anderes wären als rein sachliche Relationen und als unfühlende Atom- und Energiekomplexe. Aber das „Innensein“, das wir den Dingen ursprünglich zugeschrieben haben, wird nicht völlig aufgehoben, es kommt in der Psychologie und in der Metaphysik zu seiner Geltung, nun aber befreit von allem Anthropomorphismus.

Keine Kritik vermag die Realität der Dinge zu beseitigen. Der naive Standpunkt mag noch so sehr verfeinert und berichtigt werden, an Stelle des Vorstellungsobjekts mag das der begrifflich-methodischen Verarbeitung der Erfahrungsdaten entsprechende Ding der Naturwissenschaft treten, aber die Beziehung der Wahrnehmungen auf die für jedes erkennende Bewußtsein gemeinsamen, identischen Objekte, die nicht weniger real sind als die Subjekte, bleibt aufrecht; sie ist eine Voraussetzung der Erfahrungserkenntnis selbst, hat also transzendental-logische, nicht bloß psychologische Bedeutung. So sicher die Erfahrungsgesetzlichkeit, die eine Anwendung lo-

gischer Gesetzlichkeit ist, eine Vielheit empirischer Subjekte setzt, so sicher nötigt sie auch zur Anerkennung einer Vielheit von Dingen außer diesem Subjekt. Das „Nicht-Ich“ ist das Korrelat des Ich, und die Setzung „Ich“ ist schon eine Mitsetzung von anderen Ichen (M. Adler) und von Wesen, von denen sich der Erkennende und Wollende unmittelbar unterscheidet. Ein „Ich“ bedeutet soviel wie „dieses Erlebende“ als dasjenige, von dem „andere“ Erlebende unterschieden werden, als Individualisierungen des erlebenden Seins überhaupt, wobei zu beachten ist, daß ursprünglich alles Seiende als erlebend und personal aufgefaßt wird. Von vornherein betrachten wir uns als Glied eines Systems von Individuen; als Mitglied eines „Reiches der Zwecke“, welches das „Fürsichsein“ der Dinge bildet. Aber diese Tatsache darf nicht etwa zu einer Vermengung des sozialen Bewußtseins mit dem rein logischen (idealen) „Bewußtsein überhaupt“ verführen, wie andererseits die empirische Realität des Ich und des Nicht-Ich nicht als transzendente, absolute Wirklichkeit aufzufassen ist. Das „Bewußtsein überhaupt“ ist kein reales, weder ein psychologisches noch ein soziales Bewußtsein, sondern der Inbegriff des objektiv Geltenden, durch das erst etwas als real bestimmt wird; es hat das logische Prius vor allem, also auch vor dem sozialen Bewußtsein, es umfaßt dieses samt den Gegenständen desselben, die Subjekte wie die Objekte des Erkennens und Wollens. Numerische Einheit und Vielheit, Gemeinschaft und Wechselbeziehung sind Kategorien, die in der apriorischen Gesetzlichkeit des reinen oder transzendentalen Bewußtseins gründen, desselben Bewußtseins, durch welches erst alle empirische „Existenz“ oder „Realität“ gesetzt ist. Das individuelle wie das „Gattungsbewußtsein“ des Menschen ist schon (formal) abhängig von der logischen Erkenntnisgesetzlichkeit. Innerhalb des logischen Bewußtseins allein besteht die Korrelation zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, das zum Teil selbst ein anderes Ich bedeutet, und mit dem das eigene Ich in Wechselwirkung und Gemeinschaft steht. —

Die Beziehung der Vorstellungen auf Dinge als deren Ursachen (oder besser „Anlässe“) ist durchaus berechtigt. Es kann der Erkenntniskritik nicht zukommen, das Realitätsbewußtsein zu beseitigen, es wurzelt in der Gesetzlichkeit des Erkennens und hält daher aller Skepsis stand. Und es ist richtig, daß ohne die Setzung von Dingen, die von unseren Erlebnissen verschieden sind, die Wahrnehmung selbst und die Bestimmtheit ihres Inhalts unbegreiflich bleibt. Wenn die Naturwissenschaft und die Psychologie die „Reize“, welche in uns „Empfindungen“ auslösen, von diesen Empfindungen unterscheiden, so ist es nicht mehr möglich, diese Reize mit den Empfindungen zu identifizieren. Man kann nicht numerisch verschiedene Vorgänge, wie es die Empfindungen oder Wahrnehmungen und die ihnen entsprechenden Nervenprozesse unzweifelhaft sind, auf eine Reihe zurückführen. Die psychophysiologischen Prozesse gehen im Organismus oder in der Organisation des Ich vor sich, die Reize hingegen haben einen anderen Ausgangspunkt und einen anderen Ort, sie sind räumlich außerhalb des psychophysischen Subjekts. Was kraft der logischen Gesetzlichkeit des Erfahrungsdaten verarbeitenden Denkens als Ursache einer Wirkung methodisch bestimmt wird, das kann keine Erkenntnistheorie mit dieser Wirkung identifizieren. Daher können Außendinge nicht bloße Summen von „Empfindungen“ sein, so wenig das an einem Außendinge stattfindende, gesetzlich bestimmte Geschehen mit den Vorgängen in einem von diesem Dinge verschiedenen Organismus zusammenfallen kann. In der Tat erkennen wir durch die Sinneswahrnehmung nicht etwa unsere Empfindungen oder die ihnen parallel gehenden Nervenvorgänge, sondern fremde Dinge, die sich uns als ausgedehnt, farbig, bewegt usw. darstellen. Nur die innere Erfahrung zeigt uns Erlebnisse als solche, und diese sind nicht ausgedehnt, farbig usw. wie die Dinge außer uns oder wie unser eigener Leib, sondern haben andere Merkmale, welche die Psychologie bestimmt. Das psychophysische Subjekt ist nur eines unter vielen gleich selbständigen und realen Wesen (Rickert, Reininger u.a.); diese sind

als besondere Dinge neben und außer uns („extra et praeter nos“) gesetzt; die logischen Grundsätze aller Realitätssetzung und Realitätsbestimmung gestatten keine Aufhebung dieser fundamentalen Position. Was wir methodisch als real denken, das ist real transsubjektiv, außer unserem Ich und dessen Zuständen vorfindbar. Es besteht, auch wenn wir nicht sind oder wir es nicht wahrnehmen; unser Ich ist keine kausale Bedingung oder Mitbedingung der Existenz der Dinge und der Gesetze ihres Wirkens. Unser Ich selbst ist schon ein Bestandteil der Welt, es ist in seinem Dasein und in seiner Beschaffenheit von anderen Dingen abhängig, sein Tun und Lassen, sein Wollen und Erkennen ist durch die Umwelt mitbedingt, es muß sich in irgendeinem Maße nach ihr richten oder sich ihr anpassen, es untersteht derselben Grundgesetzlichkeit, der die Außendinge unterworfen sind.

Unabhängig von meinem Ich ist auch das fremde Ich. Noch weniger als ein Rauming kann ein solches Ich bloßer Bewußtseinsinhalt meines Ich sein. Gemeint ist dieses seinem Wesen nach als ein von mir unterschiedenes, getrenntes, selbständiges Subjekt, als etwas, das selbst Träger eines Bewußtseins oder die Einheit eines solchen ist. Indem ich sage: „das andere Ich“, stelle ich es denkend mir gegenüber und zugleich setze und anerkenne ich es als ein mir der Seinsart Gleichartiges. Der allgemeine Ich-Begriff schließt also einen von dem Gegenstand „mein Ich“ unterschiedenen, selbständigen Gegenstand ein. Bedeutet das fremde Ich einen Bewußtseinszusammenhang, den ich von meinem Ich unterscheide und den ich als solchen niemals wahrnehmen, nur auf Grund bestimmter Daten setzen und anerkennen kann, ist es unmöglich, daß das andere Ichbewußtsein mit seinem Inhalt zu meinem Ich gehört, weil es sonst eben nicht von diesem unterschieden werden könnte (Jerusalem u. a.), so erweist sich die Unabhängigkeit des fremden Ich und Bewußtseins von meinem empirischen, individuellen Ich als unbestreitbar. Wenn es ein solches Ich gibt, so muß es seiner Natur nach außerhalb meines eigenen Ich liegen, es kann nicht mein Zustand oder mein bloßer Vorstellungsinhalt

sein, sondern es ist notwendig selbst ein Vorstellendes, Wollendes, Tätiges, ein eigenes Bewußtseinszentrum. Die Berechtigung, ein solches zu setzen, kann von niemandem bestritten werden, der einsieht, daß hier Kriterien der Realisation vorhanden sind, die gemäß logisch-methodologischer Gesetzmäßigkeit uns überhaupt Reales setzen lassen. In der Gleichartigkeit des Grundverhaltens menschlich-organisierter Raumdinge liegt die Grundlage für eine Ergänzung des äußerlich Wahrgenommenen durch etwas, was wir den Daten unserer inneren Erfahrung analog denken. Ohne „Introjektion“ eines Ich als eines real gemeinten Faktors bestimmter Erfahrungszusammenhänge wären diese selbst völlig unbegreiflich. Alles spricht also für, nichts gegen die Berechtigung der ursprünglichen und unmittelbaren Überzeugung von der selbständigen Existenz einer Vielheit anderer Iche, mit denen wir in Wechselwirkung und Gemeinschaft stehen. Ja, eine „metaphysische“ Interpretation könnte sogar zeigen, daß sich gegen eine Weiterbildung des allen Wirklichkeitselementen eine Art von „Innensein“, das dem unsrigen analog ist, zuerkennenden „Panpsychismus“ nichts Stichhaltiges vorbringen läßt. Jedenfalls aber berechtigt uns nichts dazu, anzunehmen, daß unser Ich das einzige ist, welches wahrhaft existiert, um so weniger, als ja jeder Erkennende das Gleiche von sich behaupten könnte. Weder die logische, noch die empirische Gesetzmäßigkeit der Realität gestattet die Denkbarkeit eines bevorzugten einzigen Ichexemplars, das eine Art Absolutum wäre, während das Ich sich de facto als beschränkt und begrenzt erweist.

Was im System möglicher Erfahrung eine feste Stelle hat, ist ein Bestandteil der empirischen Wirklichkeit. Damit ist es schon als unabhängig von der Existenz und Beschaffenheit des Ich erklärt, welches selbst nur ein Glied des Erfahrungszusammenhanges bildet, keine bevorzugte Stellung gegenüber den „anderen“ Dingen und Ichen besitzt, sondern mit diesen zu einer und derselben „Welt“ gehört. Die Außenwelt ist also nicht „im Ich“ oder gar „durch das Ich“. Auch als Bewußtseinsinhalt ist die Außenwelt nicht an ein einziges Ich

gebunden, sondern sie kann einer Vielheit von Subjekten zugleich sich darstellen, ohne dadurch die Einheit ihres Zusammenhanges einzubüßen. Und sie kann sich nicht bloß in Subjekten, die nur äußerlich zu ihr in Beziehung treten, spiegeln, sondern auch in einer Reihe von Ichs, die mit den Außendingen selbst verbunden sind und deren „Innensein“ darstellen. Wenigstens ein Teil der Wirklichkeit hat die Fähigkeit, sich selbst zum Bewußtseinsinhalt zu machen, wodurch es ein „Fürsichsein“ gewinnt, das auf höheren Stufen zum Selbstbewußtsein wird. Die Welt erschöpft sich nicht darin, Inhalt oder Gegenstand eines fremden Bewußtseins zu sein, sie ist nicht nur Objekt, sondern wenigstens teilweise auch selbst Subjekt oder ein Ich-Analogon. Die Auffassung der Realität als einer bloßen Summe von räumlichen Objekten ist vom Standpunkt äußerer Erfahrung durchaus berechtigt und muß innerhalb der Naturwissenschaft streng und konsequent durchgeführt werden, sonst geraten wir zu einer Vermischung positiver Wissenschaftlichkeit mit metaphysischen oder mystischen Elementen. Aber es darf nicht vergessen werden, daß die mechanistisch-energetische Naturerklärung insofern abstrakt ist, als sie einseitig nur die Daten zu einer äußeren Erfahrung verarbeitet. Die von ihr nicht benützten Daten der inneren Erfahrung müssen von anderen Disziplinen für die Realitätsbestimmung verwendet werden, und eine „kritische Metaphysik“ kann schließlich auf Grund dieser Daten zu einer Weltanschauung gelangen, welche dem Objektsein und Subjektsein der Wirklichkeit in gleichem Maße gerecht wird und auch eine begriffliche Einheit zwischen den beiden Seiten des Seins herstellt.

Wir sehen: Der naive Realismus enthält bei aller Primitivität einen haltbaren Kern. Denn der Glaube an die Existenz einer vom eigenen Ich und Bewußtsein verschiedenen, in Raum und Zeit zusammenhängenden Welt von Dingen ist etwas, was durch keine kritischen Argumente zu erschüttern ist. Man kann sogar dem naiven Realismus noch eine weitere Konzession machen und sagen, daß die Auffassung der Raumdinge als

farbig, tönend usw. ihren guten Sinn hat. Denn auch dann, wenn wir gelernt haben, in den Sinnesqualitäten als solchen nur Sinnesempfindungen, die an die normale Funktion von Sinnesorganen gebunden sind, zu erkennen, können wir Farben, Töne, Geschmäcke usw. den Dingen als Beschaffenheiten zuschreiben. Nicht das Ich oder die Empfindung ist farbig und dgl., sondern das wahrnehmbare Rauming selbst, freilich nur in seiner Beziehung zu einem Sinnesorgan, während es sonst bloß die Fähigkeit hat, durch seine Struktur Farbenempfindungen usw. bestimmter Art in einem Bewußtsein hervorzurufen. Eigenschaften der Dinge sind die „sekundären“ Qualitäten, insofern sie mit ihnen gesetzlich verbunden sind, durch sie mitbedingt sind, auch wenn sie als Empfindungen nicht ohne eine psychophysische Organisation zustandekommen. Der kritische Realismus, der dies weiß, berichtigt den naiven Realismus, aber ohne einem extremen Subjektivismus betreffs der Sinnesqualitäten zu verfallen. Einen solchen muß auch ein besonnener Idealismus ablehnen. Wohl gibt es eine „spezifische Sinnesenergie“, vermöge deren jeder Sinn auch auf „inadäquate“ Reize immer mit den gleichen, ihm eigentümlichen Empfindungsarten antwortet. Aber das schließt eine eindeutige Beziehung zwischen Empfindung und Reiz überhaupt nicht aus, vielmehr ist anzunehmen, daß die inadäquaten Reize erst in adäquate transformiert werden, und daß die spezifische Energie des Sinneswerkzeugs erst durch eine phylogenetische Anpassung an bestimmte Reize, durch das Prinzip der Arbeitsteilung und Differenzierung bedingt, sich entwickelt hat (Helmholtz, Wundt, Riehl u. a.). Die Empfindungsqualität als solche ist „subjektiv“, weil ihre Existenz durch die Funktion einer Gattung von Subjekten bedingt ist, aber sie ist nicht rein subjektiv, sondern objektiv mitbedingt und weist dadurch auf eine Beschaffenheit der Dinge selbst hin. Diese sind farbig, tönend usw. in ihren Beziehungen zu einer psychophysischen Organisation, und die Sinnesqualitäten sind Zeichen für gewisse Bestimmtheiten von Relationen der Dinge. Die Unterschiede der Empfindungen und ihrer Be-

stimmtheiten weisen hin auf Bestimmtheitsunterschiede der Dinge und ihrer Relationen, sie sind diesen zugeordnet und gestatten daher eine theoretische und praktische Orientierung in der Wirklichkeit. Auch wenn die Naturwissenschaft die Daten zu einer Erfahrung begrifflich so verarbeitet, daß die Dinge der Physik aus quantitativ bestimmten Relationsgliedern bestehend gedacht werden, bleiben die Sinnesdaten Ausgangspunkte für die Spezifikation dieses „Umdenkens“ des Gegebenen zu Objekten, die nur begrifflich erfaßbar sind.

Umgedacht müssen auch unsere unmittelbaren Raum- und Zeitvorstellungen werden, kurz alles, was subjektiv variabel ist und was in dieser Form sich nicht zu einer allgemeingültigen Bestimmung der Objekte eignet. Aber auch die unmittelbaren räumlichen und zeitlichen Gegebenheiten sind nicht rein subjektiv, sondern lassen sich wie die Empfindungsqualitäten den methodisch erarbeiteten, objektiven Raum- und Zeitverhältnissen eindeutig zuordnen und als durch sie mitbedingt erkennen. Indirekt stehen sogar unsere subjektiven Erlebnisse im engsten Sinne, Phantasien, Gefühle und dgl., in einer Beziehung zur objektiven Wirklichkeit. Das seelische Leben ist eingebettet in den Funktionalzusammenhang des Weltgeschehens, es ist durch ihn mitbedingt und richtet sich in seinen Erzeugnissen nach ihm, auch wenn es sich relativ selbständig und selbsttätig verhält. Es hat sich in der Welt entwickelt und ist durch Konvergenz äußerer und innerer, in dem sich Entwickelnden selbst steckender Faktoren zu dem geworden, als was es auf die Reize seiner Umwelt reagiert. Seinem Außensein wie seiner Innerlichkeit nach ist der Erlebende mit seinem Eigenbewußtsein und dem Gattungsmäßigen desselben abhängig von der Gesetzlichkeit der Welt. Das Ich ist in der Welt, die Welt ist nicht in ihm, weder räumlich, noch als Abhängige seines Daseins.

Dieser kritisch-empirische Realismus ist unanfechtbar, dies sei wiederholt. Aber er hat nicht das letzte Wort, er darf nicht verabsolutiert werden, nicht zu einer Art des „Dogmatismus“ führen. Realität im Sinne der Transsubjektivität, der

Unabhängigkeit vom subjektiven Erleben und vom psychologischen Bewußtsein ist ein unaufhebbares Merkmal der erfahrbaren Gegenstände. Es wäre ein „Skandal“ der Philosophie (Kant), wollte diese den haltbaren Kern des naiven und naturwissenschaftlichen Realismus in Frage stellen. Jeder Versuch dazu muß mißlingen, denn er verfälscht den Tatbestand und dessen naturgemäße und logisch geforderte Deutung, oder er macht heimlich Anleihen bei dem von ihm bestrittenen Realismus. Aus dem psychologischen, empirischen Ich, das selbst nur ein Gegenstand unter anderen, nicht das reine, ideale, unpersönliche Bewußtsein bedeutet, läßt sich das Dasein und Sosein der Wirklichkeit nicht herausklauben; es wird immer schon vorausgesetzt, und zwar als etwas jenseits der Ich-Sphäre Gelegenes, Transsubjektives. Aber der Kritizismus, den wir in irgendeiner Form festhalten müssen, mahnt uns zugleich, diese Transzendenz des Außen- und Innenseins der Dinge nicht für eine absolute zu halten. Auch das Transsubjektive bleibt „erfahrungsimmanent“, es ist objektiv-real, aber nicht ein absolutes „An sich“. Die erfahrbaren Dinge sind nicht Dinge an sich, sondern sie und ihre Relationen sind abhängig von der Gesetzlichkeit der Erkenntnis. Das ist nicht eine kausale Abhängigkeit, kein Bewirktwerden des Seins oder des Seienden durch eine psychische Aktivität, sondern eine logische Abhängigkeit, die aller kausalen übergeordnet ist. Nur innerhalb der Welt, die den Gegenstand des Bewußtseins bildet, gibt es kausale Abhängigkeit und Bedingtheit, das Bewußtsein überhaupt und dessen rein formal-apriorischer Teil aber ist keine „Ursache“ der Realität, sondern die Einheit und der Zusammenhang der sie setzenden und bestimmenden Geltungen. Die Bedingtheit der Dinge durch diese Geltungen ist es, was sie zu „Erscheinungen“ macht und es nicht gestattet, sie als etwas „an sich“ Seiendes und Soseiendes zu betrachten, mag es auch ein ihnen zugrunde liegendes, nicht erkennbares, bloß denkbare „An sich“ geben. So fordert der empirische Realismus zu seiner Ergänzung und Läuterung den Idealismus, durch den er zum „kritizistischen Realismus“ oder einer Art

des „Ideal-Realismus“ wird. Oder man kann sagen: der kritische Idealismus konstituiert sich selbst zum (richtig verstandenen) kritischen Realismus. Indem dieser das objektive und subjektive Sein der Wirklichkeit als Erscheinung eines „An sich der Dinge“ auffaßt, nimmt er den Charakter eines (objektiven) „Phänomenalismus“ an, der in verschiedenen Modifikationen gelehrt werden kann. Da aber dieser Standpunkt den erkenntnistheoretischen Idealismus einschließt, so wollen wir zunächst diesen letzteren betrachten.

## § 11. Der Idealismus

### 1. Der Standpunkt

Der metaphysische Idealismus ist die Lehre, daß die an sich bestehende, absolute Wirklichkeit geistiger Art ist. Sie besteht aus objektiv seienden „Ideen“ als eine übersinnliche Welt für sich oder als Inhalt eines absoluten, göttlichen Geistes, dessen zeitloses Erzeugnis die Welt ist. Hingegen kennt der erkenntnistheoretische Idealismus als solcher kein absolutes „An sich“, sondern identifiziert die Wirklichkeit überhaupt mit dem Zusammenhange erfahrbarer und denkbarer Bewußtseinsinhalte oder Gegebenheiten. Die Dinge sind nicht jenseits alles Bewußtseins gelegene, transzendente Wesenheiten, sondern sind identisch mit den allgemeingültigen Inhalten des erkennenden Bewußtseins, sie sind „bewußtseinsimmanent“, Produkte oder Inhalte des Bewußtseins; ihr Sein ist ein bloßes Vorgestelltsein oder Gedachtsein, wobei aber der Unterschied der Wahrnehmungen und Erfahrungen von bloßen Illusionen, Traumbildern, rein individuell bedingten Einbildungen und dgl. durchaus zugegeben wird. Schein und Wirklichkeit sind wohl zu unterscheiden, aber auch das Reale bleibt ein möglicher Bewußtseinsinhalt und besteht nicht außerhalb eines solchen. Die Welt existiert nicht doppelt, sondern nur als Inhalt eines Bewußtseins oder als Gegenstand desselben, sie ist auf ein Bewußtsein notwendig bezogen, so daß der Satz gilt: Kein Objekt

ohne Subjekt. „Idealismus“ heißt dieser Standpunkt, weil das Wort „Idee“ (idea) mit der Zeit auch die Bedeutung von Vorstellung, Bewußtseinsinhalt angenommen hat, wobei man zu den Vorstellungen auch die Wahrnehmungen, nicht etwa bloß Erinnerungen und Phantasiebilder rechnet und zwischen dem Akt des Vorstellens und dem Inhalt der Vorstellung unterscheidet, so daß die Formel „die Welt ist meine Vorstellung“ (Schopenhauer) nicht mißverstanden werden darf, besonders wenn betont wird, daß nicht das einzelne Ich als solches der Träger oder Erzeuger der empirischen Wirklichkeit der Dinge oder der Außenwelt ist. Eine bewußtseins-transzendente Realität ist, nach der Meinung des Idealismus, unbeweisbar oder eine müßige Annahme, oder sie ist völlig undenkbar. Denn indem ich das angeblich Transzendente denke, mache ich es zu einem Denkinhalt und damit zu einem dem Bewußtsein Immanenten. Ein anderes „Sein“ als das Bewußt-Sein ist uns nicht gegeben und nicht denkbar; auch das momentan oder von jemandem nicht wahrgenommene Ding „existiert“, aber freilich nur als ein unter gewissen Bedingungen Wahrnehmbares, im Regreß der Erfahrung Vorfindbares, also nicht außerhalb aller Erfahrbbarkeit, nicht an sich.

Der Idealismus tritt in verschiedenen Arten auf. Es gibt einen empiristischen, positivistischen Idealismus (oder idealistischen Positivismus), der meist psychologistischen Charakter hat, und einen rationalistischen oder logistischen Idealismus, welcher letzterer eine Abart des kritischen (oder „transzendentalen“) Idealismus darstellt. Je nachdem das Subjekt oder Bewußtsein, auf das alle Realität bezogen wird, bestimmt wird, haben wir einen subjektiven oder einen objektiven (bzw. einen „absoluten“) Idealismus. Während der Solipsismus (solus-ipse) die Existenz des erkennenden Ich für die allein gesicherte ausgibt, betrachtet der idealistische Positivismus das Ich selbst als einen bloßen Erlebniskomplex, so daß die ebenfalls aus Empfindungselementen bestehenden Dinge nicht in einem selbständig existierenden Bewußtsein gleichsam ihren Ort haben. Indem hier Empfindungen als für sich be-

stehend gedacht werden, schlägt der Idealismus in eine Art „naiven Realismus“ um. Unter dem Einfluß von Berkeley, nach welchem das Sein der materiellen Dinge nur ein (von Gott und dessen „Ideen“ abhängiges) Vorgestelltsein, und ein gesetzlicher Zusammenhang von Wahrnehmungsmöglichkeiten in den allein (absolut) real existierenden Geistern ist („esse = percipi“), und Humes, der in dem Ich selbst nur ein „Bündel“ zusammenhängender Erlebnisse erblickt, bestimmt J. St. Mill die Objekte und Subjekte als bloße permanente „Wahrnehmungsmöglichkeiten“. In neuerer Zeit hat besonders E. Mach den idealistischen Positivismus begründet (den auch Vaihinger vertritt). Die Körper erzeugen nicht Empfindungen, sondern bestehen selbst aus solchen oder aus „Elementen“; sie sind nur denkökonomische Zusammenfassungen für Gruppen von Empfindungen, deren funktionale Abhängigkeiten durch Gesetzesformeln, welche unsere Erwartungen einschränken, beschrieben werden. Auch das „Ich“ ist nur ein relativ beständiger Komplex von Empfindungen und dgl., kein davon verschiedenes Wesen. Ein „Ding an sich“ gibt es nicht, auch kein Ich an sich. — Daß Ich und Außenwelt Korrelate sind, und daß die reine Erfahrung keine Zweiheit von Welten zeigt, die nur durch eine unberechtigte „Introjektion“ der Umgebungsbestandteile in die erkennenden Menschen zustandekommt, daß der „natürliche Weltbegriff“ wieder hergestellt werden muß, für den es keine Spaltung der einheitlichen Wirklichkeit in eine Innen- und Außenwelt, sondern nur eine „Prinzipalkoordination“ gibt, in welcher der Mensch das „Zentralglied“, die Umgebung das „Gegenglied“ bildet, lehrt der „Empirio-kritizismus“, den R. Avenarius begründet hat und der schon eine Wendung zum „naiven Realismus“ bedeutet. — Der Standpunkt M. Verworns, daß uns nur Erlebnisinhalte gegeben sind, wird als „Psychomonismus“ bezeichnet. Positivistisch ist auch die Lehre Th. Ziehens, der aber den objektiven Bestandteil der Empfindungen (die „reduzierten“ Empfindungen) von den subjektiven Elementen des Wahrnehmungsinhalts unterscheidet und eine zweifache Gesetzlichkeit des Ge-

schehens unterscheidet („Binomismus“). — Den positivistischen Standpunkt formuliert J. Petzoldt wie folgt: „Es gibt keine Welt an sich, sondern nur eine Welt für uns. Ihre Elemente sind nicht Atome oder sonstige absolute Existenzen, sondern Farben-, Ton-, Druck-, Raum-, Zeit- usw. ‚Empfindungen‘. Trotzdem sind die Dinge nicht bloß subjektiv, nicht bloß Bewußtseinserscheinungen, vielmehr müssen wir die aus jenen Elementen zusammengesetzten Bestandteile unserer Umgebung in derselben Weise wie während der Wahrnehmung fortexistierend denken, auch wenn wir sie nicht mehr wahrnehmen.“ Dieser Positivismus will also den „Konszientialismus“, der alles Sein als bloßen Bewußtseinsinhalt betrachtet, überwinden.

Hingegen betont die idealistische Immanenzphilosophie die Identität von Sein und Bewußt-Sein. So ist nach W. Schuppe das Sein der Objekte an das „Gattungsmäßige“ des Bewußtseins gebunden. Das alle Wirklichkeit umfassende „Bewußtsein überhaupt“ hat die gesetzlich verknüpften Wahrnehmungszusammenhänge zum Inhalt, der für alle Subjekte identisch ist. Und A. v. Leclair meint, das Sein selbst sei nur der Gattungsbegriff alles desjenigen, was Bewußtseinsdatum ist oder sein kann. Nach R. v. Schubert-Soldern besteht ein Ding nur aus „Wahrnehmungs- und Vorstellungsbeziehungen, die in einem empirischen Subjekt zur Einheit verbunden sind.“ Der Solipsismus ist theoretisch unwiderlegbar; auch das fremde Ich ist nur als mein Bewußtseinsinhalt gegeben. — J. Rehmke lehnt allen Phänomenalismus ab und betrachtet die Außen- wie die Innenwelt als Gewußtes der „Seele“ oder des in dieser sich manifestierenden universalen, überzeitlichen Bewußtseins. Die Außenwelt ist ein der Seele unmittelbar Gegebenes, ein von ihr „gehabter“ Gegenstand. —

Ein Teil der hier dargestellten Lehren ist schon von dem durch Kant begründeten kritischen Idealismus beeinflusst. Zunächst betont Kant, daß es ihm nicht einfalle, die Wirklichkeit der Raumdinge und Subjekte als Erfahrungsgegenstände zu leugnen. Im Raum und in der Zeit sind Dinge wirklich vorhanden, ihre Existenz ist nicht Schein oder Illusion, sie ist

so unmittelbar wie die des empirischen Ich, wird nicht erst erschlossen. Aber die empirische Realität der Erscheinungen oder Erfahrungsgegenstände ist nicht mit der absoluten Wirklichkeit zu verwechseln, die Erscheinungen als solchen nicht eignen kann. „Erscheinung“ ist aber nicht Schein, sondern (als „Phänomenon“) allgemeingültige Verknüpfung von Daten zu einer Erfahrung vermittelt apriorischer Kategorien. Daß Raum und Zeit und die Kategorien nur für mögliche Erfahrungsinhalte gelten, nicht aber für Dinge an sich, und daß diese selbst theoretisch unbestimmbar sind, nimmt den Gegenständen nichts von ihrer Realität. „Alle äußere Wahrnehmung beweist unmittelbar etwas Wirkliches im Raume oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und insofern ist also der empirische Realismus außer Zweifel, d. i. es korrespondiert unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. Freilich ist dieser Raum selbst, mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen nur in mir, aber in diesem Raume ist doch gleichwohl das Reale oder der Stoff aller Gegenstände der äußeren Anschauung wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben.“ Kant lehrt, daß die Erfahrungsobjekte als solche nicht „Dinge an sich“ seien, daß „alles, was im Raume oder in der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich begründete Existenz haben.“ Dieser „transzendente“ oder „formale“ oder „kritische“ Idealismus bestreitet also nicht „die Existenz äußerer Dinge selbst“.

Nun spricht aber Kant von einem „transzendentalen Objekt“, auf das wir Vorstellungen beziehen, auch von einem „Noumenon“ im Gegensatz zu den Phänomenen, d. h. den kategorial verknüpften Erfahrungsinhalten. Auch betrachtet er das „Ding an sich“ als etwas, das den „Grund“ für das Auftreten der Erscheinungen und der Bestimmtheit ihrer Beziehungen enthält, wenn es auch nicht erkennbar, nur denkbar ist. Andererseits

scheint Kant diese Begriffe auch in einem rein idealistischen Sinne aufzufassen, so daß sogar (im Nachlaß) das „Ding an sich“ zu einer bloßen Fiktion wird. Letzten Endes ist aber doch nicht zu bezweifeln, daß Kant das Ansichsein der Dinge nicht bloß im Sinne eines „Gedankendinges“, eines nur regulativen Prinzips gemeint hat, wie dies besonders aus den Lehren der Kantschen Ethik erhellt. Jedenfalls aber ist der idealistische Faktor des Kantschen Phänomenalismus einer Weiterbildung zu einem noch extremeren Idealismus fähig, und er tritt auch bei ihm selbst schon hervor.

Die „transzendente Apperzeption“ bringt Einheit in die Mannigfaltigkeit der Anschauung und ist so die Grundbedingung der Einheit des Objekts. Erkenntnis besteht in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt, und dieses ist „das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.“ Da alle Vereinigung der Vorstellungen die „Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben“ erfordert, so ist die transzendente Einheit des Bewußtseins „dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht.“ Diese Einheit des Bewußtseins ist das, wodurch das Mannigfaltige einer Anschauung „in einen Begriff vom Objekt vereinigt“ wird, weshalb sie eben objektiv heißt. Sie macht aus Erscheinungen einen Zusammenhang nach Gesetzen, sie bestimmt der Anschauung der Erscheinungen einen „Gegenstand,“ d. h. „den Begriff von etwas, darin sie notwendig zusammenhängen.“ Von der Erkenntnisgesetzlichkeit aus betrachtet, ist das zu erkennende Objekt oder der Gegenstand überhaupt nicht das Ding an sich, sondern höchstens sein Repräsentant in der Erfahrung. Alle Vorstellungen haben ihren Gegenstand und können selbst Gegenstände anderer Vorstellungen sein. Unmittelbar können uns nur Erscheinungen gegeben werden, und zwar bloß durch Anschauung. Erscheinungen sind aber nicht Dinge an sich, sondern selbst nur Vorstellungen. Diese haben ihren Gegenstand, aber er ist kein Anschauungs-

inhalt, sondern wird nur gedacht; er ist „der nichtempirische, d. i. transzendente Gegenstand“, und dieser ist ein X, das nur in der Erfahrung bestimmter Gegenstände zur Erkenntnis gelangt. „Der reine Begriff von diesem transzendentalen Gegenstand (der wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei X ist) ist das, was allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Realität verschaffen kann. Dieser Begriff kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten, und wird also nichts anderes als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen der Erkenntnis angetroffen werden muß, sofern es in Beziehung auf einen Gegenstand steht. Diese Beziehung aber ist nichts anderes als die notwendige Einheit des Bewußtseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Funktion des Gemüts, es in einer Vorstellung zu verbinden.“ Das „transzendente Objekt“ ist insoweit kein transzendentes Objekt, sondern die formale Voraussetzung für die Herstellung synthetischer Einheit oder eines einheitlichen Zusammenhanges, der objektive Erfahrungsinhalte von bloß subjektiven Verbindungen der Vorstellungen methodisch unterscheidet. „Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität, die sie dadurch erhalten, sei, so finden wir, daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird.“ Das Objekt, auf das wir die Erscheinung beziehen, der transzendente Gegenstand, ist der „gänzlich unbestimmte Gedanke von etwas überhaupt“, von dem wir nicht wissen, was es an sich selbst ist. Davon ist der Begriff des „Noumenon“ zu unterscheiden, d. h. eines Dinges, „welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll“. Ein solcher Begriff ist nicht widerspruchsvoll,

denn es ist eine andre Art der Anschauung als die sinnliche (eine „intellektuelle Anschauung“) oder auch ein „anschauer-der Verstand“ nichts Unmögliches. Aber der Gedanke eines Noumenon als des Gegenstandes einer nichtsinnlichen Anschauung ist nur „problematisch,“ nur ein „Grenzbegriff,“ um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, also nur von negativem Gebrauch. —

Wie es auch mit den „Dingen an sich“ bewandt sein mag: die empirische Realität, die Objektivität der Erfahrungsinhalte steht fest. Die Wahrnehmung bedeutet einen wirklichen Gegenstand, wenn sie „mit allen anderen nach den Regeln der Erfahrungseinheit zusammenhängt.“ Man kann sagen, daß die Dinge, die nicht mehr existieren, als Erscheinungen oder Gegenstände „für mich“, wirklich in der Vergangenheit und vor mir existiert haben, sofern „ich mir vorstelle, daß eine regressive Reihe möglicher Wahrnehmungen (es sei am Leitfaden der Geschichte oder an den Fußstapfen der Ursachen und Wirkungen), nach empirischen Gesetzen, mit einem Worte der Weltlauf, auf eine verflossene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führt, welche alsdann doch nur in dem Zusammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an sich selbst als wirklich vorgestellt wird, so daß alle von undenklicher Zeit her vor meinem Dasein verflossenen Begebenheiten doch nichts anderes bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung von der gegenwärtigen Wahrnehmung an aufwärts zu den Bedingungen, welche diese der Zeit nach bestimmen.“ Was in der Reihe möglicher Erfahrungen eine kausal (und damit erst zeitlich) bestimmte Stelle hat, das gehört zu dem objektiven Geschehen, ist Veränderung in einem Objekt selbst, nicht in unserem bloßen Wahrnehmen. „Daß also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung ihrer Stelle nach in der Zeit als bestimmt, mithin als ein Objekt ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Diese Regel aber,

etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. notwendigerweise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit.“

Wären die Gegenstände unserer Erkenntnis Dinge an sich, wie wäre es dann möglich, daß wir imstande sind, apriorische Einsichten betreffs ihrer allgemeinen Merkmale wie Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Kausalität usw. zu gewinnen? Diese Merkmale haften der Art und Weise an, in der wir das Gegebene gemäß der Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins verarbeiten müssen. Es bedürfte zur Erklärung der Anwendungsmöglichkeit der apriorischen Formen der Annahme einer vorherbestimmten Harmonie (Leibniz) und einer aus ihr sich ergebenden „Präformation“, vermöge der das Bewußtsein in seiner ihm eigenen Auffassungsweise mit dem Sein der Dinge sich begegnen würde. Will man zu einer solchen metaphysischen Hypothese nicht seine Zuflucht nehmen, so bleibt nichts übrig, als aus der Möglichkeit der Anwendung apriorischer Erkenntniselemente auf die realen Gegenstände zu schließen, daß diese Gegenstände keine Dinge an sich, sondern nur „Erscheinungen“ oder Inhalte eines „Bewußtseins überhaupt“ bedeuten. Um so mehr, als nur auf diese Weise die in der Vernunft selbst entspringenden Antinomien eine befriedigende Lösung erfahren. Der kritische Idealismus allein macht die Möglichkeit apriorischer und zugleich objektiver Erkenntnis begreiflich, er ist eine Theorie, die allen Skeptizismus abwehrt, indem sie dem dogmatischen Realismus, gegen den sich jener richtet, den Boden untergräbt. Indem Kant sich scheinbar selbst zu einem Skeptizismus bekennt, indem er erklärt, daß die Gegenstände, mit denen wir es in der Wissenschaft zu tun haben, als solche keine Dinge an sich sind, aber zugleich darzutut, daß gerade der Umstand, der die Skepsis zeitigte, Erkenntnis sichert, schlägt er mit kühnem Streiche dem

Skeptizismus die Waffe aus der Hand, um sie gegen diesen selbst zu wenden. Mag man auch mehr oder weniger über Kant hinausgehen: die Einsicht, daß es wahre Erkenntnis geben kann, ohne daß wir aus der Sphäre der Bewußtseinsgesetzlichkeit hervorzutreten brauchen, bleibt ein unverlierbares Erbgut aller kritischen Philosophie. —

Nach Fichte ist die kritische Philosophie „immanent“, weil sie alles in das Ich setzt und aus diesem logisch ableitet. Sie stützt sich hierbei auf eine „intellektuelle Anschauung“, auf das unmittelbare Bewußtsein, daß ich und wie ich die Gegenstände meiner Erkenntnis durch „Tathandlungen“ (geistige Setzungsakte) erzeuge. Das Ich ist nichts als absolute Tätigkeit und ist so, wie es sich setzt, denkt. So ist das Ich für das Ich schlechthin und notwendig. Alles, was das Ich denkt und vorstellt, setzt es im und durch das Ich, dem keine Dinge von außen gegeben sind. Außer dem Ich ist nichts, wobei aber nicht an das individuelle, empirische Ich gedacht werden darf. Es gehört zur Gesetzlichkeit des Ich, ein „Nicht-Ich“ als Beschränkung seiner unendlichen Sphäre zu setzen. Die ins Unendliche gehende Tätigkeit des Ich begrenzt sich selbst und erzeugt so eine Außenwelt, gemäß den Formen des anschauenden und denkenden Bewußtseins. Ich und Nicht-Ich sind beide „Produkte ursprünglicher Handlungen des Ich“, die sich gegenseitig einschränken. Ohne Subjekt gibt es kein Objekt, ohne Objekt kein Subjekt. Durch die „produktive Einbildungskraft“ (die schon bei Kant eine Rolle spielt) entsteht die Anschauung der Realität, die erst durch den Verstand fixiert wird. Zugleich mit den Objekten der Erkenntnis entstehen die Anschauungsformen und die Kategorien, in denen sich alles Gegenständliche notwendig und allgemein darstellt. Der letzte Grund der Setzung einer Außenwelt durch das reine Ich ist nicht theoretischer Art, sondern liegt in der praktischen Vernunft. Der „Anstoß“, den das strebende Ich in sich erleidet, beruht auf der Norm, sich eine Sphäre sittlicher Betätigung zu schaffen; so entsteht die Welt der Objekte als das „versinnlichte Material unserer Pflicht“. „Weil das Ich sich im Selbstbewußtsein nur praktisch

setzen kann, überhaupt aber nichts denn ein Endliches setzen kann, mithin zugleich eine Grenze seiner praktischen Tätigkeit setzen muß, darum muß es eine Welt außer sich setzen.“ Später bestimmt Fichte das Absolute als überzeitliches „Leben“, dessen „Darstellung“ die Erscheinungswelt ist. „Das göttliche Leben an sich ist eine in sich geschlossene Einheit, ohne alle Veränderlichkeit oder Wandel... In der Darstellung wird dasselbe... ein ins Unendliche sich fortentwickelndes und immer höher steigendes Leben in einem Zeitflusse, der kein Ende hat.“

Verschiedene Neukantianer betrachten das „Ding an sich“ als einen bloßen Grenzbegriff oder gar als ein widerspruchsvolles Unding (Maimon, O. Liebmann, Lange usw.). An Fichte knüpfen verschiedene Idealisten an, die in den Objekten durch eine ideale Norm verbundene Inhalte eines abstrakten, unpersönlichen (erkenntnistheoretischen) Bewußtseins erblicken, so Windelband und Rickert, nach welchem es kein transzendentes Sein, nur ein unser Urteilen normierendes „transzendentes Sollen“ gibt. Wir erkennen in unseren Urteilen die richtige Ordnung des Bewußtseinsinhalts, die zu bejahenden, weil gesollten Beziehungen der Vorstellungsinhalte. Die Idee der einheitlichen Wirklichkeit ist ein Regulativ für die Verarbeitung des Erkenntnismaterials. Auch H. Münsterberg leitet das objektive Sein aus der Verwirklichung eines Wertes ab, der uns bestimmt, aus der unmittelbaren Wirklichkeit von „Stellungnahmen“ und Zielsetzungen einen gesetzmäßig verknüpften Erfahrungszusammenhang zu machen. „Die wirklichen Objekte sind gültig und wertvoll, die abgelösten Objekte, die physischen und die psychischen, existieren.“ — Die Unterordnung des Seins unter die Geltung ist ein Kennzeichen neuerer, in dieser Hinsicht durch Lotze beeinflusster Denker (Rickert, Liebert, Husserl u. a.). Das erkennende Subjekt wird als ein ideales Bewußtsein bestimmt, das die Einheit des Geltungszusammenhanges oder der transzendentalen Gesetze und Funktionen selbst, kein psychisches Sein oder Geschehen darstellt.

Dem „methodischen Idealismus“ der Marburger Schule

(Cohen, Natorp u. a.) ist das „Ding an sich“ nur ein regulativer Grenzbegriff, welcher auf die unendliche, nie abzuschließende Aufgabe der Erkenntnis oder Gegenstandsbestimmung hinweist. Das Sein der Erscheinungen besteht in ihrer gesetzlichen Verknüpfungsnotwendigkeit, so daß Cohen sagen kann, das Gesetz selbst sei das wahre „Ding an sich“. Dinge gibt es nur „in und aus Gedanken“, als logisch-methodische Setzungen oder Denkgebilde. Das „Sein“ der Dinge hat im reinen Denken seinen Ursprung, denn „nur das Denken kann erzeugen, was als Sein gelten darf“. Das mathematische Denken legt durch den Begriff des Infinitesimalen den Grund zur Setzung objektiver Realität, die von den Empfindungen scharf unterschieden ist. „In dem Unendlichkleinen wird als in seinem natürlichen Elemente und Ursprung das Endliche gegründet.“ Realität ist von Wirklichkeit zu unterscheiden. Sie „liegt nicht in dem Rohen der sinnlichen Empfindung und auch nicht in dem Reinen der sinnlichen Anschauung, sondern muß als eine besondere Voraussetzung des Denkens geltend gemacht werden“. Realität ist, wie schon bei Kant, eine eigene Kategorie. Sie bedeutet die intensive Größe, welche diejenigen Einheiten sichert, an welchen dynamische Beziehungen gestiftet und durch Differentialgleichungen berechnet werden können. Auch nach Natorp sind objektive Tatsachen nicht in der Wahrnehmung gegeben, sondern dem Denken als ein immer vollständiger zu lösendes Problema aufgegeben; sie existieren nicht an sich, sondern als Glieder eines systematischen, denkend begründeten Zusammenhanges, in welchem sie eine bestimmte Stelle haben. Den logischen Idealismus vertritt auch B. Bauch. Die Realität ist nach ihm „selbst logisches Gesetz“, und das Reale ist seine Funktion und Bestimmung. Das Faktum ist schon selbst „das Konstitut konstituierender Gesetze oder genauer des es selbst konstituierenden Gesetzes der Realität, in dem sich das der Kausalität und Substantialität selbst konstitutiv verbinden“. Diese Gesetze sind unabhängig davon, ob wir sie denken oder nicht, sie sind „Gedanken, die gelten, ob sie gedacht werden oder nicht“. Sie sind „die Bahnen, in denen

sich unser empirisches Denken bewegen soll, wenn es das Ziel der Erfahrungserkenntnis anstrebt“. Sie bestehen darin, daß wir sie denken sollen, wenn wir Erfahrung wollen. Die „Substanz“ der Dinge ist kein Ding, sondern die logische Bedingung des Gegenstandes, und dieser selbst ist kein absolutes Ding. Das Ding ist immer bedingt; es ist die logische Einheit seiner Eigenschaften und als solche eine Funktion des „Gesetzes der Synthesis“, das von der Synthese selbst zu unterscheiden ist. Gesetzt ist der Gegenstand im logischen Inbegriff der Erkenntnis als „Einheitsgesetz der Gegenständlichkeit überhaupt“. Und das Subjekt ist ebenso gesetzt, nichts Absolutes. Die „Gegebenheit“ des Gegenstandes bezeichnet nur die Unabhängigkeit vom empirischen Subjekt und bedeutet die „logisch gesetzliche Einheitsbeziehung von Subjekt und Objekt selbst“. Daß die besondere Synthesis des besonderen Mannigfaltigen einen besonderen Einheitsgrund haben muß, ist selbst das logische Gesetz der Erkenntnis, weist nicht auf ein Transzendentes hin. Dieser Grund ist kein Ding an sich, sondern liegt in der Gesetzlichkeit des reinen, vom empirisch-subjektiven Verstand unabhängigen Verstandes, „durch dessen bestimmte Setzung konkrete Gegebenheit und allgemeine Gesetzlichkeit selbst in einer höheren systematischen Einheit der Synthesis vereint sind“. Das erkenntnistheoretische Bewußtsein, auf das alle Gegenständlichkeit bezogen ist, ist kein psychologisches, existierendes Bewußtsein, sondern der „Inbegriff logischer Gesetzlichkeit selbst“, das „Gesetz der logisch-synthetischen Einheit überhaupt“, dessen Arten die Kategorien und die ihnen entsprechenden Grundsätze (dies auch Cohen, Rickert u. a.) sind.

## 2. Kritik

Nachdem wir Grundtypen des erkenntnistheoretischen Idealismus kennen gelernt haben, wollen wir zu dieser Theorie der Realität Stellung nehmen.

Wenn der Idealismus die „Immanenz“ des Seienden im Bewußtsein oder die durchgängige Bedingtheit der Realität durch

das erkennende Subjekt lehrt, so darf dies keinesfalls einen psychologistischen Sinn haben. Um den empirischen Realismus kommt man auf keine Weise herum, die Unterscheidung einer Außenwelt von der Innenwelt und die Unabhängigkeit der Erfahrungsobjekte von dieser muß gewahrt bleiben. Was von dem naiven und nicht minder von dem wissenschaftlichen Erkennen als Außenwelt dem subjektiven Zusammenhang des Empfindens und Vorstellens gegenübergestellt wird, das kann auch die Erkenntniskritik nicht aufheben, denn sie findet in der Gesetzlichkeit der Vernunft nichts, was dazu berechtigen würde. Vielmehr zeigt es sich, daß gerade diese im naiven und wissenschaftlichen Erkennen zur Geltung kommende Erkenntnisgesetzlichkeit es ist, was in ihrer Anwendung auf die Daten zu einer möglichen Erfahrung zur Setzung einer transsubjektiven Wirklichkeit nötig.

Der einheitlich-stetige Zusammenhang unmittelbarer Erlebnisse bildet das psychologische (subjektive) Bewußtsein, dessen Einheitspunkt das Ich darstellt. Das auf seine eigene Einheit sich beziehende Bewußtsein ist das Selbstbewußtsein, das zunächst als bloßes Selbstgefühl auftritt. Es entfaltet sich daraus in Korrelation mit dem Bewußtsein einer Außenwelt, eines Nicht-Ich, das es ursprünglich als eine Art „Gegen-Ich“ behandelt. Das in seinem Streben sich gehemmt fühlende Ich deutet den empfundenen Widerstand als Ausfluß eines „fremden“ (nicht von ihm ausgehenden) Widerstehens, eines Verhaltens, das dem eigenen gleicht oder analog ist. Es setzt die Außenwelt als eine Welt ihm gleichwertiger, ebenso selbständiger und aktiver, individueller, zielstrebigter Einheiten und sich selbst als Mitglied dieses Zusammenhanges von Individuen. Diese animistisch-personalistische Weltanschauung wird später von dem zunächst groben Anthropomorphismus gereinigt, auch erfolgt eine Subjektivierung derjenigen Eigenschaften, die man rein nach dem Muster der Sinnesqualitäten den Dingen zuschrieb. Aber daß die Annahme einer Vielheit von Wesen außer und neben dem eigenen Ich und seinem Leibe mit Eigenschaften, die nicht bloße Zustände des Ich sind, unberechtigt

oder gar sinnlos sei, hat man nie dartun können. Daß also im Raum nicht bloß mein eigener Körper existiert, sondern eine Vielheit von Körpern, und daß diese Körper dieselben Grundeigenschaften haben, wie mein Körper, nämlich die des Körpers überhaupt, dies ist nicht zu bezweifeln. Die Anwendung derselben Kategorien auf gleichartige Daten macht notwendig meinen Körper zum Glied eines ihn einschließenden universalen Zusammenhanges von Raumdingen. Mein Körper hängt zwar inniger mit meinem seelischen Ich zusammen, und das berechtigt mich, den eigenen Leib von den fremden Körpern unmittelbar zu unterscheiden, aber eine erkenntnis-kritische Bevorzugung gebührt ihm nicht. Was in „meinem Körper“ vorgeht, ist nicht identisch mit Zuständen „fremder Körper“. Wenn nun meinen Nervenzuständen eine Empfindung entspricht, so ist der Zusammenhang solcher (mit Gefühlen und Strebungen verbundener) Empfindungen als Ich-Erlebnissen etwas anderes als der gesetzliche Zusammenhang fremder Körperveränderungen, so sicher, als die Nervenprozesse in mir etwas anderes sind, als die sie auslösenden, von fremden Körpern ausgehenden Reize und die Vorgänge in den Medien (Luft, Äther), die sich dazwischen schieben. Ebenso sind die Zustände, die ich als Modifikationen eines anderen Ich denke, niemals Zustände meines Ich, so wenig die fremden Nervenprozesse, denen sie parallel gehen, meine eigenen Nerven-erregungen sind.

Die Einheit des Dinges ist nicht die bloß psychologische Einheit, die in der Verbindung von Wahrnehmungsinhalten liegt. Dinge sind nicht bloße Empfindungskomplexe oder Wahrnehmungs-Zusammenhänge im Bewußtsein individueller Subjekte. Vielmehr beziehen wir solche Zusammenhänge auf bestimmte Gegenstände, die sie in unserem Bewußtsein vertreten. Wir meinen unter einem „Ding“ mehr, als die es repräsentierenden und als zusammengehörig empfundenen Vorstellungen und Wahrnehmungsmöglichkeiten. Dinge bedeuten ihrem Wesen nach nicht Zusammenhänge subjektiver Erlebnisse oder Vorstellungsassoziationen, sondern Systeme, deren Glieder

durch eine logische Gesetzlichkeit verknüpft sind. Dinge sind objektiv-synthetische Einheiten, die uns nötigen, unsere Vorstellungen gemäß den Merkmalen der Ding-Systeme zu verbinden. Der Begriff des bestimmten Objekts, wie er durch die denkende Verarbeitung von Daten zu einer Erfahrung methodisch gebildet wird, schreibt unserem Vorstellen die Regel vor und bedingt die Verbindungen derselben im psychologischen Bewußtsein (Kant, Riehl u. a.). Wir erleben jederzeit nur einen Bruchteil von dem, was in der gegenständlichen Synthese, in den Dingen steckt. Die wechselnden Wahrnehmungsinhalte werden auf die Einheit des beharrenden Dinges bezogen, das sich in der Mannigfaltigkeit seiner Modifikationen und Relationen relativ konstant erhält. Das bedeutet eine logische Notwendigkeit, die Synthese, die den Gegenstand konstituiert, aufrecht zu erhalten, weil sie durch die Gesetze des Erfahrung bedingenden Bewußtseins in deren Anwendung auf bestimmte Daten gefordert ist. Ohne diese Beziehung eines Gegebenen auf ein Beharrendes im Wechsel ist die Einheit des Dinges, des Zusammenhanges seiner Eigenschaften, nicht möglich. So ist das Ding als solches erst im Denken gesetzt, dessen Gesetzlichkeit es unterliegt. Erst die Anwendung der Kategorie der Substanz macht aus dem zunächst noch unbestimmten Gegenstand der Wahrnehmung einen allgemeingültigen, gesetzmäßigen Zusammenhang von Daten, die ebenfalls eine begriffliche, von der Unmittelbarkeit der Sinnesempfindung abstrahierende Bestimmung erfahren. Der subjektiven Wahrnehmung der Dinge geht also schon eine primär-logische (transzendente) „Erzeugung“ von Erfahrungsobjekten als synthetischen Einheiten voran. „Gegeben“ sind nur die Daten zur Erzeugung von solchen Objekten, nicht diese selbst, aber man kann sagen, daß die denkend bestimmten objektiven Tatsachen für das psychologische Bewußtsein oder Subjekt als gegeben erscheinen, indem es sie schon als Richtschnur für sein Vorstellen und Denken vorfindet und als von sich unabhängig auffassen muß.

Die in der Einheit des reinen Bewußtseins und der Er-

fahrung gesetzte Einheit des Gegenstandes bestimmt die Einheit des auf den Gegenstand bezogenen Erlebens, unterordnet es einer logisch-empirischen Gesetzlichkeit. Insofern hat der Realismus Recht, wenn er meint, daß wir uns im Vorstellen nach den Dingen, diese nicht nach uns richten. Nur sind das keine absoluten Wirklichkeiten im Sinne von „Dingen an sich“, sondern Produkte denkender Verarbeitung eines Gegebenen nach einem über den Gegensatz von Subjekt und Objekt erhabenen, weil ihn schon bedingenden Gesetz der Verknüpfung. So extrem kann kein Idealismus sein, daß er ernstlich glauben könnte, es sei das psychologische, empirische Ich, was die Welt der substantiellen Gegenstände und ihrer Relationen aus sich heraus erzeugt und die Quelle der Naturgesetzlichkeit ist. Das psychologische Ich gehört selbst schon zu den von der Erkenntnisgesetzlichkeit abhängigen Gegenständen und muß sich an die Tatsachen der Erfahrung anpassen. Es findet sich selbst als ein Glied des Erfahrungszusammenhanges vor, der Natur oder Welt heißt, und muß die in dieser herrschende Ordnung und Regelmäßigkeit anerkennen. Achtet man nicht auf den Unterschied zwischen transzendentelem und psychologischem Bewußtsein, dann muß man den wahren Sinn des kritischen Idealismus verkennen und kämpft, indem man ihn bestreitet, nur gegen Windmühlen. Es kann nicht genug betont werden, daß dieser Idealismus unter der „Außenwelt“ durchaus dasselbe versteht, was das Denken der Wissenschaft meint, wenn es von Dingen mit Kräften und Eigenschaften spricht, und was es von den psychologischen Zuständen und Prozessen methodisch unterscheidet. Das psychologische Bewußtsein oder das Erleben bleibt in jedem Falle verschieden von dem Sein der Dinge und ihrer Relationen, und die psychologischen Gesetze sind nicht identisch mit den Gesetzen des physischen Geschehens. Die Einheit des subjektiven Bewußtseins ist etwas anderes, als die Einheit des Seins und der Erfahrung. Der Vielheit psychologischer Erlebnisse, Empfindungen, Wahrnehmungen steht die Identität der für alles Bewußtsein gleichen, einen

Außenwelt gegenüber. Die Summe aller Vorstellungen des Gegenstandes ist nicht einerlei mit dem Gegenstand dieser Vorstellungen selbst. Aller subjektive Idealismus ist unhaltbar.

Das Bewußtsein, auf das der Idealismus die empirische Wirklichkeit beziehen darf, ist nicht das psychologische Bewußtsein. Von meinem und jedem anderen Erleben ist die Welt der Dinge und Iche ihrer Existenz und ihren Bestimmtheiten nach durchaus unabhängig. Niemals geht sie in der Summe meiner und fremder Bewußtseinsinhalte auf, geschweige daß sie mit dem Inbegriff meiner Bewußtseinsvorgänge identisch wäre. Letztere, die den Gegenstand der Psychologie bilden, sind auf etwas gerichtet, was von ihnen deutlich unterschieden ist. Ein Teil der Gegenstände des Bewußtseins sind die realen Gegenstände als Dinge der Außenwelt. Diese sind es, was wir wahrnehmen, nicht aber meint die äußere Erfahrung unsere seelischen Eigenzustände als Objekt. Die wissenschaftliche Erkenntnis abstrahiert vielmehr von allen durch unsere subjektiven Zustände bedingten Faktoren, um die Objekte so zu bestimmen, wie sie als von jedem empirischen Ich unabhängige Gegenstände zu denken sind, als Relationszusammenhänge allgemeingültiger Art.

Wovon jedoch niemals abstrahiert werden kann, das ist die Erkenntnisgesetzlichkeit, der Inbegriff logischer Voraussetzungen und Funktionen, durch die alle Erfahrung bedingt ist. Insofern nur kann und muß man sagen, daß alles Sein, das erkennbar ist, nur für ein mögliches, ideales „Bewußtsein überhaupt“ besteht. Dieses rein logische, formale, abstrakte, unpersönliche Bewußtsein (oder transzendente Subjekt) ist weder ein Ding, noch eine Kraft, es bewirkt nichts, es hat kein selbständiges Dasein in Raum und Zeit, es bedeutet aber auch nicht eine metaphysische, transzendente Wesenheit, sondern es ist „transzendental“, eine begriffliche Voraussetzung als Einheitsgrund aller logisch-empirischen Synthesen. Es umspannt den Inbegriff möglicher Gegenstände der Erkenntnis, die empirischen Objekte sowohl als die empirischen Subjekte, die Außen-

wie die Innenwelt, das Physische und das Psychische (Cohen, Cassirer, Natorp, Bauch, Reininger, Frischeisen-Köhler, Husserl u. a.). Das alles ist in ihm, d. h. in der Gesetzlichkeit eines idealen Geltungszusammenhanges begründet. Kausalität und reale Bedingtheit gibt es nur in der Sphäre empirisch realen Seins, so daß davon keine Rede sein kann, als ob etwa die Dinge und ihre Bestimmtheiten durch das reine Bewußtsein bewirkt, kausal erzeugt würden. Alle Kausalrelation und Kausalgesetzlichkeit betrifft nur den Inhalt des „Bewußtseins überhaupt“, der eins ist mit dem Inhalt der erkennbaren Welt. Das psychologische Bewußtsein ist ebenfalls nicht der „Erzeuger“ der Außenwelt, sondern in der Bestimmtheit seiner Inhalte durch diese mitbedingt. Die Objekte sind also weder Produkte des Ich, noch von der Existenz und Organisation eines psychophysischen Subjekts abhängig. Subjektive Erlebnisse als solche bleiben von objektiven Inhalten des überindividuellen Erfahrungszusammenhanges methodisch geschieden. Unsere Erlebnisse (Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen) beziehen wir auf objektive Einheiten, die das Denken an der Hand von Daten der Wahrnehmung qualitativ und quantitativ bestimmt. Die Verknüpfung solcher Daten und deren Einordnung in den einheitlichen Zusammenhang der Erfahrung steht unter der Leitung des „Objektgedankens“ (Riehl, Hönlswald, Bauch), durch den die Gesetzlichkeit der Verknüpfung, die Einheit der Synthesis bedingt ist. Was in dem System allgemeingültig bestimmter Erfahrungsinhalte eine feste Stelle hat, mit den übrigen Inhalten nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, das ist „empirisch real“, wenn es auch wegen seiner Bedingtheit durch die Erkenntnisgesetzlichkeit zugleich „transzendente Idealität“ besitzt. Insofern hat die erfahrbare Wirklichkeit nicht die Bedeutung eines „Ding an sich“, sondern einer „Erscheinung“, es ist in diesem Sinne „phänomenal“, bewußtseinsbezogen, erfahrungsimmanent, nicht absolut transzendent, aber doch „transsubjektiv.“ Eine „Transzendenz“ hat es bloß im Verhältnis zum subjektiven, psychologischen Bewußtsein, zum empirischen Ich oder Subjekt.

Es erschöpft sich nicht in Erlebnisinhalten, auch nicht in „Wahrnehmungsmöglichkeiten“ (Mill u. a.), es fällt nicht mit dem augenblicklichen Inhalt des Vorstellens und Denkens zusammen, auch nicht mit früheren und künftigen Erlebnissen.

Die Fortdauer der Außendinge beruht auch nicht bloß auf deren Enthaltensein in der Vorstellung anderer Subjekte. Die Welt war schon, als es noch keine sie erkennenden Wesen gab, und sie wird bestehen, auch wenn niemand mehr sie vorstellen sollte. Sein oder Realsein ist weder bloße Vorstellung noch bloßes Gedachtwerden in einem empirischen Ich. Das „Denken“, von dem alle Realität formal abhängig ist, bedeutet nicht das psychologisch gemeinte Denken, sondern nur einen die Setzung und Bestimmung der Realität logisch bedingten Geltungszusammenhang, in dessen Gesetzlichkeit das Sein, auch das des psychologischen Bewußtseins, gründet. Nicht nach unserem subjektiven Denken richtet sich das Sein der Dinge, sondern jenes muß sich nach den Daten richten, die gemäß der Erkenntnisgesetzlichkeit zur Bestimmung der Objekte dienen. Die Dinge „sind“ daher nicht so, wie sie dieser oder jener oder wie man sie gerade „denkt“, sondern so, wie sie methodisch gesetzt und bestimmt werden sollen und müssen. Indem unser Denken sich nach der logischen, transzendentalen Gesetzlichkeit der Erkenntnis richtet, richtet es sich zugleich nach der Gesetzlichkeit des Seienden selbst. Nicht unser menschlicher Verstand als solcher ist die Quelle der Gesetzgebung für die Natur, sondern der „reine Verstand“ als die Einheit der (objektive Zusammenhänge bedingenden) Geltungen und Funktionen (Bauch u. a.). Die Einheit der Erkenntnis erzeugt die Einheit des Seins, indem unser Denken in der Verarbeitung der Daten zur Erfahrung durch eine ideale Denkgesetzlichkeit normiert ist. Es hängt nicht von uns ab, ob und wie wir für das Bewußtsein die Realität setzen und bestimmen sollen; die Herstellung des objektiven Erfahrungszusammenhanges ist unserem Denken aufgegeben, so daß schon die Formung des Gegebenen zu einem Bewußtsein der Wirklichkeit im Dienste einer Idee steht (Cohen, Natorp, Rickert u. a.). Der Gedanke, daß

alle Wirklichkeit im Grunde Verwirklichung einer Idee ist, findet schon in der erkenntniskritischen Grundlegung seine Stelle.

Es kann etwas meinem Bewußtsein angehören, was nicht existiert, und andererseits kann etwas sein, dessen ich mir (noch oder überhaupt) nicht bewußt bin. Das gilt schon von bloß idealem Sein oder von idealen Gegenständen. Eine logische oder mathematische Relation hat „Bestand“ (Meinong), auch wenn ich von ihr nichts weiß oder auch, wenn kein anderer sie erfaßt. Dieser Bestand ist nicht an ein aktuelles oder potentielles Wissen oder Bewußtsein gebunden. Es gibt also Gegenstände, welche sind und so sind, auch wenn sie nicht den Inhalt eines Bewußtseins, eines Wissens von ihnen bilden. „Bewußtsein“ bedeutet aber noch etwas anderes, nämlich den allgemeinen Ausdruck für die Funktionen des Intellekts, des Willens und des Gefühlsvermögens. Nun zeigt es sich, daß Beziehungen als solche nicht ohne ein beziehendes und vergleichendes Bewußtsein möglich sind. Einheit, Vielheit, Gleichheit, Identität, Verschiedenheit usw. sind Produkte der vergleichend-beziehenden Funktion des Bewußtseins, und auch die analytisch-synthetische Funktion desselben spielt hier und in anderen Gebilden eine fundamentale Rolle (Wundt, Lipps u. a.). Es hängt sicherlich nicht von der Willkür und Beschaffenheit des Ich ab, ob bestimmte Dinge als gleich oder verschieden, in dieser oder jener Größe oder Zahl usw. zu bestimmen sind, besonders wenn man die subjektiv bedingten Relationen der Gegenstände eliminiert und sich nur an die allgemeingültigen, für ein Bewußtsein überhaupt denkbaren und notwendigen hält. Aber daß es überhaupt solche Beziehungen gibt, das liegt nicht schon in den einzelnen Vorstellungen und auch nicht in den Gegenständen derselben, sondern das kann an diesen nur in der Einheit des zusammenfassenden Bewußtseins durch die Funktionen desselben gesetzt werden. Also auch das nicht gewußte Sein der objektiven Relationen, so fundiert es in den Gegenständen selbst ist, setzt ein Bewußtsein und die Gesetzlichkeit seiner Funktionen voraus, es ist kein absolut transzendentes oder abso-

lutes Sein. So ist die Unabhängigkeit des idealen wie des realen Seins von der Existenz und Beschaffenheit eines psychologischen oder empirischen Ich vereinbar mit seiner Abhängigkeit von der den Gesetzen des unsere logischen Funktionen leitenden, normierenden „Bewußtseins überhaupt“ oder des „transzendentalen Bewußtseins“, der Bedingung aller Erkenntnis und deren Gegenstände.

Indem ich urteile: das ist, oder das ist so, setze ich es als unabhängig von meinem Dasein und meinem Erleben des Etwas. Was mit Recht als seiend gedacht wird, das muß tatsächlich sein, d. h. das ist nicht ein bloß in unserem subjektiven Bewußtsein Vorhandenes, mag es sich auch um das Dasein eines psychischen Zustandes handeln, der ebenfalls nicht identisch ist mit meiner auf ihn sich beziehenden Vorstellung. Das „Seiende“ jeder Art bedeutet immer mehr als ein momentanes Erlebnis, es ist „transgressiv“ (Volckelt) und, dem Urteilsakt gegenüber „logisch transzendent“. Die Setzung als seiend bedeutet implizite die Forderung, es in ein System einzuordnen, das von der subjektiven Erlebnisphäre verschieden ist und in dem das Etwas jederzeit als ein Glied zu finden ist. Die Notwendigkeit dieses Gefundenwerden-Könnens, die Gesetzmäßigkeit die dem Etwas seine feste Stelle im System der Denk- oder Erfahrungsgegenstände gibt, bedingt die Notwendigkeit, mit der das Ich das Seiende als seiend oder existierend setzen und anerkennen muß. So sind beide Sätze richtig: Etwas ist seiend, wofern wir es notwendig denken, und: es wird notwendig gedacht und anerkannt, weil es ist. Hier besteht kein Zirkel und keine Antinomie, sondern nur eine doppelte Beziehung: einmal auf das psychologische, das andere mal aber auf das transzendente Bewußtsein überhaupt. Indem das Ich sich zu dem Gesichtspunkt dieses idealen Bewußtseins erhebt, macht es das „an sich“, schlechthin Geltende zu einem für das Ich Geltenden, das Sein zu einem Gedachtsein in mehr oder weniger bewußter Form. Das Ich richtet sich so in seinen Urteilen nach dem Sein, seine Urteile sind wahr, weil sie ausagen, was ist und so ist, nicht aber, was das Ich betrifft

des Beurteilten erlebt, vorstellt oder denkt. Und wenn es erwartet, daß das Gedachte mit dem Seienden übereinstimmen werde, so zeigt die Bestätigung solcher Erwartung durch die Erfahrung oder das Eintreffen der Voraussagungen, daß es sich hier um eine nicht bloß durch psychologische Faktoren bedingte, sondern logisch-methodisch berechnete Erwartung handelt.

Vieles, dessen ich mir nicht bewußt bin oder auch niemals bewußt werden kann, und das auch nicht in ein fremdes Bewußtsein fällt, muß gleichwohl als real existierend angenommen werden. Es ist also nicht richtig, daß wir unser eigenes, subjektives Bewußtsein nicht überschreiten können. Sonst müßte ich glauben, daß auch meine vergangenen Erlebnisse keine dauernden Spuren oder Dispositionen hinterlassen haben, die doch durch ihre Wirkungen sich als vorhanden zeigen. Das Bewußtsein bedeutet eben nicht bloß momentanes Erlebtsein, sondern einen Inbegriff von Erlebnissen verschiedenster Art und Inhaltes, deren jeder seine feste Stelle im Bewußtseinszusammenhang besitzt. Ferner ist nicht jedes Bewußtsein ein Wissen oder Gewußtsein, sondern es gibt auch ein rein funktionelles, unbemerktes Erleben und Erlebtwerden, das sogar relativ „unbewußt“ sein kann. Ein „instantaner Solipsismus“ ist also nicht einmal hypothetisch zulässig. Daß nur der augenblickliche Ich-Zustand real existiert, das Übrige des eigenen Bewußtseins aber nur in der Vorstellung, kann nicht angenommen werden. Woher sollten wir denn diese Vorstellung haben, die doch deutlich auf zeitlich vorangegangene, primäre Erlebnisse hinweist? Ist auch die „Erinnerungsgewißheit“ nicht immer zuverlässig, so bildet sie doch sicherlich eine Grundlage, auf der das methodische Denken die Setzung und Bestimmung der seelischen Realität vornehmen kann und muß (Volkelt). Dazu bedarf es auch keiner „Evidenz“ der inneren Erfahrung, so richtig es auch ist, daß unmittelbaren Erlebnissen (noch ohne alle Deutung ihres Charakters) absolute Gewißheit ihres Daseins eignet. Die Existenz des empirischen Ich hat alle Sicherheit, die ein unmittelbare Daten verarbeitendes Denken

nur immer gewähren kann, wozu noch kommt, daß die Form des Selbstbewußtseins überhaupt, der reine Charakter der „Ichheit“ mit allem Bewußtsein untrennbar verbunden ist, in diesem ursprünglich wurzelt. Denn es gehört zum Wesen des Bewußtseins, sich als ein „Ich“ zu konstituieren und diesem ein Nicht-Ich entgegen zu setzen, wie dies Fichte systematisch dargestellt hat. Kein Objekt ohne Subjekt, aber auch kein Subjekt ohne Objekt — das ist ein Fundamentalsatz der Erkenntnistheorie, der auch für die Psychologie grundlegend ist. Das „Ich-Moment“ des Bewußtseins ist aus einem Partialinhalt desselben nicht abzuleiten; es kann weder Schein noch bloße Vorstellung sein, es setzt sich nicht aus einer Summe von „Empfindungen“ zusammen, sondern ist die Bedingung dafür, daß überhaupt Empfindungen und andere psychische Vorgänge als solche bestimmt werden können. Doch ist das Ich nicht eine metaphysische Wesenheit hinter dem Bewußtsein, keine einfache Seelensubstanz, sondern es ist die im Bewußtsein sich manifestierende Form der Bewußtheit, die sich in dem stetigen Zusammenhange subjektiver Erlebnisse und Funktionen selbst entfaltet, sie einheitlich zu einer Ganzheit verknüpft. Die einzelnen Erlebnisse werden auf das Ich als dessen Modifikationen bezogen, auf die Einheit der inneren Erfahrung. Der Inhalt des Ich kann wechseln, so sehr, daß das Bewußtsein der Identität (scheinbar wenigstens) verloren geht, aber in irgendeinem Grade bewahrt das Bewußtsein stets den Charakter der Ichheit oder Subjektbezogenheit, auch dann, wenn das Ich sich bei der Versenkung in den Inhalt von Erlebnissen ganz „verliert.“

So real wie das eigene Ich ist nun auch das fremde Ich, das auf Grund gewisser Kriterien anerkannt werden muß. Daß es nicht im Bewußtsein desjenigen Ich ist, welches die Existenz des „anderen“ Ich voraussetzt, wurde bereits früher gesagt. Es widerstreitet dem Wesen eines Ich, bloßer Inhalt eines anderen Ich zu sein. Das fremde Ich wird daher mit Recht als etwas außer dem eigenen Ich Daseiendes und Wirkendes gedacht und behandelt. Nur der Gedanke, daß es besteht, und

die Vorstellung, die wir uns von seiner Beschaffenheit machen, ist „in uns“, nicht aber das eigene Sein des fremden Ich, welches ein „Fürsichsein“ bedeutet. Auch dann, wenn alles Sein Bewußt-Sein ist, ist damit nicht gesagt, daß es nur mein Bewußtsein gibt. Es heißt also nicht, in unberechtigter Weise das Bewußtsein transzendieren, wenn wir dem fremden Bewußtsein eine der unsrigen gleichwertige Existenz zuerkennen. Die Zustände und Taten des fremden Ich sind nicht meine Zustände und Taten, ich brauche auch gar nichts von ihnen zu wissen, und auch als mögliche Gegenstände meines Bewußtseins bleiben sie verschieden von dem Inhalt meines Selbstbewußtseins. „Mein“ Ich ist schon begrifflich von allem „anderen“ Ich getrennt, wenn wir auch alle zusammen, als empirische Subjekte, durch die Gesetzlichkeit des Bewußtseins überhaupt bedingt sind. Das fremde Ich ist demnach ebenso transsubjektiv wie der von meinem eigenen unterschiedene fremde Körper, auf den ich meine Wahrnehmungen beziehe oder den ich vermittelt solcher erkenne. Es gibt eine von meiner Innenwelt verschiedene (räumliche) Außenwelt und eine ebenso von jener unterschiedene fremde Innenwelt. Die Wirklichkeit stellt sich als eine Welt von Objekten und von Subjekten, als „Füreinandersein“ und „Fürsichsein“ der Dinge oder Wesen dar, ohne daß diese empirisch-phänomenale Dualität eine alles umfassende Einheit ausschließt. Je nach dem Standpunkt der Erfahrung betrachten wir die Wirklichkeit einmal als eine Welt von materiellen Objekten mit rein physischen Eigenschaften und Relationen, das andere Mal als ein Reich von erlebenden und Stellung nehmenden, strebenden, reaktiv-aktiven, teilweise selbstbewußten Subjekten, die zu dem einheitlichen Erfahrungszusammenhange gehören, den die Erkenntnisgesetzlichkeit fordert und setzt. Innerhalb dieses Zusammenhanges bleiben die Gegenstände der Erkenntnis und die Vorstellungen, die sich auf sie beziehen und ihnen eindeutig zugeordnet sind, scharf unterschieden. Daß die Welt nur meine oder die Vorstellung eines anderen Ich ist, braucht der kritische Idealist nicht anzunehmen; die Welt ist überhaupt

nicht in meiner oder in einer anderen „Seele“, denn das Bewußtsein überhaupt ist nichts Seelisches, sondern dem Unterschiede von Seele und Außenwelt logisch übergeordnet.

So ist die Welt auch nicht eine bloße Summe von „Empfindungen“. Solche gibt es nur als Inhalte und Modifikationen eines Ich. Reine, nicht als Inhalte eines Ich-bezogenen (und zugleich fühlenden und strebenden) Bewußtseins auftretende Empfindungen („Elemente“) sind ein Abstraktionsprodukt oder eine Fiktion, keine Realität. Empfindungen als solche können nicht gleichsam an sich existieren, um dann unter Umständen durch ihre Vereinigung (Verdichtung) je ein Ich zu bilden, das selbst mehr als ein Summationsphänomen ist. Man macht aus den Empfindungen selbständige und wirkende Dinge, wenn man auf ihre „Verbindung“ das Außending zurückführt. Die Rede von „reduzierten“ Empfindungen (Ziehen) weist darauf hin, daß sich auch Positivisten der Notwendigkeit bewußt zu werden beginnen, daß die Objekte der Wissenschaft und der Praxis mehr bedeuten, als bloße Komplexe subjektiver Erlebnisse. Was aber nach der „Reduktion“ zurückbleibt, das kann nicht gut noch als „Empfindung“ bezeichnet werden, auch nicht als „Vorstellung“, die als solche ebenfalls an die Existenz eines erlebenden Subjekts gebunden bleibt. Es ist der Fehler jedes Standpunktes „reiner Erfahrung“, daß er, in dem Bestreben, keine Transzendenz zu begehen, aus abstrakten Elementen selbständige Wesenheiten macht. Weder kann der von der Naturwissenschaft einmal gemachte Schritt vom naiven zu einer Art des kritischen Realismus rückgängig gemacht werden, noch läßt sich der naturwissenschaftliche Weltbegriff auf den des idealistischen oder sensualistischen Positivismus zurückführen. Unerschwinglich ist es, wie Empfindungskomplexe auch unwahrgenommen existieren sollen (Petzoldt). Eine Farbe als solche, die nicht von jemandem gesehen, ein Ton, der nicht gehört, eine Wärmeempfindung, die nicht erlebt wird, usw. ist undenkbar. Für den naiven Realismus ist es möglich, den Dingen solche Qualitäten zuzuschreiben, weil hier die Abhängigkeit

der Sinnesempfindungen von der Funktion der Sinnesorgane noch nicht erkannt ist. Aber nach dieser Erkenntnis der subjektiven Bedingtheit der Empfindungen kann man höchstens zugeben, daß die Sinnesqualitäten durch die Beschaffenheit der Außendinge mitbedingt, aber nicht, daß sie unmittelbare Eigenschaften oder gar Bestandteile dieser selbst sind. Unabhängig von unserem Ich kann nur die Gesetzmäßigkeit bestehen, nach welcher unter gewissen Bedingungen die Dinge sich als farbig, tönend usw. darstellen müssen (Cornelius u. a.). Diese Annahme hat nicht nur ihren guten Sinn, sie ist geradezu notwendig, denn aus der Organisation des erlebenden Ich allein läßt sich das Auftreten bestimmter und bestimmt verbundener Sinnesdaten nicht ableiten. Das Ich produziert die Empfindungen nicht selbsttätig, es verhält sich „rezeptiv“, es wird durch die Dinge „affiziert“, und dies Aufgenötigtsein der Empfindung muß das Denken als Mitwirkung eines vom empirischen Ich verschiedenen Faktors bestimmen. Einerseits dient das Material der Sinnesdaten als Ausgangspunkt der Realitätsbestimmung, andererseits werden die durch denkende Verarbeitung dieser Daten gewonnenen Erkenntnisobjekte zu Gründen, aus denen sich das Gegebene der Empfindung erklären läßt.

Unsere Vorstellungen sind weder Abbildungen von Dingen an sich, noch Bestandteile der Dinge selbst. Sie präsentieren und repräsentieren uns die Dinge, indem sie als Zeichen oder Symbole für solche fungieren, sich ihnen eindeutig zuordnen lassen. Ein ideelles Zeichensystem vertritt die Relationen der empirischen Gegenstände und gestattet uns, Schlüsse auf vergangene und künftige Objekte zu ziehen (Helmholtz, Wundt, Riehl, Dilles u. a.). Eine einzelne Wahrnehmung bedeutet uns einen bestimmten Gegenstand, den sie uns von einer Seite und in Beziehung zu einem gewissen Standpunkt zeigt, wobei man zugleich weiß, daß der Gegenstand selbst noch unzähliger Darstellungen fähig ist. Immer nur einen kleinen Bruchteil der objektiven Wirklichkeit spiegelt unsere Seele; der Inhalt ihres Bewußtseins ist nur ein Fragment des idealen Bewußtseinsgehalts, der in endlicher Zeit und

durch eine endliche Menge von Subjekten nicht zu erschöpfen ist. Die Wirklichkeit unseres Bewußtseins, das Bewußtsein der Wirklichkeit und diese Wirklichkeit selbst sind eben scharf zu unterscheiden. So wie wir als Objekte nur ein Glied des Weltzusammenhanges sind, so ist unser Bewußtseinsinhalt nur ein Teil des idealen Bewußtseinszusammenhanges, der alle Wirklichkeiten und Möglichkeiten, alles Sein, Gewesensein und Werden umfaßt. Wir können nie die ganze Wahrheit und nie die ganze Wirklichkeit erkennen, unser diskursives, mit begrifflichen Zerlegungsprodukten arbeitendes Denken mag sich noch so sehr durch Erhebung zum Standpunkt eines Totalitätsdenkens bemühen, der Allheit des Seins gerecht zu werden, stets bleiben wir innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung und eines Denkens, wie es vom Endlichkeitsstandpunkt allein möglich ist. Unser Wissen ist „Stückwerk“, und doch lebt in uns der Durst nach fortschreitender Erweiterung der uns gesetzten Schranken. Können wir, indem wir diesem Triebe, dem reinen Erkenntnistriebe, Folge leisten, in der geistigen Beherrschung des Gegebenen ins relativ Unbegrenzte fortgehen, so ist uns doch eines für immer verwehrt: eine „intellektuelle Anschauung“, durch die wir das Allsein in der Unendlichkeit seines Gehaltes in einer Schau erfassen. Ein solches „absolutes Wissen“ können wir als endliche Wesen nicht beanspruchen. Die Wirklichkeit, wie sie sich allgemeingültig als Außen- und Innenwelt darstellt, läßt sich immer genauer und vollständiger, wenn auch nur partiell, erkennen. Ins „Wesen der Dinge“ können wir mit der Zeit immer mehr eindringen, die Eigenschaften und Kräfte, die Relationen und Gesetze, das physische und psychische Sein der Dinge werden wir immer zusammenhängender und umfassender erforschen. Aber das „An sich“ der Wirklichkeit, d. h. das jenseits aller Gesetzlichkeit der Erfahrungserkenntnis Liegende, absolut Transzendente bleibt prinzipiell unerkennbar. Das Absolute der Realität ist für uns nur ein Grenzbegriff, der uns daran erinnern soll, daß unsere Erkenntnis, so richtig, gültig und objektiv sie auch sein mag,

doch nicht mehr sein kann, als die Erfassung der Wirklichkeit von dem Standpunkt eines in endlichen Wesen sich manifestierenden Bewußtseins, nicht aber aus dem Gesichtspunkt eines alle Einseitigkeiten und Gegensätze in der Ganzheit seines Schauens überwindenden „Allbewußtseins“.

Wir müssen uns hier wie sonst vor Äquivokationen hüten. Die oft behauptete Identität von Denken und Sein kann verschiedenen Sinn haben. Zunächst daß das Denken als Prozeß selbst eine Art des Seins ist; davon können wir hier absehen. Dann auch, daß das Sein seinem „An sich“ nach auch eine Art Denken (ein „absolutes Denken“: Hegel, B. Kern u. a.) ist; das ist ein uns hier ebenfalls nicht kümmerndes Problem. Endlich, daß alles Sein ein Gedachtsein, ein Denkinhalt oder Denkerzeugnis ist. Hier müssen wir zunächst zwischen Denkinhalt und Denkerzeugnis unterscheiden. Denn es braucht nicht jeder Denkinhalt zugleich ein Produkt des Denkens zu sein, am wenigsten des diesen Inhalt gerade erfassenden Denkaktes. Es gibt Denkinhalte, von denen wir wissen oder annehmen können, daß sie ein aus dem reinen Denken nicht restlos Ableitbares bedeuten, eine Voraussetzung des Denkens bilden. Der Gedanke: es gibt Farbenempfindungen oder Willensakte, schließt das von allem Denken unabhängige Bestehen eines bestimmten Erlebnisses oder Bewußtseinszustandes ein. Daß dieser existiert, das kann das Denken nur auf Grund eines unmittelbar Vorgefundenen feststellen, nicht aber auf rein logische Weise, aus sich heraus, erkennen. Nur was zur Gesetzlichkeit des Denkens selbst gehört, ist durch reines Denken bestimmbar, alles erst aus der Anwendung dieser Gesetzlichkeit der Denkfunktionen Resultierende hat zur Bedingung ein Material, an dem sich diese Funktionen betätigen können. Alle empirischen Begriffe enthalten zweierlei Elemente: ein rein logisch-apriorisches und ein der äußeren oder inneren Anschauung entnommenes. Der empirische Begriff begreift nicht sich selbst, sondern ist ein Inbegriff von Merkmalen, die (meist) zunächst einem anschaulich Gegebenen anhaften und im Denken nur isoliert und zur Einheit eines Begriffes zu-

sammengefaßt werden. Es gibt vorbegriffliche Daten zu einem Begriff, mögen diese nun aus Wahrnehmungselementen oder aus (unmittelbar an der Anschauung erfaßten) Beziehungen bestehen. Wenn nun einem Begriff objektive „Realität“ zuerkannt wird, so geschieht dies nur im Hinblick auf das in gewissen Daten liegende „Fundament“ des Begriffs und des sich seiner bedienenden Urteils. Der Begriff ist als solcher immer ein Denkprodukt, ein intellektuelles Gebilde, aber Geltung hat er nur durch seine Beziehung auf mögliche Daten, die meist anschaulicher Art sind. Wenn man etwas als seiend oder gar als real-seiend bezeichnet, so meint man, daß dem es erfassenden Gedanken etwas „entspricht“, d. h. daß dieser Gedanke ein Fundament in einem Vorbegrifflichen besitzt. Damit ist gesagt, daß das Seiende oder Reale kein bloßes Denkerzeugnis bedeutet, daß es einer besonderen Sphäre angehört, die von der rein logischen Sphäre unterschieden ist (Lask u. a.). Es ist eine fundamentale Funktion des Realitäts-Denkens, etwas einem von dem Zusammenhange der Denkakte und Denkinhalte verschiedenen, selbständigen Zusammenhang einzuordnen und es damit aus sich, dem bloßen Denken, herauszusetzen. Ohne mögliche Beziehung auf vorbegriffliche Daten gäbe es kein materiales Denken und keinen Realitätsbegriff. Gewiß ist dieser und der Seinsbegriff überhaupt eine Kategorie oder Denkform, aber eine solche, die zu ihrer Anwendung eines „Gegebenen“ (oder eines nach Analogie eines solchen Gedachten) bedarf. Der Gegenstand des Denkens ist im Denken als sein Gegenstand gesetzt und anerkannt, aber er ist gleichwohl nicht aus bloßem (reinem) Denken abzuleiten. Mag das Seiende auch als Erkenntnisgegenstand formal durch die Gesetzlichkeit des Denkens bedingt sein, so ist doch dieses Denken selbst ohne ein die Richtung des Denkens mitbestimmendes Material von Daten nicht möglich (Frischeisen-Köhler u. a.). Das Denken bestimmt, was als real und seiend zu gelten hat, aber es erzeugt weder psychologisch noch logisch die Realität und das Reale mit absoluter Spontaneität und Originalität. Wohl kann man sagen, das Sein habe seinen

„Ursprung“ im Denken, aber nur mit der Einschränkung, daß dieses „Denken“ selbst schon die Verarbeitung eines (als Inhalt und Form der Anschauung) der Verarbeitung Harrenden und Fähigen bedeutet. Das Sein steht eben nicht fertig dem Denken gegenüber, um von ihm gleichsam abgebildet zu werden, es wird als Sein und Seiendes durch das synthetische, Erfahrung ihrer Form nach konstituierende Denken gesetzt; aber in diesem „Erfahrungdenken“ liegt schon ein „prä-rationaler“ Faktor, das Korrelat des rein Rationalen. Der Stoff, aus dem die empirische Wirklichkeit besteht, ist kein bloßes Gewebe aus reinen Gedanken, er hat einen nichtgedanklichen Einschlag (J. Cohn u. a.). Ohne Berücksichtigung dieses Einschlags käme es nicht zur Bildung des Realitätsbegriffes, ja auch nicht einmal zur Entstehung des Begriffes eines (materialen) Denkens selbst. Dasselbe Bewußtsein, in dem die empirische Realität gesetzt ist, setzt das Denken dieser Realität und bezieht beides korrelativ auf einander: das Denken des Seins und das zu denkende Sein selbst.

Der Idealismus der Erkenntniskritik kann also kein subjektiver oder psychologischer, er muß ein *logisch-objektiver* Idealismus sein. Dieser Idealismus schließt den empirischen Realismus ein, steht zu ihm in keinem Gegensatz und braucht daher nicht im Namen desselben bekämpft zu werden. Als kritischer Idealismus betrachtet er das Bewußtsein, durch das alle empirische Wirklichkeit bedingt ist, als logischen Geltungszusammenhang. Das transzendente Bewußtsein untersteht (als ein ideales Bewußtsein) nicht den Bedingungen realer Gegenstände des Bewußtseins. Es ist daher raum- und zeitlos, nicht-kausal, nicht-substantiell, es wirkt nicht und wird nicht bewirkt; es ist aber auch kein erfahrungstranszendentes Wesen oder Tun. Es darf weder psychologisiert, noch metaphysiziert werden, es duldet keine Hypostasierung oder Personalisierung. Trotzdem es nur in der Welt der Objekte und der Subjekte sich manifestiert, ist es keine Fiktion, sondern es hat ein wahrhaftes Sein der Geltung als Einheit aller Geltungen und des durch sie Gesetzten. Vom subjektiven Bewußtsein aus be-

trachtet, ist es der Inbegriff der Normen, durch die jenes sich bei der Formung der Erfahrungsmaterie leiten läßt. Dadurch erhebt sich das individuelle und gattungsmäßige Bewußtsein zu dem Standpunkt der überindividuellen (wenn auch nicht überendlichen) Betrachtungsweise des Gegebenen. Es arbeitet mit, zwar nicht an der Erschaffung einer absoluten Wirklichkeit, aber an der Herstellung eines Erfahrungszusammenhanges, in dem sich die gegenständliche Welt als eine für alle Subjekte des Erkennens identische darstellt. Das ist auch der haltbare Kern eines erkenntnistheoretischen „Aktivismus“, der in dem sich stetig entwickelnden Erkennen einen Prozeß kulturellen Gestaltens erblickt (Goldscheid, Eucken, Natorp, Cohen, Vaihinger, Jerusalem, F. C. S. Schiller u. a.). Das Erkennen ist nicht nur ein Ansatz zum Handeln, es selbst ist schon ein inneres, geistiges Handeln und Gestalten. In diesem Sinne läßt sich mit Fichte die Welt als ein Produkt von „Tathandlungen“, die im Dienste des „Logos“ stehen, auffassen, ohne aber den Idealismus überspannen zu müssen, und ohne daß man sich einer rein aprioristischen Konstruktion des Weltgehaltes zu überlassen braucht.

## § 12. Der Phänomenalismus

### 1. Der Standpunkt

Wir verstehen unter Phänomenalismus hier nicht den Standpunkt, nach welchem die Dinge nur Bewußtseinsphänomene sind, sondern die Lehre von der Phänomenalität der Gegenstände der Erfahrungserkenntnis; von diesen Gegenständen werden die „Dinge an sich“ unterschieden, und es wird angenommen, daß wir diese nicht so wahrnehmen, wie sie selbst beschaffen sind, sondern nur so, wie sie sich einem Bewußtsein darstellen. Es gibt nun zwei Arten dieses Phänomenalismus. Eine Richtung des Phänomenalismus hält zwar die Körper oder Raumdinge als solche für bloße Erscheinungen, nimmt aber zugleich an, daß ihren Eigenschaften etwas in den Dingen

an sich entspricht, was nicht selbst räumlich ist. In der Regel betrachtet man hier die Dinge an sich oder die absolute Wirklichkeit als einen Zusammenhang immaterieller, geistiger Elemente oder Wesen, die man dem eigenen Ich analog denkt. Die Ordnung des Zusammenhanges dieser „Monaden“ (Leibniz) kommt in den räumlich-zeitlich-kausalen Relationen der Erscheinungen zum Ausdruck, so daß die Phänomene „wohlbegründete“ Erscheinungen (*phaenomena bene fundata*) bedeuten, indem sie in den Dingen und deren Eigenschaften selbst ihr Fundament haben. Die Materie als ausgedehnte Substanz ist keine an sich, unabhängig von aller Sinneswahrnehmung bestehende Substanz, die Bewegung kein an sich stattfindendes Geschehen, sondern nur die den Sinnen sich darstellende und auf Grund der Sinnesdaten allgemeingültig zu denkende Erscheinungsweise der Dinge an sich, der Bedingungen der Phänomene. Oder man bestimmt das „An sich“ der Dinge als ein System idealer Wesenheiten, die in den Erscheinungen, den physischen wie den psychischen, sich manifestieren. Solche Wesenheiten, die zugleich die apriorischen Voraussetzungen der Erkenntnis bilden, sind die an sich bestehenden, objektiven „Ideen“ Platons, an denen die Dinge als an ihren ewigen „Urbildern“ teilnehmen. Unsere Erkenntnis ist, in diesem Leben wenigstens, nur eine durch die Sinnlichkeit getrübe Erfassung dieser idealen Typen der Dinge, deren Sein das geistige Schauen des reinen Denkens erfaßt. Eine Weiterbildung erfährt diese Ideenlehre dadurch, daß man (im Neuplatonismus) in den Ideen die Inhalte eines an sich bestehenden Geistes oder Intellektes erblickt, der vom göttlichen „Einen“ emaniert und sich in der sinnlichen Welt objektiviert (Plotin). Der „Panlogismus“ bestimmt das absolute Sein als Weltidee oder „absoluten Geist“, als universale Vernunft, deren Inhalt und Verwirklichung die Welt der Dinge und Individuen oder Einzelgeister ist (Hegel). Der „Voluntarismus“ betrachtet die erfahrbare Welt als Erscheinung eines Weltwillens, der zeitlos und einheitlich allem zugrunde liegt (Schopenhauer), oder als Objektivierung einer Vielheit von Willens-

einheiten, die einander als materielle Dinge sich darstellen (Wundt u. a.). Oder das physische Geschehen wird als äußere Erscheinungsweise eben desselben Wesens, das äußerlich als physisch erscheint, angesehen (Spinoza u. a.), oder endlich das seelische Sein gilt als das an sich Existierende, das körperliche nur als dessen Erscheinung (Fechner, Heymans, Lipps u. a.).

Die zweite Richtung des Phänomenalismus erklärt das an sich Seiende für unerkennbar. Wir erkennen es nur in seinen objektiven und subjektiven Erscheinungen, deren Eigenschaften den Dingen an sich nicht zukommen. Nachdem schon wiederholt gesagt worden war, daß wir das innerste Wesen der Substanzen oder der „Dinge an sich“ nicht kennen (Locke, Maupertuis u. a.), begründete in neuer, kritischer Weise Kant einen Phänomenalismus der Außen- und Innenwelt, der zuweilen in einen erkenntnistheoretischen reinen Idealismus umschlägt, jedenfalls aber den Keim zu einem konsequenten Idealismus enthält, der denn auch in der Tat (bei Fichte u. a.) zur Ausbildung gelangte und noch jetzt bei einer Reihe von Neukantianern und Neufichteanern anzutreffen ist.

Kant scheidet scharf den Begriff der Erscheinung (im „transzendentalen“ Sinne) von dem des Scheines. „Erscheinung“ ist, erkenntniskritisch betrachtet, nur dasjenige, was wir methodisch als reales, objektives Sein setzen müssen. Das Gebrochensein des in Wasser getauchten Stabes ist Schein, sofern es als wirkliche Eigenschaft des Stabes gedeutet wird. Der gerade Stab selbst ist Erscheinung, weil es ein Raumd Ding als solches nur für eine mögliche Sinneswahrnehmung gibt. Erscheinungen sind die wirklichen, in der Erfahrung vorfindbaren Dinge, weil sie als Erfahrungsgegenstände in ihrer Beschaffenheit durch die Formen sinnlicher Anschauung und des begrifflichen Denkens, die Kategorien, bedingt sind. Da diese Formen, Raum und Zeit, Kausalität, Substantialität usw. als bloße Formen der Erfahrung subjektiv sind, so erkennen wir durch sie die Dinge nicht, wie sie „an sich“ sind, sondern nur, wie sie in Beziehung zu unserer Sinnlichkeit und zu unserem

Denken beschaffen und geordnet sind. So ist „Erscheinung“ allgemein das, „was gar nicht am Objekt an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekte anzutreffen und von der Vorstellung desselben unzertrennlich ist.“ Erscheinungen allein sind uns unmittelbar gegeben, als Vorstellungen, die ihren Gegenstand haben, der für alle identisch ist, den wir aber nicht seinem Ansichsein nach erkennen. Er bedeutet für uns nur „Gedanken von etwas überhaupt“, den wir nur durch Unterlegung von Anschauungen bestimmen können. Sofern Erscheinungen als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien bestimmt werden, heißen sie „Phänomena“, während Gegenstände, die als Objekte eines nicht sinnlich schauenden Intellekts gedacht werden, als „Noumena“ bezeichnet werden. Insofern Gegenstände durch Prädikate bestimmt werden, die das Denken auf Grund der Anschauung ihnen beilegen muß, sind sie nicht Dinge an sich, die aber notwendig anzunehmen sind, denn es folgt aus dem Begriff einer Erscheinung, „daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich selbst nicht Erscheinung ist.“ Es gibt Dinge an sich selbst, aber von dem, was sie an sich sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen „nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren.“ Die Dinge an sich selbst sind nicht der „Stoff“ der Erfahrung, sondern „geben“ nur diesen Stoff, sie „enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß, zu bestimmen.“ Da uns aber Dinge nur in der Erfahrung vorkommen können, so brauchen wir nicht zu wissen, was die Dinge an sich sind. Eine theoretisch-dogmatische Erkenntnis der „übersinnlichen“ Gegenstände haben wir nicht, nur zu sittlich-praktischen Zwecken können und müssen wir annehmen, daß diese Gegenstände der „Ideen“ mehr sind als problematische Gedankendinge. Wir müssen so handeln, „als ob wir wüßten“, daß Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Realität haben, während rein theoretisch die Ideen der Vernunft nur zur systematischen Ordnung der Verstandeserkenntnisse dienen. Auch können wir uns die nicht erkenn-

baren Dinge oder Wesenheiten nach Analogie erkennbarer Gegenstände denken, so daß wenigstens eine symbolische Deutung des Übersinnlichen oder Noumenalen möglich ist. Auch das Verhältnis der uns affizierenden Dinge an sich zur Rezeptivität unserer Sinnlichkeit kann man sich symbolisch vorstellen; man kann sagen, so wie sich ein Erscheinungsobjekt als Ursache zu anderen verhält, fassen wir das Ding als „Ursache“ unserer Empfindungen auf. Kant verbietet übrigens nicht, Dinge an sich als „Grund“ von etwas zu denken, er spricht von einer „causa noumenon“, einer „intelligiblen Kausalität“ oder „Kausalität der Freiheit“, und er kann dies, weil nur von den schematisierten Kategorien die Beschränkung des Gebrauches auf sinnliche Anschauung und mögliche Erfahrung gilt (dies gegen die Einwände Jacobis, G. E. Schulzes u. a.). Wir können also die Wirkungsart von Dingen an sich nicht erkennen, aber es läßt sich eine „spontane“ Kausalität denken, wenn auch nicht weiter begreifen oder gar theoretisch beweisen.

Erkenntnis im strengen Sinne gibt es nur betreffs der Erfahrungsgegenstände, und diese sind nicht Dinge an sich, nicht unabhängig von den subjektiven Formen und der Gesetzlichkeit der Erkenntnis, sondern bloße Erscheinungen, denen aber etwas zugrunde liegt, was sich aller Erkenntnis theoretischer Art entzieht, weil für uns ohne sinnliche Anschauung eine Anwendung der apriorischen Bedingungen der Erkenntnis nicht möglich ist. Wir kennen die Dinge immer nur so, wie sie sich allgemein und notwendig in einer Erfahrung bestimmen lassen, nicht nach ihren Eigenschaften und Zusammenhängen, die ihnen jenseits alles erkennenden Bewußtseins zukommen. Doch sind die räumlich-zeitlich-kategorialen Bestimmtheiten der Erscheinungen nicht ohne allen Bezug zu den Dingen an sich; vielmehr enthalten diese den Grund dafür, daß die Vernunft die Daten der Sinne in konkret bestimmter Weise verarbeitet. Die Natur als solche ist nur real als gesetzmäßiger Zusammenhang von Erscheinungen, aber sie hat als Ganzes einen „übersinnlichen Grund“, indem die ins Unend-

liche fortsetzbare Reihe der Phänomene oder bedingten Erfahrungsinhalte in einem Unbedingten (Absoluten) ihre Wurzel hat.

Zeitlich-kausale Gesetzlichkeit und Notwendigkeit sowie räumlich beharrende Substantialität gibt es nur als Prädikat der Dinge in deren allgemeingültigen, begrifflich bestimmten Erscheinungen. Die im Raume beharrenden und in der Zeit einander folgenden und kausal beeinflussenden Erscheinungen umfassen die Außendinge wie das eigene „psychologische“ Ich und dessen „empirisches Bewußtsein“, sie sind also nicht etwa bloße Modifikationen dieses Ich oder „Subjekts der Perzeptionen“. Dieses selbst ist nur phänomenal, es ist nur die Art und Weise, wie das „Gemüt“ sich selbst erscheint, wenn es sich durch seinen „inneren Sinn“ wahrnimmt. Die Form desselben, die Zeit, ist subjektiv, daher kommt sie nicht dem Ich an sich, nur dem Erscheinungs-Ich als Eigenschaft zu. Und da wir ohne sinnliche Anschauung und deren Formen die Kategorien der Substanz und Kausalität nicht gebrauchen können, so wissen wir nicht, wie die Seele an sich beschaffen ist, ebenso wenig, wie sich das, was der Materie zugrunde liegt, bestimmen läßt. Indem das Ich oder „das Vermögen, sich bewußt zu werden“, sich selbst „affiziert“, erfaßt es sich vermittelt einer sinnlichen Anschauung, die es nicht so darstellt, wie es sich „unmittelbar selbsttätig“ vorstellen würde, sondern nur „nach der Art, wie es von innen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist“. Zwar zeigt das „logische“ Ich oder das „Ich der Apperzeption“ uns das Subjekt, „wie es an sich ist“, aber eine Erkenntnis seiner Natur ist damit noch nicht gegeben. Von einer einfachen, immateriellen, unzerstörbaren Seelensubstanz läßt die Einheit des reinen Ich, die als solche eine Voraussetzung alles Erkennens bildet, nichts erkennen. Im reinen Selbstbewußtsein denke ich mich als logisches Subjekt, als „Grund“ meines Denkens, aber weder meinem An sich nach noch als Erscheinung, nur daß ich bin und daß ich denke. Der formale Ich-Gedanke ist „ein bloßes Bewußtsein, das alle meine Begriffe begleitet“, das „Vehikel der Begriffe“. Zu ethischen Zwecken aber muß

ich mich selbst als ein Noumenon, als ein übersinnliches Vernunftwesen, als ein Glied der „intelligiblen Welt“ oder des „Reiches der Zwecke“ denken, als eine freie, unter Gesetzen einer zeitlos normierenden reinen Vernunft stehende Persönlichkeit mit einem „intelligiblen Charakter“, als dessen Erscheinungen die Handlungen des ein Glied der Natur bildenden empirischen Charakters zu gelten haben. Zu den „Dingen an sich“ aller Art führt aber keinerlei theoretische Erkenntnis; die dogmatische Metaphysik vermag da nichts zu beweisen. Allerdings hat der die metaphysischen Dogmen und Hypothesen bestreitende Skeptizismus auch keine Befugnis zu einem negativen Dogmatismus. Da in der Annahme übersinnlicher, wenn auch transzendent bleibender Dinge an sich kein Widerspruch liegt und da ferner die praktische Vernunft die Annahme gewisser übersinnlicher Gegenstände von Ideen als Bedingungen des sittlichen Handelns geradezu fordert, so dürfen wir an die Realität dieser Gegenstände, obzwar sie sich nie empirisch darstellen läßt, glauben, und wir können auch eine symbolische Deutung derselben versuchen. —

Einen spiritualistischen Phänomenalismus begründet Leibniz. Die Sinne stellen das Reale nur verworren vor, erst der Verstand erfaßt die „absolute Realität“ der Dinge, und diese besteht aus unausgedehnten, immateriellen „Monaden“ oder seelischen Einheiten, die unserem Ich analog sind, aber zum Teil nur ein dumpfes Empfinden und Streben besitzen. Die Monaden sind geschlossene Welten, die aber insgesamt durch eine von der göttlichen Urmonade begründete, „prästabilisierte Harmonie“ einander angepaßt sind. Sie sind gleichsam „lebende Spiegel des Alls“, „konzentrierte“ Welten, und stellen, jede aus ihrem besonderen Gesichtspunkt, das Universum dar, so daß man in jeder Monade das All erkennen könnte. Die Materie ist nur eine Erscheinung der immateriellen Kräfte; die Körper sind „wohlbegründete Phänomene“, Auffassungsweisen von Monadenkomplexen durch das wahrnehmende Bewußtsein, gesetzmäßig zusammenhängende Inhalte möglicher Erfahrungen. Den Vorstellungen von Raum und Zeit entsprechen Verhältnisse

der Monaden und ihrer inneren, in stetiger Entwicklung befindlichen Zustände. Raum und Zeit sind nur „ideale Möglichkeiten“ von Relationen, als solche bloß ideell, keine Eigenschaften von Dingen an sich. Auch die Qualitäten der Sinneswahrnehmung gehören nur der Erscheinung an. Die ganze physische, mechanistisch interpretierte Welt ist die Erscheinung einer an sich rein geistigen, aus einer Vielheit lebendiger und in ideellen Beziehungen zueinander stehender Substanzen zusammengesetzten Welt, die eine zeitlose Schöpfung („Fulguration“) der alle Wahrheiten und Wirklichkeiten einschließenden Gottheit ist.

Fechner stellt der „Nachtansicht“ der von allem Qualitativen der Dinge abstrahierenden Naturauffassung die „Tagesansicht“ entgegen, für welche die Wirklichkeit selbst analoge Innenzustände wie unser eigenes Ich besitzt. Materie und Geist sind zwei Erscheinungsweisen eines und desselben Wesens. „Was dir auf innerem Standpunkt als dein Geist erscheint, der du selbst Geist bist, erscheint auf äußerem Standpunkt dagegen als dieses Geistes körperliche Unterlage.“ Der Geist ist die „Selbsterscheinung“, das Innensein der Welt, die Materie deren „Fremderscheinung“ oder Außenseite. Das erscheinende Grundwesen ist ein solches, das sich durch das Vermögen beider Erscheinungsweisen zweiseitig charakterisiert. Zwischen dem Seelischen und dem Körperlichen besteht keine Wechselwirkung, nur eine Art Parallelismus, ein sich gegenseitig Entsprechen. Die Welt ist eine Stufenfolge seelischer Einheiten, von den anorganischen Wesen angefangen bis zu den Planetenseelen und endlich zum göttlichen, alles umfassenden Bewußtsein, dem „Allgeist“, in dem alle endlichen Bewußtseinsstufen zur Einheit verbunden sind. Dasselbe Ganze, das dem Einzelwesen und mittels dieser auch Gott selbst als Natur erscheint, erscheint sich selbst im Ganzen als göttlicher Geist, dessen ewige Inhalte die Dinge bilden.

Th. Lipps lehrt einen „absoluten Idealismus“, der das An sich der Dinge als geistig bestimmt. Wir nehmen eine von unserem individuellen Ich unabhängige Wirklichkeit wahr, die uns zunächst sinnlich gegeben ist. Aber das Denken bleibt bei dieser

sinnlichen Erscheinung nicht stehen, sondern wir denken das Gegebene um, damit es der Gesetzmäßigkeit des Geistes sich fügt. Wir wenden das logische Identitätsprinzip, welches Einstimmigkeit oder Konsequenz fordert, auf das Gegebene an und bestimmen es auf diese Weise kausal. So gelangen wir zur Aufstellung von Naturgesetzen oder idealen allgemeinen Tatsachen, wir verknüpfen ideale Komponenten des Geschehens nach dem Schema der Abhängigkeit zwischen Bedingungen und ihren Erfolgen. Die sinnlichen Qualitäten ersetzt das naturwissenschaftliche Denken durch rein quantitative Beziehungen, die einen einheitlichen, gesetzmäßigen Zusammenhang bilden. Die Begriffe, durch die die Naturwissenschaft die Wirklichkeit darstellt, sind rein formaler Art; nur räumliche, zeitliche, und Zahlenbestimmungen und in solchen bloße Relationen, die man als Masse, Kraft, Energie bezeichnet, bilden den Inhalt naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Für diese ist das Qualitative, das doch dem Formalen erst den vollen Wirklichkeitsgehalt gibt, gleichsam nicht vorhanden. Dieses Qualitative kommt in den unmittelbaren Erlebnissen des Ich zum Ausdruck, es liegt den Begriffen des Wirkens, der Kraft, der Energie in deren ursprünglicher Bedeutung zugrunde. Durch Einfühlung wird es in die Dinge hineingelegt, aber die Naturwissenschaft als solche kann und muß davon abstrahieren und streng mechanistisch oder energetisch sein; alles von ihr Bestimmte bleibt ein Räumliches, Materielles. Aber die Naturphilosophie muß diesen einseitigen, abstrakten Standpunkt durch den der inneren Erfahrung ergänzen und berichtigen. Sie muß die äußere Wirklichkeit nach der Analogie des im Ich sich Darstellenden deuten und sie als Erscheinung eines geistigen Prinzips, eines qualitativen Seins auffassen. So stellt sich das An sich der Natur als ein zwecktätiges Leben dar, als eine Welt geistiger Zusammenhänge, deren Einheit das „Welt-Ich“ bildet. „Ist das Wirkliche Bewußtsein, Ich, Geist, ein Weltbewußtsein, ein Welt-Ich, ein Welt-Geist, dann, aber auch nur dann ist es für uns etwas Bestimmtes und als wirklich Denkbares. Die Welt, die unseren Sinnen sich darstellt, ist dann die Sprache, in welcher die Wirklichkeit zu

unseren Sinnen und durch diese hindurch zu unserem individuellen Bewußtsein redet; und die Welt der Naturwissenschaft, ihre ‚Natur‘, ist die Weise, wie die Gesetzmäßigkeit dieses Wirklichen in der räumlichen Sprache der Naturwissenschaft sich ausnimmt, und so weit sie in dieser Sprache darstellbar ist“ (ähnlich Heymans, Paulsen u. a.).

Nach Wundt ist das Ursprüngliche der Erkenntnis die einheitliche Gesamterfahrung. Indem sich diese in zwei Faktoren sondert, „in einen Inhalt, der uns gegeben wird, und in unsre Anschauung dieses Inhalts“, d. h. in die Objekte der Erfahrung und das erfahrende Subjekt, entspringen zwei Richtungen der Erfahrungserkenntnis. Die eine ist die der Naturwissenschaft; sie betrachtet die Objekte in ihrer von den erlebenden Subjekten unabhängig gedachten Beschaffenheit. Die andere ist die der Psychologie oder der Wissenschaft von der „unmittelbaren Erfahrung“, d. h. von dem Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subjekt und in den von diesem ihm unmittelbar beigelegten Eigenschaften. Auf der Stufe der Wahrnehmungserkenntnis haben wir es mit dem „Vorstellungsobjekt“ zu tun, welches nur die Merkmale hat, die ihm in der Wahrnehmung zukommen. Das Objektsein ist nicht selbst bloße Vorstellung, denn die Wirklichkeit des Objekts besteht darin, daß es „losgelöst gedacht werden kann von den psychischen Erlebnissen des Vorstellenden, weil es sich einer ganzen Reihe aufeinander folgender Vorgänge gegenüber als ein von diesen unabhängiger Gegenstand behauptet.“ Objektive Realität kann das Denken nicht erzeugen, nur bewahren oder in Frage stellen. Infolge der Subjektivierung der Sinnesqualitäten, dann auch der räumlich-zeitlichen Vorstellungen werden die Objekte nur begrifflich, als in einer objektiven Raum- und Zeitordnung stehende Zeichen von bewegenden Kräften gedacht. Das Objekt wird aus einem unmittelbar Gegebenen zu einem hypothetisch bestimmten Etwas, das nur infolge seiner Wirkung auf unsere vorstellende Willens-tätigkeit, die durch es einen Widerstand erleidet, bekannt ist. Wir können unser eigenes Erleiden nur auf eine fremde Tätig-

keit beziehen; da wir aber alle Tätigkeit qualitativ nur als Willensaktion kennen, so müssen wir das fremde Tun als ein dem unseren irgendwie analoges Wollen (Streben) deuten. So zeigt es sich (der Metaphysik), daß das eigenste Sein jedes Wesens das (reine) Wollen ist, und daß die Vorstellung erst aus der Verbindung der wollenden Subjekte oder aus dem Konflikt der verschiedenen Willenseinheiten entspringt. Die absolute Realität ist eine „unendliche Totalität individueller Willenseinheiten“, die Welt eine Stufenfolge solcher Willenstätigkeiten. Die Körper sind Objektivationen von Strebungseinheiten, die nicht tätige Substanzen (nicht „Monaden“), sondern „substanz erzeugende Tätigkeiten“ sind, d. h. nur vom Standpunkt mittelbarer Erkenntnis als materielle Substanzen oder Kraftzentren aufgefaßt werden, während das unmittelbarste Sein der Dinge ein nicht substantielles, reines Tun ist, ähnlich dem seelischen Geschehen in uns („Aktualismus“). Die Natur ist „Vorstufe des Geistes, also in ihrem eigenen Sein Selbstentwicklung des Geistes“, Seele und Körper sind nur zwei Daseinsweisen desselben Wirklichen; die Seele ist das Innensein desselben Wesens, das in der äußeren Erfahrung als Leib sich darstellt. Die Vernunftkenntnis führt zur Überzeugung, daß „der kosmische Mechanismus nur die äußere Hülle ist, hinter der sich ein geistiges Wirken und Schaffen, ein Streben, Fühlen und Empfinden verbirgt, dem gleichend, das wir in uns selber erleben“ („Idealistischer Monismus“). Gott ist der „Weltgrund“, die Welt die Entfaltung der Gottheit selbst; sie ist in Gott, Gott in ihr. An dem göttlichen „Weltwillen“ nehmen die Einzelwillen und ihre Gemeinschaften, die ebenso real sind wie sie selbst, teil.

Eine Art des kritischen Phänomenalismus begründet Renouvier. Es gibt nach ihm kein unerkennbares Ding an sich, nur gesetzmäßige Relationen von Vorstellungsinhalten, welche die Objekte und Subjekte selbst sind. Ein Absolutes ist undenkbar. Die Wirklichkeit ist eine endliche Vielheit von Elementen, die in der als solcher ideellen Raum- und Zeitform stehen. Die logischen Bedingungen der Phänomene sind die Kategorien, zu

denen der Grundbegriff der „Persönlichkeit“ gehört. Durch die Anwendung dieser Kategorie werden die Dinge zu Komplexen personaler Einheiten, zu Monaden oder sich von innen her entfaltenden Tätigkeit, denen irgendein Grad des Bewußtseins eignet. Die Reihen der äußeren Erscheinungen bringen die durch übereinstimmende Aktion verbundene seelenartige Welt zum Ausdruck. Das göttliche Bewußtsein ist der Grund der harmonischen Verbindung der Monaden und der Gesetze ihrer Relationen. Die Kausalität schließt nicht ein gewisses Maß von Freiheit, von Unvorhersehbarkeit der Erfolge, von neuen in den Ursachen noch nicht liegenden Zuständen aus.

## 2. Kritik

Was zunächst die Welt räumlicher Dinge und raum-zeitlicher Veränderungen anbelangt, so ist diese sicherlich von der Innenwelt psychischer Geschehnisse scharf zu unterscheiden. Erlebnisse, sofern sie als Abhängige eines erlebenden, empirischen Subjekts in Frage kommen, sind psychisch, ohne daß es für diese Bestimmung der Annahme einer metaphysischen Seelensubstanz bedürfte. Physisch sind Eigenschaften, die wir den Außendingen selbst zuschreiben. Aber nur so lange, als man noch nichts von der Abhängigkeit der Empfindungsqualitäten von der psychophysischen Organisation des Subjekts weiß, können sie selbst als etwas Physisches gelten. Für den Standpunkt der Naturwissenschaft und des kritisch-empirischen Realismus, der sich auf die Ergebnisse der Sinnesphysiologie und Sinnespsychologie stützt, werden Farben, Töne, Drucke usw. als solche zu subjektiven, nur im Bewußtsein existierenden Inhalten von Erlebnissen. Die Außendinge selbst werden als Träger quantitativ bestimmter räumlich-zeitlich-kausaler Relationen, als bewegte und bewegende, mechanistisch oder dynamisch oder energetisch charakterisierte Körper aufgefaßt, von deren rein qualitativem „Innensein“ methodisch abgesehen wird. Die Empfindungsqualitäten aber bedeuten nun nichts anderes als Zeichen, die solchen Relationen eindeutig zugeordnet

sind, sie gelten als Wirkungen der Dinge auf die psychophysische Organisation, als Zustände, mit welchen diese auf die Reize der Außenwelt antworten. Der unmittelbare Inhalt der Sinneswahrnehmung ist nicht identisch mit der Daseinsweise der Außendinge, sondern nur eine Vertretung desselben in unserem und jedem anderen Bewußtsein. Insofern ist dieser Inhalt eine unmittelbare Erscheinung der Dinge und ihrer Beziehungen, und diese Dinge sind „empirische Dinge an sich“ (Kant), d. h. sie werden in der Praxis wie echte Dinge an sich behandelt. Es wird hier eben nicht auf die erst kritisch festgestellte Bedingtheit der empirischen Wirklichkeit durch die Erkenntnisgesetzlichkeit reflektiert, oder man weiß nichts von dieser transzendentalen Bedingtheit.

Erst aus dem Gesichtswinkel des Kritizismus können und müssen auch die Raumdinge selbst, nicht bloß deren Vorstellungen, als „Erscheinungen“ aufgefaßt werden. Sie sind keine Dinge an sich, sie bestehen nicht mit ihren durch begriffliche Verarbeitung erkannten Beschaffenheiten unabhängig von aller Erfahrungsmöglichkeit. Sie sind erfahrungsimmanent, nicht absolut transzendent, wenn auch „transsubjektiv“, außerhalb der Sphäre des empirisch-subjektiven, psychologischen Bewußtseins. Wir erkennen in der Wissenschaft die Dinge, wie „sie selbst“ beschaffen sind, d. h. es wird im naturwissenschaftlichen Dingbegriff alles, was bloß subjektiv ist oder nur zu unmittelbaren Erscheinungsweisen des Wirklichen gehört, eliminiert, um einen eindeutigen und allgemeingültigen Zusammenhang von Gegenständen zu erhalten, der nur begrifflich, nicht durch bloße Sinneswahrnehmung, zu fixieren ist. Die Dinge sind in ihrer empirischen Realität das, als was sie das methodische Denken der Wissenschaft setzt und bestimmt, also nicht Komplexe von Empfindungen oder unmittelbaren Erlebnissen. Aber Raumdinge als solche sind nur in bezug auf die Gesetzlichkeit des „Bewußtseins überhaupt“ möglich, nicht „an sich“. So wie die Empfindungsqualitäten nicht zweimal existieren, einmal als Bewußtseinsinhalte, dann auch noch als Eigenschaften an sich, so besteht zwar eine Verschie-

denheit zwischen den unmittelbaren Raum- und Zeitanschauungen und dem mathematisch-physikalischen, begrifflich bestimmten, objektiven Raum und der meßbaren Zeit, aber auch das objektive Raum- und Zeitsystem bleibt auf die Gesetzmäßigkeit des eine Mannigfaltigkeit von Daten zur Einheit verknüpfenden, Erfahrung überhaupt bedingenden Bewußtseins bezogen. Raum und Zeit sind ideale Ordnungsmöglichkeiten, die auf empirische Daten Anwendung finden und diesen einen festen Platz in gesetzmäßig gebildeten Reihen geben; ohne solche Anwendungsmöglichkeit und ohne die Verbindungsweise, welche in die Daten zu einer Erfahrung einheitlichen Zusammenhang bringt, sind Raum und Zeit nicht denkbar. Sie sind weder an sich existierende Wirklichkeiten noch Beziehungen solcher, sondern Systeme von Stellenwerten für Gegenstände empirischer Erkenntnis, die als solche den Inhalt des Bewußtseins überhaupt bilden. Da sowohl das Material als die Formen, die dieses aufweist, zu einer möglichen Erfahrung gehören, so ist eine Setzung raum-zeitlicher Dinge außerhalb aller Erfahrung und damit jenseits des erkennenden Bewußtseins unnötig und unzulässig. Alles Erfahrbare hat räumlichen und zeitlichen Charakter, das steht a priori fest, aber auch nur das (prinzipiell) Erfahrbare, nicht das außerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung Stehende, d. h. das, was als von dem Erfahrbaren wesentlich verschieden gedacht werden muß, da es sonst eben nur ein hypothetischer, erschlossener, konstruierter Erfahrungsgegenstand, nur ein vermeintlich Transzendentes, wäre.

Ebenso sind nur Erfahrungsgegenstände als solche materielle Substanzen (Körper). Nur Räumliches kann körperlich sein, nur Körper und Teile von solchen sind als im Raume beharrende Träger von Bewegung und Energie denkbar. Der Begriff der Materie ist ein Denkmittel zur Verarbeitung der Daten der äußeren Erfahrung, ohne welche Daten er leer, unanwendbar erscheint. Alle Gegenstände jener Erfahrung sind materiell, denn alle Veränderung räumlich ausgedehnter Dinge setzt etwas im Raume Beharrendes, als dessen Modifikationen die Veränderungen der Körper zu denken sind, voraus. Da der

Standpunkt der äußeren, sinnlich vermittelten Erfahrung konsequent eingenommen werden muß, so kann es nichts geben, was als Gegenstand solcher Betrachtungsweise nicht der Formung der Daten durch die Bedingungen dieser Erfahrung gemäß, nicht räumlich ausgedehnt und materiell wäre. Immaterialle Erfahrungsdinge kann es nicht geben, denn auch die Wesen, die aus dem Gesichtspunkt der inneren Erfahrung als seelische Einheiten sich darstellen, lassen sich immer auch sinnlich erkennen oder denken. Daß sich im Wechsel des Naturgeschehens etwas erhalten muß, ist ein Prinzip, welches grundlegend für die Herstellung eines einheitlichen Erfahrungszusammenhanges, als welcher sich uns die Natur darstellt, ist und das sich immer wieder durch das „Gelingen“ seines Gebrauchs bewährt. Daß es keine Veränderung in Raum und Zeit gibt, die nicht von einer anderen abhängig ist, und daß sich jede Ursache und Wirkung einer Veränderung auch quantitativ bestimmen lassen kann, ist eine apriorisch gültige Voraussetzung aller wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur. Die Logik des Denkens wird hier auf den Erfahrungsinhalt angewendet, und dieser Inhalt fügt sich der Anwendung, weil er nur durch sie zu einem Erfahrungszusammenhang wird, dessen Einheit sich von der Einheit bloß subjektiver Erlebnisse unterscheidet. Aber nur für Gegenstände möglicher Erfahrungserkenntnis gelten die Begriffe materieller Substanz und mechanisch-energetischer Kausalität, und nur innerhalb des Systems objektiver Erscheinungen hat die Naturgesetzlichkeit ihren Sinn und ihre Erfüllung.

Also nur als Erscheinungen, als Gegenstände einer sinnlich vermittelten Erfahrung, sind die Dinge räumlich und in der Zeit, bewegte und energetisch wirkende Massen und Massenteilchen. Es handelt sich hier um lauter Relationen zwischen begrifflich fixierten Einheiten, auf die unsere Wahrnehmungen gerichtet sind und die nicht unmittelbar von uns erlebt werden, die aber doch auch nicht unabhängig von der Gesetzlichkeit der Erkenntnis und von den Bedingungen möglicher Erfahrung in einem Bewußtsein überhaupt zu denken

sind. Auch von einer Seele an sich wissen wir nichts. Die innere Erfahrung bezieht alle Erlebnisse als Bewußtseinsvorgänge auf einen sie einschließenden einheitlichen Erlebniszusammenhang, als dessen Glieder die einzelnen Erlebnisse sich darstellen. Dieser Zusammenhang von Erlebnissen und Erlebnismöglichkeiten bildet das, was wir unter dem empirischen Seelenbegriff verstehen, der sich also nicht auf eine erfahrungstranszendente, immaterielle Substanz bezieht. Die Daten der inneren Wahrnehmung gestatten überhaupt nicht die Anwendung des naturwissenschaftlichen Substanzbegriffes, der das Räumliche als sein „Schema“ benötigt. Die Seele oder das Ich ist wohl ein einheitliches, relativ konstantes, sich im Wechsel seiner Modifikationen immer wieder erhaltendes und in deren Mannigfaltigkeit sich entfaltendes „Subjekt“, aber keine einfache, unteilbare, unveränderliche „Substanz“, sie ist kein äußerlich mit dem Leibe verbundenes, selbständiges „Ding“, sondern die unmittelbare Daseinsweise desselben Wirklichen, dessen äußere, sinnlich wahrnehmbare Erscheinungsweise der Leib ist — eine Ansicht, die schon bei Kant hypothetisch angedeutet ist.

Außenwelt und Innenwelt als solche sind also nicht an sich bestehende Wirklichkeiten, sondern Erscheinungen, Gegenstände möglicher Erfahrung, die abhängig sind zwar nicht von einem subjektiven Erleben, wohl aber von den Formen der Wahrnehmung und des Denkens, von der Gesetzmäßigkeit des logisch-transzendentalen, idealen „Bewußtseins überhaupt“. Weil nur vermittelt dieser Gesetzmäßigkeit Erkenntnis möglich ist, und weil ohne Daten zu einer Erfahrung eine Anwendung der Erkenntnisformen ausgeschlossen ist, können Erfahrungsobjekte keine Dinge an sich, und Dinge an sich keine Erfahrungsobjekte sein. Ohne sich nach den Formen der Erfahrung zu richten, kann nichts in unsere Erkenntnis eingehen; auch das hypothetisch Angenommene, Erschlossene (z. B. das Atom) muß so gedacht werden, wie es die Erkenntnisgesetzmäßigkeit erfordert, und auch die in keiner Wahrnehmung gegebenen Dinge und Eigenschaften werden immer nur in begrifflicher Fortführung der Verarbeitung des Empirischen im engeren Sinne bestimmt

(z. B. der Äther). Wir können partielle Erfahrungen denkend überschreiten, aber nur, um gedanklich zu immer weiteren Erfahrungsmöglichkeiten fortzuschreiten und so die Erfahrung möglichst zu erweitern und zu ergänzen. Bei keiner empirischen Grenze brauchen wir stehen zu bleiben, der Prozeß der Setzung und Bestimmung von Gliedern des Erfahrungssystems geht ins Unendliche, kommt niemals zum Abschluß. Ein Unbedingtes, Absolutes ist innerhalb möglicher Erfahrung nicht zu finden. Alles ist in der Erscheinungswelt relativ, bedingt, die Dinge und Vorgänge durcheinander („Relationismus“), das Ganze der Erfahrungsgegenstände durch die Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins überhaupt („kritischer Relativismus“).

Der empirische Realismus der Wissenschaft ist unantastbar; der kritische Idealismus der Erkenntnistheorie ist wohl begründet. Was bleibt da nun für den Phänomenalismus übrig? Kann man nicht beim reinen Idealismus stehen bleiben und in den Erscheinungen die einzige Wirklichkeit erblicken?

Eine Verdoppelung der Wirklichkeit in dem Sinne, daß man zweierlei Arten von Dingen, empirische und transzendente annimmt, ist unnötig. Es genügt die Setzung der einen Welt von Dingen, die man wegen ihrer Bedingtheit durch die Erfahrungsgesetzmäßigkeit nicht als „an sich“ seiende Dinge betrachten kann. Die Daten zu einer Erfahrung sowie die Formen der Anschauung und des Denkens, die Kategorien und obersten Grundsätze der Erfahrungserkenntnis und alle aus ihnen folgenden Bestimmungen der Wirklichkeit sind erfahrungsimmanent, lassen sich nicht transzendieren oder verabsolutieren. Nicht nur die „sekundären“ und „primären“ Qualitäten der Dinge, nicht nur die räumlichen und zeitlichen Relationen, auch die Ursach- und Substanzformen kommen der Wirklichkeit nicht an sich zu, nur in ihrer Beziehung zu einem möglichen Bewußtsein, zur Gesetzmäßigkeit des logischen Bewußtseins. Wir haben es stets und überall nur mit Erscheinungen zu tun; diese sind die einzigen Dinge und Eigenschaften, die es überhaupt gibt. Übersinnliche Dinge brauchen wir nicht anzunehmen, und wenn es auch Eigenschaften und Kräfte geben kann, die wir

noch nicht kennen und vielleicht niemals feststellen können, so müssen diese doch den uns bekannten irgendwie analog sein, jedenfalls entweder physische oder psychische, räumlich und zeitlich bestimmbare Kräfte und Eigenschaften sein. Da der Begriff des Dinges, der Eigenschaft, der Existenz (als Enthaltensein in Raum und Zeit und gesetzmäßiges Verknüpftsein mit anderen Erscheinungen) ohne Daten zur Setzung einer Erfahrungswelt leer ist, so kann die absolute Wirklichkeit oder das „An sich“ der Dinge nicht wiederum aus Dingen bestehend gedacht werden. Die nur zur Bestimmung möglicher Erfahrungsinhalte dienenden Begriffe können nicht auf das, was sich aller Erfahrung und damit den Formen dieser entzieht, sinnvoll angewendet werden. Wenn wir also ein „An sich“ postulieren, so wird dieses nicht eine Summe von „Dingen an sich“ sein (auf die ja auch nicht der Zahlbegriff Anwendung findet), sondern man darf nur von einem An sich der Dinge reden.

Dieses „An sich der Dinge“ (kurz als „absolute Wirklichkeit“ bezeichnet) ist eine Idee, zu der uns die durchgängige Bedingtheit der Erfahrungswelt nötigt. Es gibt nur eine einzige Welt von äußeren und inneren Erscheinungen, aber die Bedingtheit und Bestimmtheit dieser läßt zwar zunächst schon eine Begründung innerhalb des systematischen Erfahrungszusammenhangs zu, aber das Ganze dieser Bestimmtheiten erfordert doch einen „Grund“, der innerhalb des erkennenden Bewußtseins nicht zu finden ist. Es muß einen Grund dafür geben, daß die Gesetzlichkeit dieses Bewußtseins einen bestimmten, spezifischen Erfahrungszusammenhang herzustellen vermag. In „uns“ liegt der zureichende Grund dafür nicht, auch nicht in der völlig abstrakten, allgemeinen Bewußtseinsgesetzlichkeit. Daß wir nach den Normen dieses idealen Bewußtseins zur Erkenntnis einer bestimmten Welt von Dingen und Relationen gelangen, dies erzeugt die Idee einer von allem erkennenden Bewußtsein unabhängigen „An sich“ der Dinge, das wir nicht selbst erkennen, sondern nur in seinen Erscheinungen erfassen und bestimmen können. Dieses „An sich“ ist aber nicht eine „Ur-

sache“ der Erscheinungen oder empirisch realen Dinge. Ursachen als solche gibt es nur innerhalb der Erscheinungswelt und sie selbst sind nur Erscheinungen. Das „An sich“ oder die absolute Wirklichkeit ist durch keine Kategorien bestimmbar, durch die es sofort zur Erscheinung würde. Das Erfahrungs-transzendente darf nicht mit Prädikaten ausgestattet werden, die nur einem Erfahrungsimmanenten zukommen. Nur als „Grund“, als etwas zur Begreiflichkeit der Erscheinungswelt überhaupt Dienendes und daher als seiend zu Setzendes darf das „An sich“ gedacht werden. Es hat keine „Existenz“ im empirisch-phänomenalen Sinne; wir müssen neben dem „idealen“ Sein apriorischer Gegenstände und dem „empirischen“ Sein der Existenz in Raum und Zeit oder dem „Dasein“ ein „transzendentes“ Sein unterscheiden, das schon gleichsam ein „Übersein“ bedeutet. In dieser „metaphysischen Sphäre“ gibt es nicht noch einmal Dinge mit Eigenschaften und Kräften, nicht Substanzen und gesetzmäßige Relationen solcher, sondern dies alles besteht nur als empirische Realität in der Erscheinungswelt. Nur den Grund für das Sein und Sosein der Dingwelt selbst müssen wir in die absolute Wirklichkeit verlegen, deren Erscheinung in der Außenwelt und Innenwelt, im Ich und Nicht-Ich durch den Wesensgehalt des absoluten Seins bedingt ist.

So kommt der Begriff des „Noumenon“ zu voller Geltung, ohne daß es einer dogmatisch verfahrenen, Erfahrungsobjekte und deren Formen verabsolutierenden Metaphysik bedarf. „Übersinnliche“ Dinge oder Wesen mit übersinnlichen, geheimnisvollen Eigenschaften kennt eine „kritische Metaphysik“ nicht, sie geht davon aus, daß die transzendente Idealität alles Dinghaften zu Recht besteht, vermengt nicht die empirische Realität der Erscheinungen mit der absoluten Wirklichkeit, behauptet auch nicht die Erkennbarkeit des „An sich“ der Dinge, sondern nur die Denkbarkeit desselben. Erkenntnis ist in positiver Weise nur innerhalb der Grenzen der Erfahrung möglich und betrifft nur die Art und Weise, wie das absolute Sein sich in einer solchen darstellt, d. h. die Erscheinungswelt.

Diese ist die einzige uns zugängliche Welt, aber wir bilden den Grenzbegriff eines „An sich“ dieser einen Welt von Dingen, in der Meinung, daß dieser Begriff, der als subjektiver Gedanke nur in uns ist, ein Korrelat außer dem erkennenden Bewußtsein hat. Das „An sich“ ist nicht selbst unser Gedankeninhalt, auch kein Gegenstand der Erkenntnis, sondern unser Denken meint, daß die Erscheinungswelt als Ganzes bedingt sein muß, daß wir sie als Folge eines Transphänomenalen zu betrachten haben. Irgendwelche Erfahrungs-Kategorien wenden wir hierbei nicht an, obzwar auch nach Kant reine, nicht „schematisierte“ Kategorien für das Denken des „Intelligiblen“ gebraucht werden dürfen. Wir vermeiden es aber, den Begriff einer noumenalen „Substanz“ oder „Kausalität“ zu gebrauchen. Es ist besser, statt von intelligiblen Wesen und Ursachen zu reden, die Annahme eines „An sich“ des Substantiellen und kausal Wirksamen zu machen, analog dem „An sich“ der räumlichen und zeitlichen Bestimmtheiten sowie der Qualitäten der Dinge. Das „An sich“ der Dinge ist nicht nur überräumlich und überzeitlich, sondern auch transsubstantiell und transkausal, obgleich es den letzten Grund zu dem Dasein räumlicher, zeitlicher, kausaler Relationen enthält. Die Bedingtheit der Erfahrungsgegenstände als solcher durch das Bewußtsein überhaupt bleibt hierbei bestehen, denn dieses Bewußtsein ist gleichsam das Medium, durch welches die Seinsweise der Erscheinungen erzeugt wird, da Erscheinungen keine selbständigen Wesenheiten sind. Die Absolutheit des „An sich“ bildet das Korrelat der Relativität der Erscheinungswelt, in welcher das Absolute selbst sich entfaltet. Die Erscheinung ist nicht rein ideell, sie bringt das absolut seiende oder überseiende Wesen der Welt zum Ausdruck, ist in diesem Wesen fundiert. Das Wesen selbst ist das „Erscheinende“, das sich einem möglichen Bewußtsein Manifestierende. In der Erscheinungswelt „spiegelt“ sich in unendlicher Weise das einheitliche absolute Sein, das wir von unserem Endlichkeitsstandpunkte symbolisch erfassen, so wie es die Sinnlichkeit und der „diskursiv“ denkende Verstand ermöglichen. Alle Erscheinung ist ein Hinweis auf

das in ihr sich darstellende Transzendente (Herbart), ein Zeichen für einen Bestandteil des zeitlos wesenhaften Gehalts des absoluten Seins. Das alles können wir denken, ohne die Voraussetzung der Unerkennbarkeit des absolut Transzendenten (des „Metagnostischen“) aufzuheben. Denn nach Art der „negativen Theologie“ und in einer „docta ignorantia“ (Nikolaus Cusanus) bestimmen wir das „Absolute“ eigentlich nur durch Ausschließung empirischer Prädikate von seinem Wesen, und nur das Verhältnis der transzendenten Wirklichkeit zur empirischen bestimmen wir positiv.

Es gibt nicht zwei verschiedene Quellen der Erkenntnis, deren einen die Einzelwissenschaft entspringt, während aus der anderen das metaphysische Wissen fließt. Ein metaphysischer „Irrationalismus“, der sich von der Gesetzlichkeit der Vernunft, des Logischen (im weiteren Sinne) emanzipieren möchte, ist unmöglich; aus den logischen Bedingungen alles Erkennens kann niemand heraus. Auch nicht, wenn man dem analysierenden, das stetige Werden in statische Momente zerlegenden, von der Ganzheit, Einheit, Kontinuität, der reinen „Dauer“ des Geschehens abstrahierenden „Verstand“, der es nur mit den äußeren Relationen der Dinge zu tun hat, die in das Innere, Wesenhafte der Dinge sich miterlebend und einfühlend versetzende „Intuition“ gegenüberstellt, die nicht mit abstrakt begrifflichen Symbolen arbeitet, nicht durch künstliche Zusammenhänge solcher (oder der einzelnen „Aspekte“ der Objekte) das Wirkliche erfassen zu können glaubt. Übrigens bestimmt dieser „Intuitionismus“, wie ihn besonders geistvoll und energisch H. Bergson vertritt, keineswegs, daß auch eine intuitionistische Metaphysik sich zur Darstellung ihrer Einsichten gewisser „Begriffe“ bedienen muß. Nur sollen das schmiegsamere, der Stetigkeit und Ganzheit des lebendigen Werdens der Dinge sich anpassende Begriffe sein. Unser Intellekt kann sich „in der beweglichen Wirklichkeit niederlassen, ihre unaufhörlich wechselnde Richtung annehmen, kurz sie vermittelst jenes intellektuellen Mitlebens ergreifen, welches man Intuition nennt“. „Der Geist muß sich vergewaltigen, die Richtung seines gewöhnlichen Denkverfahrens um-

kehren, alle seine Kategorien unaufhörlich umdrehen oder vielmehr umschaffen. Aber er wird so zu flüssigen Begriffen gelangen, welche fähig sind, der Wirklichkeit in allen ihren Windungen zu folgen und die Bewegung des inneren Lebens der Dinge anzunehmen.“ Es ist die Aufgabe der Metaphysik, „qualitative Differenzierungen und Integrierungen“ auszuführen. Während die symbolische Erkenntnis durch vorhergehende Begriffe, welche vom Statischen, Festen zum sich Bewegenden geht, relativ ist, versetzt sich die Intuition in das „Absolute“, das eigene „Leben“ der Dinge, das dem unseres eigenen Ich analog ist. Daß aber auch Bergson jenen Mystizismus, den die Metaphysik zu vermeiden hat, ablehnt, bezeugt sein Hinweis auf die Notwendigkeit, „die Gesamtheit der durch die positiven Wissenschaften gesammelten Beobachtungen und Erfahrungen“ für die metaphysische Weltanschauung zu verwenden. Denn „man erhält nicht von der Wirklichkeit eine Intuition, d. h. ein intellektuelles Mitfühlen mit dem, was sie an Innerstem besitzt, wenn man nicht ihr Zutrauen durch eine lange Kameradschaft mit ihren nach außen gerichteten Offenbarungen gewonnen hat“.

Daß der „Verstand“ mit seinen als solchen „unwahren“ Abstraktionen nicht dem absoluten Wesen der Dinge gerecht wird, betont nicht nur der „Panvitalismus“ eines Bergson, sondern auch der „Panlogismus“ Hegels. Dem einseitigen Verstandesdenken stellt er das „dialektische“ Denken entgegen, welches die „Widersprüche“, die in allen partiellen Denksetzungen liegen, durch immer erneute Aufhebung in höheren Synthesen überwindet und so zu einem „Totalitätsdenken“ sich gestaltet. Das vom Verstande „abstrakt“ fixierte, einseitig aus der Ganzheit des konkreten „Begriffs“, der allem Wirklichen zugrundeliegenden, objektiven „Idee“ analytisch Herausgehobene wird von der (spekulativen) Vernunft als unselbständig, als bloßes Moment der dialektischen Selbstentfaltung der „Idee“ (im Denken und im Sein) erkannt. Auf diese Weise gelangt man zur Ganzheit und Einheit, zum absoluten Seins- und Vernunftgehalt der Dinge, von dem die Relationen, mit denen es der

bloße Verstand zu tun hat, nur endliche Erscheinungsweisen sind. Was sich für den Standpunkt der Verstandeserkenntnis als eine Summe diskontinuierlicher, isolierter Bestimmtheiten und schroffer Gegensätze darstellt, das erkennt die Metaphysik als einen stetigen, alle Gegensätze und Unterschiedenheiten der Gegenstände zu einer konkreten Einheit verknüpfenden Prozeß, in dem das „Absolute“ sich manifestiert. Dieses Absolute ist, nach Hegel, an sich seiender „Geist“ (Welt-Idee), während es nach Bergson „Leben“ ist. Auch dieses „Leben“ ist geistig oder geistartig, aber es ist im Grunde irrational-seelenhaft, während der Lebensprozeß der „Idee“ ein zeitloser Prozeß der Selbstentfaltung der Weltvernunft, des ewigen „Logos“ ist.

Nun sind Hegel und Bergson sowie alle analog denkenden Metaphysiker vollkommen im Recht, wenn sie die Erkenntnisweise der Einzelwissenschaften als eine abstrakt-einseitige, das Wesen des Alls nicht adäquat erfassende ansehen. Aber es besteht keine schroffe Scheidung zwischen Verstand und Vernunft einerseits, zwischen Verstand und intuitiver Erkenntnis andererseits. Die Gesetze der Logik gelten sowohl für den Verstand als auch für die direkte Vernunftspekulation. Der Satz vom (zu vermeidenden) Widerspruch wird auch durch das „dialektische“ Verfahren nicht wirklich angetastet; denn die Gegensätze, in welche, nach Hegel, die Begriffe als Durchgangspunkte des dialektischen Begriffes „umschlagen“, erscheinen nur als Widersprüche logischer Art, wenn man nicht beachtet, daß das „Andere“ (der Gegensatz) eines Begriffes erst und nur durch seine Einstellung in eine neue Beziehung erwächst. Daß etwas in anderer Hinsicht Beziehung anders oder gegenseitig sein kann, bedeutet aber noch nicht einen „Widerspruch“ im Sinne der Logik, ebenso wenig der Umstand, daß etwas in einem anderen Zeitpunkt zu seinem Gegensatz werden kann („Entwicklung in Gegensätzen“). Die Vernunft selbst ist der erweiterte Verstand, d. h. ein Verstand, der sich der Abstraktheit und Einseitigkeit seiner begrifflichen Fixationen und Urteile bewußt wird und der darauf ausgeht, dem Gesamt-

zusammenhänge des Seins und Werdens gerecht zu werden. Ohne Anlehnung an die verstandesmäßige Verarbeitung der Erfahrungsdaten kommt auch die Dialektik nicht vom Fleck. Ebenso ist die intuitionistische Metaphysik auf die Methodik und die Ergebnisse der Verstandeserkenntnis angewiesen, sie kann sie nicht umgehen oder ersetzen, wohl aber ergänzen und vereinheitlichen. Ohne Begriffe kommt sie hierbei nicht aus, mag sie diese auch verfeinern und wirklichkeitsgesättigter gestalten. Die Grundbegriffe des Verstandes (die „Kategorien“ der Einheit und Vielheit, Kausalität und Substantialität u. a.) verlieren auch in der intuitionistischen Metaphysik nicht ihre Geltung, stillschweigend werden sie auch hier verwendet.

Keine Metaphysik vermag sich also der Gesetzmäßigkeit des logischen Bewußtseins zu entziehen und anders zu erkennen als gemäß den formalen Bedingungen der Erfahrung, deren Einheit das ist, was Kant den „reinen Verstand“ nennt. Diese Bedingungen bilden das „A priori“ aller Erkenntnis des realen Seins; es kann daher keine Erkenntnisobjekte geben, die nicht so beschaffen sind, wie es die intellektuelle Formung des Erfahrungsmaterials mit sich bringt. Modifizierbar und entwicklungsfähig ist nur die spezielle Gestalt, welche die „transzendentalen“ Begriffe und Grundsätze im Verlaufe der wissenschaftlichen Evolution und in ihrer Anwendung auf bestimmte Erfahrungsgebiete oder als Denkmittel einerseits der Einzelwissenschaften, andererseits der metaphysischen Spekulation annehmen. Nichts aber kann wahr sein, was nicht den Normen der „formalen“ Logik entsprechend gedacht wird; nichts kann wahrhaft sein, was nicht der Gesetzmäßigkeit der „transzendentalen“ (der Erfahrungserkenntnis zugrundeliegenden) Logik gemäß ist.

Es gibt zwei Standpunkte, von denen aus sich die Wirklichkeit denken läßt. Der eine ist der „Endlichkeitsstandpunkt“; für ihn stellt sich das Sein als Dasein in Raum und Zeit, als systematischer Zusammenhang möglicher Erfahrungsinhalte oder physischer und psychischer Erscheinungen dar. Nur für diese

Betrachtungsweise gibt es materielle Dinge und empirische Subjekte, Naturgesetze und psychologische Kausalität, Bewegungen und Energien. Der andere Standpunkt ist der „Unendlichkeitsstandpunkt“ (Fries, Schelling, Kührtmann u. a.), auf den wir uns nicht selbst stellen können, weil wir weder eine „intellektuelle Anschauung“ noch einen „anschauenden Verstand“ oder ein „absolutes Wissen“ (Fichte, Schelling, Hegel u. a.) besitzen. Aber wir können uns sehr wohl zu der Idee eines solchen Standpunktes erheben, der nicht der unsrige ist und sein kann (Kant). Und da denken wir uns, daß ebendieselbe Welt, die für den Endlichkeitsstandpunkt eine Welt von Erfahrungsgegenständen oder Erscheinungen ist, noch etwas anderes, was aber nicht Objekt der endlichen Erkenntnis wird, bedeutet. Durch diese Deutung setzen wir an der Grenze der Erfahrung ein „An sich“ der dinglichen Welt, in welchem alles das, was in der Welt der Erscheinungen seine Stelle hat, als „aufgehobenes Moment“ enthalten ist. Die „intelligible Welt“ ist nicht ein Summe von besonderen Dingen, die neben den empirischen existieren, sondern der ideale Wesensgehalt des absoluten Seins, der durch die „Phänomene“ selbst verwirklicht wird. Alle Wirklichkeit ist Verwirklichung, sie bringt in Raum und Zeit und in unendlicher Entwicklung den ewigen Weltgehalt zum Ausdruck, der jedem Geschehen einen zeitlosen Sinn gibt. Alles Relative der Erscheinung ist auf das in der Fülle des Relativen selbst sich entfaltende Absolute bezogen, gründet im Unbedingten und Dinglosen, hat in ihm sein tiefstes, metaphysisches Wesen. Über den Gegensatz von Subjekt und Objekt, Geist und Materie erhaben, erscheint das Absolute in einer Mannigfaltigkeit physischer und psychischer Veränderungen, das ewige Sein manifestiert sich im unendlichen Werden. Es ist nicht ungeistig, sondern „übergeistig“, nicht unpersönlich, sondern „überpersönlich“, nicht immateriell, sondern „übermateriell“, d. h. es faßt Geistigkeit, Materialität, Individualität usw. in seiner eigenen Einheit zusammen. Diese Eigenschaften kommen nur dem Weltinhalt als Erscheinung zu, aber so, daß ihnen etwas im „An sich“ entspricht. Das Absolute

ist wahrhaft „das ewig Eine, das sich vielfach offenbart“ (Goethe), die ungebrochene Ganzheit und unerschöpfliche Fülle des allen individuellen Dingen zugrundeliegenden „Allseins“, welches jedes Individuum von seinem Standpunkt aus „spiegelt“, in individueller und spezifischer Weise „darstellt“ (Leibniz). Die Welt „für uns“, die Welt „für sich“ — das sind zwei Erscheinungsweisen der Welt „an sich“, welche drei Welten aber nur begrifflich sich trennen lassen, also nicht verselbständigt werden dürfen. Das Absolute als solches ist weder „eins“ noch „vieles“; seine Einheit ist nicht numerischer Art. Sein „Sein“ ist nicht substantielles Beharren im Raume und in der Zeit, auch kein Werden, sondern das, was allem Sein und Werden zugrunde liegt und insofern als „überseiend“ zu denken ist. Es „wirkt“ nichts, es ist keine „Ursache“ von Geschehnissen; aber der innere Zusammenhang seines Wesensgehaltes kommt in dem phänomenalen Kausalnexus zum Ausdruck. Es ist nicht zielstrebig oder zwecksetzend, aber der „Sinn“ des Allseins entfaltet sich in den Zielstrebigkeiten, Zwecksetzungen und in dem durch diese hergestellten Finalnexus der empirischen Wesen. Es ist kein einzelnes Wesen, sondern das „Wesen aller Wesen“, das „All-Eine“, dessen universale Erscheinung das „All-Leben“ ist, an dem jedes Wesen teilnimmt, indem es sich in unzähligen Zentren individualisiert, so daß die besonderen Wesen gleichsam Konzentrationen des kosmischen Lebens darstellen. Das Absolute ist kein einzelnes „Ich“, das als solches immer ein „Nicht-Ich“ voraussetzt, sondern ein „Über-Ich“, das aber in unzähligen Ichs zur Erscheinung kommt und so sich unendlich als „Ich“ setzt. Das Absolute ist kein Einzelbewußtsein, sondern erscheint in einer Mannigfaltigkeit von Bewußtseinseinheiten, die mit einander in Zusammenhang stehen und an der Einheit des „Allbewußtseins“ partizipieren, welches dem unendlichen Wesensgehalte des Absoluten entspricht.

Dies und noch anderes läßt sich vom absoluten Sein aussagen rein auf Grund einer Analyse des Begriffs vom Absoluten. Mit allen diesen Prädikaten ist zunächst nicht mehr gesagt, als

daß das „An sich“ der Erscheinungen überphänomenal ist und daher keine von den Eigenschaften oder Attributen der Phänomene selbst besitzt. Das transsubjektive und zugleich „transobjektive“ Sein hat einerseits nichts von dem phänomenal Existierenden zu eigen, andererseits ist in diesem „Nichts“ das All der Dinge zu finden. Diese Lehre der großen Mystiker erweist sich als haltbar, auch wenn man nicht geneigt ist, eine dogmatisch-metaphysische Mystik gelten zu lassen. Die alte Lehre von der „coincidentia oppositorum“, der Einheit der Gegensätze im Absoluten (Nikolaus Cusanus), erweist sich als haltbar (ohne daß es schon einer Wertung dieses Absoluten als eines „göttlichen“ Wesens bedarf). Im Absoluten ist die Vielheit der Dinge und ihrer Eigenschaften nicht als solche vorhanden, andererseits ist das Absolute nicht ein einfaches, homogenes Sein, sondern in ihm müssen wir eine unendliche Fülle zur Einheit zusammengefaßt denken, während es selbst auch über den Gegensatz von Einheit und Vielheit erhaben ist. Immer muß darauf geachtet werden, daß alles, was wir außer den eigentlich negativen Prädikaten vom Absoluten aussagen, nur in einem übertragenen, metaphorischen Sinn gemeint sein kann. Ein metaphysischer Symbolismus ist gestattet, wenn er kritisch durchgeführt, d. h. nicht dazu mißbraucht wird, irgendwelche Dogmen oder subjektive Meinungen in die Metaphysik einzuschmuggeln.

Die Phänomenalität der räumlich-zeitlichen Welt bedeutet also nicht, daß diese Welt die Vorstellung einer Welt übersinnlicher immaterieller Wesen ist. Es gibt nur eine Ding-Welt, und diese ist in allen ihren Teilen räumlich ausgedehnt und materiell; es bleibt kein Platz für die Annahme übersinnlicher Wesen neben den Erscheinungen, gleichsam einer „Hinterwelt“, wie Nietzsche es ausdrückt. Alle dogmatische Metaphysik, die spiritualistische so gut wie die materialistische, aber auch die dualistische mit ihrer Lehre von den zweierlei Substanzen oder Kräften an sich, vermag der Kritik nicht standzuhalten. Nur eine kritische Metaphysik ist möglich, und diese ruht auf dem festen Grunde der Erkenntnistheorie, ohne aber mit ihr selbst

identisch zu sein. Soweit diese Metaphysik positive Erkenntnisse enthält, ist sie eine abschließende Synthese der ihr gegebenen Daten der Erfahrung und der Einzelwissenschaften. Der Gegenstand dieser „Totalsynthese“, welche die Partialsynthesen des Verstandes zur „spekulativen Einheit“ der Vernunft verknüpft, ist nicht das absolut Transzendente, sondern das allgemeine Wesen und der allgemeine Zusammenhang des empirisch Seienden oder der Erscheinungswelt. Zugleich aber dringt die Metaphysik zu der Idee des absoluten Seins als eines Erfahrungstranszendenten vor. Dieses Sein freilich kann nur noch negativ, durch Exklusion aller phänomenalen Prädikate bestimmt werden und wird im übrigen nur in seinem Verhältnis zur Erscheinungswelt gedacht. Eine positive, „bestimmte“ Erkenntnis vom Absoluten, wie es für sich selbst sein mag, besitzen wir nicht, über Metaphern und Analogien kommen wir hier nie hinaus; der Traum des spekulativen Idealismus von einem absoluten Wissen ist vorüber, so Wertvolles und Fortbildungsfähiges auch in diesem Idealismus eines Fichte, Schelling, Hegel steckt.

Wir werden wohl so manche Resultate der metaphysischen Spekulation aller Zeiten verwerten können, aber freilich in dem Bewußtsein, daß es sich da oft um eine nicht über das Erfahrungsimmanente hinausführende Synthese und Deutung handelt. Das „Absolute“, von dem in manchen philosophischen Systemen die Rede ist, bedeutet in Wahrheit nur eine durch die Formen möglicher Erfahrung bedingte Realität, ein fälschlich als Transzendentes angesehenes Erfahrungsimmanentes, das als solches immer relativ bleibt. Die allgemeinste Gattung des phänomenalen Seins und Geschehens darf nicht mit dem „An sich“ auch des allgemeinen Seins verwechselt oder vermengt werden, wie dies nicht selten geschehen ist. Wohl läßt sich die wissenschaftlich-empirische Sphäre spekulativ zu einer metaphysisch-phänomenalen Sphäre erweitern, indem die äußere Erfahrung durch die innere ergänzt und die Mannigfaltigkeit der Dinge auf eine letzte Gattungseinheit und einen universalen Zusammenhang zurückgeführt wird.

Aber das absolut Transzendente ist dadurch noch nicht erreicht, dazu bedarf es gleichsam einer „Metaphysik zweiter Ordnung“, die aber keine positive Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit oder des „An sich“ der Erscheinungen bieten kann, sondern bloß das Verhältnis dieses „An sich“ zu der Erscheinungswelt bestimmt. Nur in solcher Weise ist Metaphysik möglich, nur so vermag sie den Anforderungen der Erkenntnis-kritik, des Kritizismus zu genügen, nur so überschreitet sie nicht die Grenzen der Vernunft. Auf dem festen Boden der Erfahrung und der Kritik der Vernunft stehend, kann sie eine Weltanschauung zeitigen, die geeignet ist, tief in unserer Seele wurzelnde Bedürfnisse zu befriedigen, insbesondere dem Willen zur Einheit der Erkenntnis zu seiner größtmöglichen Erfüllung zu verhelfen. Das metaphysische Bedürfnis des Menschen ist unausrottbar (Kant, Schopenhauer). Wird es nicht in kritischer Weise befriedigt, so flüchtet es sich in einen trüben, die Geister verwirrenden, bahnsperrenden Mystizismus oder erregt als Gegenbewegung immer wieder einen Skeptizismus, der oft dem Aberglauben und der grundlosen Schwärmerei Platz läßt. So war Kant durchaus im Recht, wenn er mit seiner Vernunftkritik das dogmatisch-metaphysische Scheinwissen beseitigen wollte, um einem „Vernunftglauben“ Raum zu gewähren, der freilich keineswegs so ausfallen muß, wie dies bei Kant selbst, in seinem „Moralismus“, der Fall ist. Wir müssen, auf den Schultern Kants und alles Kritizismus überhaupt stehend, über den historisch und personal bedingten Kant hinaus kommen, indem wir die in seinen Lehren sich manifestierenden Grundideen aufnehmen und weiterbilden. So kommen wir zu einer Erneuerung der großen deutschen Systeme des Idealismus. Aber auch diese müssen wir kritisch und aufbauend fortbilden, sowohl der Methode nach als auch betreffs der Verarbeitung der Ergebnisse der wissenschaftlichen Erkenntnis, die den positivistischen und realistischen Einschlag im metaphysischen Gewebe darstellen. Der Idealismus der Theorie und Praxis muß ein „Realidealismus“, der Realismus des Lebens und der Wissenschaft ein „Idealrealismus“ sein. Realismus ohne Idealismus

ist blind („ideenblind“), Idealismus ohne Realismus ist leer, ohne festen Unterbau und wird zum Ideologismus, über den sich das Leben wie die Forschung hinwegsetzt. —

Es gibt keine „übersinnlichen“ unräumlichen Dinge und kein zeitloses Geschehen. Wenn die absolute Wirklichkeit als frei von Räumlichkeit und Zeitlichkeit gedacht wird, so kann sie überhaupt nicht aus Dingen und Vorgängen bestehen. Raum und Zeit sinken gleichwohl nicht zu reinsubjektiven Schemen herab; sie behalten nicht bloß ihre Stellung innerhalb der empirischen Wirklichkeit, als Formen der Erfahrung und deren Objekte, sondern sie stehen auch in einer eindeutigen Beziehung zur absoluten Wirklichkeit. Daß die Körper gerade diese und jene Ausdehnung und Gestalt haben, daß sie gerade in dieser Weise bewegt und bewegend sind, daß physische und psychische Vorgänge eine bestimmte Stelle in der Zeit einnehmen und eine bestimmte Dauer haben: dies alles muß im „An sich“ der Dinge einen Grund haben. Die räumliche und zeitliche Ordnung als solche besteht nur einmal, nur innerhalb der Welt der Erscheinungen, aber die transzendente Wirklichkeit ist so eingerichtet, daß die Erscheinungen nur so und nicht anders sich ordnen lassen, sofern von den rein subjektiven Faktoren der Wahrnehmung abstrahiert wird. Der objektive Raum und die objektive Zeit unterscheiden sich von den wechselnden räumlichen und zeitlichen Vorstellungen, sie stellen Systeme dar, in denen alles Empirische eine feste Stelle hat, die zu den anderen Stellen in eindeutiger Beziehung steht (Natorp, Cassirer, J. Cohn u. a.). Auch die kausale Ordnung als solche besteht nur einmal, nur in der empirischen Wirklichkeit. Aber das bedeutet nicht etwa, daß in der absoluten Wirklichkeit Gesetzlosigkeit im Sinn einer Aufhebung der Naturgesetze besteht. Das Absolute als der Grund der kausal bestimmten Erscheinungen ist freilich nicht selbst kausal; denn nur wo zeitliche Veränderungen sind, kann es eine Verknüpfung nach dem Schema der Kausalität geben, und nur, wo Kausalität besteht, kann es Naturgesetze geben. Jenseits aller Kausali-

tät und Naturgesetzlichkeit stehen heißt aber nicht, diese Gesetzlichkeit aufheben oder durchbrechen. Vielmehr ist anzunehmen, daß im Absoluten auch der Grund für das Vorhandensein der besonderen Naturgesetze enthalten ist (Leibniz, Kant, Riehl u. a.). Indem das erkennende Bewußtsein die Formen der Anschauung und des Denkens auf die Daten zu einer Erfahrung anwendet, verhält es sich diesen Daten und zugleich dem transzendenten Seinsgrunde, dem „An sich“ der empirischen Gegenstände konform. Wenn Helmholtz von „topogenen“ Momenten der Realität spricht, welche die Bestimmtheit der Raumbeziehung begreiflich machen sollen, so können wir ihnen noch „chronogene“, „arithmogene“, „eidogene“, „dynamogene“ und „nomogene“ Momente hinzufügen.

Was nun die Naturgesetze betrifft, so sind sie Formeln für empirische Gleichförmigkeiten. Sie besagen immer, daß mit einem bestimmten Geschehen unter bestimmten Bedingungen bestimmte andere Vorgänge konstant verknüpft sind. Ursprünglich ist das Gesetz ein normativer Begriff, der in gesellschaftlichen Forderungen seine Quelle hat. Recht und Sitte bringen den Bestand von Gesetzen zuerst zum Bewußtsein (F. Eulenburg u. a.), erst später erfolgt eine Anwendung des Gesetzesbegriffs auf das Naturgeschehen. Das primitive Erkennen faßt alles Geschehen in der Natur als Ausfluß von Willensakten auf, weil es in den Dingen den Sitz geistiger Kräfte erblickt, die anthropomorph gedeutet werden. Trotz aller den Kräften zugeschriebenen Willkür herrscht aber doch auch schon auf dieser Erkenntnisstufe der Glaube an eine gewisse Konstanz im Verhalten der willensartigen Kräfte. Instinktiv macht sich die Funktion des Gesetzesbegriffs schon hier geltend, indem der personalistische und animistische Anthropomorphismus in einen Soziomorphismus übergeht, vermöge dessen gesellschaftliche Verhältnisse auf das Sein der Natur übertragen werden.

Im ursprünglichen Begriff des Naturgesetzes stecken zwei Elemente: erstens eine beobachtete Regelmäßigkeit, zweitens die Deutung derselben als Folge von Normen oder Setzungen seitens einer Vielheit von Willenskräften. Diese

pluralistische Gesetzesauffassung geht dann in eine monistische über, indem an die Stelle der vielen, das Verhalten der Dinge regelnden, Willensfaktoren der eine Wille der Gottheit, noch später der unpersönlich aufgefaßte Naturwille tritt. Das normative Element des Gesetzesbegriffes erhält sich auch dann noch, wenn man sich des Sollens-Charakters aller Gesetze nicht mehr bewußt ist. In der idealistischen Philosophie ist es schließlich das erkennende Bewußtsein oder die reine Vernunft, was als Quelle der Gesetzgebung bestimmt wird, und hier zeigt sich wieder das Normative des Gesetzesbegriffes ganz deutlich. Ja, wir sehen hier eine Rückkehr zur allerursprünglichsten Quelle des Gesetzesbegriffes überhaupt. Denn die sozialen Normen in Recht und Sitte, das Muster aller Gesetze, entspringen der im Bewußtsein liegenden Tendenz nach Vereinheitlichung des praktischen wie des theoretischen Verhaltens. Der Wille zur Ordnung ist im Wesen des Bewußtseins tief begründet, er hängt mit dem Einheitswillen eng zusammen und kommt in einem obersten Grundsatz oder Postulat des Denkens und Erkennens zum Ausdruck (Driesch, Goldscheid, Ostwald u. a.). Als solcher enthält er die Forderung, nicht bei einer bloß subjektiven Einheit und Ordnung der Erlebnisse stehen zu bleiben, sondern zur objektiv-einheitlichen Ordnung in einem Erfahrungszusammenhange vorzudringen. Solche Ordnung ist nicht im psychologischen Bewußtsein als Inhalt gegeben, sie ist eine Idee, ein als theoretisches Willensziel gedanklich Gesetztes, dessen fortschreitende Realisierung im allmählich sich entwickelnden Prozesse des Erkennens erfolgt. Auf Grund gewisser Gleichmäßigkeiten in der Koexistenz und Sukzession des Gegebenen arbeitet das synthetische Denken auf methodische Weise an der Herstellung von Zusammenhängen, die es als „gesetzmäßig“, als unter einer „Regel“ stehend deutet. Die Normen, durch die Naturprozesse aneinander gebunden erscheinen, fassen wir als objektive, im Wesen der Dinge selbst begründete Gesetze auf, die von unserer Existenz und Beschaffenheit unabhängig sind und nach denen sich unser eigenes Verhalten in Theorie und Praxis richten muß. Es ge-

hört zum Wesen der Dinge, sich unter gleichen Umständen gleichförmig zu verhalten; man kann auch sagen, daß in einem solchen gleichförmigen Verhalten das Wesen der Dinge selbst besteht. Rein logisch beruht dies darauf, daß im Dingbegriff schon die Identität, welche jeden Begriff konstituiert, zur Anwendung gelangt ist; ein Ding ist ein sich im Wechsel des Geschehens identisch Erhaltendes, seine Einheit Bewahrendes. Wenn es also „Dinge“ gibt, d. h. wenn etwas mit Recht als ein Ding bestimmt wird, dann muß es gesetzmäßig reagieren; es selbst bedeutet ja eine gesetzmäßige (einheitliche) Verknüpfung von Daten. Daher erwarten wir a priori die Wiederkehr des gleichen Verhaltens der Dinge, und wenn wir im Einzelnen darin oft irren, so beruht dies nur auf der Unvollkommenheit des Erkennens, insbesondere auf einer Identifikation von Zusammenhängen, die in Wahrheit nicht identisch sind. Andererseits kann bei scheinbarer Verschiedenheit des äußeren Verhaltens der Kern der Reaktion von Dingen ein identischer sein.

Kein Ding steht in der Welt isoliert da, alles hängt mit allem zusammen. So ist denn die Gesetzmäßigkeit des Geschehens immer die Resultante des Zusammenwirkens der Dinge, deren Kräfte aber auch einander entgegenwirken, so daß Gesetzmäßigkeiten miteinander in Konflikt geraten können. Aber in allen einander durchkreuzenden und überlagernden Gesetzen kommt schließlich, direkt oder indirekt, das eigene Wesen der Dinge zum Ausdruck. Gesetze sind daher nicht Wesenheiten, die über den Dingen schweben und ihnen nur von außen etwas vorschreiben, sondern Gleichförmigkeiten, die in dem Wesen der Dinge selbst fundiert sind, auf deren eigenes Streben und Verhalten Bezug haben. Indem die Dinge Gesetzen unterworfen sind, gehorchen sie sich selbst als Gliedern eines Systems sich ebenfalls selbst gehorchender Dinge, die alle eine partielle „Autonomie“ besitzen. So sind Freiheit und Notwendigkeit im Grunde keine absoluten Gegensätze, sie schließen einander nicht aus. Alles geschieht in der Welt notwendig, als gesetzmäßige Folge gesetzmäßiger Vorgänge; zugleich erfolgt alles

mit einer gewissen Freiheit oder Spontaneität, insofern alle kausalen Relationen und Gesetzmäßigkeiten im eigenen Wesen der Dinge ihr Fundament haben. Aller Zwang ist nur ein relativer Zwang, wie auch die höchste Freiheit keine absolute Freiheit im Sinne einer dem Endlichen versagten Schrankenlosigkeit bedeutet. Dazu kommt noch, daß von „Zwang“ auch nicht einmal überall, wo mechanische Kausalität obwaltet, geredet werden darf. Notwendigkeit ist keineswegs immer Zwang, denn ein solcher besteht nur dann, wenn ein Wesen etwas tun oder unterlassen muß, was seiner eigensten Natur nicht entspricht (H. Gomperz u. a.). Die Determination der Dinge ist keine bloß äußere, sie hat immer auch einen inneren Faktor, enthält immer die Auswirkung einer (partiellen) Wesenstendenz der Dinge, die auf eine äußere Einwirkung eigenartig reagieren.

Indem die Dinge aufeinander wirken, übertragen sie nichts von sich in das andere Ding (Leibniz, Lotze u. a.). Gleichwohl läßt sich die ganze Kette des Geschehens als eine Mannigfaltigkeit auffassen, in der etwas permaniert, sich erhält, als Inbegriff gleichsam von Fortsetzungen (Kontinuierungen) eingeleiteter Zustände. In jedem Kausalnexus findet sich ein Reagieren des seine Identität im Wechsel seiner Zustände erhaltenden Dinges und zugleich in dessen neuem Zustande eine (allerdings modifizierte) Kontinuierung des Zustandes des wirkenden Dinges oder der kausalen Faktoren. Wie weit wir aber auch die Kette der Ursachen und Wirkungen verfolgen, immer bleibt ein Rest, der sich nicht mehr rein kausal erklären läßt, sondern als ursprünglicher Ausgangspunkt des Wirkens und Gegenwirkens betrachtet werden muß. Einerseits lösen sich die Dinge in Systeme von kausalen Relationen auf, sie erscheinen als Vereinigungen von Gesetzmäßigkeiten; andererseits führt alle Kausalität und Gesetzmäßigkeit auf primordiale Zentren der Kausalität zurück. So ergibt sich die Idee letzter Träger der Kausalität, auf die sich das Kausalprinzip deshalb nicht mehr anwenden läßt, weil sie schon Voraussetzungen des Statthabens einer Kausalität überhaupt sind. Ebenso kann man immer wieder das individuelle Sein und Geschehen als Resultante

allgemeiner Elemente und Faktoren bestimmen, und man soll nirgends bei einem Individuellen, Besonderen, Absoluten stehen bleiben. Aber die Idee ist unabweisbar, daß alles Allgemeine schließlich auch auf individuelle Konstanten zurückführt, welche die Voraussetzung des Allgemeinen und Gesetzlichen bilden (Windelband, Rickert, Dilthey u. a.). So vieles die Dinge auch miteinander gemein haben, und so sehr man auch zu praktischen und theoretischen Zwecken von ihrer Besonderheit absehen kann und muß: ihr individueller Wesenskern erweist sich als unaufhebbar. Alles in der Welt hat Anteil am Allgemeinen und Gesetzlichen, aber zugleich ist alles individuell und untersteht nicht nur allgemeinen Gesetzen verschiedener Ordnung, sondern mitten in diesen auch einem „individuellen Gesetze“ (Leibniz, Goethe, Simmel, W. Stern, Mahnke u. a.), gemäß welchem die Eigenart eines Wirklichkeitsfaktors sich entfaltet (Leibniz: „*lex continuitatis seriei suarum operationum*“ jeder „*Monade*“).

Schon dadurch, daß keine Stelle des Raumes mit einer anderen zusammenfällt, ist jeder Rauminhalt von einem anderen um mindestens ein Differential unterschieden, er bildet einen anderen Ausgangs- und Endpunkt des Wirkens. Und das dem materiellen Element entsprechende Innensein spiegelt das Universum von einem anderen Standpunkt, aus einer anderen Perspektive. So ist es möglich, mit Leibniz anzunehmen, daß alle Individuen dasselbe All „perzipieren“ und doch alle ihre Besonderheit haben, so daß es keine zwei völlig gleichen „*Monaden*“ in der Welt gibt („*principium identitatis indiscernibilium*“). In den Individuen kommt das Universum zur Darstellung und zur Entfaltung; die Individuen selbst sind gleichsam Konzentrationen des Allseins, das sich in unendlicher Weise besondert und doch ein Ganzes, Eines bleibt. Indem wir die Kategorien der Individualität auf die Daten zu einer Erfahrung anwenden (Cohen, Driesch u. a.), setzen wir keineswegs schon separate, absolute Substanzen, wohl aber relativ selbständige und eigenkräftige Einheiten als Glieder eines einheitlichen, die Individuen einschließenden Zu-

sammenhanges. Und wenn es auch im absoluten Sein keine Einzeldinge als solche gibt, so muß doch angenommen werden, daß auch der Individualität etwas im „An sich“ der Dinge entspricht. Einheit und Vielheit numerischer Art gehören zur phänomenalen Welt und bilden hier Korrelate, die weder einen einseitigen „Pluralismus“ noch einen abstrakten „Monismus“ (oder besser „Singularismus“) zulassen. Das Absolute aber ist über den Gegensatz von Vielheit und Einheit erhaben, enthält nur den Grund zur Möglichkeit der Setzung einer Einheit, Vielheit, Besonderheit der Erscheinungen. Die „metaphysische Einheit“ bedeutet nur, daß das, was in der Welt der Phänomene getrennt und gesondert ist, im „An sich“ der Welt ein ungebrochenes Ganzes bildet, dem aber eine unendliche Wesensfülle immanent ist. Bezeichnen wir die eigenkräftig und zielstrebig sich entfaltenden Individuen als „Personen“ (im Sinne W. Sterns), so ist das Absolute weder unpersönlich oder sächlich noch eine Summe von Personen, sondern ein überpersönliches, in den Erscheinungen sich personalisierendes Sein. Ein „kritischer Personalismus“ eignet sich wohl zu einer „Metaphysik erster Ordnung“, welche das allgemeinste Wesen der Erscheinungen hypothetisch deutet, aber die „transzendente“ Metaphysik kann auch die Kategorie der Persönlichkeit nicht auf das „An sich“ der Dinge als solches anwenden, welches jenseits des Gegensatzes von Personalität und Impersonalität steht.

Erscheinung ist sowohl das physische Sein als auch das psychische Geschehen. Beides ist bedingt durch die Gesetzlichkeit der Erkenntnis, beides ist kein An sich sein, sondern die Art und Weise, wie dieses sich für ein Bewußtsein darstellt. Es gibt also kein Physisches und kein Psychisches an sich. Was in Raum und Zeit auftritt und kausal-gesetzlich verbunden ist, das ist empirisch real, unabhängig von der Existenz eines erlebenden Subjekts, aber es ist und bleibt Gegenstand eines Bewußtseins überhaupt, zu dem es in logischer Beziehung steht. Wie verhält es sich nun mit diesem Bewußtsein selbst, ist es auch nur Erscheinung? Das kann wohl nicht sein. Was oberste Voraussetzung

aller Erscheinung ist, das kann nicht selbst bloße Erscheinung sein. Also ist es ein Ansichsein? Auch nicht. Es ist ja kein reales, sondern ein ideales Bezugssystem, das sich nur in dem realen psychologischen Bewußtsein manifestiert. Es ist ein logischer Geltungszusammenhang, der keine „Existenz“ in Raum und Zeit, aber auch nicht in einer metaphysischen Sphäre hat. Aber dabei kann es doch noch nicht sein Bewenden haben. Etwas muß auch dem Bewußtsein überhaupt entsprechen, es muß im An sich der Wirklichkeit ein Korrelat besitzen. Denn es ist undenkbar, daß dieses An sich ohne Bewußtsein ist und als ein solches nur erscheint. Wie wäre das möglich, wie kann ein von sich Ungeistiges sich selbst erscheinen? Um sich zu „erscheinen“, muß das Erscheinende ein Bewußtsein haben, denn das „sich Erscheinen“ ist schon eine Art des Bewußtseins. Das Absolute des Seins ist als das sich Erscheinende und als der Grund aller Erscheinung ein „Bewußtsein“, aber ein „transzendentes Bewußtsein“, das von allem endlichen, psychologisch bestimmten sich unendlich unterscheiden muß, so daß man es nicht mehr als etwas Psychisches, keinesfalls aber als etwas Psychologisches bezeichnen darf. Es ist keine „Seele“, sondern überseelisch, es ist kein endlicher Geist, sondern übergeistig, es ist nicht der allgemeine Zusammenhang der empirischen Bewußtseinseinheiten, sondern die Urbedingung eines solchen. Das transzendente, absolute Bewußtsein, das schon ein „Überbewußtsein“ ist, erscheint sowohl in der Welt der Außendinge als auch im „Innensein“ dieser Dinge.

Um ein Bewußtsein als ein dem absoluten Sein selbst zukommendes Attribut kommen wir auf keine Weise herum. Stellen wir uns auf den Standpunkt des kritischen Realismus, so kann dieser es nicht zuwege bringen, aus einem ungeistigen Sein in materialistischer Weise das Bewußtsein abzuleiten. Physische Ursachen können nichts Psychisches erzeugen oder bewirken, höchstens ein Bewußtsein, das der Anlage schon in den (organischen) Wesen steckt, auslösen. Da nun diese Wesen sich aus noch nicht organisierten Wesen entwickelt haben, so muß schließlich schon im Anorganischen der Keim zu einem Be-

wußtsein, d. h. ein primitives Seelisches bestanden haben und noch bestehen. Aus dem Objektiven kann nie ein Subjektives, aus einer völlig apsychischen Materie nicht das Psychische hervorgegangen sein. Mögen Bewegungen noch so kompliziert sein oder Energien sich so oder so kombinieren, sie bleiben immer räumliche Beziehungen und deren Veränderungen, die an keinem Punkte der Entwicklung in ein so völlig heterogenes Sein, wie es das Bewußtsein ist, umschlagen können. Das wäre sowohl gegen das Stetigkeitsprinzip als auch gegen den Grundsatz der Geschlossenheit der Naturkausalität, der für die Wissenschaft so unentbehrlich und fruchtbar ist, daß man ihn nicht um einer metaphysischen Hypothese aufgeben kann. Ein dualistischer Realismus nimmt die Existenz seelischer Dinge an sich als ursprünglich an oder betrachtet die Seelen als Geschöpfe des göttlichen Geistes, muß also ebenfalls dem Absoluten Geistigkeit (Bewußtsein) zuerkennen. Der spiritualistische Realismus geht von der Annahme seelischer Substanzen oder Kräfte aus, erblickt also auch in dem Geistigen ein Urprinzip. Der Idealismus betrachtet alle Wirklichkeit als Inhalt oder Erzeugnis eines Bewußtseins. Nun kann er die rein logische Bedeutung dieses erkenntnistheoretischen Bewußtseins betonen und es von dem psychologischen Bewußtsein, vom Seelischen, unterscheiden. Man muß dies tun, um dem Subjektivismus und Psychologismus, der die empirische Realität der Erkenntnisgegenstände gefährdet, abzuwehren. Aber man kann bei diesem methodischen Idealismus nicht stehen bleiben. Der Phänomenalismus ist in ihm nicht vertilgt, die empirische Realität ist als solche Erscheinung, und die Erscheinung fordert etwas, was erscheint (Kant). Sagt man nun, das Bewußtsein selbst sei dieses Erscheinende, so bedeutet es zugleich das absolute Sein, denn es ist durch nichts außer sich bedingt, es umfaßt alles Reale und bedingt es, ist nicht die bloße Summe der Erscheinungen oder seiner Inhalte, sondern ein übergreifendes Ganzes und Einheitliches. —

Durch die Annahme eines „An sich der Dinge“ wird der kritische Idealismus nicht aufgehoben, aber er erhält eine metaphysische Fundierung. Der Begriff der „Erscheinung“ entgeht da-

durch jedwedem Verdacht, als ob es sich bei ihr nur um einen subjektiven Bewußtseinsinhalt handle. Dafür, daß die Bestimmtheit des Gegebenen nicht von unserem Bewußtsein abhängt, und daß sich die objektive Wirklichkeit nicht in dem Inbegriffe von Bewußtseinsinhalten endlicher Subjekte erschöpft, gibt die Idee des „An sich“ oder der absoluten Wirklichkeit Rechenschaft. Eine Erscheinungsweise dieser Wirklichkeit ist der Zusammenhang subjektiver Erlebnisse als solcher, der durch die Kategorien der psychologischen Wissenschaften als System seelischer oder geistiger Phänomene bestimmt wird. Eine andere Erscheinungsweise bildet das System allgemeingültig bestimmter Relationen in Raum und Zeit, deren Glieder physische Dinge oder Körper sind. Beide Erscheinungsweisen der absoluten Wirklichkeit sind in zweifacher Weise phänomenal: erstens als auf ein logisch-ideales „Bewußtsein überhaupt“ bezogene Synthesen von Daten zu einer Erfahrung, zweitens wegen ihrer Bezogenheit auf ein in ihnen sich manifestierendes Absolutes, welches, metaphysisch, als ein transzendentes Bewußtsein oder ein „Überbewußtsein“ zu charakterisieren ist. So fällt kein Sein aus irgendeiner Art des Bewußtseins heraus, alles Sein ist in einem oder für ein Bewußtsein gesetzt, das psychische wie das physische und das absolute Sein. So bildet der Phänomenalismus, wie wir ihn verstehen, die Synthese von empirischem Realismus, kritischem Idealismus und metaphysischem oder absolutem Idealismus. —

Vom Standpunkt der Metaphysik gehört zu allem Füreinander-Sein der Dinge ein „Fürsichsein“. Alles hat in irgendeinem Grade Anteil an der seelischen (oder „psychoidischen“) Innerlichkeit des Seins, auch wenn es kein zentralisiertes Bewußtsein gleich dem der höheren Organismen besitzt. Jedem physischen Vorgang in der Welt entspricht ein bestimmtes seelisches oder seelenartiges Geschehen, weil das Psychische ein im Wesen der Dinge allgemein und ursprünglich liegendes Prinzip ist. So wie Bewegung überhaupt nicht zu irgendeiner Zeit einmal entstanden ist, so kann auch das Psychische überhaupt nicht aus etwas anderem hervorgegangen sein; es ist ebenso primordial

wie das Physische. Die eine, identische Wirklichkeit stellt sich auf zweierlei Weise dar: einmal als Gegenstand der äußeren Erfahrung, als materielles Ding und Träger von Bewegungen und Energien, das andere Mal als ein Zusammenhang von unmittelbaren Erlebnissen als solchen, die ein Bewußtsein im weitesten Sinne bedeuten. Und wie das physische Sein und Geschehen, trotz aller Individualisierung und relativen Selbständigkeit der Elemente des Wirklichen, ein einheitliches Ganzes bildet, so schließt sich auch das psychische Werden zu einem Ganzen zusammen. So ist die Wirklichkeit physischer und psychischer Erscheinungen ein ins Unendliche gehender Prozeß, dessen Einheit alles Einzelne umfaßt und zugleich allen Momenten des Werdens immanent ist. Diesen Prozeß kann man als das universale „Leben“ bezeichnen. Das Universum ist demnach keine bloße Summe von Mechanismen, nichts Totes und bloß äußerlich Verbundenes, sondern ein lebendiges Ganzes, das sich zu immer neuen Formen entfaltet, wobei das Sein im Werden, das Alte im Neuen selbst sich in gewisser Weise erhält und fortsetzt. Das lebendige Werden ist vom Prinzip der Stetigkeit (Leibniz) beherrscht. Nichts geschieht, was nicht im Vorhergehenden und in der Ganzheit des Seins begründet ist, in allem kommt die Einheit des diesem Sein zugrunde liegenden Absoluten zur Geltung. Wenn den Gesetzmäßigkeiten der Erscheinungen etwas in der absoluten Wirklichkeit entspricht, so muß auch die logische Gesetzmäßigkeit ein Fundament im Ansichsein oder Absoluten haben. Denn die Naturgesetze sind nichts anderes als Anwendungen (formal- und transzendental-)logischer Gesetze auf Daten zu einer Erfahrung und Erfahrungsinhalte. Es spiegelt sich im Grundsatz der Kausalität der logische Satz vom Grunde, in dem Prinzip der Substanzerhaltung das logische Identitätsprinzip; die speziellen Gesetze der Natur sind nur Besonderungen dieser Grundsätze. Was man als die „Logik der Tatsachen“ (Liebmann u. a.) bezeichnet, beruht auf der Geltung logischer Prinzipien nicht nur für das Denken, sondern auch für die Gegenstände desselben, zu denen auch die Naturobjekte gehören. Indem sich die Natur in ihrer ganzen Aus-

dehnung gemäß den transzendentalen Grundsätzen der Erkenntnis verhält, weist sie eine „logische Struktur“ auf. Der ontologische Zusammenhang des Geschehens ist zwar von dem rein logischen Geltungszusammenhang reiner Denkinhalte unterschieden, aber er ist doch wenigstens einem solchen Begründungszusammenhange analog, er bildet das Seitenstück zu diesem. Es kommt in der Naturgesetzlichkeit dasselbe Prinzip wie in der rein logischen Sphäre zum Ausdruck: die Tendenz nach Einheit in der Mannigfaltigkeit, die sowohl im idealen als auch im realen Sein sich bekundet. Da nun das physische wie das geistige Sein die Erscheinung einer absoluten Wirklichkeit ist, so wurzelt auch die Logik des Denkens wie die Logik der Tatsachen im „An sich“ der Welt. Wie aber im Absoluten die Mannigfaltigkeit des Seienden in einer überendlichen Einheit als aufgehoben zu denken ist, so muß das diskursiv-fragmentarisch Logische unseres diskursiven Denkens und seiner Gegenstände für einen Unendlichkeits-Standpunkt ein ungebrochenes Ganzes bilden. Damit erhält die Lehre vom absoluten „Logos“ auch in der kritischen Metaphysik eine Bedeutung. Innerhalb der phänomenalen Welt manifestiert sich die zutiefst im Absoluten selbst gründende „Vernunft“ in der Weise, daß die endlichen Geister in geringerem oder höherem Maße die Normen des Logischen zu verwirklichen streben, wobei sie immer Irrtümern unterworfen bleiben und die ganze, volle Wahrheit nicht erreichen. Zugleich vermag der endliche Geist nicht den logischen Gesamtzusammenhang des Seins und Geschehens zu ergründen, er findet immer wieder Verhältnisse vor, die, vom Endlichkeitsstandpunkte aus betrachtet, als relativ „irrational“ erscheinen müssen. Für das endliche Erkennen als solches ist (auch nach Hegel) keineswegs alles Wirkliche „vernünftig“, weder in praktisch-teleologischer, noch in rein theoretischer Hinsicht. Erst auf dem Boden einer den Unendlichkeits-Standpunkt zwar nicht selbst einnehmenden, aber doch durch die Idee eines solchen geleiteten Metaphysik, welche alles „sub specie aeternitatis“ betrachtet, kommt der Gedanke eines Welt-Logos zu seiner Geltung, mindestens in dem Sinne,

daß die Überzeugung von einem dem logischen Geltungszusammenhange analogen inneren Zusammenhange der Wirklichkeit erwacht. Dieser Zusammenhang wiederum läßt sich als Entfaltung einer die Erscheinungswelt in sich befassenden absoluten „Idee“, des ewigen Gehalts des „absoluten Bewußtseins“ auffassen. Die absolute Wirklichkeit ist eins mit dieser „Idee“, die in zeitloser Weise alles das enthält, was in der Zeit und im Raume auseinander liegt und von unserem diskursiven Denken in einen immer nur fragmentarischen kausal-teleologischen, gesetzlichen Zusammenhang gebracht wird.

Verstehen wir unter dem „Denken“ die Herstellung eines einheitlichen Zusammenhanges zwischen Bewußtseinsinhalten, so können wir, metaphysisch, von einer gemeinsamen Quelle des Denkens und Seins sprechen. Im Absoluten sind Denken und Sein ebenso „identisch“, wie Natur und Geist, Physisches und Psychisches. Ein diskursives Denken, das mit einzelnen Vorstellungen, Begriffen, Urteilen, Schlüssen arbeiten muß, darf freilich nicht verabsolutiert werden. Auch noch das universale „Leben“, das als solches immer noch zur phänomenalen Wirklichkeit gehört, spiegelt einen Zusammenhang, der durch die abstrakt-fragmentarische Denkweise des „Verstandes“ nicht zu erfassen und auch durch das Totalitätsdenken der „Vernunft“ nicht zu ergreifen ist. Das absolute Sein ist erhaben über alles endliche Denken, sowohl seinem Gehalt nach, als auch betreffs des ihm selbst zugeschriebenen „Denkens“, welches, genau ausgedrückt, eigentlich nur den Wesensgrund alles Denkens und Gedachtseins bildet. Auch das Wort „Idee“, auf das Absolute angewandt, hat schon einen metaphorischen Charakter, dessen wir uns bewußt bleiben müssen, wenn wir nicht in eine dogmatische Metaphysik zurückfallen wollen. So wie es nur eine Dingwelt, die phänomenale, gibt, so besteht auch nur eine Welt des Logischen als Zusammenhang aller das Sein bedingenden Geltungen; aber in der logischen wie in der realen Sphäre und im „Leben“ des Alls entfaltet sich der „überseiende“ und „überlogische“ Gehalt des Absoluten.



## Anmerkungen

### Zu § 1 und 2

Aufgaben und Methode der Erkenntnistheorie — Locke, *Essay concerning human understanding*, I, 1, § 2. Die E. will „den Ursprung, die Gewißheit und die Ausdehnung des menschlichen Wissens, sowie die Grundlagen und Abstufungen des Glaubens, der Meinung und Zustimmung erforschen.“ Hume, *Treatise on human nature*, 1739; deutsch von Lipps, 1904; *Enquiry concerning human understanding*, 1748; deutsch von Eisler (Reclam). Über Kant vgl. § 8. Die Kritik will „die Vernunft selbst nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen a priori“ prüfen. Die „Kritik der reinen Vernunft“ ist eine Kritik „des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien“ (Kritik der reinen Vernunft<sup>2</sup>, 1786, Vorwort). Der „Dogmatismus“ nahm an, die Erkenntnis richte sich nach den Dingen (an sich), aber „alle Versuche, über sie a priori durch Begriffe etwas auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte.“ „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit dem ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“ (ib.)

Logismus. — Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794; Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*<sup>2</sup>, 1900; Cohen, *Logik*<sup>3</sup>, 1921; B. Bauch, *I. Kant*, 1917; Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, 1914; *Praeludien*<sup>4</sup>, 1911; Rickert, *Kantstudien XIV*, 1909; Stadler, *Kantstudien XIII*; Riehl, *Der philosophische Kritizismus I*<sup>3</sup>,

1923; K $\ddot{u}$ lpe, Einleitung in die Philosophie<sup>11</sup>, 1923; A. Messer, Einleitung in die Erkenntnistheorie<sup>2</sup>, 1922; W. Moog, Logik, Psychologie und Psychologismus, 1920; B. v. Kern, Das Erkenntnisproblem<sup>2</sup>, 1911; K. Sternberg, Kantstudien XXV, 1921; F. M $\ddot{u}$ nch, H. Lanz, Cassirer, N. Hartmann, G $\ddot{o}$ rland, Natorp, N. Ach u. a. (vgl. Kritizismus); A. Liebert, Das Problem der Geltung<sup>2</sup>, 1921; Wie ist kritische Philosophie  $\ddot{u}$ berhaupt m $\ddot{o}$ glich? 1919. — Vgl. L. Nelson,  $\dd{U}$ ber das sog. Erkenntnisproblem, 1908; Die Unm $\dd{o}$ glichkeit der Erkenntnistheorie, 1911; P. Hofmann, Die antithetische Struktur des Bewu $\ddot{s}$ tseins, 1914. R. Herberz, Das philos. Urerlebnis, 1921.

Logische Methode mit Psychologie als Hilfswissenschaft — Wundt, Logik I<sup>4</sup>, 1919; Sigwart, Logik I<sup>4</sup>, 1921; Stumpf, Psychologie und Erkenntnistheorie, 1891; H $\dd{o}$ ffding, Der menschliche Gedanke, 1911; B. Erdmann, Logik I<sup>2</sup>, 1907; Pal $\acute{a}$ gyi, Die Logik auf dem Scheidewege, 1903; L. Nelson, Die kritische Methode, 1904; O. Ewald, Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie, Wissensch. Beilage der Philos. Gesellschaft in Wien, 1910 („Wir sind wohl Psychologen, aber nicht Psychologisten“); H $\dd{o}$ fler, Kreibig, Meinong, Volkelt, Becher u. a.

Psychologismus. — Beneke, Erkenntnislehre 1828; Fries ist kein eigentlicher Psychologist, geh $\dd{o}$ rt zur vermittelnden Richtung (Neue Fries-Schule: Nelson u. a.); Jerusalem, Einleitung in die Philosophie<sup>9</sup>, 1923; Heymans, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens<sup>4</sup>, 1923; H. Cornelius, Einleitung in die Philosophie<sup>2</sup>, 1911; E. v. Aster, Prinzipien der Erkenntnislehre, 1913; C. Friedmann, Kantstudien XXI, 1921; Laas, Jodl, Spencer, Avenarius, Mach, Petzoldt, J. Schultz, M $\dd{u}$ ller-Freienfels, Nietzsche, Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob<sup>7</sup>, 1912. Vgl. Ziehen, Erkenntnistheorie, 1913; Lehrb. der Logik, 1920; H. Maier, Log. und Psychol., Riehl-Festschrift, 1919.

Gegenstandstheorie. — Meinong, Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie, 1913; Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen I, 1921; E. Mally, Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik, 1912.

Ph $\dd{a}$ enomenologie. — Husserl, Logische Untersuchungen<sup>2</sup>, 1921, II; Ideen zu einer reinen Ph $\dd{a}$ enomenologie in: Jahrbuch f $\dd{u}$ r Philosophie und ph $\dd{a}$ enomenologische Forschung I, 1912; Logos I; Linke, Die ph $\dd{a}$ enomenale Sph $\dd{a}$ re und das reale Bewu $\dd{s}$ tsein, 1912; Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918; M. Scheler, Abhandlungen, 1915 u. a. — Vgl. Elsenhans, Ph $\dd{a}$ enomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie, Kantstudien, 1915; Kynast, Das Problem der Ph $\dd{a}$ enomenologie, 1917. — Mit der Ph $\dd{a}$ enomenologie verwandt ist die „Ordnungslehre“ von H. Driesch, Ordnungslehre 1912, 2. A. 1923; Wirklichkeitslehre<sup>2</sup>, 1922; Wissen und Denken, 1919 (der Urtatbestand des Erlebens ist: „Ich habe bewu $\dd{s}$ t und zugleich meines

Habens bewußt eine geordnete Fülle des Etwas“; die „Ordnungslehre“ ist die „Lehre von den Ordnungszeichen am Etwas als unmittelbar gehabtem Etwas“, z. B. daß es ein „dieses“, „solches“, „bezogen“, ein „grün“, eine „Lust“ usw. ist; das Denken ist im Bewußtsein nicht als Tätigkeit, nur als Haben von Gedanken gegeben; letzteres behauptet noch Schuppe, Rehmke usw.). Vgl. Ziehen („Pignomenologie“).

Vgl. Fries, Neue Kritik der Vernunft<sup>2</sup>, 1828; Zeller, Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie, 1862; Heim, Psychologismus und Antipsychologismus, 1902; M. Scheler, Die transzendente und die psychologische Methode, 1900; E. Meyerholz, Erkenntnisbegriff und Erkenntniserwerb, 1908; Eucken, Erkennen und Leben, 1912 („Nologische“ Methode, „das Erkennen als geistiger Kulturakt“); Cornelius, Transzendente Systematik, 1916; Geysler, Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie, 1916; Erkenntnistheorie 1922; M. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, 1918; Reininger, Philosophie des Erkennens, 1911; Volkelt, Gewißheit und Wahrheit, 1918; Müller-Freienfels, Irrationalismus, 1922; Verweyen, Philosophie des Möglichen, 1913; Dürr, Erkenntnistheorie, 1910; H. Leser, Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie, 1911; Losskij, Die Erkenntnistheorie des Intuitivismus, 1910; H. Maier, Logik und Erkenntnistheorie<sup>2</sup>, 1918; A. Michelitsch, Einführung in die Erkenntnislehre, 1918; Störring, Einführung in die Erkenntnistheorie, 1909; 2. Aufl. 1920; Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, 1925; J. Schultz, Die Philosophie am Scheidewege, 1922; N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921; E. v. Hartmann, Grundriß der Erkenntnislehre, 1910; K. Mannheim, Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie, 1922; Nelson, Über das sog. Erkenntnisproblem, 1908; E. Grimm, Zur Geschichte des Erkenntnisproblems I, 1890; Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit<sup>2</sup>, 3 Bde, 1911f.; E. v. Aster, Geschichte der Erkenntnistheorie, 1921.

### Zu § 3

Skeptizismus. — Antike Skeptiker: Pyrrhon von Elis u. a. (Pyrrhonismus); Arkesilaos, Karneades (mittlere und neuere „Akademie“); Aenesidemus, Sextus Empiricus u. a. (spätere Skepsis). Vgl. Diog. Laërt. IX, 61 ff., 105 ff.; IV, 62 ff.; Sext. Empir. Pyrrhon. hypotypos. I, 56 ff., 178 ff.; Adversus. Mathem. VII. Eine Wahrscheinlichkeitstheorie bei Karneades. Skeptische Elemente bei Algazel und Nikolaus von Autrecourt, im Mittelalter. Später bezweifeln die Gewißheit und den Wert der (philosophischen) Wissenschaft Agrippa von Nettesheim (De incertitudine et vanitate scientiarum, 1527); Charron, De la sagesse, 1601; Sanchez, Quod nihil scitur, 1649; Montaigne, Essais, 1580, 1593, deutsch 1797, 1908f.; Pascal, Pensées, 1669, 1697, deutsch 1891,

welcher erklärt: „La nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les dogmatistes; nous avons une impuissance à prouver invincible à tout le dogmatisme; nous avons une idée de la vérité invincible à tout le Pyrrhonisme.“ Sinne und Verstand täuschen einander gegenseitig, aber wir haben ein „natürliches Licht“, sichere Erkenntnisse der Grundprinzipien wie Raum, Zeit, Zahl, Bewegung, Materie. Daß Gott und Unsterblichkeit existieren, läßt sich nicht beweisen, aber wir fühlen und glauben es, sind subjektiv davon überzeugt. Die Vernunft unterwirft sich dem Glauben; dies betonen auch Le Vayer, Sorbière, Huet, Poiré, Bayle (*Dictionnaire histor. et critique*, 1695 f.) u. a., auch Glanville (*Sceptis scientifica*, 1665), der wie Algazel skeptisch betreffs des Kausalprinzips lehrt (wie nach ihm Hume, der nur betreffs der metaphysischen Erkenntnis skeptisch denkt, nicht von der mathematischen und der positiv-empirischen Erkenntnis; *Enquiry* XII, 2, 4). — Einen „kritischen Skeptizismus“ nach dem weder die Erkennbarkeit noch die Unerkennbarkeit der Dinge an sich gewiß ist, vertritt G. E. Schulze (*Aenesidemus*, 1792; 2. A. 1911, Vorwort, S. 24 ff.); auch Sal. Moimon nennt sich einen „kritischen“ oder „empirischen“ Skeptiker, ist aber ein Fortbilder des Kritizismus. — Skeptisch in vielem denken verschiedene Vertreter des Subjektivismus, Relativismus, Positivismus (vgl. Nietzsche, Vaihinger unten), R. Shute, *Discourse on truth*, 1877; F. Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache I—III, 1901 ff.; Wörterbuch der Philosophie<sup>2</sup>, 1924; vgl. G. Landauer, *Skepsis und Mystik*, 1903; die Körperwelt als „Metapher unserer Sinne“ und Symbol für ein „Seelenfluten“.

Gegner des Skeptizismus: Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorwort; aber auch gegen die dogmatische Metaphysik; Skeptizismus als Vorbereitung zum Kritizismus; Husserl, *Logische Untersuchungen* I, 112 f.; R. Richter, *Der Skeptizismus*, 1904 ff.; aber partieller Wert des Skeptizismus auch von Herbart u. a. betont; Goldscheid, *Zur Ethik des Gesamtwillens* I, 1903, S. 109 ff.; Hönigswald, *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft*, 1914, u. a. Vgl. Stäudlin, *Geschichte und Geist des Skeptizismus*, 1794 f.; Tafel, *Geschichte und Kritik des Skeptizismus*, 1834; V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1887; Goedeckemeyer, *Geschichte des griechischen Skeptizismus*, 1905.

Die Unmöglichkeit des extremen Skeptizismus betont schon Augustinus: „Omnis, qui se dubitatem intelligit, verum intelligit et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas, dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet.“ (*De vera religione*, 39, 73; vgl. Thomas v. Aquino, *Summa theol.* I, 2). „Cogitare te scis? Scio“ (*Soliloqu.* 2, 1). Dieses „cogito, ergo sum“ — Prinzip bei Campanella (*Univers. philos.* I, 3, 3) und besonders Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 1642, nebst den „objectiones“ von Gassendi, Hobbes u. a.; deutsch in der „*Philos. Bibl.*“; *Principia philosophiae*, 1644; deutsch in

der „Philos. Bibl.“ Vgl. Leibniz, Nouveaux essais IV, 7, § 7; Maine de Biran, œuvres inédites, 1859, III, 410ff. („volo, ergo sum“), Riehl, Der philosophische Kritizismus, 1870f., II, 2, 147; Lichtenberg, Vermischte Schriften, 1800 f. („es denkt in mir“; so auch Nietzsche u. a.). Vgl. L. Fischer, Cogito ergo sum, 1890.

## Zu § 4

Relativismus und Subjektivismus. — Nach Protagoras ist der Mensch „das Maß der Dinge“ (*Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*, Diog. Laërt. IX, 51; Platon, Theaet. 152 A). Alles ist so, wie es allen erscheint (Sext. Empir., Pyrrhon. hypot. I, 217). Die Wahrheit ist relativ, abhängig vom menschlichen Gattungssubjekt oder auch von den individuellen Subjekten. Gegen den Rel. Platon, Theaet. 169 Dff.; Aristoteles, Metaphysik XI, 6. Relativisten sind die Sophisten überhaupt und die Skeptiker; meist den erkenntniskritischen und ontologischen Relativismus vertraten Locke, Hume, Maupertuis, D'Alembert, Comte, Hamilton, Spencer, nach welchem das Absolute unerkennbar ist, Ardigò, Renouvier, E. Laas, Jodl, Höffding, F. A. Lange, Mach, Stallo, Kleinpeter (Der Phänomenalismus, 1913, S. 129ff.), Nietzsche, Vaihinger u. a.; Dilthey, Jerusalem, Lipsius („eine Erkenntnis der Relationen ist nicht gleichbedeutend mit einer Erkenntnis von bloß relativem Werte“. Einheit der Erkenntnis und Einheit des Seins, 1913, S. 8); die absolute Geltung von Relationen betonen auch Meinong, Husserl, B. Russell, Cohen, Cassirer, Natorp u. a. Alle Vertreter des Kritizismus lehren die Abhängigkeit der Erkenntnisgegenstände von der Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins, ohne aber den logischen Relativismus zu akzeptieren. Gegen diesen: Windelband, Rickert, Riehl, Ewald, Husserl (Logische Untersuchungen I), Meinong, J. Cohn (Relativität und Idealismus, Kantstudien XXI, 1916, S. 222ff.). — Über die physikalische Relativitätstheorie vgl. A. Einstein, Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie, 1917; M. Schlick, Zeit und Raum in der gegenwärtigen Physik, 1922; Brill, Das Relativitätsprinzip, 1920; Planck, Acht Vorlesungen über theoretische Physik, 1910; M. v. Laue, Die Relativitätstheorie, 1921; Petzoldt, Relativitätstheorie, 1921; L. Gilbert, Das Relativitätsprinzip, 1914; E. Cassirer, Zur Relativitätstheorie, 1920; E. Becher, Weltraum, Weltgesetze, Weltentwicklung, 1915; J. Winterwitz, Relativitätstheorie u. Erkenntnislehre, 1923; H. Reichenbach, Relat. u. Erkenntnis a priori, 1920, u. a. — Vgl. E. Koch, Zur Relativität der Erkenntnis, 1894; Adickes, Zeitschrift für Philosophie 116. Bd.; F. Lifschitz, Zur Kritik des Relativismus, Archiv für systematische Philosophie, Bd. 14; R. Goldscheid, Ethik des Gesamtwillens I, 104 ff.

(der Relativismus muß selbst relativistisch betrachtet werden, gilt also nicht absolut). — Vgl. R. Müller-Erbach, Die Relativität der Begriffe, 1913; H. Scholz, Zur Analysis des Relativitätsbegriffs, Kantstudien XXVII, 1922, S. 369ff. (Der Geltungsbegriff ist ein Relationsbegriff. Geltung = „Anerkennungswürdigkeit“; Arten der Relativität „relationeller“ Charakter der Wahrheit); O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes I, 1917 (keine allgemeinmenschlichen Wahrheiten, Bedingtheit aller durch die spezifische Kulturseele); Nietzsche, Werke, insbesondere „Der Wille zur Macht“; R. Müller-Freienfels, Persönlichkeit und Weltanschauung, 1919; Irrationalismus, 1922; Philosophie der Individualität, 1920; S. Kierkegaard, Werke (deutsch bei E. Diederichs); vgl. Höffding, S. Kierkegaard, 1896; die Subjektivität ist die Wahrheit; Simmel in seinen älteren Schriften (Archiv für systematische Philosophie I, 1895; Philosophie des Geldes<sup>2</sup>, 1907, u. a.); F. C. S. Schiller, Humanismus, 1911, S. 180ff.

Pragmatismus. — W. James, Pragmatism, deutsch von W. Jerusalem, 1908; J. Dewey, Studies in Logical Theory, 1903/9; F. C. S. Schiller, Humanismus, 1911; G. Jacoby, Der Pragmatismus, 1909; W. Jerusalem, Einleitung in die Philosophie<sup>9-10</sup>, 1921 (gemäßigt, auch theoretischer Wahrheitsbegriff); Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob („Kritischer“ Pragmatismus); Nietzsche, Wk. VII, X, XI, XV; Simmel, Archiv für systematische Philosophie I, 1895 („wir nennen diejenigen Vorstellungen wahr, die sich als Motive des zweckmäßigen, lebensfördernden Handelns erwiesen haben“); Bergson (nur teilweise), Der „instrumentale“ Wahrheitsbegriff bei Höffding, Der menschliche Gedanke, 1911, S. 282f.; Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, 1911, S. 95, 126, 136, 181; James, Schiller u. a. Vgl. Rusk, Die pragmatist. und humanistische Strömung in der modernen englischen Philosophie, 1906; A. W. Moore, Pragmatism and its Critics, 1910; J. Schultz, Kantstudien XVII, 1912 („Die Denkfunktion als Ganzes dient mitsamt ihren Kategorien der Erhaltung des Organismus. Die einzelnen Denkprozesse aber zielen nur auf den Zusammenhang des Denkens hin“, S. 93); Pratt, What is Pragmatism? 1909. Gegen den Pragmatismus: W. Switalski, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach James, 1910; Windelband, Der Wille zur Wahrheit, 1909, S. 9ff.; A. Schinz, Antipragmatisme, 1909; A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie, 1909, S. 9ff. — Vgl. Peirce, Popular Science Monthly XII, 1878; Revue philosoph., 1878/79; Monist XV. 1905 („Pragmaticism“); J. Royce, The Problem of Truth, Bericht über den III. internationalen Kongreß für Philosophie 1909, S. 63ff.

Fiktionalismus. — Über Fiktionen bei Kant, S. Maimon, Lotze, F. A. Lange, Nietzsche u. a., vgl. Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, 1911, S. 230ff., 613ff.; Vaihingers Theorie, l. c., S. 24ff., 53ff., 62ff., 194ff. Vgl. Marchesini, Le finzioni dell' anima, 1905; Müller-Freien-

fels, Philosophie der Individualität, 1921; J. Schultz, Kantstudien XVII, 1912; Abhandlungen von O. Dittrich, H. Scholz, Kelsen, Kowalewski u. a. in: Annalen der Philosophie Iff.; Reininger, Jahrb. der philosophischen Gesellschaft Wien, 1912, S. 3 ff. (Kritik); L. Fischer, Das Vollwirkliche und das Als Ob, 1921.

Aktivismus. — Bacon, Goethe, Kant („Primat der praktischen Vernunft“), Fichte, Comte, K. Marx, Nietzsche, Vaihinger, Ostwald, Mach, Jerusalem, Goldscheid (Kritik der Willenskraft, 1905; hier zuerst der Begriff „Aktivismus“); Müller-Lyer, K. Hiller u. a.; Eucken, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, 1907 u. a.

## Zu § 5

Absolutismus und Objektivismus. — Aristoteles, Metaphysik II, 1; IX, 10, 1051b 7f.); Augustinus („erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat“. Soliloqu. II, 2 31; in Gott sind alle Wahrheiten vereinigt, in ihm werden sie von uns erkannt, De vera relig. 66; Retract. I, 4, 4); Anselm von Canterbury, De veritate 10, 12, 13; Thomas von Aquino, Sum. theol. I, 10, 3; Descartes, Princip. philos. I, 48f.; Medit. V; Epistol. 104, 112f. (aber die „veritates aeternae“ haben „nullam existentiam extra cogitationem nostram“); Spinoza, Eth. I, prop. XLIII, II, prop. XXXIV; Epistol. 28; Malebranche, Recherche de la vérité I, 3; Leibniz, Monadol. 33; Nouv. Ess. II, 1, 26 (Gott ist die „Region der ewigen Wahrheiten“, II, 17; IV, 11; es gibt eine nicht gedachte „propositio possibilis“); Chr. Wolff; Vernünftige Gedanken von Gott I, § 395 (ein Urteil ist wahr, wenn es möglich ist, „wir mögen es erkennen oder nicht“); Hegel, Philosophie der Geschichte I, 16; V. Cousin, Du vrai . . . S. 33 ff. („vrais en eux-mêmes“); Bolzano, Wissenschaftslehre I, § 20ff., 78, 133; Lotze, Logik § 318; Husserl; Logische Untersuchungen I, 1900f.; 117ff., 150f., 190ff; II, 30ff.; A. Meinong, Über Annahmen, 1902, S. 125ff., 192ff.; Über emotionale Präsentation, 1917; Uphues, Grundzüge der Erkenntnistheorie, 1901; Zur Krisis in der Logik, 1903; Erkenntnis-kritische Logik, 1909 („Was wahr ist, ist nur wahr, weil es für alle Zeit und darum auch für die Ewigkeit gilt“); M. Palágyi, Kant und Bolzano, 1902, S. 36ff.; Der Streit der Psychologisten und Formalisten, 1902, S. 28ff.; Die Logik auf dem Scheidewege, 1903, S. 87, 164ff.; Bradley, Appearance and Reality<sup>2</sup>, 1897, S. 165ff.; Joachim, The Nature of Truth, 1906, S. 22, 63ff.; A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie<sup>2</sup>, 1922; Kant, Über eine Entdeckung . . ., Kleine Schriften zur Logik und Metaphysik III, 60; Kritik der reinen Vernunft, S. 261ff.; Windelband, Der Wille zur Wahrheit, 1909; Präludien<sup>3</sup>, 1907-S. 153ff. (W. = „der gegründete Anspruch der Erlebnisse auf Geltung“); Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis<sup>3</sup>, 1915; Simmel,

Hauptprobleme der Philosophie, 1910; Lask, Die Logik der Philosophie, 1911; v. Bubnoff, Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit, 1911; F. Münch, Erlebnis und Geltung, 1913; A. Liebert, Das Problem der Geltung<sup>2</sup>, 1920; P. Hofmann, Die antithetische Struktur des Bewußtseins, 1914; Die Antinomie im Problem der Gültigkeit, 1921 (vgl. dazu: E. v. Aster, Kantstudien [XXVII, 1922, S. 179ff.); W. Reimer, Kantstudien XXIII, 1918; J. Geysler, Über Wahrheit und Evidenz, 1918; Volkelt, Gewißheit und Wahrheit, 1918, S. 183ff.; Kantstudien XXI, 1917, S. 396ff.; Brentano, Psychologie I, K. 3; A. Goedeckemeyer, Zeitschrift für Philosophie, 120. Bd.; Switalski, Der Wahrheitsinn, 1917; A. Lapp, Die Wahrheit, 1913; M. Schlick, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. 34, 1910; R. Herberth, Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie, 1915; B. Russell, Philosophische Essays, 1910; B. Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, 1923. Vgl. Becher.

Gewißheit und Evidenz. — Locke, Essay concern. human understanding IV, 2, 1, 6, 3; Leibniz, Nouv. Essais IV, 6, 3; Descartes, Medit. V; Princip. philos. I, 10; Mendelssohn, Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften<sup>2</sup>, 1786; Kant (vgl. Kritizismus); Wundt, Logik I<sup>3</sup>, 1906, S. 76ff.; B. Erdmann, Logik I, 272f.; E. Dürr, Über die Grenzen der Gewißheit, 1903; Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit, 1906; Zeitschrift für Philosophie, Bd. 118, 1901; Gewißheit und Wahrheit, 1918 (Arten der Gewißheit: Unmittelbare Gewißheit, Erinnerungsgewißheit, Intuitive Gewißheit); Schmidkunz, Zeitschrift für Philosophie, Bd. 146; Brentano, Psychologie I, 1874; Meinong, Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, 1906; Über Annahmen<sup>2</sup>, 1910; Höfler, Zeitschrift für Philosophie, Bd. 137; H. Bergmann, Untersuch. zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung, 1908; Külpe, Einleitung in die Philosophie<sup>9</sup>, 1919; Meinong, Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, 1915, S. 440ff. (psychologische und logische Evidenz); Husserl, Logische Untersuchungen I, 162ff.; II, 284 (Evidenz = „Erlebnis der Wahrheit“); Geysler, Über Wahrheit und Evidenz, 1918 (Die Evidenz besteht darin, „daß der vom Urteilsakt intendierte gegenständliche Sachverhalt in seinem eigenen Selbst diesem Akt gegenwärtig ist“); W. Reimer, Kantstudien XXIII, 1918, S. 269ff.; R. Odebrecht, Beiträge zu einer Systematik des reinen Bewußtseins, 1909; Rickert, Der Gegenstand der reinen Erkenntnis<sup>3</sup>, 1915; A. Lapp, Die Wahrheit, 1913; Kynast, Das Problem der Phänomenologie, 1917; Betz, Psychologie des Denkens, 1918; Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, 1908.

Wesen und Kriterium der Wahrheit. — Stoiker, Diog. Laërt. VII, 54; Epikureer, Diog. Laërt. X, 31ff.; Thomas von Aquino, Contra gentiles I, 59;<sup>3</sup> De veritat I, 2 („adaequatio intellectus et rei“); Descartes, Medit. III; Principia philosophiae I, 29f. (Klarheit und Deutlich-

keit als Kriterium); Spinoza, Ethik I, prop. XLIII (Selbstevidenz der Wahrheit); Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 261 ff. (Übereinstimmung mit den Gesetzen der Erkenntnis); Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II. Bd., K. 9 (Übereinstimmung zwischen abstrakter und anschaulicher Erkenntnis); Windelband, Präludien<sup>3</sup>, 1907, S. 153 ff. (ähnlich); Höffding, Der menschliche Gedanke, 1911, S. 282 (Analogie zwischen dem Sein und Denken); W. Jerusalem, Einleitung in die Philosophie<sup>9-10</sup>, 1922 (Das wahre Urteil entspricht dem beurteilten Vorgang; Eintreffen der Voraussagen und Übereinstimmung der Denkgewissen); Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, 1912, S. 344 ff. (Übereinstimmung von Denken und Erfahrung); Reininger, Das psychophysische Problem, 1916, S. 244 f. (ebenso); E. v. Aster, Prinzipien der Erkenntnislehre, 1913, S. 101, 161 ff., 343 (Übereinstimmung von Vorstellung und Wahrnehmung); J. Schultz, Kantstudien XVII, 1912, S. 90 ff. (wahr ist „was jeder normale Erwartende bestätigt findet oder finden könnte“); Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis<sup>3</sup>, 1915 (Wahrheit = Urteilsnotwendigkeit); Cohen, Ethik, 1904, S. 83 ff.; H. Lanz, Das Problem der Gegenständigkeit in der modernen Logik, 1912; A. Müller, Wahrheit und Wirklichkeit, 1913; M. Schlick, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. 34 (Wahrheit = eindeutige Zuordnung von Urteilen zu Tatsachen); O. v. d. Pfordten, Konformismus, 1910; Stöckl, Lehrbuch der Philosophie II<sup>8</sup>, 1912, S. 74 ff.; James, Schiller, Vaihinger u. a. vgl. Pragmatismus.

Denkpsychologie. — Wundt, Grundriß der Psychologie<sup>5</sup>, 1900, S. 301 ff.; Jerusalem, Die Urteilsfunktion, 1895; Sigwart, Logik I<sup>2</sup>, S. 2 ff.; B. Erdmann, Umriss zur Psychologie des Denkens<sup>2</sup>, 1908; N. Ach, Über die Willenstätigkeit und das Denken, 1905; E. Meumann, Intelligenz und Wille, 1908; H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, 1908; A. Messer, Empfinden und Denken, 1908; Marbe, Zur Psychologie des Denkens, 1914; W. Betz, Psychologie des Denkens, 1918; Hönigswald, Prinzipien der Denkpsychologie, 1913; Driesch, Wissen und Denken, 1919; O. Selz, Archiv für die gesamte Psychologie XXVII; Müller-Freienfels, Das Denken und die Phantasie, 1916.

Wahrheit (Erkenntnis) und Wert. — Die Schriften von Windelband, Rickert (Logos I, 1910), Münsterberg, J. Cohn u. a. (s. Kritizismus); M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik<sup>2</sup>, 1921; O. Kraus, Jahrbuch der Philosophie II, 1913; Wiederhold, Wertbegriff und Wertphilosophie, 1920; A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie<sup>2</sup>, 1922 (Werturteile); O. Ritschl, Über Werturteile, 1895; H. Lüdemann, Das Erkennen und die Werturteile, 1910; Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, 1911; Schiller, Humanismus, 1911; M. Adler, Kausalität und Teleologie 1904; Marxistische Probleme, 1913; R. Goldscheid, Entwicklungswert-

theorie, 1908; Höffding, Der menschliche Gedanke, 1911, S. 260ff.; Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, 1910; Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, 1923; F. Somló, Zeitschrift für Philosophie, Bd. 145, 1912; Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken<sup>2</sup>, 1907; Th. Lessing, Archiv für systematische Philosophie, XIV, 1908; O. v. d. Pfordten, Konformismus, 1910; H. Kelsen, Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 1911 (Unterschied der normativ und der explikativ-teleologischen sowie kausalen Betrachtungsweise); M. Weber, Archiv für Sozialwissenschaft, u. a.

## Zu § 6

Der Rationalismus. — Die Rolle des begrifflichen Denkens betonen Heraklit, die Eleaten, Demokrit, Sokrates. Nach Platon denkt der Geist das Allgemeine rein durch sich selbst (Theaetet. 189 E). Das wahrhaft Seiende (die „Idee“) wird nur im Denken erfaßt, die Sinne geben nur „Meinung“ (δόξα), nur das geistige Schauen (νόησις) führt zur Erkenntnis (ἐπιστήμη), wobei eine Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) der Seele an die im Zustand der Präexistenz geschauten Ideen statthat (Phaedo., 65—67; Republ. 476 E f., 505 ff., 533 f.); die Mathematik liefert (durch διάνοια) ein zwischen der „dialektischen“ Ideenerkenntnis und dem empirischen Erkennen der Phänomene vermittelndes Wissen (Philebus 56 ff.; Republ. 525 D, 527 A). Nach Aristoteles geht die Erkenntnis vom wahrnehmbaren Besonderen aus, zielt aber auf das Allgemeine des Begriffs, das begriffliche Wesen ab, wobei die Grundprinzipien des Seienden durch die Vernunft als unmittelbar gewiß erfaßt werden (Metaphys. III, 6, 1003 und 14; De anima II, 5, 417, 622 ff.). Rationalistisch sind meist die Lehren der Scholastiker, die das definitorische und deduktive Verfahren, das rein begriffliche Bestimmen des Wesens der Gegenstände in den Vordergrund stellen. — Den neuerem Rationalismus begründet Descartes. Die Methode der Mathematik mit ihren Axiomen, Definitionen, Intuitionen, Deduktionen wird ihm vorbildlich für alle Erkenntnis, die Evidenz (Klarheit und Deutlichkeit) des Mathematischen (und des Selbstbewußtseins) zum Kriterium der Wahrheit. Es gibt „angeborene“ Ideen, die aus der reinen Denknötwendigkeit entspringen und in der Natur des Geistes angelegt sind, ewige Wahrheiten mathematischer, logischer, ontologischer Art, die a priori gewiß sind (Discours de la méthode, 1617, Meditationes de prima philosophia, 1641—42; Principia philosophiae 1644; Briefe, 1657; Werke, 1897 f.; deutsch in der „Philosophischen Bibliothek“; vgl. Natorp, Das Erkenntnistheorie, 1882; Kastil, Studien zur neueren Erkenntnistheorie I, 1909; vgl. auch D.'s Begriff des „lumen naturale“, vermöge deren wir der Evidenz des Wahren unmittelbar gewiß sind, und das uns von Gott verliehen worden ist; Regulae ad directionem ingenii; Inquisitio veritatis per lumen naturale (in: Opera posthuma, 1701). Die Methode der

Mathematik wendet auch Spinoza an; der Erkenntnis durch die „ratio“ ist aber die „intuitive“, alles „sub specie aeternitatis“ betrachtende übergeordnet (*Ethica*, 1677, II, prop. XLff.). Nach Malebranche ist unser Erkennen eine „participatio“ an dem uns erleuchtenden göttlichen Wissen (*Recherche de la vérité*, 1675; deutsch 1776f., auch in der „Bibliothek der Philosophen“). Die Platoniker von Cambridge (R. Cudworth u. a.) nehmen angeborene Ideen an, gegen die sich Locke wendet. Leibniz bestimmt diese als bloße Anlagen zur Entwicklung absolut gewisser, apriorischer Begriffe und Grundsätze, die erst durch die auf jene gerichtete Aufmerksamkeit bewußt werden. Die Seele ist keine „tabula rasa“, sondern gleicht eher einem Marmorblock, dessen Adern die künftige Statue schon prädeteminieren. Es gibt außer den „vérités de fait“, den empirischen Wahrheiten, auch zeitlos gültige, apriorische „vérités de raison“ mit einer „certitude immanquable et perpetuelle“, deren Gegenteil denkmöglich ist und die auch nicht vom Willen Gottes, der den „Ort“ dieser und aller anderen Wahrheiten bildet (Augustinus, Thomas u. a.) abhängig sind (Werke, Gerhardt, 1875 ff., deutsch in der „Philosophischen Bibliothek“). Daß es allen Menschen gemeinsame Begriffe („notitiae communes“) gibt, die uns durch einen Naturinstinkt zu Erkenntnissen führen, lehrt Herbert von Cherbury (*Tractatus de veritate*, 1624). Nach den Vertretern der „Schottischen Schule“ (Reid, Dugald Stewart u. a.) gibt es „selbstevidente“ oberste Grundsätze logischer und ontologischer Art; wie Leibniz erklären sie, daß Erfahrung uns nicht lehrt, was sein muß, nur was gewesen ist (Reid, *Essays on the powers of the human mind* II, 281). Unsere geistige Natur ist so beschaffen, daß wir den Einsichten des „common sense“ beistimmen müssen, z. B. dem Satz, daß Eigenschaften auf eine Substanz, Veränderungen auf eine Ursache zu beziehen sind, daß ich und die Dinge Existenz haben (vgl. *Inquiry into the human mind*, 1764, deutsch 1782; Werke, herausgegeben von Royer-Collard, 1828f.). Ein rationalistisches Gepräge hat der Idealismus Fichtes und Hegels dialektischer Panlogismus. Das Denken bewegt sich von einer Thesis durch eine Antithesis zur Synthesis, die wieder zu neuer Selbstbewegung des Begriffs führt, bis ein Abschluß erreicht ist. Das Denken gibt sich seine Bestimmungen und Gesetze selbst, es erzeugt (zeitlos im Weltdenken) seinen Inhalt aus eigener Gesetzlichkeit, und damit gilt es auch für das Sein selbst, dessen Struktur (als „vernünftige“) durch das Denken zum begrifflichen Ausdruck gebracht wird. Im objektiven „Begriff“, als den sich die allem immanente „Idee“ setzt, steckt schon der Gehalt der Dinge; das System des Denkens umspannt auch das System der Erfahrung und der Erfahrungsobjekte. Der in jeder besonderen Denksetzung steckende „Widerspruch“ wird durch den Fortschritt des Denkens negiert, und die Gegensätze werden in einer höheren Einheit, zuletzt der höchsten der „Idee“ (des Absoluten oder des absoluten

Geistes) aufgehoben. Diese Dialektik ist ein „Waltenlassen der Sache selbst oder der allgemeinen Vernunft in uns, die mit dem Wesen der Dinge identisch ist“. Der „objektive Gedanke“ bedeutet die Wahrheit, welche „absolut, an und für sich ist“. Was wahr ist, muß auch in der Wirklichkeit sein. Denken und Sein sind im Grund identisch. Aber die einseitig-abstrakte, endlich-bedingte Erkenntnisweise des Verstandes und seiner Kategorien und Grundsätze muß dialektisch durch die Vernunft und deren Totalitätsdenken überwunden werden, wodurch erst die Kategorien zu Formen des Weltinhaltes selbst werden, der eine Manifestation der Weltvernunft, der idealen und zugleich realen „Totalität“ ist. Die „Idee“ ist selbst ewige „Dialektik“, geistiges Leben und Selbstanschauung des absoluten Geistes (*νόησις νοήσεως* bei Aristoteles). Hegel, Werke, 1832 ff.; Phänomenologie des Geistes, 1807 auch in der „Philosophischen Bibliothek“; Wissenschaft der Logik, 1812 f.; Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1817; 3. A. 1830). Rationalistische Elemente auch bei Bardili, Chr. Krause, W. Rosenkrantz, V. Cousin, Rosmini, Boström u. a. Einen kritischen, gemäßigten Rationalismus vertreten Külle, Einleitung in die Philosophie<sup>9</sup>, 1919; A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie<sup>2</sup>, 1922; Störing u. a. Vgl. F. Maugé, Le rationalisme, 1909; Ollé-Laprune, La raison et le rationalisme, 1906; Milhaud, Le rational., 1898; M. Losacco, Razionalismo e intuizionismo, 1911. Über Cohen vgl. Kritizismus.

Ontologismus. — Anselm von Canterbury, Proslog. 2 f.; Liber apologeticus 3; gegen Gaunilos Einwand; Descartes, Meditat. V; Principia philosophiae I, 14; „ex eo, quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur, existentiam a Deo esse inseparabilem“; Spinoza, Eth., defin I, prop. XI; Hegel, Enzyklopädie § 51 ff., u. a. Gegen das ontologische Argument Thomas u. a. Kant: „Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile . . . ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen.“ Existenz ist kein reales Prädikat, das noch zum Begriff eines Gegenstandes hinzukommt, sondern bloß „die Setzung des Dinges mit allen seinen Bestimmungen, wodurch also dieser Begriff gar nicht erweitert wird.“ Existenz ist „bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“. „Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgendeiner meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte.“ Aus bloßen Begriffen läßt sich keine Existenz deduzieren (Kritik der reinen Vernunft S. 469 ff.). Vgl. J. Körber, Das ontologische Argument, 1884; W. Schmidt, Der ontologische Gottesbeweis, 1900 (historisch).

Dialektik. — Hegel, Enzyklopädie, § 11ff., 80ff.; Bahnsen, Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt, 1880f., I, 2, 37ff., 151ff.; E. Dühring, Natürliche Dialektik, 1865; Schleiermacher, Dialektik, 1839, S. 5ff.; G. Lasson, Was ist Hegelianismus? 1916, S. 23ff.; F. Engels, L. Feuerbach<sup>7</sup>, 1920; M. Adler, Marx als Denker, 1908 („Totalitätsdenken“); E. Frank, Das Prinzip der dialektischen Synthesis, 1911; v. Brockdorff, Diskontinuität und Dialektik, 1914; F. Medicus, Kantstudien XII, 7ff.; E. v. Hartmann, Über die dialektische Methode<sup>2</sup>, 1910; Bolland, Alte Vernunft und neuer Verstand, 1902; Driesch, Ordnungslehre, 1912, S. 31ff.; A. Liebert, Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich<sup>2</sup>, 1921; J. Cohn, Theorie der Dialektik, 1923.

Gegenstandstheorie und Phänomenologie vgl. § 1.

### Zu § 7

Empirismus und Positivismus. — Protagoras, Kyrenaiker (beide positivistisch); Stoiker (z. T. empiristisch), Epikureer (Diog. Laërt. X, 32; sensualistisch); empiristische Tendenzen bei Campanella, Telesius, Leonardo da Vinci, Fracastoro, Paracelsus u. a. (vgl. Cassirer, Das Erkenntnisproblem I, 208ff.); F. Bacon, Novum Organon I, 100ff.; Theorie der Induktion, „methodische Erfahrung“, „Instanzen“; Locke, Essay concern. hum. underst. I, 2ff.; II, 1ff.; alle einfachen Ideen aus „sensation“ oder „reflection“ entspringend; „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu“; keine angeborenen Ideen; Berkeley, Principles of knowledge; Hume, Treatise and Enquiry; Condillac, Traité des sensations (Sensualismus); D'Alembert, Eléments de philosophie, 1759; Turgot, Oeuvres, 1808f. (beide positivistisch); Herder, Verstand und Erfahrung, 1799; Goethe (rationaler Empirismus); Beneke, Erkenntnislehre, 1820; Ueberweg, System der Logik<sup>4</sup>, 1874; Czolbe, Neue Darstellung des Sensualismus, 1855; Die Grenzen und der Ursprung menschlicher Erkenntnis, 1865; L. Feuerbach, Werke, 1846ff.; E. Dühring, Logik und Wissenschaftstheorie, 1878; O. Caspari, Das Erkenntnisproblem, 1881; C. Göring, System der kritischen Philosophie, 1874f.; E. Laas, Idealismus und Positivismus, 1879f.; Kants Analogien der Erfahrung, 1876 (Positivismus); F. Jodl, Lehrbuch der Psychologie<sup>4</sup>, 1912; W. Jerusalem, Einleitung in die Philosophie<sup>9-10</sup>, 1922; Der kritische Idealismus, 1905 (Evolutionistisch, biologisch und soziologisch; die Kategorien stammen aus der „fundamentalen Apperzeption“, die — ein Produkt der Entwicklung — alles Gegebene anthropomorphisiert, als Wirkung von Kraftzentren auffaßt); J. St. Mill, A System of Logic<sup>9</sup>, 1875; deutsch 1882; Huxley, Essays, 1892f.; Lewes, Problems of Life and Mind, 1874f.; H. Spencer, First Principles, 1865; deutsch 1901; Principles of Psychology<sup>2</sup>, 1870f., deutsch 1882f.; A. Comte, Cours de

philos. 1850f.; R. Adamson, *The Development of Modern Philos.* 1903; Hodgson, *The Metaphysic of Experience*, 1898; P. Carus, *Philos. as a Science*, 1909; C. Guastella, *Le ragioni de fenomenismo*, 1921f.; C. Siegel, *Zur Psychologie und Theorie der Erkenntnis*, 1903; H. Dingler, *Kantstudien XXVIII*, 1903, S. 376ff.; *Grundlagen der Naturphilosophie*, 1913, S. 69ff.; *Grenzen und Ziele der Wissenschaft*, 1910 („freiwillige Festsetzungen“ als wissenschaftliche Axiome, aber nicht empiristisch); F. Enriques, *Problemi della scienza*, 1906, deutsch 1910; P. Du Bois-Reymond, *Über die Grundlagen der Erkenntnis in den exakten Wissenschaften*, 1890; P. Volkmann, *Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften*<sup>2</sup>, 1910; P. Duhem, *Ziel und Struktur der physikalischen Theorie*, 1908; Stallo, *Die Begriffe und Theorien der modernen Physik*, 1901; Ardigò, *Opere filosofiche*, 1870f.; W. James, *Essays in Radical Empirism*, 1912; Poincaré, *La science et l'hypothèse*, 1904; deutsch 1906; *Der Wert der Wissenschaft*, 1906; W. Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie*<sup>3</sup>, 1905; E. Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*<sup>9</sup>, 1922; *Erkenntnis und Irrtum*<sup>3</sup>, 1917; H. Kleinpeter, *Der Phänomenalismus*, 1913; *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart*, 1905; R. Wahle, *Über den Mechanismus des geistigen Lebens*, 1906; *Das Ganze der Philosophie und ihr Ende*<sup>2</sup>, 1896; R. Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes*, 1876, 2. Aufl. 1903; *Kritik der reinen Erfahrung*, 1880f.; 1907f.; *Der menschliche Weltbegriff*, 1891, 3. A. 1912; J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, 1900f.; *Das Weltproblem*<sup>3</sup>, 1922; H. Gomperz, *Weltanschauungslehre*, 1905f.; *Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 118; A. Stöhr, *Lehrbuch der Logik*, 1910; M. Verworn, *Allgemeine Physiologie*<sup>5</sup>, 1909; *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, 1904; *Kausale und konditionale Weltanschauung*, 1912 (keine „Ursachen“, nur „Bedingungen“); Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, 1911, 7. Aufl. 1922; R. Müller-Freienfels, *Annalen der Philosophie II; Irrationalismus*, 1922; F. Boden, *Die Instinktbedingtheit der Wahrheit und Erfahrung*, 1912; W. Pollack, *Über die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung*, 1907 („Perspektivismus“); Th. Ziehen, *Psychophysiologische Erkenntnislehre*<sup>2</sup>, 1907; *Erkenntnistheorie auf psychophysiol. und physikalischer Grundlage*, 1913. Zum gegenwärtigen Standpunkt der Erkenntnistheorie, 1914; *Lehrbuch der Logik auf positivist. Grundlage*, 1920; H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*<sup>2</sup>, 1911; *Psychologie*, 1897; *Transzendentsystematik*, 1916 (kritischer Empirismus oder empirist. Kritizismus); E. v. Aster, *Prinzipien der Erkenntnislehre*, 1913 (ebenfalls); J. Schultz, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 1924; *Psychologie der Axiome*, 1899 (ebenfalls schon kritizistisch; Axiome sind Postulate, die apriorischen Formen sind gattungsmäßig erworben: so auch Spencer, Lewes, L. Stein u. a.); Hey-

mans, Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens<sup>3</sup>, 1915; M. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, 1918. Vgl. E. Wentscher, Das Problem des Empirismus, 1925.

Prinzip der Denkökonomie. — Avenarius (s. oben); Mach (Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung, 1882; Die Mechanik<sup>6</sup>, 1908; Erkenntnis und Irrtum<sup>2</sup>, 1906, S. 134, 174), Ostwald, Jerusalem Vaihinger, Pearson, Poincaré, Driesch, H. Cornelius, R. Goldscheid (Die Organismen sind „Ökonomismen“, das Ökonomisieren gehört zum Wesen des Denkens, welches einheitliche Ordnung der Erfahrung anstrebt und herstellt; Grundfragen des Menschenschicksals, 1920, S. 43 ff.). Vgl. Becher („Maximalleistung“).

Zur Kritik des Ökonomieprinzips vgl. Kant, Kritik der r. V., Anhang zur „Transzendent. Dialektik“; Husserl, Log. Untersuchung I, 197 ff.; Riehl, Wundt, Rickert, Driesch, Ordnungslehre, 1912; Volkelt, Gewißheit und Wahrheit, 1918, S. 352 ff.; Höningwald, Zur Kritik der Machschen Philosophie, 1905, S. 40 ff.; O. Ewald, R. Avenarius, 1905, S. 101 ff., u. a.

Intuition und Irrationalismus. — Bergson, L'„intuition“ philos. Revue de Mét. 1911; Zeit und Freiheit, 1911; Schöpferische Entwicklung, 1921; Einführ. in die Metaphys., 1920; H. Keyserling, Das Wesen der I., Logos III, 1912; Schöpferische Erkenntnis, 1922; R. Kynast, Intuitive Erkenntnis, 1919; Losskij, Die Erkenntnistheorie des Intuitionismus, 1910; Dwelshauvers, Raison et intuition, 1906; M. Losacco, Razionalismo e intuizionismo, 1911; Volkelt, Gewißheit und Wahrheit, 1918 (Intuitive Gewißheit); Mockauer, Der Intuitionismus und seine Elemente bei H. Bergson, 1917; Dilthey, Beiträge zum Studium der Individualität, 1881, u. a.; Müller-Freienfels, Irrationalismus, 1922; Lask, Die Logik der Philosophie, 1911 („Alles ist gleichmäßig irrational, und alles ist gleichmäßig rationabel“, S. 223); W. Sesemann, Logos II; Th. Lessing, Die verfluchte Kultur, 1921 (von Schopenhauer, Nietzsche beeinflusster Irrationalismus); O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, 1917 (die „Zivilisation“ läßt durch den Verstand das Leben, die produktive Kultur-Seele erstarren); R. Eucken, Erkennen und Leben, 1912; F. Bulle, F. Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts 1911; Hasse, Rational. und Irration. bei Schopenhauer, 1912. Vgl. Rickert, Die Philosophie des Lebens, 1920 (gegen den Biologismus); J. Goldstein, Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart, 1911; N. Hartmann, Grundzüge e. Metaphys. der Erkenntnis, 1921. Joël, die philos. Krisis der Gegenwart, 1914.

Den biologischen Faktor der Erkenntnis betonen Hume, Schopenhauer, Spencer, Lewes, Ribot, Simmel, L. Stein, E. Mach, Avenarius, Jodl, James, F. C. S. Schiller, Jerusalem, Kreibitz, J. Schultz, Müller-Freienfels, Mauthner, Goldscheid, Nietzsche, Potonié, Vaihinger, Francé, Bergson, Uexküll, Bausteine einer

biologischen Weltanschauung, 1913, u. a. Gegen den „Biologismus“ Rickert, Die Philosophie des Lebens, 1920, u. a.

Sozialer Erkenntnisfaktor: Feuerbach, Marx, Engels, Dietzgen, Royce, Huxley, Lewes, Izoulet, De Roberty, Dürkheim, Lévy-Brühl, Jerusalem, Einleitung in die Philosophie<sup>9-10</sup>, 1922; Soziologie des Erkennens, Zukunft 1909; Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 1923 („Soziale Verdichtung“, „Kollektivvorstellungen“, Bedeutung der sozialen Differenzierung für die Ausbildung des Intellekts und die Erkenntnis der Tatsachen); Riehl (Außenweltbewußtsein sozial beeinflußt, auch Baldwin, Clifford, u. a.), L. Stein, Nietzsche u. a.

Aus der inneren Erfahrung leiten die Grundbegriffe (speziell die Kausalität) ab: Bonnet, Maine de Biran, Oeuvres inédits I 258ff.; Royer-Collard, Beneke, System der Metaphysik, 1840, S. 261 ff.; Sigwart, Logik II, 1906, 145 ff.; Teichmüller, Die wirkliche und die scheinbare Welt, 1882; F. Erhardt, Metaphysik I, 1894; Jerusalem, Die Urteilsfunktion, 1905, S. 220ff.; Lipps, Heymans, Einführung in die Metaphysik, 1905, S. 227ff.; Th. Ziegler, Jodl, Vom Lebenswege, I, 497ff. u. a. Am Außenweltbewußtsein ist die Willenserfahrung beteiligt nach Dilthey, Frischeisen-Köhler u. a.

#### Zu § 8

Kritizismus. — Ansätze zum Kritizismus bei Platon, Descartes, Pascal, Geulincx, R. Burthogge, Malebranche, Bayle, Locke, Hume, Reid, Tetens, Philosophische Versuche über die menschliche Natur, 1776/77; Lambert, Neues Organon, 1764, u. a. — Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1781; 2. Aufl. 1787; Prolegomena, 1783; Kritik der Urteilskraft, 1790; Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik, Philosophische Bibliothek (daselbst alle Werke Kants; dazu die Akademieausgabe der Werke, mit Kants Briefwechsel; Kants opus posthumum, herausgegeben von Adickes 1920); Kantianer: Krug, Beck, Reinhold, S. Maimon (teilweise; Versuch einer neuen Logik, neu herausgegeben 1912, u. a.) u. a. — Psychologisierend: Fries, Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft<sup>2</sup>, 1828/31; System der Philosophie, 1824; Apelt, L. Nelson, Hessenberg, Bernays, Grelling u. a. (Abhandlungen der Friesschen Schule, 1904ff.); Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819; Werke, herausgegeben von Deussen; F. A. Lange, Geschichte des Materialismus<sup>5</sup>, 1896; J. B. Meyer, Philosophische Streitfragen<sup>2</sup>, 1874; Helmholtz, Vorträge und Reden<sup>3</sup>, 1884; Schriften zur Erkenntnistheorie, 1921; F. Schultze, Philosophie der Naturwissenschaften, 1881/82; Vaihinger, Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft, 1881 f.; Die Philosophie des Als Ob<sup>7</sup>, 1922; J. Schultz, Psychologie der Axiome, 1899; Die drei Welten der Erkenntnistheorie, 1907; Philosophie der Gegenwart

in Selbstdarstellungen, 1924, u. a. — Transzendentallogisch: K. Fischer, L. Goldschmidt, E. Arnoldt, A. Marcus, Logik<sup>2</sup>, 1912; E. König, K. Lasswitz, F. Medicus u. a. Vgl. O. Ewald, Kants kritischer Idealismus, 1908; Empirische Behaftung der Kategorien; Reiningger, Philosophie des Erkennens, 1910; Das psychophysische Problem, 1917; Kant, 1924. O. Liebmann, Kant und die Epigonen, 1865; 2. Aufl. 1912; Zur Analysis der Wirklichkeit<sup>2</sup>, 1880; Gedanken und Tatsachen, 1882; Die Klimax der Theorien, 1884; B. Bauch, Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, 1911; J. Kant<sup>3</sup>, 1923, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, 1925; Riehl, Der philosophische Kritizismus<sup>2-3</sup>, 1923 f.; Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart<sup>2</sup>, 1905; A. Stadler, Kant, 1912; Die Grundbegriffe der Erkenntnis, 1913, Wernicke u. a.

„Marburger Schule“: H. Cohen, System der Philosophie<sup>3</sup>, 1921 f. (Logik, Ethik, Ästhetik); Kants Theorie der Erfahrung<sup>2</sup>, 1885; Das Prinzip der Infinitesimalmethode, 1885; P. Natorp, Platons Ideenlehre<sup>2</sup>, 1921; Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 3. A. 1923; Philosophie, 1912; Kant und die Marburger Schule, 1912; E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit<sup>3</sup>, 1922; Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910; K. Vorländer, Geschichte der Philosophie<sup>6</sup>, 1922; J. Kant, 1924; F. Staudinger, Kantstudien XXIV, 1919; W. Kinkel, Beiträge zur Erkenntniskritik, 1900; Idealismus und Realismus, 1911; A. Görland, Die Hypothese, 1911; K. Sternberg, Einführung in die Philosophie, 1919; B. Kellermann, H. Renner, A. Buchenau, G. Falter, P. Stern, E. Kühnemann, P. Hensel, J. Paulsen, z. T. Liebert, Das Problem der Geltung<sup>2</sup>, 1921; Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?, 1919 u. a. — Werttheoretisch-teleologische Richtung: Fichte, Werke, 1845/46; Nachgelassene Werke, 1854; H. Windelband, Präludien, 8. Aufl. 1921; Vom System der Kategorien, 1900 (Sigwart-Festschrift); Einleitung in die Philosophie<sup>3</sup>, 1923; Die Prinzipien der Logik (in: Enzyklopädie der philosoph. Wissenschaften, 1912; S.-A.: 1913); Geschichte und Naturwissenschaft, 1894; H. Rickert, Kantstudien, 1909; Der Gegenstand der Erkenntnis<sup>3</sup>, 1915; System der Philosophie, 1921; Die Philosophie des Lebens, 1920; Logos, 1912; Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung<sup>2</sup>, 1915; Münsterberg, Philosophie der Werte, 1908; J. Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, 1908; F. Münch, Erlebnis und Geltung, 1913; H. Lanz, Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik, 1911; Mehlis, R. Kroner, S. Hessen, Individuelle Kausalität, 1909; A. Ruge, B. Christiansen, Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens, 1902; Vom Selbstbewußtsein, 1912; E. Lask, Die Logik der Philosophie, 1911; Zur Lehre vom Urteil, 1912, u. a.

Kritizisten (z. T. im weiteren Sinne): M. Adler, Kausalität und Teleologie, 1904; Marxistische Probleme, 1913; Kant und Marx, 1913; Das „Formalpsy-

chische“ ist auf Einheit gerichtet; im Erkennen ist das Ich schon auf das Bewußtsein überhaupt, d. h. auf artgleiche Gemeinschaft von Erkennenden bezogen; G. Simmel, Kant, 1918; E. v. Aster, Kant, 1910; Prinzipien der Erkenntnislehre, 1915 (von Lipps beeinflusst); H. Cornelius, Transzendente Systematik, 1916; Th. Lipps, Einheiten und Relationen, 1902; R. Lipsius, Einheit der Erkenntnis und Einheit des Seins, 1915; F. Paulsen, Kant<sup>7</sup>, 1924; O. Külpe, J. Kant<sup>4</sup>, 1921; Einleitung in die Philosophie<sup>11</sup>, 1923; Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland<sup>2</sup>, 1904; Die Realisierung, 1912f.; A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie<sup>2</sup>, 1922; Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 1922; Chamberlain, J. Kant, 1921; M. Kronenberg, Kant<sup>6</sup>, 1921; B. Kern, Das Erkenntnisproblem, 1911; E. v. Hartmann, Kategorienlehre, 1896; J. Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, 1879; Erfahrung und Denken, 1886; Die Quellen der Gewißheit, 1906; Gewißheit und Wahrheit, 1918; Die Gefühlsgewißheit, 1922; A. Drews, Das Ich, 1897; H. Driesch, Ordnungslehre, 1912; Wirklichkeitslehre<sup>2</sup>, 1922; Wissen und Denken<sup>2</sup>, 1922; H. Höffding, Der menschliche Gedanke, 1911; K. Joël, Seele und Welt, 1912; Die philosophische Krisis, 1914; P. Haeberlin, Wissenschaft und Philosophie, 1910; W. Stern, Person und Sache, 1906ff.; G. Störriing, Einführung in die Erkenntnistheorie, 1909; 2. A. 1920; G. Heymans, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens<sup>4</sup>, 1923; L. Polak, Kennisleer contra Materie-Realisme, 1912; R. Schellwien, Wille und Erkenntnis, 1899; O. Schneider, Transzendentalpsychologie, 1891; W. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, 1878; J. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft, 1909; Elsenhans, Fries und Kant, 1906; J. Bergmann, Sein und Erkennen, 1880; System des objektiven Idealismus, 1905; F. J. Schmidt, Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie, 1901; Der philosophische Sinn, 1912; J. Baumann, Philosophie als Orientierung über die Welt, 1872; Elemente der Philosophie, 1891; Uphues Grundzüge der Erkenntnistheorie; Erkenntniskritische Logik, 1909; Siegel, Zur Psychologie und Theorie der Erkenntnis, 1903; A. Spir, Denken und Wirklichkeit<sup>2</sup>, 1877; Lotze, System der Philosophie I<sup>2</sup>, 1881 (Logik); II, 1879 (Metaphysik); Ladd, Philosophy of Knowledge, 1897; Sigwart, Logik<sup>4</sup>, 1911; Wundt, Logik<sup>4</sup>, 1919; System der Philosophie<sup>4</sup>, 1919; Sinnliche und übersinnliche Welt, 1914; Renouvier, Critique de la doctrine de Kant, 1906; Essays de critique générale, 1854; La nouvelle monadologie, 1899. Vgl. K. Sternberg, Der Neukantianismus und die Forderungen der Gegenwart, Kantstudien XXV, 1921, S. 396ff.; W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt, 1910; Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1885; R. Eucken, Erkennen und Leben, 1912; A. Vannerus, Kunsksplara, 1917; J. Geysler, Erkenntnistheorie, 1922; Becher, Geisteswiss. und Naturwiss., 1921.

Gegen den extrem-rationalistischen Kritizismus (Anerken-

nung eines „Gegebenen“): Riehl, Lask, J. Cohn, Ewald, Messer, Elsenhans, Kantstudien XXII, 1917, Driesch, Wundt, Reiningers Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, 1912 (die Entdeckung „stellt nicht nur der Erkenntnis die Aufgabe, sondern sie entscheidet zugleich über die Richtigkeit ihrer Auflösung“, sie gibt dem Denken Richtung und Bestimmtheit, S. 20 ff., 35 ff., 53 f.) u. a.

„Bewußtsein überhaupt.“ — Kant, Prolegomena, § 20; Riehl, Der philosophische Kritizismus II, K. 2 f.; Höningwald, Kantstudien XIII, 1908, S. 409 ff.; Reiningers, Das psychophysische Problem, 1916, S. 15 ff.; B. Kern, Das Erkenntnisproblem<sup>2</sup>, 1911, S. 100 f.; E. Laas, Kants Analogien der Erfahrung, § 22; Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis<sup>3</sup>, 1915; Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, 1912, S. 190 ff.; H. Amrhein, Kants Lehre vom Bewußtsein überhaupt, 1909, S. 89 ff.; Windelband, Präludien<sup>3</sup>, S. 326 ff. („Normalbewußtsein“); Cohen, Logik<sup>3</sup>, S. 420 ff. (Der Geist ist Bewußtsein, sofern er Wissenschaft erzeugt); Schuppe, Zeitschrift für immanente Philosophie I, 37 ff.; Lachelier, Psychologie und Metaphysik, 1908, S. 114 ff.; Losskij, in: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, herausgegeben von A. Ruge, I, 1912; Natorp, Allgemeine Psychologie I, 1913; J. Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, 1908; Green, Prolegomena to Ethics, 1885, S. 54 f.; M. Adler, Marxistische Probleme 1915, u. a.

#### Zu § 10

Den Realismus vertreten viele Philosophen. So Demokrit, Aristoteles, die Stoiker, die Epikureer, die Scholastiker, F. Bacon, Hobbes, Opera, 1839 f.; English Works, 1839 f.; Locke, Reid, Descartes, Gassendi, Spinoza, Chr. Wolff, Euler, Holbach, Diderot, Herder, Goethe, Bardili, Jacobi, Schleiermacher, Fries, Herbart, Werke, 1887 f.; Beneke, System der Metaphysik, 1840; Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 1870; Geschichte der Kategorienlehre, 1846; Harms, J. H. Fichte, Ulrici, Lotze, L. Feuerbach, Werke, 1903 f.; Comte, Überweg, Carneri, E. Dühring, Wirklichkeitsphilosophie, 1895; Helmholtz, J. Baumann, H. Wolff, Dyroff, Kleutgen, Gutherlet, Hagemann, Braig, Geysers, Dorner, Das menschliche Erkennen, 1887; Enzyklopädie der Philosophie, 1910; F. Erhardt, Metaphysik I, 1894; L. Busse, Metaphysik und Erkenntnistheorie I, 1894; J. Reinke, Die Welt als Tat<sup>4</sup>, 1905; Brentano, A. Höfler, Goldscheid, Siegel, H. Schwarz, Was will der kritische Realismus?, 1894; Jerusalem, Einleitung in die Philosophie<sup>10</sup>, 1922; v. Kirchmann, Über das Prinzip des Realismus, 1875; E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten<sup>10</sup>, 1890; Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus<sup>4</sup>, 1914; Das Grundproblem der Erkenntnistheorie<sup>2</sup>, 1914;

Kategorienlehre, 1896; A. Drews, H. Driesch, Wirklichkeitslehre<sup>2</sup>, 1922; E. Landmann, Die Transzendenz des Erkennens, 1923; M. Wentscher, Erkenntnistheorie, 1920; E. Wentscher, A. f. syst. Phil., IX, 1905; B. Erdmann, Logik I<sup>2</sup>, 1907; Meinong, Twardowski, Unterscheidung von „Gegenstand“ und „Inhalt“ der Vorstellung; Zur Lehre von Gegenstand und Inhalt der Vorstellung, 1894; E. Becher, Naturphilosophie, 1914; Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, 1921; Adickes, Kant contra Haeckel, 1901; Müller-Freienfels, Irrationalismus, 1922; Riehl, Der philosophische Kritizismus; Wundt, System der Philosophie<sup>4</sup>, 1918; Sinnliche und übersinnliche Welt, 1914; G. Störing, Einführung in die Erkenntnistheorie, 1909; 2. A. 1920; E. Dürr, Grundzüge einer realistischen Weltanschauung, 1907; W. Freytag, Zur Frage des Realismus, 1906; Die Erkenntnis der Außenwelt, 1904; V. Kraft, Weltproblem und Erkenntnisproblem, 1912; J. Volkelt, Erfahrung und Denken, 1886; Gewißheit und Wahrheit, 1918; Uphues, Wahrnehmung und Empfindung, 1888; Psychologie des Erkennens I, 1893; Das Bewußtsein der Transzendenz, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 21. Bd.; Kälpe, Einleitung in die Philosophie<sup>11</sup>, 1923; Die Philosophie der Gegenwart<sup>2</sup>, 1904; Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft, 1910; Die Realisierung, 1912 f.; A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie<sup>2</sup>, 1922; Kantstudien XX, 1915, S. 65 ff.; R. Jelke, Kantstudien XXVIII, 1923, S. 221 ff.; P. Schwartzkopff, Das Wesen der Erkenntnis, 1919; Dreyer, Personalismus und Realismus, 1905; W. Stern, Person und Sache, 1906 f.; Isenkræhe, Idealismus oder Realismus, 1883; M. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, 1918; O. v. d. Pfordten, Konformismus, 1910; L. Fischer, Wirklichkeit, Wahrheit und Wissen, 1919; Das Vollwirkliche und das Als Ob, 1921; M. Planck, Die Einheit des physikalischen Weltbildes, 1909; W. Frost, Naturphilosophie, 1910; W. Rauschenberger, Der kritische Idealismus und seine Widerlegung, 1918; K. Geißler, Das System der Seinsgebiete, 1919; E. Marcus, Kantstudien XXIV, 1919; F. Staudinger, Noumena, 1884; Kantstudien XXIV, 1919; Th. Lipps, Inhalt und Gegenstand, 1905; Philosophie und Wirklichkeit, 1908; Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1906; O. Ewald, Kants kritischer Idealismus, 1907; Kantstudien XII, S. 75 ff.; Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, 1912; Das Realitätsproblem, 1912; Das Problem des Realismus ist nicht das Transzendente, sondern das „Transsubjektive“; R. Reininger, Das psychophysische Problem, 1917; E. Franz, Das Realitätsproblem in der Erfahrungslehre Kants, 1919; Th. L. Haering, Philos. der Naturwissenschaft, 1923; N. Hartmann, Grundzüge e. Metaphysik der Erkenntnis, 1921; Kreibitz, die intellektuellen Funktionen, 1909; L. Baur, Metaphysik, 1922. W. Hamilton, Mansel. Th. Case, Mc Cosh, Realistic Philosophy, 1887; Spencer, R. Adamson, Ladd, A Theory of Reality, 1889; J. Ward, Naturalism and Agnosticism<sup>3</sup>, 1903;

Martineau u. a. Einen „Neorealismus“ vertreten Fullerton, Marvin, Spaulding u. a., *The New Realism*, 1912; Fullerton, *System of Metaphysics; Introduction to Philosophy*, 1905. Als „naiven Realismus“ bezeichnen positivistische Denker, wie Avenarius u. a., auch Vertreter der „Immanenzphilosophie“, wie Schuppe u. a., ihren Standpunkt (vgl. den nächsten Paragraphen). Vgl. Stumpf, *Zur Einteil. d. Wissenschaften*, 1907.

Ursprung des Außenwelt-Bewußtseins. — Descartes, *Meditationes* II, V; *Principia philosophiae* II, 1; Locke, *Essay* IV, 11; Hume, *Treatise* IV, 2; Reid, *Essay on the Powers* I; Jacobi, *Werke*, 1812 f.; Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I. Bd., 334; II. Bd., K. 22; *Vierfache Wurzel*, § 21; Helmholtz, *Schriften zur Erkenntnistheorie*, 1921; Maine de Biran, *Oeuvres philosophiques* III, 1841; Jerusalem, *Die Urteilsfunktion*, 1895, S. 83 ff.; Spencer, *Principles of Psychology*, 1882, S. 450 ff.; Dilthey, *Über den Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt*, 1890 (*Willenshemmung*); Frischeisen-Köhler, *Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1912 (ebenso); W. Freytag, *Die Erklärung der Außenwelt*, 1904; *Der Realismus und das Transzendenzproblem*, 1902; Müller-Freienfels, *Irrationalismus*, 1922; Riehl, *Der philosophische Kritizismus* II, 1.

Das fremde Ich. — Riehl, Dilthey, Frischeisen-Köhler, Jelke, Scheler u. a. (unmittelbar erfaßt); Berkeley, *Külpe* u. a. (durch Analogie); Lipps, v. Aster, Bergson u. a. (durch Einfühlung); Volkelt, M. Adler u. a. (durch die Allgemeingültigkeit des Denkens vorausgesetzt). Das fremde Ich muß transsubjektiv sein: Volkelt, *Jerusalem, Külpe* u. a. Nach M. Adler stellt sich jedes Bewußtsein nicht als singuläre Einzelheit dar, sondern als „Spezifikation einer Gattung“, so daß zum Einzelbewußtsein schon die Bezogenheit auf artgleiches anderes Bewußtsein gehört. Das „Mein“ und „Dein“ sind nur die Formen, in denen Bewußtsein da ist. „Es kann niemand bewußt sein, ohne dies zugleich als sein Bewußtsein zu bezeichnen und es damit zugleich von einem fremden Bewußtsein ebenso abgehoben als notwendig auf dasselbe bezogen zu erleben“ (*Marxist. Probleme*, 1913, S. 294 ff.). Vgl. J. Lapschin, *Das Problem des fremden Ich in der modernen Philosophie* (russisch), 1910.

Subjektivität der Sinnesqualitäten. — Demokrit: *νόμῳ γλῆκῆ, νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροσθή*. „Ἐτεῖ δὲ ἄτομα καὶ κενόν“ (bei Sext. *Empir.*, adv. mathem. VII, 135); Lucrez, *De rerum natura* II, 730 ff.; Galilei, *Il saggiatore* II, 340; Descartes, *Princip. philos.* I, 57; IV, 198 ff.; Malebranche, Mersenne, Hobbes, *De corpore* 25, 3; Gassendi, R. Boyle, Locke, *Essay* II, 8, 9 ff.; Berkeley, *Principles*, VIII ff., alle Qualitäten sind ideell; so auch Hume, *Treatise* IV, 38; Leibniz, Kant u. a. — Die objektive Bedeutung auch der Empfindungen betonen Dühring, H. Schwarz, *Das Wahrnehmungs-*

problem, S. 369ff.; Riehl, Wundt, Sinnliche und übersinnliche Welt, 1914; Grundriß der Psychologie<sup>5</sup>, 1903, S. 51ff.; A. Messer, Jodl, Helmholtz, Vorträge und Reden I, 4, 88ff.; Dilles, Weg zur Metaphysik, 1903f.; Frischeisen-Köhler, Reininger u. a. Vgl. Weinmann, Die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien, 1895.

## Zu § 11

Erkenntnistheoretischer Idealismus. — Berkeley, Principles of Human Knowledge, deutsch 1917; Works, 1871; Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous, 1901; Alciphron, 1915; Siris, 1913 (deutsch); Hume, Treatise und Enquiry; Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 118ff., 209, 232ff., 312ff., 401ff., 662f.; S. Maimon, Beck u. a.

Idealistischer Positivismus. — Hume, J. St. Mill, An Examination of Sir W. Hamiltons Philosophy, 1865, K. 11; E. Laas, Idealismus und Positivismus III, 45ff., H. Cornelius, Einleitung in die Philosophie, 1903, S. 257ff.; Transzendente Systematik, 1916; E. v. Aster, Prinzip. der Erkenntnislehre, 1913; Kantstudien XXVII, 1922, S. 496ff.; M. Verworn, Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1904; Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob<sup>7</sup>, 1921; E. Mach, Beiträge zur Analyse der Empfindungen<sup>4</sup>, S. 5ff.; Erkenntnis und Irrtum, S. 13; Kleinpeter, Die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft, 1905; Der Phänomenalismus, 1913; R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung, 1907f.; Der menschliche Weltbegriff<sup>3</sup>, 1912; J. Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, 1901f.; Das Weltproblem<sup>3</sup>, 1922; F. Adler, E. Machs Überwindung des mechanischen Materialismus, 1918; Th. Ziehen, Erkenntnistheorie, 1913; Zum gegenwärtigen Stand der Erkenntnistheorie, 1914; „Binomismus“, zwei Gesetzmäßigkeiten eines Gegebenen, der „Gignomene“, welche in „Reduktionsbestandteile“ und „Parallelkomponenten“ sich gliedern; Vgl. R. Wahle, Das Ganze der Philosophie und ihr Ende<sup>2</sup>, 1896; Die „Vorkommnisse“ weisen hin auf unbekannte „Urfaktoren“, sind ihnen zugeordnet, u. a.

Immanenzphilosophie. — A. v. Leclair, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft, 1879; Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie, 1882; W. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, 1878; Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik<sup>2</sup>, 1910; R. v. Schubert-Soldern, Grundlagen einer Erkenntnistheorie, 1887; Über die Transzendenz des Objekts und Subjekts, 1882; M. Kauffmann, Fundamente der Erkenntnistheorie, 1880; Immanente Philosophie I, 1893. — J. Rehmke, Unsere Gewißheit von der Außenwelt, 1894; Außenwelt, Innenwelt, 1898; Philosophie als Grundwissenschaft, 1910; D. Michaltschew, Philosophische Studien, 1910. Vgl. F. J. Schmidt, Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie, 1901; Der philosophische Sinn, 1912.

Kritischer Idealismus. — Kant (s. oben); Fichte, Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre, 1799; O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit<sup>4</sup>, 1911; Gedanken und Tatsachen, 1882; Kant und die Epigonen, 1865, 1912; H. Cohen, Logik, S. 56, 277 ff., 507 ff.; P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910, S. 16 ff.; Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910; B. Bauch, I. Kant<sup>3</sup>, 1923; Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, 1911; Kantstudien XX, 1915, S. 97 ff.; D. Gawronsky, Das Urteil der Realität, 1910; W. Kinkel, Idealismus und Realismus, 1911; E. König, Zeitschrift für Philosophie, Bd. 103 f.; Die Entwicklung des Kausalproblems, 1888/90; Windelband, Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis<sup>5</sup>, 1921, S. XII, 22 ff.; vgl. dazu A. Messer, Kantstudien XXVIII, 1923, S. 364 ff.; J. Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, 1908; H. Münsterberg, Philosophie der Werte, S. 5 ff., 86 ff.; Grundzüge der Psychologie I, 1900, S. 50 ff.; B. v. Kern, Das Erkenntnisproblem<sup>2</sup>, 1911; vgl. Green, Works, 1885 f.; Ferrier, Works, 1875; Bradley, Appearance and Reality<sup>2</sup>, 1897; J. Royce, The World and the Individual, 1900 f.; J. Bergmann, System des objektiven Idealismus, 1903; Th. Lipps, Naturwissenschaft und Weltanschauung<sup>2</sup>, 1907; B. Petronievics, Metaphysik, 1904 f.; R. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt<sup>3</sup>, 1907; Erkennen und Leben, 1912; Mensch und Welt, 1918; Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens, 1908; J. Ebbinghaus, Relativer und absoluter Idealismus, 1909; Kröger, Die Weltanschauung des absoluten Idealismus, 1909; O. Braun, Hinauf zum Idealismus, 1908; F. Münch, Erlebnis und Geltung, 1913; D. Mahnke, Das unsichtbare Königreich des deutschen Idealismus, 1920; E. Horneffer, Der moderne Idealismus, Kantstudien XXIII, 1919; H. Schmalenbach, Idealität und Idealismus, Kantstudien XXIV, 1920; Natorp, Platons Ideenlehre<sup>2</sup>, 1921; v. Keyserling, Das Gefüge der Welt, 1906; O. Willmann, Geschichte des Idealismus<sup>2</sup>, 1907; M. Kronenberg, Geschichte des deutschen Idealismus, 1909 f.; G. Villa, L'idealismo moderno, 1905; Brunschwig, L'idéalisme contemporain, 1905; R. Kassner, Der indische Idealismus, 1903. — Gegen den erkenntnistheoretischen Idealismus: Külpe, Schlick, Wundt, Jodl, W. Rauschenberger, Der kritische Idealismus und seine Widerlegung, 1918; V. Kraft, Weltbegriff und Erkenntnisbegriff, 1912, u. a. — O. Ewald, Frischeisen-Köhler, Reiningger, M. Adler, Staudinger gehören zu den Vertretern eines realistisch gefärbten kritischen Idealismus. — Einen „personalen Idealismus“, nach welchem die Wirklichkeit durch die Tat der Subjekte immer wieder gestaltet wird, lehren James, F. C. S. Schiller, Rashdall, Underhill, Howison, Sturt, Personal Idealism, 1902; einen „ästhetischen“ Idealismus, nach welchem das Absolute uns nur in einer „ästhetischen“ Form der Erfahrung sich darstellt, lehrt J. Baldwin, Das Denken und die Dinge, 1908 f.

## Zu § 12

Den Phänomenalismus vertreten: Platon, Werke, deutsch von Schleiermacher, 1817 f.; Plotin, *Enneaden*, deutsch 1878 f.; R. Burthogge, *An Essay upon Reason*, 1694; Leibniz, *Opera philos.* ed. Erdmann, 1840; Die philosophischen Schriften, herausgegeben von Gerhardt, 1875/90; Philosophische Hauptschriften, Philosophische Bibliothek; Maupertuis, *Lettres philos.*, 1752; Bonnet u. a. — Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770; Kritik der reinen Vernunft, S. 75 ff.; Prolegomena, § 9 ff.; Kleine Schriften zur Logik und Metaphysik III<sup>2</sup>, 29 f.; Fries, *Wissen, Glaube und Ahndung*<sup>2</sup>, 1905; W. Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic*, 1859 f.; Schopenhauer, Herbart, Lotze, Spencer, Paulsen, Adickes, B. Erdmann, Wentscher, Busse, F. Erhardt, Liebmann, Riehl, Höffding, R. Wahle, E. v. Hartmann, Drews, Driesch, Volkelt, Deussen, *Elemente der Metaphysik*<sup>4</sup>, 1907; Renouvier u. a. Vgl. E. v. Hartmann, *Das Ding an sich*, 1871; R. Lehmann, *Kants Lehre vom Ding an sich*, 1878; Meinong, *Die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*, 1906, S. 91 ff.; V. Kraft, *Weltbegriff und Erkenntnisbegriff*, 1911; Reininger, *Das psychophysische Problem*, 1917; Külpe, *Die Realisierung II*; Clifford, *Über die Natur der Dinge an sich*, 1905; Husserl, *Logische Untersuchungen II*; Wundt, *Sinnliche und übersinnliche Welt*, 1914; W. Stern, *Person und Sache*, 1906 f. (*Das Physische und Psychische = Erscheinung personaler, zielstrebigere Einheiten*); L. Gilbert, *Neue Energetik*, 1911 („Psychoïd“).

Das „Ding an sich“ = geistiger Art: Leibniz, Beneke, Schopenhauer, Ed. v. Hartmann, Fechner, *Zend-Avesta*<sup>2</sup>, 1901; Die Tagesansicht, 1879; Lipps, Wundt, Erhardt, J. Ward, Ladd, Fouillée, *Der Evolutionismus der Kraft-Ideen*, 1908, S. 5 ff.; L. Busse, Bergson, Lasswitz, *Seelen und Ziele*, 1908; F. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*<sup>21</sup>, 1909; Heymans, *Einführung in die Metaphysik*<sup>3</sup>, 1921; G. Landauer, J. Schultz, F. C. S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, 1894; Renouvier, *La nouvelle monadologie*, 1899; Lachelier, B. Wille, *Das lebendige All*, 1905; W. Pastor, *Im Geiste Fechners*, 1901, u. a. — Als Inhalt eines absoluten Bewußtseins gelten die Erscheinungen nach Plotin, Malebranche, Berkeley, Fichte, Schelling, Hegel, Green, Bradley, Münsterberg, J. Bergmann, Rickert, F. J. Schmidt, B. Kern (noëtisches Denken), Reininger, Eucken, Schuppe, Rehmke, Uphues, Palagyi, Lipps, Royce, *The World and the Individual*, 1900, Kühtmann, *Zur Geschichte des Terminismus*, 1911, Fechner, Boström u. a. Vgl. R. Eisler, *Geschichte des Monismus*, 1909.

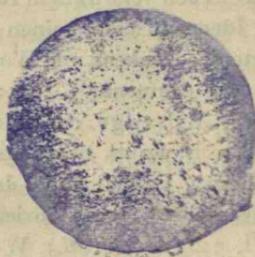
Gesetz. — O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*<sup>2</sup>, 1880; Windelband, *Präludien*<sup>4</sup>, 1911; Rickert (s. Kritizismus); F. Eulen-

burg, Archiv für Sozialwissenschaft XXXI, 1911; H. Gomperz, Das Problem des freien Willens, 1907, S. 128ff. (Gesetze = „Durchschnittsregeln des stofflichen Maßverhaltens“, „Spontaneitätstheorie“); Joël, Seele und Welt, 1912; Boutroux, De la contingence des lois de la nature<sup>4</sup>, 1902; W. Stern, Person und Sache I, 1906, S. 385ff.; Aars, Haben die Naturgesetze Wirklichkeit?, 1907; E. Becher, Naturphilosophie, 1914, S. 114ff.; Simmel, Lebensanschauung, 1918; James, Psychologie, 1909, S. 131; Schiller, Humanismus, 1911, u. a. (Gesetze = „Gewohnheiten“ des Ding-Verhaltens); Bergson, L'évolution créatrice, 1907, S. 249f.; Nietzsche, Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, 1911, S. 419ff., u. a. (Naturgesetze = nützliche Fiktionen); K. Marbe, Die Gleichförmigkeit in der Welt, 1916ff.; J. Clay, Geschiedenis van het begrip natuurwet, 1915.

Ideen (objektive). — Platon, vgl. Natorp, Platons Ideenlehre<sup>2</sup>, 1921; Plotin, Enneaden III, 9; IV, 8, 3; V, 9, 8ff.; Augustinus, De divin., qu. 46; Thomas von Aquino, Sum. theol. I, 14, 44; Malebranche, Recherche de la vérité II; Fichte, Werke, 1845/46; Nachgelassene Werke, 1854; Schelling, Werke, 1856; Hegel, Werke, 1832f.; Schopenhauer, v. Hartmann; vgl. Chamberlain, Goethe, 1912; Lotze, System der Philosophie 1879/81; Mikrokosmos<sup>5</sup>, 1896f.; G. Glogau, Abriß der philosophischen Grundwissenschaften, 1880f.; Class, Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes, 1896; O. Liebmann, v. Keyserling, Das Gefüge der Welt 3, 1922; O. Weidenbach, Mensch und Wirklichkeit, 1907; Fouillée, Der Evolutionismus der Kraft-Ideen, 1908; „idées-forces“; Aars, Die Idee, 1912; W. Stern, Person und Sache I—III = Ideen (Lebensformen überindividueller zielstrebigere Einheiten oder „Personen“); Freyer, Antaeus, 1918; G. Simmel, Lebensanschauung, 1918; Das Leben verwirklicht Ideen; K. Joël, Seele und Welt, 1912; E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie I<sup>2</sup>, 1922, u. a. — Ideen als Zielpunkte des Denkens und Wollens: Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 279ff.; Prolegomena, § 40ff.; S. Maimon, Versuch einer neuen Logik<sup>2</sup>, 1912; F. A. Lange, Geschichte des Materialismus<sup>7</sup>, 1902; H. Cohen, Logik, S. 5ff.; Kants Begründung der Ethik, 1910, S. 86ff.; Die Idee als „Hypothese“, Grundlegung der Erkenntnis und des Seins; Natorp, Platons Ideenlehre<sup>2</sup>, 1921; Sozialpädagogik<sup>3</sup>, 1909; Herbart, Werke, Kehrbach II, 352; IV, 118ff.; Wundt, Syst. der Philosophie<sup>4</sup>, 1918; Riehl, Zur Einführung in die Philosophie, S. 19, 192f. (Ideen = „Willensaufgaben“, „Ziele des Schaffens und Handelns“, sie „gelten, aber sie sind nicht“); Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, 1911, S. 680ff. (Ideen = wertvolle „Fiktionen“), Münch u. a.

Kritische Metaphysik. — Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 16ff.; Prolegomena, § 1ff., 60; Kleine Schriften zur Logik und Metaphysik III<sup>2</sup>, 85ff.; Fries, System der Metaphysik, 1824; Apelt, Metaphysik, 1857, 2. Aufl. 1911; Wundt, System der Philosophie<sup>4</sup>, 1918; O. Liebmann,

Die Klimax der Theorien, 1884; Volkelt, Über die Möglichkeit der Metaphysik, 1884; Heymans, Einführung in die Metaphysik<sup>3</sup>, 1921; Driesch, Wirklichkeitslehre<sup>2</sup>, 1922; Reininger, Das psychophysische Problem, 1917; W. Stern, Person und Sache, 1906f.; I<sup>2</sup>, 1923; Grundgedanken der personalistischen Philosophie, 1918; Vorgeanken zur Weltanschauung, 1915; Boström, Grundlinien eines philosophischen Systems, 1923; Renouvier, La nouvelle monadologie, 1899; Lachelier, Psychologie und Metaphysik, 1908; Fouillée, L'avenir de la métaphys. 1889; Frischeisen-Köhler, Zeitschrift für Philosophie, 1912; Liebert, Das Problem der Geltung<sup>2</sup>, 1920; Der Geltungswert der Metaphysik, 1915; Kantstudien XXI, 1917; Simmel, Lebensanschauung, 1918; P. Wust, Die Auferstehung der Metaphysik, 1919; H. Schneider, Metaphysik als exakte Wissenschaft, 1920f.; Ewald, Welche wirklichen Fortschritte hat die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht? 1920; F. J. Schmidt, Zur Wiedergeburt des Idealismus, 1908; Der philosophische Sinn, 1912; v. Keyserling, Philosophie als Kunst, 1920: Das Gefüge der Welt, 3, 1922; Bergson, L'évolution créatrice, 1910, deutsch 1912; L'énergie spirituelle<sup>4</sup>, 1920; Einführung in die Metaphysik, 1920; B. Kern, Weltanschauung und Welterkenntnis, 1911; Joël, Seele und Welt, 1912; Eucken; Boutroux (De la contingence des lois de la nature<sup>4</sup>, 1902; De l'idée de loi naturelle, 1895, deutsch 1908) u. a. Vgl. N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921; D. Mahnke, Eine neue Monadologie, 1917; E. Becher, Geisteswissenschaften u. Naturwissenschaften, 1921; E. Zeller, Arch. f. syst. Philos. I, 1895, Stöhr, B. Christiansen u. a.



## Namenregister

- Aars 291.  
Ach 75, 268, 275.  
Adamson 280, 286.  
Adickes, E. 271, 286, 290.  
Adler, F. 288.  
Adler, M. 147, 174, 186, 275, 279,  
283, 285, 287.  
Aenesidemus 269.  
Algazel 269, 270.  
Agrippa von Nettesheim 269.  
d'Alembert 271, 279.  
Amrhein 285.  
Anselm von Canterbury 73, 273, 278.  
Apelt 282, 291.  
Ardigo 271, 280.  
Aristoteles 168, 271, 273, 276, 278,  
285.  
Arkesilaus, 27, 269.  
Arnoldt 283.  
Aster, v. 268, 269, 274, 275, 280,  
284, 287, 288.  
Augustinus 47, 270, 273, 291.  
Avenarius, R. 95, 96, 196, 268, 280,  
281, 283, 287, 288.
- Bacon, F. 99, 273, 279, 285.  
Bahnsen 279.  
Baldwin 282, 289.  
Bardili 278, 285.  
Bauch, B. 75, 212, 267, 269, 274,  
276, 283, 289.  
Baumann, J. 284, 285  
Baur, L. 286.  
Bayle 270, 282.  
Becher, E. 178, 269, 271, 274, 281,  
284, 286, 287, 291, 292.  
Beck 282, 288.  
Beneke 268, 279, 282, 285, 290.  
Bergmann, H. 274, 284.  
Bergmann, J. 284, 289, 290.  
Bergson 74, 97, 98, 114, 246, 272,  
281, 287, 290, 291, 292.  
Berkeley 89, 119, 279, 288, 290.  
Bernays 282.
- Betz 275.  
Boden, F. 280.  
Böhme, J. 180.  
Bolland 279.  
Bolzano 47, 273.  
Bonnet 282, 290.  
Boström 278, 290, 292.  
Boyle 287.  
Bradley 273, 289, 290, 291, 292.  
Braig 285.  
Braun, O. 289.  
Brentano, F. 12, 130, 176, 274, 285.  
Brill 271.  
Brochard 270.  
Brockdorff, v. 279.  
Brunschwig 289.  
Bubnoff 274.  
Buchenau 283.  
Bühler 75.  
Bulle 281.  
Burthogge 282, 290.  
Busse, L. 285, 290.
- Campanella 270, 279.  
Carneri 285.  
Carus, P. 280.  
Case 286.  
Caspari 279.  
Cassirer, E. 143, 161, 254, 268, 269,  
271, 279, 283, 289.  
Chamberlain 284, 291.  
Charron 269.  
Christiansen 283, 292.  
Claß 291.  
Clay 291.  
Clifford 282, 290.  
Condillac 279.  
Cohen, H. 6, 8, 80, 142, 205, 206,  
213, 225, 259, 267, 271, 275, 283,  
285, 289, 291.  
Cohn, I. 14, 54, 81, 145, 224, 254,  
271, 275, 279, 283, 285, 289.  
Comte, A. 90, 92, 271, 273, 279,  
285.

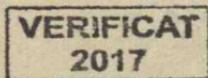
- Cornelius, H. 96, 220, 269, 280, 281,  
 284.  
 Cousin 273, 278.  
 Cudworth 277.  
 Cusanus, siehe Nikolaus.  
 Czolbe 279.  
  
**Demokrit** 173, 276, 285, 287.  
**Descartes** 73, 270, 275, 274, 276,  
 278, 282, 285, 287.  
**Dewey** 272.  
**Deußen** 290.  
**Diderot** 285.  
**Dietzgen** 282.  
**Dilles** 220.  
**Dilthey** 159, 168, 185, 271, 281,  
 282, 284, 287.  
**Dingler** 280.  
**Dittrich, O.** 273.  
**Dorner** 285.  
**Drews** 284, 286, 290.  
**Dreyer** 286.  
**Driesch** 7, 12, 13, 110, 208, 256,  
 259, 275, 279, 281, 284, 285, 286,  
 290.  
**Dyroff** 285.  
**Du Bois Reymond, P.** 280.  
**Duhem** 280.  
**Dühning** 279, 285, 287.  
**Dürr, E.** 269, 274, 286.  
**Durkheim** 282.  
**Dwelshauvers** 281.  
  
**Ebbinghaus, J.** 289.  
**Einstein, A.** 271.  
**Eisler VII,** 267, 290.  
**Eleaten** 276.  
**Elsenhans** 268, 284, 285.  
**Engels** 279, 282.  
**Enriques** 280.  
**Epikureer** 274, 285.  
**Erdmann, B.** 27, 268, 274, 275, 286,  
 290.  
**Erhardt, F.** 177, 282, 285, 290.  
**Eucken** 69, 225, 255, 269, 273, 281,  
 284, 289, 292.  
**Eulenburg, F.** 290.  
**Euler** 285.  
**Ewald, O.** 10, 81, 110, 160, 162,  
 268, 271, 281, 285, 285, 286, 289,  
 292.  
**Falter** 285.  
**Fechner** 98, 184, 227, 290.  
  
**Ferrier** 289.  
**Feuerbach** 279, 282, 285.  
**Fichte, J. H.** 285.  
**Fichte** 3, 203, 204, 227, 249, 252,  
 267, 273, 277, 283, 289, 290, 291.  
**Fischer, K.** 139, 283.  
**Fischer, L.** 271, 273, 286.  
**Fouillée** 290, 291, 292.  
**Fracastoro** 279.  
**Francé** 281.  
**Frank, E.** 279.  
**Franz, E.** 286.  
**Freyer** 291.  
**Freytag, W.** 286, 287.  
**Friedmann, C.** 268.  
**Fries** 139, 268, 269, 282, 285, 290,  
 291.  
**Friseisen-Köhler** 81, 185, 225, 275,  
 282, 285, 286, 287, 288, 289, 292.  
**Fullerton** 287.  
  
**Galilei** 287.  
**Gassendi** 285, 287.  
**Gaunilo** 278.  
**Gawronsky** 289.  
**Geulincx** 282.  
**Geyser** 269, 274, 284, 285.  
**Gilbert, L.** 271, 290.  
**Glanville** 270.  
**Glogau** 291.  
**Goedeckemeyer** 274, 276.  
**Göring, C.** 279.  
**Görland** 268, 283.  
**Goethe** 171, 259, 273, 279, 285, 291.  
**Goldscheid** 14, 26, 66, 68, 69, 116,  
 169, 225, 256, 270, 271, 273, 275,  
 281, 285.  
**Goldschmidt, L.** 283.  
**Goldstein, J.** 281.  
**Gomperz, H.** 96, 258, 250, 291.  
**Green** 285, 289, 290.  
**Grelling** 282.  
**Grimm** 269.  
**Guastella** 280.  
**Gutberlet** 285.  
  
**Haerberlin** 284.  
**Haering** 286.  
**Hagemann** 285.  
**Hamilton** 271, 286, 290.  
**Harms** 285.  
**Hartmann, E. v.** 177, 180, 269, 279,  
 284, 285, 290, 291.  
**Hartmann, N.** 268, 269, 281, 286, 292.

- Hasse 281.  
 Hegel 6, 74, 85, 171, 222, 226, 246f.,  
 249, 275, 277, 278, 279, 290, 291.  
 Heim 269.  
 Helmholtz 191, 282, 285, 287, 288.  
 Hemsterhuis 281.  
 Hensel, P. 285.  
 Heraklit 276.  
 Herbart 148, 270, 285, 290, 291  
 Herbert von Cherbury 277.  
 Herbertz 16, 268, 274.  
 Herder 279, 285.  
 Hessen, S. 285.  
 Hessenberg 282.  
 Heymans 208, 227, 254, 281, 282,  
 284, 190, 292.  
 Hiller, K. 275.  
 Holbach 285.  
 Hobbes 285, 287.  
 Hodgson 280.  
 Höfler 268, 274, 285.  
 Höffding 268, 271, 172, 275, 276,  
 284, 290.  
 Hofmann 274.  
 Hönigswald 110, 211, 270, 275, 281,  
 285.  
 Horneffer 289.  
 Howison 289.  
 Huet 270.  
 Hume 75, 90, 91, 111, 119, 267,  
 270, 271, 279, 281, 282, 287, 288.  
 Husserl 12, 15, 50, 42, 74, 82, 84, 87,  
 110, 204, 218, 270, 271, 275, 274,  
 281, 290, 291.  
 Huxley 279, 282.  
 Jacobi 229, 285, 287.  
 Jacoby, G. 57, 272.  
 James 56, 272, 275, 280, 281, 289,  
 291.  
 Jelke 286, 287.  
 Jerusalem, W. 16, 37, 42, 117, 184,  
 188, 225, 227, 268, 271, 275, 279,  
 281, 282, 285, 287.  
 Joachim 275.  
 Jodl 268, 271, 279, 281, 282, 288,  
 289.  
 Joël, K. 116, 281, 284, 291, 292.  
 Isenkrahe 286.  
 Izoulet 282.  
 Kant 6, 24, 63, 71, 85, 91, 99, 102,  
 107, 109, 110, 119ff., 147, 149ff.,  
 167, 171, 185, 195, 197ff., 202,  
 203, 205, 209, 227ff., 257, 244,  
 248, 249, 253, 255, 267, 270, 272,  
 275, 274, 275, 278, 281, 282, 285,  
 287, 288, 289, 290, 291.  
 Karneades 27, 269.  
 Kaßner 289.  
 Kastl 276.  
 Kauffmann 288.  
 Kellermann 285.  
 Kelsen 275, 276.  
 Kern, B. 222, 268, 284, 285, 289,  
 290, 292.  
 Keyserling, von 281, 289, 291, 292.  
 Kierkegaard 272.  
 Kinkel, W. 285, 289.  
 Kirchmann 285.  
 Kleinpeter 271, 280, 285, 288.  
 Kleutgen 285.  
 Koch 271.  
 König, E. 285, 289.  
 Körber 278.  
 Kopernikus 207.  
 Kowalewski 275.  
 Kraft, V. 176, 286, 289.  
 Kraus, O., 275, 278.  
 Kreibitz, 111, 268, 281, 286.  
 Kröger 289.  
 Kronenberg 284, 289.  
 Kroner, R. 285.  
 Krug 282.  
 Kühnemann 285.  
 Kühnmann 290.  
 Külpe 74, 75, 101, 112, 168, 176, 178,  
 274, 278, 284, 286, 287, 289,  
 290.  
 Kynast 268, 274, 279, 281.  
 Laas 95, 94 268, 271, 279, 285, 288.  
 Lachelier 285, 290, 292.  
 Ladd 284, 286, 290.  
 Lambert 119, 270, 282.  
 Landauer, G. 270, 286, 290.  
 Lange, F. A. 159, 140f., 204, 271,  
 272, 282, 291.  
 Lanz 48, 268, 275, 285.  
 Lapp 274.  
 Lapschin 287.  
 Lask 80, 225, 274, 281, 285, 285.  
 Lasson 74, 279.  
 Laßwitz 285, 290.  
 Laue 271.  
 Laclair, von 197, 288.  
 Lehmann, E. 155.

- Lehmann, R. 290.  
 Leibniz, 47, 72, 119, 167, 169, 177,  
 184, 202, 231f., 255, 256, 259,  
 264, 271, 273, 274, 277, 287, 290.  
 Leonardo da Vinci 279.  
 Leser, H. 269.  
 Lessing, Th. 276, 281.  
 Le Vayer 270.  
 Lévy-Bruhl 108, 282.  
 Lewes 279, 280, 281, 282.  
 Lichtenberg 271.  
 Liebert, A. 3, 49, 155, 204, 268,  
 274, 279, 285, 292.  
 Liebmann, O., 141, 162, 204, 264,  
 267, 283, 290, 291, 292.  
 Lifschitz 271.  
 Linke, 268.  
 Lipps, Th. 85, 164, 168, 184, 214,  
 227, 232f., 276, 282, 284, 286,  
 287, 289, 290.  
 Lipsius, 271, 284.  
 Locke, 73, 76, 90, 99, 100, 119,  
 173, 177, 227, 267, 271, 274, 277,  
 279, 282, 285, 287.  
 Losacco 278, 281.  
 Losskij, 269, 281, 285.  
 Lotze 47, 100, 146f., 272, 273, 284,  
 285, 290, 291.  
 Lucrez 287.  
 Lüdemann, 275.  
 Mach, E. 94, 95, 113, 114, 196,  
 268, 271, 273, 280, 281, 288.  
 Mahnke, 259, 292.  
 Maier, H. 268, 269, 275.  
 Maimon, S. 204, 270, 272, 282, 288,  
 291.  
 Maine de Biran 271, 282, 287.  
 Malebranche, 47, 273, 277, 282,  
 287, 290, 291.  
 Mally 268.  
 Mannheim 269.  
 Marchesini 272.  
 Mansel 286.  
 Marbe, K. 275, 291.  
 Marcus 283, 286.  
 Martineau 287.  
 Marty, A. 274.  
 Marvin 287.  
 Marx, K. 273, 282.  
 Maugé 278.  
 Maupertuis 227, 271, 290.  
 Mauthner, F. 27, 114, 270, 281.  
 Mc Cosh 286.  
 Medicus, F. 279, 283.  
 Mehlis 283.  
 Meinong 12, 30, 48, 55, 82, 85,  
 268, 271, 273, 274, 286.  
 Mendelssohn 274.  
 Merzenne 287.  
 Messer, A. 30, 75, 110, 176, 268,  
 272, 273, 275, 278, 284, 285, 286,  
 288, 289.  
 Meumann, E. 275.  
 Meyerholz 269.  
 Meyer, J. B. 282.  
 Michaltschew 288.  
 Michelitsch 269.  
 Milhaud, 278.  
 Mill, J. St. 89, 91, 92, 196, 213,  
 279, 288.  
 Mockauer 281.  
 Moog 268.  
 Moore 272.  
 Montaigne 269.  
 Müller, A. 275.  
 Müller-Erzbach 272.  
 Müller-Freienfels 75, 268, 269, 272,  
 273, 275, 280, 281, 287.  
 Müller-Lyer 26, 279.  
 Münch, F. 283, 289, 291.  
 Münsterberg, 204, 275, 283, 289,  
 290.  
 Natorp, 14, 74, 77, 80, 116, 143f.,  
 161, 163, 205f., 213, 225, 253,  
 254, 268, 271, 276, 283, 285, 289,  
 291.  
 Nelson, L. 268, 269, 282.  
 Nietzsche, 68, 96, 97, 113, 114, 251,  
 268, 270, 271, 272, 273, 281, 282,  
 291.  
 Nikolaus Cusanus 251, 269.  
 Odebrecht 274.  
 Ollé-Laprune 278.  
 Ostwald, W., 28, 90, 256, 273, 280,  
 281.  
 Palágyi, M. 49, 268, 273, 290.  
 Pascal 269, 282.  
 Paracelsus 279.  
 Pastor, W. 290.  
 Paulsen, F. 234, 284, 290.  
 Paulsen, J. 283.  
 Pearson 281.  
 Peirce 272.  
 Peronievics 289.

- Petzoldt, J. 96, 197, 219, 268, 271, 280, 288.  
 Pfordten, von der 275, 276, 286.  
 Planck, M. 271, 286.  
 Platon 116, 119, 226, 271, 276, 282, 290, 291.  
 Plotin 290.  
 Poincaré 90, 109, 280.  
 Poiré 270.  
 Polak 284.  
 Pollack, W. 280.  
 Potonié 281.  
 Pratt 272.  
 Protagoras, 35, 271, 279.  
 Pyrrhon 209.
- Rashdall 289.  
 Rauschenberger 226, 289.  
 Rehmke, 12, 197, 269, 284, 288, 290.  
 Reichenbach 271.  
 Reid 277, 282, 285, 287.  
 Reimer 274.  
 Reinhold 282.  
 Reininger, R. 187, 269, 273, 275, 285, 285, 286, 288, 290.  
 Reinke, J. 285.  
 Renner, H., 283.  
 Renouvier 235f., 271, 284, 290, 292.  
 Ribot 281.  
 Richter, R. 28, 270.  
 Rickert, H. 14, 49, 54, 115, 145, 168, 169, 187, 204, 206, 213, 259, 267, 271, 274, 275, 281, 282, 285, 285, 289, 290.  
 Riehl, 81, 101, 110, 112, 145f., 158, 160, 164, 169, 177, 178f., 191, 209, 212, 220, 225, 267, 271, 273, 281, 282, 285, 285, 286, 287, 288, 290, 291.  
 Ritschl, 275.  
 de Roberty 282.  
 Rosenkrantz, W. 278.  
 Rosmini 278.  
 Royce 14, 272, 282, 289, 290.  
 Royer-Collard 282.  
 Rusk 272.  
 Russell, B. 77, 271, 274.
- Sanchez 269.  
 Scheler, M. 268, 269, 275, 287.  
 Schelling 98, 171, 180, 249, 252, 290, 291.  
 Schellwien 284.
- Schiller, F. C. S. 37, 225, 272, 275, 281, 289, 290, 291.  
 Schinz, 272.  
 Schleiermacher 279, 285.  
 Schlick, M. 269, 271, 275, 279, 281, 286.  
 Schmalenbach 289.  
 Schmidt, F. J. 159, 284, 288, 290, 292.  
 Schmidt, W. 278.  
 Schmidkunz 274.  
 Schneider, H. 292.  
 Schneider, O. 15, 284.  
 Scholastiker 276, 285.  
 Scholz 273.  
 Schopenhauer 139ff., 148, 195, 221, 253, 275, 281, 282, 287, 290, 291.  
 Schubert-Soldern 197, 288.  
 Schultz, J. 42, 75, 149, 268, 269, 272, 273, 275, 280, 281, 282, 290.  
 Schultze, F. 229, 282, 289.  
 Schulze, G. E. 270.  
 Schuppe, 269, 284, 285, 287, 288, 290.  
 Schwarz, H. 285, 287.  
 Schwartzkopf 286.  
 Selz 275.  
 Sesemann 281.  
 Sextus Empiricus 269.  
 Shute 270.  
 Siegel 280, 284, 285.  
 Sigwart 46, 82, 100, 147, 149, 268, 282, 284, 291.  
 Simmel, G. 116, 159, 259, 272, 273, 276, 281, 284, 292.  
 Sokrates 276.  
 Somlo, F. 276.  
 Sorbière 270.  
 Spaulding 287.  
 Spengler, O. 281.  
 Spencer, H. 92, 93, 268, 271, 272, 279, 280, 281, 286, 287, 290.  
 Spinoza 116, 177, 226, 273, 275, 278, 285.  
 Spir, A. 284.  
 Stadler 147, 267, 283.  
 Stammler, R. 66.  
 Stallo 280, 281.  
 Stäudlin 70.  
 Staudinger, F. 285, 286, 289.  
 Stein, L. 280, 281, 282.  
 Stern, P. 283.  
 Stern, W. 76, 118, 153, 168, 184, 259, 260, 284, 286, 290, 291, 292.

- Sternberg, K. 268, 285, 284.  
 Stöhr, A. 75, 280, 292.  
 Stoiker, 274, 285.  
 Störing 269, 278, 284, 286.  
 Stewart (Dugald) 277.  
 Stumpf, C. 268, 287.  
 Sturt 289.  
 Switalski 272, 274.  
  
 Tafel 270.  
 Teichmüller 282.  
 Telesius 279.  
 Tetens 119, 282.  
 Thomas von Aquino 47, 275, 274,  
 277, 278, 291.  
 Tönnies, F. 169.  
 Trendelenburg 285.  
 Tröltsch 159.  
 Twardowski 50, 286.  
 Turgot 92, 279.  
  
 Ueberweg 279, 285.  
 Uexküll 281.  
 Ulrici 285.  
 Underhill 289.  
 Uphues 47, 275, 284, 286, 290.  
  
 Vaihinger 42, 114, 225, 268, 270,  
 271, 272, 275, 275, 280, 221, 222,  
 222, 291.  
 Vannérus 284.  
 Verweyen 269.  
  
 Verworn, M. 196, 280, 288.  
 Villa, G. 289.  
 Volkelt, J. 7, 13, 176, 277, 179, 281,  
 215, 216, 268, 269, 274, 281, 284,  
 286, 287, 290, 229.  
 Volkmann 280.  
 Vorländer, K. 285.  
  
 Wahle, R. 280, 288, 290.  
 Ward, J. 286, 290.  
 Weber, M. 66, 276.  
 Weidenbach 291.  
 Weinmann 288.  
 Wentscher, M. 286, 290, 291.  
 Wernicke 285.  
 Wiederhold 275.  
 Windelband, W. 14, 37, 42, 144f.,  
 169, 204, 259, 267, 271, 272, 275,  
 275, 285, 285, 289, 290.  
 Winternitz 271.  
 Wolff, Chr. 75, 275, 285.  
 Wundt, W. 27, 75, 78, 85, 85, 98,  
 100, 101, 112, 117, 147, 148, 160,  
 162, 164, 168, 177, 179, 184, 185,  
 191, 214, 220, 226, 227, 254ff.,  
 268, 275, 281, 284, 285, 286,  
 288, 289, 291.  
 Wust 292.  
  
 Zeller, E. 269, 292.  
 Ziehen, Th. 196, 219, 268, 269, 280,  
 282, 288.



- Petzoldt, J. 96, 197, 219, 268, 271, 280, 288.  
 Pfordten, von der 275, 276, 286.  
 Planck, M. 271, 286.  
 Platon 116, 119, 226, 271, 276, 282, 290, 291.  
 Plotin 290.  
 Poincaré 90, 109, 280.  
 Poiré 270.  
 Polak 284.  
 Pollack, W. 280.  
 Potonié 281.  
 Pratt 272.  
 Protagoras, 35, 271, 279.  
 Pyrrhon 209.
- Rashdall 289.  
 Rauschenberger 226, 289.  
 Rehmké, 12, 197, 269, 284, 288, 290.  
 Reichenbach 271.  
 Reid 277, 282, 285, 287.  
 Reimer 274.  
 Reinhold 282.  
 Reininger, R. 187, 269, 273, 275, 285, 285, 286, 288, 290.  
 Reinke, J. 285.  
 Renner, H., 283.  
 Renouvier 235f., 271, 284, 290, 292.  
 Ribot 281.  
 Richter, R. 28, 270.  
 Rickert, H. 14, 49, 54, 115, 145, 168, 169, 187, 204, 206, 213, 259, 267, 271, 274, 275, 281, 282, 285, 285, 289, 290.  
 Riehl, 81, 101, 110, 112, 145f., 158, 160, 164, 169, 177, 178f., 191, 209, 212, 220, 225, 267, 271, 273, 281, 282, 285, 285, 286, 287, 288, 290, 291.  
 Ritschl, 275.  
 de Roberty 282.  
 Rosenkrantz, W. 278.  
 Rosmini 278.  
 Royce 14, 272, 282, 289, 290.  
 Royer-Collard 282.  
 Rusk 272.  
 Russell, B. 77, 271, 274.
- Sanchez 269.  
 Scheler, M. 268, 269, 275, 287.  
 Schelling 98, 171, 180, 249, 252, 290, 291.  
 Schellwien 284.
- Schiller, F. C. S. 37, 225, 272, 275, 281, 289, 290, 291.  
 Schinz, 272.  
 Schleiermacher 279, 285.  
 Schlick, M. 269, 271, 275, 279, 281, 286.  
 Schmalenbach 289.  
 Schmidt, F. J. 159, 284, 288, 290, 292.  
 Schmidt, W. 278.  
 Schmidkunz 274.  
 Schneider, H. 292.  
 Schneider, O. 15, 284.  
 Scholastiker 276, 285.  
 Scholz 273.  
 Schopenhauer 139ff., 148, 195, 221, 253, 275, 281, 282, 287, 290, 291.  
 Schubert-Soldern 197, 288.  
 Schultz, J. 42, 75, 149, 268, 269, 272, 273, 275, 280, 281, 282, 290.  
 Schultze, F. 229, 282, 289.  
 Schulze, G. E. 270.  
 Schuppe, 269, 284, 285, 287, 288, 290.  
 Schwarz, H. 285, 287.  
 Schwartzkopf 286.  
 Selz 275.  
 Sesemann 281.  
 Sextus Empiricus 269.  
 Shute 270.  
 Siegel 280, 284, 285.  
 Sigwart 46, 82, 100, 147, 149, 268, 282, 284, 291.  
 Simmel, G. 116, 159, 259, 272, 273, 276, 281, 284, 292.  
 Sokrates 276.  
 Somlo, F. 276.  
 Sorbière 270.  
 Spaulding 287.  
 Spengler, O. 281.  
 Spencer, H. 92, 93, 268, 271, 272, 279, 280, 281, 286, 287, 290.  
 Spinoza 116, 177, 226, 273, 275, 278, 285.  
 Spir, A. 284.  
 Stadler 147, 267, 283.  
 Stammler, R. 66.  
 Stallo 280, 281.  
 Stäudlin 70.  
 Staudinger, F. 285, 286, 289.  
 Stein, L. 280, 281, 282.  
 Stern, P. 283.  
 Stern, W. 76, 118, 153, 168, 184, 259, 260, 284, 286, 290, 291, 292.

- Sternberg, K. 268, 285, 284.  
 Stöhr, A. 75, 280, 292.  
 Stoiker, 274, 285.  
 Störriug 269, 278, 284, 286.  
 Stewart (Dugald) 277.  
 Stumpf, C. 268, 287.  
 Sturt 289.  
 Switalski 272, 274.  
  
 Tafel 270.  
 Teichmüller 282.  
 Telesius 279.  
 Tetens 119, 282.  
 Thomas von Aquino 47, 275, 274,  
 277, 278, 291.  
 Tönnies, F. 169.  
 Trendelenburg 285.  
 Tröltsch 159.  
 Twardowski 50, 286.  
 Turgot 92, 279.  
  
 Ueberweg 279, 285.  
 Uexküll 281.  
 Ulrici 285.  
 Underhill 289.  
 Uphues 47, 275, 284, 286, 290.  
  
 Vaihinger 42, 114, 225, 268, 270,  
 271, 272, 275, 275, 280, 221, 222,  
 222, 291.  
 Vannérus 284.  
 Verweyen 269.  
  
 Verworn, M. 196, 280, 288.  
 Villa, G. 289.  
 Volkelt, J. 7, 13, 176, 277, 179, 281,  
 215, 216, 268, 269, 274, 281, 284,  
 286, 287, 290, 229.  
 Volkmann 280.  
 Vorländer, K. 285.  
  
 Wahle, R. 280, 288, 290.  
 Ward, J. 286, 290.  
 Weber, M. 66, 276.  
 Weidenbach 291.  
 Weinmann 288.  
 Wentscher, M. 286, 290, 291.  
 Wernicke 285.  
 Wiederhold 275.  
 Windelband, W. 14, 37, 42, 144f.,  
 169, 204, 259, 267, 271, 272, 275,  
 275, 285, 285, 289, 290.  
 Winternitz 271.  
 Wolff, Chr. 75, 275, 285.  
 Wundt, W. 27, 75, 78, 85, 85, 98,  
 100, 101, 112, 117, 147, 148, 160,  
 162, 164, 168, 177, 179, 184, 185,  
 191, 214, 220, 226, 227, 254ff.,  
 268, 275, 281, 284, 285, 286,  
 288, 289, 291.  
 Wust 292.  
  
 Zeller, E. 269, 292.  
 Ziehen, Th. 196, 219, 268, 269, 280,  
 282, 288.

