Zwei Wege der Erkenntnistheorie.

Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik.

Von Heinrich Rickert.

Die folgenden Bemerkungen versuchen, zwei Wege anzudeuten, welche die Erkenntnistheorie zur Lösung ihrer Probleme einschlagen kann. Über den Weg einer Wissenschaft lässt sich nur sprechen, wenn man ihr Ziel kennt. Das erst bestimmt ihren Begriff, denn alle Wissenschaften sind Begriffe von Aufgaben. Daher müssen wir zuerst die Ziele der Erkenntnistheorie angeben. Dies soll jedoch nicht durch eine besondere Untersuchung, sondern einfach durch Feststellung geschehen. Falls jemand den Namen der Erkenntnistheorie für eine Wissenschaft mit anderen Aufgaben verwenden will, so ist dagegen nichts zu sagen. Hier handelt es sich nur um die Frage, welche Wege die Erkenntnistheorie gehen kann, wenn man ihr die folgende Aufgabe stellt.

I.

Die Voraussetzungen der Erkenntnistheorie.

Das Wort Erkennen gebrauchen wir in der weitesten Bedeutung. Danach ist es zunächst eine Art des Denkens. Unter dem Denken aber verstehen wir jeden psychischen Vorgang, der wahr oder falsch sein kann, und das Erkennen unterscheidet sich dann vom Denken überhaupt dadurch, dass es wahres Denken ist. Alles wahre Denken also nennen wir Erkennen, um einen Terminus für sämtliche Vorgänge zu haben, die das Wahrheitsproblem enthalten. Eine noch weitere Bedeutung mit diesem Worte zu verbinden, in der der Begriff der Wahrheit gar nicht vorkommt, dürfte dem Sprachgebrauch widersprechen. Die Erkenntnistheorie ist demnach die Wissenschaft vom Denken, insofern es wahr ist. Damit beschäftigt sich auch die Logik, und in der Tat

wollen wir hier keinen Unterschied zwischen Logik und Erkenntnistheorie machen. Logisch denken wir ja auch nur, wenn wir wahr denken. Logik ist danach nicht die Lehre vom Denken, sondern vom wahren Denken, und wir werden daher den Ausdruck logisch ebenfalls für das Denken, insofern es wahr ist, verwenden. Wir könnten auch von einer Wahrheitslehre sprechen, denn das Wort Wahrheit wird nicht nur dem Denken als ein Prädikat beigelegt, sondern auch für den wahren Denkakto oder die Erkenntnis selbst gebraucht. Aber gerade wegen dieser Zweideutigkeit ist das Wort Erkenntnistheorie besser. Wir wollen einerseits nicht nur vom Denken überhaupt und andererseits nicht nur von der abstrakten Wahrheit, sondern von dem wahren Denken oder dem wirklichen Erkennen handeln. Das hebt der Ausdruck Erkenntnistheorie am besten hervor. Im Übrigen ist es natürlich unwesentlich, ob wir Logik, Wahrheitslehre oder Erkenntnistheorie sagen. Die Hauptsache ist, dass wir von vornherein zwischen dem Denken überhaupt und dem wahren Denken oder Erkennen einen absoluten Unterschied machen und so die Erkenntnistheorie scharf abgrenzen gegen eine Wissenschaft, die sich darauf beschränkt, den psychischen Vorgang zu untersuchen, der die wahren Gedanken ebenso wie die falschen umfasst. Das ist natürlich auch eine wissenschaftliche Aufgabe, aber nicht die der Erkenntnistheorie.

Zweifelloso stecken schon in diesem Begriff einige Voraussetzungen, und es empfiehlt sich, sie ausdrücklich hervorzuheben. Man hat zwar gesagt, die Erkenntnistheorie solle voraussetzungslos sein. Aber das kann nur eine möglichst grosse Einschränkung der Voraussetzungen bedeuten. Dass es das Objekt giebt, dass sie untersuchen will, muss auch die Erkenntnistheorie von vornherein annehmen. Setzt sie aber Erkenntnis und damit einen absoluten Unterschied zwischen wahren Gedanken und Gedanken überhaupt voraus, so muss dieser Unterschied auch begründet sein, und das bedeutet, dass das Denken, um wahr zu sein, mehr sein muss als ein psychischer Prozess, also etwas enthalten, was nicht selbst wieder blosses Denken ist. Nennen wir dies Etwas im Anschluss an eine von Kant gebrauchte Terminologie den Gegenstand der Erkenntnis, so ist die Erkenntnistheorie die Wissenschaft von dem Gegenstande der Erkenntnis und von der Erkenntnis des Gegenstandes. Der Gegenstand aber darf nicht nur nicht selbst ein Denken sein, sondern wir müssen weiter auch annehmen, dass vielmehr umgekehrt das Erkennen von seinem

Gegenstände abhängt, oder dass das Denken sich nach dem von ihm unabhängigen Gegenstände zu richten hat. Daher kann die Erkenntnistheorie nicht etwa fragen, ob es überhaupt einen Gegenstand giebt, und ob das Denken ihn zu erfassen vermag, sondern, nennt man den Gegenstand, insofern er vom Denken unabhängig ist, transscendent, so muss sie von vorneherein sowohl einen transscendenten Gegenstand annehmen, als auch, dass dieser Gegenstand auf irgend eine Weise erkannt wird, und nur, was das Transscendente ist, und wie es immanent wird oder in das Denken eingeht, kann sie untersuchen.

Die genannten Voraussetzungen macht jeder wissenschaftliche Mensch, der sich selbst versteht. Höchstens einige Erkenntnistheoretiker werden glauben, sie bestreiten zu können. Dies ist jedoch nur dann möglich, wenn man die Begriffe in einer zu speziellen Bedeutung nimmt. Weil dies häufig geschieht, wird es gut sein, wenn wir auch ausdrücklich sagen, was wir nicht meinen. Unter dem transscendenten Gegenstände verstehen wir nicht etwa eine transscendente Wirklichkeit, im Vergleich zu der die uns unmittelbar gegebene Realität nicht eigentlich als die Wirklichkeit bezeichnet werden darf, und ebenso verstehen wir unter der Erkenntnis des Transscendenten nicht etwa ein „Denken“ von besonderer Art, das etwas prinzipiell anderes als „Erfahrung“ ist. Im Gegenteil, wir müssen zu Beginn der Untersuchung es sehr wohl für möglich halten, dass es keine andere als die unmittelbar gegebene Wirklichkeit giebt, und dass sie nur durch „Erfahrung“ erkannt werden kann. Ja, wir halten die Transscendentalphilosophie mit einem richtig verstandenen Positivismus und Empirismus für durchaus vereinbar. So unterscheiden wir sie von jeder Metaphysik, d. h. von jeder Ansicht, welche die Wirklichkeit in eine „Erscheinungswelt“ und eine „dahinter“liegende absolute Realität spaltet, und dann, wenn diese Realität erkennbar sein soll, irgend welche „rationalistischen“ Fähigkeiten dazu annehmen muss. Wir setzen zunächst jedenfalls nur ein vom Denken unabhängiges, transscistentes „Etwas“ überhaupt voraus, das wir im Übrigen ganz unbestimmt lassen.

Noch weiter aber können wir die Voraussetzungen auch am Beginn der Untersuchung nicht einschränken, denn sonst würde sich die Erkenntnistheorie mit Recht den Vorwurf zuziehen, den schon Hegel gegen sie erhoben hat, und der immer von Neuem wiederholt wird, dass sie ein in sich widerspruchsvolles Unter-

nehmen sei.¹⁾ Sie würde dann nach der „Möglichkeit“ des Erkennens fragen und doch schon in ihrem ersten Satze, den sie als wahr hinstellt, implizite seine Wirklichkeit behaupten, also zeigen, dass es ihr mit der Frage garnicht ernst war. Daher ist die Annahme der reinen Immanenz ebenso ausgeschlossen wie die des absoluten Agnostizismus. Hiermit grenzen wir zugleich die Erkenntnistheorie ebenso scharf gegen die empirische Psychologie ab, wie wir sie vorher gegen die Metaphysik abgegrenzt haben. Die Wahrheit, um deretwillen wir das Denken Erkennen nennen dürfen, ist eben keine psychische Tatsache. Sie ist überhaupt nichts, das sich mit Rücksicht auf sein blosses Sein hin psychologisch untersuchen liesse. Die empirische Psychologie kann daher das Problem der Erkenntnistheorie garnicht in Angriff nehmen. Tritt sie mit dem Anspruch auf, Erkenntnistheorie zu sein, so wird sie zum Psychologismus und muss, wenn sie konsequent verfährt, zur Zersetzung des Erkenntnisbegriffes kommen, also bestreiten, dass es wahres Denken giebt.²⁾

Selbstverständlich werden diese Bemerkungen die erkenntnistheoretischen Relativisten, Denkökonomen, Humanisten, Instrumentalisten, Pragmatisten, oder wie sich diese allein konsequenten Vertreter des Psychologismus sonst nennen mögen, nicht befriedigen, und das sollen sie auch nicht. Es ist ein undankbares Geschäft, Jemanden zu überzeugen, der Wahrheit nur das nennen will, was „nützlich“ ist, und der daher auch seine Erkenntnistheorie nur in dem Sinn und so lange für wahr halten kann, als sie nützt. Ich will ja den Pragmatisten nicht nützlich sein, also habe ich kein Mittel, ihre Zustimmung zu erlangen, und Niemand hat es, der Wahrheit sucht. Solchen Menschen gegenüber sind die Pragmatisten immer im Vorteil. Da sie wahr nennen, was ihnen nützt, so können

¹⁾ Auch gegen meine Schrift: Der Gegenstand der Erkenntnis. Eine Einführung in die Transscendentalphilosophie. 2. Aufl. 1904, hat man dies merkwürdigerweise eingewendet, obwohl sie mit den Worten beginnt: „Zum Begriff des Erkennens gehört ausser einem Subjekt, das erkennt, ein Gegenstand, der erkannt wird,“ und S. 140 den Satz enthält: „Die Frage, ob es überhaupt Wahrheit giebt, ist nicht einmal als vorläufiger Standpunkt zu Beginn der Erkenntnistheorie möglich.“

²⁾ Gegen Denker wie Lipps ist diese Bemerkung natürlich nicht gerichtet. Lipps nennt zwar Alles Psychologie, was irgendwie mit dem Geistesleben zu tun hat, unterscheidet aber innerhalb dieser „Psychologie“ auf's Schärfste eine Logik von einer Psychologie im engeren Sinne. Dadurch wird die Streitfrage terminologisch.

sie schon beim Beginn ihrer Untersuchung nicht nur für wahr halten, dass es Erkenntnis giebt, wie auch wir es tun, sondern noch eine Fülle von anderen Voraussetzungen machen, die ihnen eminent nützlich sind, weil sie ohne diese Voraussetzungen nicht mehr Pragmatisten sein könnten. Sie werden also manches für „wahr“ halten, was einer vorsichtigen Erkenntnistheorie höchst problematisch und dogmatisch vorkommt, und sie werden sich trotzdem sehr erhaben dünken über jene „Rationalisten“, die da meinen, ehe man versucht, die Erkenntnis als eine Befriedigung menschlicher Bedürfnisse zu verstehen und damit alle Wahrheit „relativ“ zu machen, müsse man doch wohl einiges für „absolut“ wahr halten, so z. B. dass es überhaupt Menschen giebt und darunter auch solche, die bei dem Streben nach Wahrheit nur ihren Nutzen suchen. Ist es nur nützlich zu glauben, dass es Nutzen giebt? Ist es nur nützlich zu glauben, dass es Pragmatisten giebt? Oder ist das nicht auch noch in einem andern Sinne „wahr“? Mit solchen Fragen giebt sich der Pragmatismus nicht ab. Gegen seinen versteinerten Dogmatismus ist daher wissenschaftlich nichts zu machen. Er verwechselt das Verhältnis, in dem manche Menschen in der Tat zur Wahrheit stehen, mit der Wahrheit selbst. Hat man dies durchschaut, so muss man lernen, den — Humor zu sehen, der in dieser „Theorie“ steckt, die von ihren Anhängern mit einem wahren Fanatismus vertreten wird, und die doch gerade dann nicht wahr sein kann, wenn ihre Anhänger recht haben.¹⁾

¹⁾ Ich bedaure es, dass ich einen so verdienten Gelehrten wie W. James in dieser Gruppe finde. Ihm ist sein Humor bei der Verteidigung seines Pragmatismus leider bisweilen ganz ausgegangen. Er nennt (ich zitiere die deutsche Übersetzung) meine Gedanken sowohl „unaussprechliche Trivialität“ als auch „phantastische Ideenflucht“, zwei Bezeichnungen, die nur für eine pragmatistische Logik vereinbar sein dürften. Er sagt ausserdem, er könne meinen Text nicht diskutieren, stellt aber trotzdem fest, dass meine „Argumentation in diesem Kapitel so schwach ist, wie man es bei einem sonst so fähigen Schriftsteller kaum für möglich halten sollte“. Ich würde solche Urteile ohne Begründung schon bei einem Autor, der an einen absoluten Unterschied von wahr und falsch glaubt, also sie von einem mehr als individuellen Standpunkt aussprechen kann, auffallend finden. Im Munde eines Mannes aber, der diesen Unterschied nicht anerkennt, sind sie garnichts anderes als persönliche Unhöflichkeiten, die nicht einmal etwas „nützen“ werden.

Im Übrigen sollte man nicht allzu viel von diesen Absurditäten reden. Wissenschaftlich diskutieren kann man nur mit Leuten, die annehmen, dass es Wahrheit und Erkenntnis giebt, und das heisst, dass die Streitenden einer höheren Instanz als dem Nutzen unterworfen sind. Hier kam es nur darauf an, dies festzustellen, zu zeigen, welche Voraussetzungen der Begriff der Erkenntnis enthält, und so die Aufgabe der Erkenntnistheorie zu bestimmen. Aus dem Gesagten ergibt sich, dass, wenn im folgenden zwei Wege der Erkenntnistheorie aufgezeigt werden, dies nichts mit der Frage zu tun hat, ob die Erkenntnistheorie psychologisch oder transscendentalphilosophisch zu verfahren hat. Über diese Alternative ist schon vor der Untersuchung durch die Annahme, dass es wirklich Erkenntnis giebt, entschieden. Die Wege der Erkenntnistheorie, von denen wir hier sprechen, sollen beide zur Bestimmung des transscendenten Gegenstandes der Erkenntnis führen, also beide in diesem Sinne transscendentalphilosophisch sein. Der Unterschied zwischen ihnen beruht auf der Wahl des Ausgangspunktes. Man kann nämlich erstens mit einer Analyse des wirklichen Erkenntnisaktes als eines psychischen Vorganges beginnen, um von hier aus allmählich zum transscendenten Gegenstande vorzudringen, und man kann zweitens versuchen, so schnell wie möglich in die Sphäre des transscendenten Gegenstandes zu gelangen und diesen ohne Rücksicht auf den psychischen Akt des Erkennens „rein“ logisch zu behandeln. Den ersten Weg wollen wir den transscendentalpsychologischen, den zweiten den transscendentallogischen nennen und nun zeigen, dass beide zu einem wertvollen Ergebnis führen, dass aber beide ihre Vorzüge und ihre Mängel haben, so dass sie geeignet sind, einander zu ergänzen.

II.

Das Formproblem der Erkenntnistheorie.

Ehe wir jedoch zur Betrachtung der beiden Wege übergehen, müssen wir das Problem, zu dessen Lösung sie dienen sollen, noch etwas genauer bestimmen. Ja, für manchen wird wohl erst der Nachweis zu führen sein, dass hier überhaupt ein Problem vorliegt. Wenn wir von jedem metaphysischen Sein absehen, dann wissen wir doch, worin der Gegenstand der Erkenntnis besteht, und wie

wir ihn erkennen. Er ist seinem umfassendsten Begriffe nach die Wirklichkeit, in der wir alle leben, und deren Erkenntnis gewinnen wir dadurch, dass wir sie mit unsern Gedanken nachbilden, oder sie so denken, wie sie eben ist. Was im Einzelnen wirklich ist, und wie es nachgebildet wird, das mag freilich noch der Untersuchung bedürfen. Im Prinzip aber scheint mit dem Gesagten schon eine Antwort auf die Fragen nach dem Gegenstande der Erkenntnis und nach der Erkenntnis des Gegenstandes gegeben zu sein, die höchstens noch der genaueren Ausgestaltung bedarf. Was ist hiervon zu halten?

Zunächst könnte man entgegnen, dass dieser Begriff des Erkennens zu eng ist. Es giebt wahre Gedanken, die nicht etwas Wirkliches zum Gegenstande haben. Die Zahl z. B., von der die Mathematik spricht, ist keine Realität, sondern, wenn man sie überhaupt unter den Begriff des Seins bringen will, nur ein ideales Sein. Das Problem der mathematischen Erkenntnis also wäre durch den angedeuteten Begriff des Erkennens auf keinen Fall gelöst. Aber, auch wenn wir dies bei Seite lassen und uns auf den Begriff der Wirklichkeitserkenntnis beschränken, so lässt sich leicht zeigen, dass die angedeutete Meinung keine befriedigende Lösung des erkenntnistheoretischen Problems giebt. Nach ihr müsste doch das Denken seine Aufgabe, Erkenntnis zu sein, in umso höherem Masse erfüllt haben, je treuer die Nachbildung der Wirklichkeit ist. Tatsächlich aber finden wir das Erkennen nirgends auf dem Wege zu einer möglichst genauen Reproduktion. Ja, die Wirklichkeit, die wir unmittelbar wahrnehmen, bildet überall eine unübersehbare Mannigfaltigkeit, die so, wie sie wahrgenommen wird, denkend nachzubilden ganz unmöglich ist, und deren treue Kopie uns selbst dann, wenn sie möglich wäre, als blosser Wiederholung wohl nicht interessieren würde. Jede Erkenntnis wählt vielmehr einen kleinen Teil des Gegebenen aus, was gewiss kein Nachbilden ist, und ordnet ihn dann in einer Weise an, die mit der in der Wahrnehmung gegebenen Ordnung, wenn wir von einer solchen überhaupt reden wollen, durchaus nicht immer übereinstimmt. Gewiss ist der Inhalt der Wirklichkeit für die Erkenntnis massgebend. Sie hat ihn in seiner Tatsächlichkeit zu konstatieren. Aber ebenso gewiss hängt die Richtigkeit unserer Gedanken nicht nur von diesem Inhalt, sondern auch von den Auswahl- und Anordnungsprinzipien des Erkennens ab, und für deren Richtigkeit kann die unmittelbar gegebene und

wahrgenommene Wirklichkeit als Gegenstand nicht in Frage kommen.¹⁾

Aber selbst wenn man behaupten wollte, das Erkennen habe, um wahr zu sein, nur die Wirklichkeit zu reproduzieren, so würde auch unter dieser Voraussetzung noch ein Problem ungelöst bleiben. Es wäre dabei nämlich eine sehr wesentliche Erkenntnis ignoriert, die Erkenntnis, dass das, was nachgebildet werden soll, wirklich ist, und gerade dies ist von entscheidender Wichtigkeit. Freilich, dem Manne der Einzelwissenschaften mag es so selbstverständlich vorkommen, dass das, was er erkennen will, in irgend einer Weise sei, dass er sich um diese Wahrheit nicht kümmert. Er setzt sie voraus und mit Recht. Die Erkenntnistheorie dagegen kann etwas niemals deshalb, weil es für die Einzelwissenschaften selbstverständlich ist, ignorieren. Im Gegenteil, die selbstverständlichsten und sichersten Erkenntnisse sind für sie die wesentlichsten, weil sie die Grundlagen aller anderen wahren Gedanken sind. Gerade diese Grundlagen hat sie zu ihrem Problem zu machen, ehe sie das weniger selbstverständliche und nicht überall vorausgesetzte Erkennen untersucht.

Kurz, jede Wirklichkeitserkenntnis setzt voraus, dass das, was sie erkennen will, wirklich ist. Was ist der Gegenstand dieser Erkenntnis, und wie wird dieser Gegenstand erkannt? Die Antwort: ich richte mich dabei mit meinen Gedanken nach der Wirklichkeit, giebt keinen verständlichen Sinn. Davon können wir also nicht ausgehen. So ist die Unbrauchbarkeit des am weitesten verbreiteten Erkenntnisbegriffes zur Lösung zunächst wenigstens eines Teiles der erkenntnistheoretischen Probleme dargetan.

Es bedarf nur noch weniger Überlegungen, um einzusehen, dass mit der Nachbildtheorie für die Probleme der Erkenntnistheorie überhaupt nichts geleistet ist. Wir müssen nur noch genauer bestimmen, worin diese Probleme bestehen, und wir können dabei wieder an die soeben gestellte Frage anknüpfen: wonach richtet sich das Erkennen, wenn wir sagen, dass etwas wirklich ist oder überhaupt ist? Diese Frage betrifft, wie man sich ausdrücken kann, nicht den Inhalt der Erkenntnis, sondern

¹⁾ Was hier nur kurz angedeutet ist, habe ich in meinem Buch: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 1896—1902*, ausführlich dargestellt und begründet.

ihre Form. Was Form ist, sei zunächst dahingestellt. Es genügt vorläufig die negative Bestimmung, dass darunter Alles verstanden werden soll, was nicht zum Inhalt gehört, und der Hinweis auf ein Beispiel. Dazu kann uns der Begriff des Seins dienen. In der Erkenntnis nämlich, dass etwas ist, gehört das Sein nicht zum Inhalt des Etwas, ja, es kann für sich überhaupt keinen Inhalt bezeichnen, muss also die Bedeutung einer Form haben. Wir brauchen da nur an bekannte Sätze zu erinnern. „Sein ist kein reales Prädikat, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne“, oder: „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche.“ So wird verständlich, dass die Wahrheit der Sätze, welche die Existenz von etwas behaupten, ein Formproblem der Erkenntnistheorie ist.

Von hier aus können wir dann weiter gehen und zeigen, dass es für die Erkenntnistheorie überhaupt nur Formprobleme giebt. Zu diesem Zwecke kehren wir noch einmal zu der Nachbildtheorie zurück. Wir wollen ihr durchaus nicht jede Berechtigung absprechen. Handelt es sich nur um den Inhalt der Erkenntnis, so hat es einen guten Sinn, zu sagen, die Erkenntnis habe festzustellen, wie die Wirklichkeit ist, also sich mit den Gedanken nach der Wirklichkeit zu richten. Wenn ich z. B. von diesem Papier sage, dass es weiss und nicht blau ist, so bildet mein Gedanke in der Tat in Bezug auf das Weiss die Wirklichkeit nach, und er ist deshalb wahr, weil er dies tut. Das weisse Papier soll weiss und nicht blau gedacht werden, weil es weiss und nicht blau ist. Das ist die einfachste Sache von der Welt. Aber wenn man sich auf diesen Erkenntnisbegriff beschränkt, so hat man auch noch nicht ein einziges Problem der Erkenntnistheorie gesehen. Es wird in dem angegebenen Gedanken nämlich ausser dem weisssein nicht nur das weisssein behauptet, sondern es wird ferner das weiss als eine „Eigenschaft“ dem „Ding“ Papier beigelegt und so das weisssein näher bestimmt. Ding und Eigenschaft aber sind ebenso wie Sein Begriffe, die nicht zum Inhalt der Erkenntnis gehören. Man muss also bereits wissen, was es heisst, dass ein Ding eine Eigenschaft hat, ehe man sagen kann, dass der Gedanke: dies Papier ist weiss, die Wirklichkeit nachbilde. Nur wenn man sich um diese Fragen nicht kümmert, kann man sich mit der Nachbildtheorie zufrieden geben. Sie setzt die Probleme der Erkenntnistheorie bereits als gelöst voraus.

Der Erkenntnistheoretiker wird daher nicht sagen, die Erkenntnis: dies Papier ist weiss, beruht darauf, dass dies Papier weiss ist. Er wird das Weiss im wahren Gedanken und das wahrgenommene Weiss der Wirklichkeit mit einander vergleichen und konstatieren, dass beide auch von einander verschieden sind. Gerade auf diese Verschiedenheit muss er dann seine Aufmerksamkeit lenken. Soll nämlich trotz ihrer der Gedanke wahr sein, so wird sie vom Standpunkt der Nachbildtheorie nicht nur zu einem Problem, sondern es zeigt sich auch sofort, dass dieses Problem mit Hilfe der Nachbildtheorie niemals zu lösen ist, und dass daher schon diese Fragestellung den Begriff des Erkennens als eines Nachbildens aufhebt.

Die angedeutete Verschiedenheit von Gedanke und Wirklichkeit bezieht sich wieder nicht auf den Inhalt, sondern auf die Form, und ebenso wie hier, handelt es sich überall in der Erkenntnistheorie um Formprobleme, denn überall hat im Gedanken der Inhalt eine andere Form, als in der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit, oder genauer, der Inhalt, den wir nur „wahrnehmen“, hat überhaupt keine Form, aber er wird geformt bereits dadurch, dass wir von ihm sprechen. Es geht das schon daraus hervor, dass alle Bedeutungen der Worte, unter die wir ihn bringen können, allgemein sind, der gegebene Inhalt dagegen durchweg individuell ist. Sogar das Wort „dies“ ist im Vergleich zum Inhalt allgemein, denn es kann ja jeden Inhalt bezeichnen. Wir können daher auch von dem Inhalte als blossem Inhalte, streng genommen, nicht reden. Dadurch, dass wir ihn „Inhalt“ nennen, bringen wir ihn schon in eine Beziehung zu dem Begriffspaar Form und Inhalt und damit in eine Form des Gedankens, die er abgesehen vom Gedanken garnicht hat. Der blosser Inhalt ist das logisch völlig Indifferente und Unsagbare. So wird jener Begriff des Erkennens, der auf einer Gleichheit der Gedanken mit der Wirklichkeit aufgebaut ist, vollkommen zersetzt. Die Nachbildtheorie ignoriert die Form. Es giebt aber keinen wahren Gedanken, der einen Inhalt enthielte ohne Form. Der blosser Inhalt liegt ganz ausserhalb der logischen Sphäre, in ihm allein steckt noch gar kein Wahrheitsproblem. Deshalb sind alle Probleme der Erkenntnistheorie Formprobleme, und überall entsteht die Frage: wonach soll die Form des Gedankens sich richten, damit der Gedanke wahr ist und Erkenntnis wird? Es geht nicht an, als Gegenstand der Form des Gedankens den Inhalt der wahrgenommenen Wirklichkeit zu bezeichnen, und ebensowenig kann

man meinen, die Form brauche keinen Gegenstand, denn gerade das, was den Gedanken von der Wirklichkeit unterscheidet, was also nicht Inhalt, sondern Form ist, ist das am Gedanken, worauf bei der Frage nach seiner Wahrheit Alles ankommt. Die Nachbildtheorie ist demnach nicht eine falsche, sondern überhaupt keine Antwort auf die von der Erkenntnistheorie zu stellende Frage. Der Gegenstand der Erkenntnisform, und damit der Gegenstand der Erkenntnis überhaupt, ist bis jetzt völlig problematisch.

Natürlich können wir hier die verschiedenen Formprobleme nicht einmal andeuten. Das muss einer eingehenderen Untersuchung überlassen bleiben. Nur auf ein Formproblem sei hier noch einmal ausdrücklich hingewiesen, weil es in dem Problem jeder Wirklichkeitserkenntnis enthalten ist. Die denkbar einfachste und voraussetzungsloseste Erkenntnis pflegt man als die Konstatierung einer blossen Tatsache zu bezeichnen. Über ihre grosse Bedeutung kann kein Zweifel bestehen. Jede empirische Wissenschaft muss mit der Konstatierung von Tatsachen beginnen und darauf aufgebaut sein, mag sie sich schliesslich auch noch so weit von den blossen Tatsachen entfernen. In den meisten erkenntnistheoretischen Systemen wird nun aber die Tatsache als etwas vollkommen Selbstverständliches behandelt, d. h. wenn von Tatsachen die Rede ist, so dreht sich die Frage gewöhnlich nur darum, ob die Erkenntnis aus lauter Tatsachen besteht oder nicht. Der radikale Empirismus kommt darauf hinaus, dass es nur Tatsachenerkenntnis giebt, und die Ansichten, welche über das rein Tatsächliche hinaus gehen wollen, pflegen von ihren Gegnern als rationalistisch bezeichnet zu werden. Dass aber in der Tatsache selbst, insofern sie die Erkenntnis bedeutet, dass etwas Tatsache ist, dass also in der reinen Tatsächlichkeit, insofern sie Wahrheit enthält, schon ein Problem steckt, das wird von Empiristen und Rationalisten meist vollständig übersehen. Auch Kant behandelt dieses Problem nicht. In seiner bekannten Frage, wie aus Wahrnehmung Erfahrung wird, jener Frage, die die Erfahrung zu einem Problem macht, ist Wahrnehmung soviel wie rein tatsächliche Erkenntnis, aber nur auf die Erfahrung, nicht auf die Wahrnehmung richtet sich die Untersuchung. Und doch enthält die „Wahrnehmung“, dass etwas ist, also die Erkenntnis, die nur eine Tatsache konstatiert, schon mehr als blosser Wahrnehmung, ja es steckt in dieser „Wahrnehmung“ dasselbe Problem wie in der „Erfahrung“ und in jeder anderen Erkenntnis. Auch die Wahrheit der blossen

Tatsache bedarf, um Wahrheit zu sein, des Gegenstandes und der Form, die sich nach diesem Gegenstande richtet. Auch wenn ich sage, dies ist mir unmittelbar „gegeben“, so spreche ich eine Erkenntnis aus, und es hat keinen Sinn zu sagen, dass ich mich bei dieser Erkenntnis nach dem Gegebenen richte. Wenn ich einen Inhalt gegeben nenne, so habe ich ihn bereits als gegeben erkannt, so hat er also auch bereits die Form der Gegebenheit erhalten, und diese Form der reinen Tatsächlichkeit ist daher ein erkenntnistheoretisches Problem, so gut wie jede andere Erkenntnisform. Es ist das elementarste und zugleich unabweisbarste von allen Formproblemen, das jede Wirklichkeitserkenntnis enthält. Niemand kann leugnen, dass ein Inhalt, wenn er für die Erkenntnis in Betracht kommen soll, zum Mindesten die Form der Gegebenheit oder der Tatsächlichkeit haben muss. Daher weist auch die am meisten immanente Seinserkenntnis, die wir uns zu denken vermögen, und an deren Wahrheit bisher kein noch so radikaler Empirismus und Sensualismus zu rütteln versucht hat, in unbezweifelbarer Weise auf eine Erkenntnisform und auf die Frage nach deren transscendentem Gegenstande hin.

Jetzt können wir wieder zu dem Gedanken zurückkehren, dass es zwei Wege giebt, um dies Problem zu lösen und den Gegenstand der Erkenntnis zu finden. Natürlich müssen wir dabei das Problem ganz allgemein stellen und die Tatsächlichkeit nur als Beispiel heranziehen. Wir werden zuerst jeden Weg für sich betrachten und dann das Verhältnis klar legen, in dem sie zu einander stehen. Dass es sich bei diesen Untersuchungen immer nur um Formprobleme handelt, stellen wir hiermit ein für alle Male fest. Nur mit Rücksicht auf die Form des Denkens setzen wir voraus, dass wahres Denken mehr als blosses Denken ist. Es wäre umständlich und pedantisch, immer wieder von Neuem daran zu erinnern. Höchstens wo Missverständnisse entstehen können, werden wir ausdrücklich darauf hinweisen, dass wir nur für die Form der Erkenntnis und nicht für den Inhalt nach einem transscendenten Gegenstande suchen und daher nur nach den Wegen fragen, die zu diesem Gegenstande der Form hinführen.

III.

Die Analyse des Erkenntnisaktes.

Der erste Weg geht wie gesagt vom wirklichen Erkennen aus und sucht allmählich zum transscendenten Gegenstande vorzudringen.¹⁾ Der für unseren Zusammenhang wesentliche Punkt ist der, dass dabei relativ ausführliche Erörterungen psychischer Vorgänge nötig werden, und zwar kommen vor Allem zwei Faktoren in Betracht: der Akt des Erkennens, durch den der Gegenstand erfasst wird, und der Bestandteil 'im Denken, der Wahrheit verbürgt. Der eine soll uns darüber, was und wie erkannt wird, aufklären, und der andere uns ins Transscendente hineinführen.

Was den Akt des Erkennens betrifft, so besteht im Allgemeinen Übereinstimmung darüber, dass wir nur mit Urteilen erkennen, denn von Urteilen allein sagt man, dass sie wahr oder falsch sind. Man kann es natürlich auch bestreiten, dass nur Urteile Erkenntnisse sind, aber dann nimmt man das Wort Urteil in einer engeren Bedeutung. Für uns ist schon die elementarste Konstatierung einer Tatsache ein Urteil, und damit fällt Erkennen und Urteilen zusammen. Die Erkenntnistheorie wird also dem Urteilsakte ihre Aufmerksamkeit schenken müssen und ihn mit Rücksicht auf den Bestandteil betrachten, um dessentwillen man ihn wahr oder falsch nennen kann. Dabei ist nun leicht zu zeigen, dass alles im Urteil, was man gewöhnlich als „Vorstellungen“ bezeichnet, für sich betrachtet weder wahr noch falsch ist. Ich kann jede beliebige Vorstellung bilden, und ich komme doch, so lange ich bei der blossen Vorstellung bleibe, damit nie in das Gebiet der Erkenntnis, auch nicht zur Konstatierung einer Tatsache oder zu der Wahrheit, dass etwas ist. Ein Urteil habe ich erst dann, wenn zu den Vorstellungen ein Akt der Bejahung oder Verneinung hinzutritt, und daraus ergibt sich, dass dieser Akt der für die Wahrheit wesentliche Bestandteil des Urteils oder der eigentliche Erkenntnisakt ist.

¹⁾ Diesen Weg habe ich in meiner Schrift: Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892, eingeschlagen, und ich muss einiges daraus hier kurz wiederholen. Doch beschränke ich mich dabei zunächst auf die erste Auflage. Die zweite Bearbeitung berücksichtigt in dem Begriff des Sinnes bereits die Gesichtspunkte, welche auf den zweiten Weg hindeuten und im nächsten Abschnitt zur Geltung kommen.

Man kann dies am einfachsten und überzeugendsten dartun, wenn man das Urteil in eine bejahende oder verneinende Antwort auf eine Frage verwandelt. Das ist immer möglich und deswegen unbedenklich, weil dadurch der Wahrheitsgehalt des Urteils, der uns hier allein interessiert, garnicht verändert wird. Mit den Worten „hier ist weiss“, spreche ich genau dieselbe Wahrheit aus, wie mit dem „Ja“, das auf die Frage: „ist hier weiss?“ antwortet. In der Frage stecken dann bereits alle die Bestandteile des Urteils, die man als Vorstellungen bezeichnen kann, und doch ist die Frage noch keine Erkenntnis, denn ihr Wesen besteht ja gerade darin, dass sie die Erkenntnis erst sucht. Das „Ja“ fügt nun zu den Vorstellungen, die die Frage enthält, keine neue Vorstellung hinzu, und doch ist erst mit ihm das Urteil da, welches die von der Frage gesuchte Erkenntnis giebt. Daraus geht hervor, dass der Akt der Bejahung oder Verneinung im Gegensatz zu den Vorstellungen steht und zugleich der Bestandteil des Urteils ist, durch den wir eigentlich erkennen, durch den wir also auch allein den Gegenstand der Erkenntnis in unseren Besitz bringen können. Kurz, Erkennen ist, mit Rücksicht auf die Wahrheit, nicht Vorstellen, sondern Bejahen oder Verneinen.

Die Tragweite dieses Ergebnisses wird klar, sobald wir auf den prinzipiellen Unterschied reflektieren, der zwischen allen Vorstellungen und den Akten des Bejahens und Verneinens besteht. Wie man den Begriff der Vorstellung auch näher bestimmen mag, so meint man damit doch immer eine Art des passiven psychischen Verhaltens. Beim Bejahen oder Verneinen dagegen nehmen wir Stellung. Das zeigt sich schon darin, dass es sich dabei stets um ein entweder-oder handelt, um ein Verhalten also, wie es auch in unserer Willensseite oder unserer „praktischen“ Natur zum Ausdruck kommt. Die Bejahung ist mit anderen Worten ein Akt der Zustimmung, die Verneinung ein Akt der Ablehnung. Daraus geht hervor, wie weit das Erkennen sich gerade in dem Punkte, der für seine Wahrheit der wesentliche ist, von jenem ruhigen „Schauen“ entfernt, mit dem man es gewöhnlich gleichsetzt. Der eigentliche Erkenntnisakt, mit Hülfe dessen wir allein den Gegenstand in unseren Besitz bringen können, muss geradezu als ein dem Wollen verwandtes Anerkennen oder Verwerfen bezeichnet werden. Von den negativen Urteilen sehen wir, nachdem dies festgestellt ist, ab. Wir haben sie nur erwähnt, um auf den alternativen Charakter des Erkennens hinzu-

weisen, der seine Verwandtschaft mit dem praktischen Verhalten und seinen willensartigen Charakter im Gegensatz zu allem Vorstellungsmässigen besonders deutlich hervortreten lässt. Im Übrigen können wir uns auf die Bejahung beschränken.

Ehe wir die Konsequenzen für den Gegenstand der Erkenntnis ziehen, weisen wir nur noch auf den Zusammenhang hin, der zwischen der Unterscheidung von Vorstellung und Bejahung einerseits und der vorher gemachten Unterscheidung von Inhalt und Form der Erkenntnis andererseits besteht. Der Inhalt kann nur in den vorstellungsmässigen Bestandteilen des Urteils stecken und ist also auch unter diesem Gesichtspunkt für sich keine Erkenntnis. Der Akt der Anerkennung fügt zu diesem Inhalte nichts hinzu und nimmt ihm auch nichts, wo er fehlt und durch einen Akt der Verwerfung ersetzt wird. Eine Frage, eine Bejahung und eine Verneinung können deshalb inhaltlich vollkommen mit einander übereinstimmen, und sie stehen doch zur Wahrheit in einem prinzipiell anderen Verhältnis. Das eine Gebilde ist weder wahr noch falsch, das zweite ist falsch, wenn das dritte wahr ist, und umgekehrt ist das dritte falsch, wenn dem zweiten Wahrheit zukommt. Dies zeigt von Neuem, inwiefern der Inhalt der Erkenntnis für eine Wissenschaft von der Wahrheit noch kein Problem enthält. Er ist ausschliesslich Sache der Einzelwissenschaften. Andererseits sehen wir, dass die Bejahung zu der Form in engster Beziehung steht. Freilich darf man nicht sagen, dass sie einfach mit ihr zusammenfällt. Der Formbegriff ist umfassender als der der Bejahung, d. h. wenn auch aller Inhalt in den Vorstellungen steckt, so sind darum doch nicht alle vorstellungsmässigen Bestandteile des Urteils zum Inhalt zu rechnen. Vielmehr gehören sie zum Teil auch zur Form. In welcher Weise die Vorstellungen auf Form und Inhalt verteilt werden müssen, kann nur die Einzeluntersuchung feststellen, denn diese Frage ist natürlich für jede Form besonders zu entscheiden. Hier ist das allein wichtig, dass die Erkenntnisform nur in Verbindung mit der Bejahung dem Denkakte Wahrheit verleihen und ihn so zum Erkennen machen kann, oder, dass im positiven Urteil die Erkenntnisform, worin sie auch bestehen mag, stets bejahte Form oder Jaform ist. Die Erkenntnis, dass etwas ist, besteht, um wieder an dies Beispiel zu erinnern, darin, dass einem Inhalte die Form „Sein“ bejahend zuerkannt wird.

Nun können wir die Konsequenzen ziehen, die sich hieraus für den Gegenstand der Erkenntnis ergeben. Wenn Erkennen Bejahen der Form ist, so muss sein Gegenstand das sein, was bejaht wird. Was allein aber können wir bejahen, wenn die Bejahung ein dem Wollen verwandter Akt der Stellungnahme ist? Der Gegenstand muss an das erkennende Subjekt als eine Forderung herantreten, d. h. als etwas, das Zustimmung verlangt. Nur nach Forderungen können wir uns mit dem Bejahen richten, nur Forderungen gegenüber können wir uns zustimmend verhalten. Damit haben wir auch den umfassendsten Begriff für den Gegenstand des Erkennens gewonnen. Das, was erkannt wird, d. h. im Urteil bejaht oder anerkannt wird, muss in der Sphäre des Sollens liegen.

Damit ganz klar wird, was wir an diesem Ergebnis haben, grenzen wir es noch ausdrücklich gegen eine scheinbar verwandte Ansicht ab. Das Moment der Forderung im theoretischen Erkennen ist gerade in neuester Zeit auch von anderer Seite energisch hervorgehoben worden. Wenn Lipps sagt: „Tatsache ist, was ich denken soll, oder was zu denken von mir gefordert ist,“¹⁾ so klingt das genau wie die hier vertretene Ansicht. Trotzdem denkt Lipps gerade in dem entscheidenden Punkte anders, ja entgegengesetzt, denn er nimmt an, dass die Forderung von einem Gegenstande ausgeht, der existiert. Der Gegenstand also ist nach ihm nicht ein Sollen, sondern bleibt ein Sein, und die an das erkennende Subjekt gerichtete Forderung besteht in nichts anderem als darin, dass die Gedanken mit dem Sein übereinstimmen sollen. Gerade diese Ansicht aber ist es, die wir bekämpfen. Sie setzt, um behaupten zu können, dass das Sein eine solche Forderung stellt, schon die Erkenntnis voraus, dass etwas ist, das fordert, und gerade auf diese Erkenntnis kommt es uns an. Lipps giebt also

¹⁾ Th. Lipps, Philosophie und Wirklichkeit, 1908, S. 27. Hiermit verwandte Gedanken in desselben Autors Naturphilosophie (Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer, 2. Aufl., 1907, S. 67) und noch in manchen andern Schriften. Ich möchte ausdrücklich bemerken, dass ich den bohrenden Scharfsinn dieser erkenntnistheoretischen Ausführungen sehr zu schätzen weiss. Aber gerade deswegen darf ich den im Text hervorgehobenen Gegensatz nicht verschleiern. Die Übereinstimmung mit Lipps liegt hier und in andern Fragen mehr im Ausdruck als in der Sache, und im wissenschaftlichen Interesse darf man nicht nur das Gemeinsame, sondern man muss auch das Trennende betonen. Nur so können die Probleme klar hervortreten.

keine Antwort auf unsere Frage. Für uns ist der Gegenstand auch der Erkenntnis, dass etwas ist, wichtig, und dabei kann es sich nicht schon um eine Forderung handeln, die ein Sein stellt. Wir meinen also ein Sollen, das gar nichts ist als eben Sollen. Wenn wir dabei sagen, der Gegenstand ist ein Sollen, so hat dies „ist“ nichts mit Sein im Sinne von existieren gemein. Das ist eine rein sprachliche Schwierigkeit, die den prinzipiellen Unterschied der Begriffe Sein und Sollen nicht verwischen darf. Unter Sollen verstehen wir grade das, was nicht ist oder existiert.

Besonders wichtig für diesen Zusammenhang ist wieder der schon erwähnte Begriff der Tatsache. Gewiss, „Tatsache ist, was ich denken soll,“ aber das Sollen ist grade darum keine Tatsache. Das, was fordert, ist eine Tatsache vielmehr nur insofern, als die Forderung bejaht, somit Etwas als Tatsache erkannt ist. Das Sollen ist als Gegenstand für die rein tatsächliche Erkenntnis ebenso unentbehrlich wie für jede andere. Dies muss hervorgehoben werden, nicht nur, damit das Problem, das in der Tatsache steckt, von Neuem hervortritt und der Begriff des Sollens als des Gegenstandes von jeder Vermischung mit Seinsbegriffen frei bleibt, sondern auch, damit deutlich wird, dass eine „rein empiristische“ Theorie des Erkennens, die alle Wahrheit auf tatsächliche Wahrheit zurückführen will, um das Sollen als Gegenstand der Erkenntnis nicht herunkommt, und dass wir daher hier noch garnicht für irgend eine besondere erkenntnistheoretische „Richtung“ Partei ergreifen. Wir stellen nur das fest, was keine Theorie des Erkennens entbehren kann, die eingesehen hat, dass Erkennen Bejahen ist, und die das Problem des Gegenstandes nicht ignoriert oder den Begriff der Erkenntnis aufhebt. Mag sie im Übrigen extrem sensualistisch und empiristisch oder extrem rationalistisch verfahren oder irgend einen anderen Weg einschlagen, das Sollen bleibt der Gegenstand jeder Bejahung.

Trotzdem wird für manchen hier vielleicht noch eine Schwierigkeit vorliegen, die überwunden werden muss. Wir beschäftigen uns mit dem wirklichen Erkennen. Damit dieses ein Sollen anerkennen kann, muss auch das Sollen wirklich da sein, und zwar als ein Teil des Denkprozesses, also als ein psychisches Sein. Wird dann der Gegenstand der Erkenntnis nicht doch wieder zu einer Wirklichkeit? Man kann sagen, die Forderung muss auftreten als ein Forderungsgefühl, um mit diesem Wort die Beziehung auf den Akt der Zustimmung zu charakterisieren.

Wird dann der Gegenstand der Erkenntnis nicht selbst zum Forderungsgefühl?

Selbstverständlich haben wir dies nicht gemeint, und wir müssen einem solchen Missverständnis sorgfältig vorbeugen. So lange wir den psychischen Prozess des Erkennens betrachten, ist allerdings nicht nur der Akt der Bejahung ein psychischer Vorgang, sondern auch die Forderung, der dieser Akt zustimmt, muss betrachtet werden als geknüpft an ein psychisches Sein, und dies Sein kann man ein Forderungsgefühl nennen. Darum aber fällt doch die Forderung nicht mit dem Gefühl, an dem sie haftet, zusammen, und es ist auch nicht das Gefühl, das die Forderung stellt. Sollen und Sein fallen nie zusammen, auch dann nicht, wenn das Sollen gefühlt wird. Das Gefühl wird nicht anerkannt, sondern nur das Sollen. Das Gefühl ist lediglich der psychische Repräsentant für dieses Sollen und garnicht der Gegenstand, nach dem das Denken sich richten kann. Dass dieses Gefühl existiert, ist selbst eine Erkenntnis, die ihres Gegenstandes bedarf, und der Gegenstand dieser Erkenntnis kann nicht einmal durch das Gefühl, das als seiend erkannt wird, repräsentiert werden.

Dass es sich beim Gegenstand der Erkenntnis nur um das Sollen und nicht um das Forderungsgefühl handelt, wird vollends deutlich werden, wenn wir nun weiter gehen und den Begriff noch näher bestimmen. Offenbar kann es bei dem, was wir bisher gefunden haben, nicht bleiben. Zwar muss jedes Erkennen Anerkennen eines Sollens sein, aber nicht jede Anerkennung eines Sollens ist Erkenntnis, nicht jede Bejahung ist wahr. Die Wahrheit des Denkaktes hängt davon ab, von welcher Art das Sollen ist, das er anerkennt. Wir können dies auch so ausdrücken: die Forderung, die bejaht wird, muss zu Recht bestehen, es muss eine „notwendige“ Forderung sein, wenn ihre Anerkennung dem Denkakte Wahrheit verleihen soll, kurz, das Sollen selbst muss den Charakter der Notwendigkeit tragen, es muss, wie man sagt, unbedingt „gelten“, um zum Gegenstande der Erkenntnis zu taugen. Was aber ist unter dieser unbedingten Geltung und Notwendigkeit des Sollens zu verstehen? Es ist klar, dass hier garnicht die Notwendigkeit eines Seins in Frage kommen kann. Nur die Art des Sollens gilt es festzustellen, und zu diesem Zwecke müssen wir zwei Arten des Sollens von einander trennen. Wir unterscheiden unter den Forderungen, die an uns herantreten, überall solche,

die bloss willkürlich und individuell sind, von solchen, die unbedingte Geltung beanspruchen. Die erste Art tritt immer als Forderung eines oder mehrerer Individuen auf und ist stets an die Existenz bestimmter Individuen gebunden, von denen die Forderung ausgeht oder gestellt wird. Die andere Art dagegen kann zwar auch als Forderung eines oder mehrerer Individuen auftreten, aber es ist für ihre Bedeutung als Forderung vollkommen gleichgültig, ob irgend ein Individuum sie wirklich stellt. Forderungen dieser zweiten Art tragen stets den Charakter der Notwendigkeit, die wir hier meinen: sie fordern die Anerkennung unbedingt. Der Gegenstand der Erkenntnis ist also stets eine Forderung, die von der Forderung eines oder mehrerer Individuen vollkommen unabhängig ist, die überhaupt von keinem Sein gestellt wird. Im Grunde ist das nur eine Erläuterung des Begriffes der Forderung, die nichts als Forderung ist. Das „reine“ Sollen, das von keinem Sein ausgeht, muss stets ein unbedingtes Sollen sein.

Danach ist der Gegenstand der Erkenntnis seinem allgemeinsten Begriffe nach nicht nur überhaupt als ein Sollen, sondern als ein von jedem Sein unabhängiges und daher als ein in der angegebenen Bedeutung transscendentes Sollen zu bezeichnen, als ein Sollen, das so sehr von jedem Individuum unabhängig ist, dass es selbst jedes Individuum bindet, das urteilen und erkennen will. Wenn Erkennen Bejahen oder Anerkennen ist, so kann nur durch die Annahme eines transscendenten Sollens ein absoluter Unterschied zwischen wahren Gedanken und Gedanken überhaupt gemacht und so der durch diesen Unterschied bedingte Begriff des Erkennens aufrecht erhalten werden. Wahr sind dann die Urteile, die eine transscendente Forderung anerkennen oder bejahen. Dadurch und nur dadurch werden die Denkakte mehr als bloss psychische Vorgänge, dadurch werden sie zur Erkenntnis.

Wird nun aber der Gegenstand in einem transscendenten Sollen gefunden, so entsteht die Frage, wie das Denken diesen von ihm unabhängigen Gegenstand erfasst, oder wie das Transscendente immanent wird. Wir sahen, dass die Forderung, auch wenn sie nicht von einem Sein gestellt wird, also auch wenn sie eine unbedingte und transscendente Forderung ist, doch stets im wirklichen Erkennen als an eine Wirklichkeit geknüpft auftritt. An dieser Wirklichkeit muss also etwas haften, das darauf hindeutet, dass sie mehr als ein bloss psychischer Vorgang ist. Es muss sich mit andern Worten in unsern Denkprozessen ein Etwas finden,

das immanent ist und zugleich über sich ins Transscendente hinausweist, ein Wahrheitskriterium, das einerseits der Bestandteil eines individuellen Seelenlebens ist und andererseits eine schlechthin notwendige, überindividuelle Forderung verbürgt. Worin besteht dieses Etwas? Wir haben willkürliche und notwendige Forderungen und deren Anerkennung von einander unterschieden. Auf Urteile angewendet, heisst dies, dass es evidente und nicht evidente Urteile gibt. Betrachten wir das Erkennen als einen psychischen Prozess, so ist also die Evidenz das psychische Sein, das uns die Wahrheit des Urteils verbürgt. Da wir das psychische Sein, an das das Sollen geknüpft ist, ein Forderungsgefühl genannt haben, so können wir die Evidenz als psychisches Sein auch das Evidenzgefühl nennen, und dann ist dies Evidenzgefühl das, was einerseits immanent ist und andererseits über sich hinausweist. Mit ihm tritt das Sollen auf, an das wir bei unserm Bejahen gebunden sind, und das wir als transscendent anerkennen, indem wir es bejahen. Der transscendente Gegenstand der Erkenntnis wird also durch Anerkennung der an dem Evidenzgefühl haftenden Forderung dem Erkennen immanent. So ist die Frage beantwortet, wie das Erkennen das Transscendente erfasst.

Doch ein Bedenken könnte dem entgegenstehen. Sind nicht auch Irrtümer evident? So lange man unter Evidenz nichts anderes als ein psychisches Sein, ein Forderungsgefühl versteht, muss diese Frage natürlich bejaht werden. Der Tatbestand, der beim Irrtum zu Grunde liegt, ist dann dieser: das Denken bejaht ein Sollen, das kein transscendentes, sondern nur ein immanentes Sollen, eine nur von einem Sein gestellte Forderung ist. Dass solche Irrtümer vorkommen, ist zweifellos, aber das sagt nichts gegen den Begriff der Evidenz als Wahrheitskriterium überhaupt, denn der Satz, es müsse in dem wahren Denkkakt ein Etwas geben, das immanent ist und zugleich die Transscendenz des Sollens verbürgt, hat doch nichts mit der Behauptung zu tun, es gebe ein Kriterium, an dem wir immer wahre von falschen Urteilen unterscheiden können, und das daher den Irrtum unter allen Umständen ausschliesst.

Dazu kommt noch etwas anderes. Mit der inhaltlichen Wahrheit der Urteile haben wir es hier wieder garnicht zu tun, und daher auch nicht mit dem inhaltlichen Irrtum. Auch die Evidenz kommt also nur für das Formproblem der Erkenntnis in Betracht. Es soll nicht entschieden werden, ob man überhaupt

von einer Evidenz des Inhaltes reden kann. Jedenfalls ist sie nicht unser Problem. Wir setzen voraus, dass es Erkenntnis wirklich giebt, und suchen nach dem Begriff ihrer Form. Zu diesem gehört die Evidenz als immanentes Anzeichen für das Transscendente, denn ohne ein solches Anzeichen wäre Erkenntnis überhaupt nicht möglich. Die Tatsache, dass Forderungsgefühle, die nur psychische Zustände sind, mit solchen verwechselt werden können, die mehr als psychische Zustände sind, gehört nicht in diesen Zusammenhang. Im Übrigen giebt es auch Erkenntnisse, bei denen faktisch jeder Irrtum ausgeschlossen ist. Wir können dabei wieder auf die rein tatsächliche Wahrheit reflektieren. Hier tritt das, was wir meinen, vielleicht am deutlichsten zu Tage. Die denkbar primitivste „Erfahrung“ bedarf, wie wir wissen, um wahr zu sein, des transscendenten Gegenstandes und daher auch eines immanenten Hinweises auf ihn. Auch sie bejaht ein Sollen, das an dem Evidenzgefühl haftet, und setzt zugleich dieses Sollen als transscendent, als unabhängig vom Akte des Denkens ebenso wie von dem Gefühl. Hier steht also die transscendente Bedeutung der Evidenz ganz fest, hier ist das Gefühl sicher mehr als ein blosses Gefühl. Darauf allein aber kommt es an. In welchen andern Fällen das Denken sich ebenfalls mit dieser Sicherheit seines Gegenstandes zu bemächtigen vermag, und in welchen Fällen es ihn verfehlt und trotzdem glaubt, ihn erfasst zu haben, also irrt, das interessiert uns hier nicht. Wir wollen nur wissen, wie das Denken sich seines Gegenstandes überhaupt bemächtigt. Wir suchen nur die Voraussetzungen zu entwickeln, die im Begriff einer jeden Erkenntnis, eines jeden wahren Urteils enthalten sind. Den falschen und trotzdem für wahr gehaltenen Urteilen fehlt eben der transscendente Gegenstand.

IV.

Die Mängel des ersten Weges.

Nachdem wir so den ersten Weg der Erkenntnistheorie und sein Ergebnis ganz im Allgemeinen kennen gelernt haben, wenden wir uns zu der Frage, weshalb es dabei nicht sein Bewenden haben soll. Um dies einzusehen, müssen wir zuerst das Wesen dieses Verfahrens genau feststellen. Wir sind ausgegangen von der wirklichen Erkenntnis als einem psychischen Prozess, und doch

ist Erkenntnistheorie nicht Psychologie. Auch wo sie also psychische Vorgänge analysiert, will sie an ihnen das finden, was mehr als bloss psychisch ist. Daher mussten wir die Urteile von vorneherein auf ihre Leistung hin untersuchen und voraussetzen, dass diese in dem Erfassen des transscendenten Gegenstandes besteht. Wir waren also immer mit dem psychischen immanenten Sein und dem Transscendenten zugleich beschäftigt. Wir brachten stets das Urteil unter transscendentalphilosophische Gesichtspunkte. Um diese Doppelseitigkeit des Verfahrens hervorzuheben, wollen wir den ersten Weg der Erkenntnistheorie den transscendentalpsychologischen nennen und ihn nun einmal auf das hin betrachten, was man an ihm aussetzen kann.

Wir beginnen mit dem soeben erörterten Begriff der Evidenz. Sie sollte uns aus dem immanenten Denkprozess ins Transscendente hinausführen. Aber war das wirklich ein Weg, den wir bei ihrer Betrachtung gegangen sind? Haben wir nicht vielmehr einen Sprung gemacht über einen Abgrund? Was heisst das, dass eine Forderung auftritt geknüpft an ein Gefühl, die doch zugleich unabhängig von diesem Gefühl transscendent gelten soll? Das Gefühl als solches ist doch nichts anderes als ein psychischer Zustand. Wie kann dies immanente Sein auf ein Transscendentes auch nur hinweisen? Offenbar lediglich dadurch, dass wir von vorneherein etwas in das Sein hineinlegen, was es als blosses Sein nicht hat und nicht haben kann, und es dann mit Rücksicht auf dieses Etwas deuten. Mit welchem Rechte aber tun wir dies? Wäre uns ein transscendenter Gegenstand nicht schon vor der Analyse des Gefühls gewiss, so könnten wir niemals dazu kommen, in dem Gefühl mehr als ein Gefühl zu sehen. Die blossе Gefühlsanalyse würde ohne diese stillschweigende Voraussetzung die Erkenntnistheorie vielmehr unrettbar in jenen Psychologismus verstricken, auf dessen absurde Konsequenz wir gleich zu Anfang hingewiesen haben. Dem Relativismus sind wir nur dadurch entgangen, dass wir nicht ein psychisches Sein analysierten, sondern, wie wir sagen können, seinen Sinn konstruierten. Mit diesem „Sinn“ haben wir ein Mittelreich zwischen dem psychischen Sein und dem transscendenten Gegenstande geschaffen. Der Sinn der Evidenz allein, der in dem Gefühl steckt, weist über das blossе Gefühl hinaus, nicht ihr Sein. Wenn wir also zu einem für die Erkenntnistheorie brauchbaren Resultat gelangt sind, so verdanken wir es einer *petitio principii*.

Doch vielleicht hat dies allein noch nicht viel zu bedeuten. Wir mussten ja ein Transscendentes voraussetzen, um überhaupt von Erkennen reden zu dürfen. Die Deutung des Evidenzgefühls war auch nicht die Hauptsache. Diese besteht in dem Begriff des Erkennens, den wir gewonnen haben. Sehen wir also von der Transscendenz des Gegenstandes einmal ab, und beschränken wir uns auf die Analyse des Urteils, die das Erkennen als ein Anerkennen darzutun versuchte und hieraus den Schluss zog, dass der Gegenstand der Erkenntnis nur in der Sphäre des Sollens liegen könne. Wie steht es hiermit? Woher wissen wir etwas von Anerkennung und Sollen?

Die Untersuchung des Erkenntnisaktes war wiederum nichts weniger als psychologisch. Zwar die Scheidung der psychischen Vorgänge in passives Vorstellen und aktives Stellungnehmen wird man wohl bestehen lassen. Höchstens kann man die Vieldeutigkeit des Terminus vorstellungsmässig angreifen, doch darauf kommt es hier nicht an. Aber gerade wenn man diese Scheidung vollzieht, kann man bestreiten, dass das Erkennen ein Akt der Zustimmung ist. Ja, viele werden sicher das „theoretische“ Verhalten in einen prinzipiellen Gegensatz zu allem „praktischen“ Stellung nehmen und Anerkennen bringen und daher beim Urteil von einem dem Wollen verwandten Bejahen nichts wissen wollen. Psychologisch sind unsere Behauptungen also zum Mindesten unbegründet, und wir haben ja in der Tat eine psychologische Feststellung von Tatsachen auch garnicht gewollt.

Was haben wir also gewonnen? Wir betrachteten auch hier das Denken von vorneherein auf seine Leistung hin. Um das aber zu können, mussten wir doch wiederum schon wissen, worin diese Leistung besteht. Wir sagten, Denkakte, die wahr sein sollen, können nicht nur aus Vorstellungen bestehen, denn Vorstellungen sind für sich betrachtet nie wahr. Schon diese negative Behauptung ist nur dann richtig, wenn ein bestimmter Begriff der Wahrheit vorausgesetzt ist. Und noch viel deutlicher wird die *petitio principii* auch in diesem Punkte, sobald wir uns der positiven Bestimmung zuwenden, dass erst das Bejahen aus den Vorstellungen Erkenntnis macht. Diese Behauptung ist nämlich erst dann zwingend, wenn wir voraussetzen, dass Wahrheit etwas ist, was sein soll. Dann folgt daraus allerdings, dass der Denkakt nur insofern etwas für die Erkenntnis der Wahrheit leisten kann, als er zu dem, was sein soll, Stellung nimmt. Dann können

wir ferner sagen, dass das, was in den einzelnen Individuen faktisch abläuft, wenn sie erkennen, uns an sich nicht interessiert, und dass wir uns also um die Psychologie des Urteils nicht zu kümmern brauchen. Dann kommt es uns allein darauf an, dass die Denkakte ein Anerkennen oder Verwerfen bedeuten müssen, falls man von ihnen sagen soll, dass sie Erkenntnis enthalten. Also wieder haben wir nicht das Sein des Urteils festgestellt, sondern seinen Sinn konstruiert, und nur so verstanden ist die Behauptung richtig, dass nicht allein der praktische, sondern auch der theoretische Mensch sich niemals auf ein bloss passives Schauen beschränken kann, vielmehr aktiv anerkennen oder verwerfen muss. Der Sinn des Denkaktes wurde also vom Gegenstande her als Anerkennung gedeutet, nicht der Begriff der Anerkennung aus der Analyse des Urteilsaktes gewonnen.

Beruht aber auf dieser Deutung allein die Richtigkeit des Gedankenganges, so wird man schliesslich noch weiter gehen müssen und behaupten, auch das Resultat, dass der Gegenstand der Erkenntnis ein Sollen ist, sei von vorneherein in unseren Voraussetzungen angelegt gewesen. Bezieht man die Wahrheit, die sein soll, auf ein Denken, so muss sie ihm, was dieses Denken auch sein mag, als eine Forderung gegenüberreten. Deshalb kann das, wonach das Denken sich zu richten hat, kein Sein, sondern nur ein Sollen sein. Alles also, was wir in Bezug auf den Erkenntnisakt und seinen Gegenstand gewonnen haben, sind Gebilde, die wir nur mit Rücksicht auf die vorausgesetzte Wahrheit konstruieren konnten. Durchweg ist, soweit es sich um psychische Vorgänge handelte, nicht eigentlich von diesen selbst die Rede gewesen, sondern nur von dem Sinne, den sie haben, und wir konnten diesen ihnen immanenten Sinn nur deuten auf Grund von Begriffen, die nicht aus der Untersuchung stammen, sondern mit denen wir von vorneherein an die Arbeit herangegangen sind.

Kurz, es mag richtig sein, dass der Gegenstand der Erkenntnis ein transscendentes Sollen und dass seine Erkenntnis ein Akt der Anerkennung ist, aber weder die Transscendenz noch das Sollen noch die Anerkennung haben wir aus der Analyse des Erkenntnisaktes bewiesen, sondern es sind höchstens schon vorher feststehende Begriffe erläutert und auf ein konkretes Material angewendet worden, das dadurch einen bestimmten logischen Sinn erhielt. Unter diesem Gesichtspunkt erweist sich das transscendentalpsychologische Verfahren dann als recht bedenklich. Es

lässt die Gründe nicht klar heraustreten, die, falls sein Ergebnis richtig ist, die eigentlich entscheidenden Gründe dafür sind. Jedenfalls, und das ist die Hauptsache, nur scheinbar sind wir vom Erkenntnisakt zum Gegenstand vorgedrungen. Tatsächlich haben wir mit Hülfe eines vorausgesetzten Gegenstandes bei jedem Schritt etwas in den Erkenntnisakt hineingelegt. Was wir auf diese Weise erhalten, ist etwas, das weder ins immanente Sein, noch ins Transscendente hineingehört, ein Zwittergebilde von zweifelhaftem wissenschaftlichem Wert, so lange der transscendente Gegenstand, mit Rücksicht auf den wir es deuteten, nicht wissenschaftlich festgestellt ist. Und es konnte auf dem transscendentalpsychologischen Wege nichts anderes als ein solches Zwittergebilde entstehen. Der Mangel beruht auf dem Wesen dieses Verfahrens. Damit dürfen wir uns also nicht zufrieden geben, und deshalb muss das Bedürfnis sich geltend machen, einen anderen Weg einzuschlagen, um auf ihm wirklich zum transscendenten Gegenstande vorzudringen. Nur wenn es solch einen andern Weg giebt, dürfen wir sagen, dass wir bewiesen und nicht vorausgesetzt haben, was der transscendente Gegenstand ist. Giebt es einen solchen Weg? Ich glaube in der Tat, dass diese Frage bejaht werden kann, und wir werden uns über dieses andere Verfahren am besten dadurch orientieren, dass wir es auszuüben versuchen und zeigen, zu welchem Ergebnis es uns führt.

V.

Der transscendente Sinn.

Auch auf ihrem zweiten Wege muss die Erkenntnistheorie an eine Tatsache anknüpfen und somit die Erkenntnis, dass das, womit sie beginnt, wirklich ist, voraussetzen. In dieser Hinsicht ist ihr Verfahren also von dem zuerst angewendeten nicht verschieden. Aber hieran lag ja auch der Mangel des ersten Weges nicht, sondern allein darin, dass der Ausgangspunkt der Akt des Erkennens war, und dass aus diesem psychischen Sein sich nichts Transscendenten herausklauben liess. Die Frage besteht also darin, ob der Erkenntnisakt die einzige Wirklichkeit ist, an welche die Erkenntnistheorie sich halten kann, um den Gegenstand der Erkenntnis zu finden. Ihr Problem ist die Wahrheit, sie wird daher immer mit einem Faktum beginnen müssen, an dem Wahrheit

haftet. Sind nun die Akte des Erkennens die einzigen Wirklichkeiten, die man als wahr bezeichnen darf? Das scheint nicht so. Wir hören eine Anzahl von Worten oder lesen sie. Sie bilden in ihrer Gesamtheit einen Satz, und auch ihn nennen wir wahr. Da haben wir also eine Wirklichkeit, an die die Erkenntnistheorie sich wenden kann, um von ihr aus das Wahrheitsproblem zu behandeln. Aber man wird sagen, dass sei nur ein scheinbarer Unterschied. Der Satz ist wahr nur, weil und insofern er mit einem Denkakt verknüpft ist. Diesem Denkakte allein kommt eigentlich die Wahrheit zu, und so wären wir also doch wieder auf den Denkakt als den Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie angewiesen. Doch in dieser Argumentation ist Wahres und Falsches gemischt. Gewiss muss ich einen Satz, den ich lese oder höre, denken, genauer verstehen, um von ihm sagen zu können, dass er wahr ist, und insofern ist der wahre Satz gewiss mit einem Denkakt verbunden. Aber auch nur insofern, d. h. es ist durchaus nicht richtig, dass eigentlich nur das Verstehen wahr genannt werden darf. Der Akt des Verstehens ist als solcher vielmehr überhaupt nicht wahr, sondern wahr kann nur das sein, was verstanden wird, und dieses Etwas ist etwas prinzipiell anderes, als das Verstehen. So kann man zwar sagen, dass das, was wahr ist, mir nur durch den Akt des Verstehens zum Bewusstsein kommt, seine Selbständigkeit als Wahrheit aber ganz unabhängig von diesem Akte hat.

Analoge Verhältnisse in andern Vorgängen können das verdeutlichen. Vor mir liegt ein Blatt Papier, dessen weisse Farbe ich wahrnehme. Doch interessiert mich jetzt nicht die Erkenntnis, dass die Farbe existiert. Das setze ich voraus. Ich will die Farbe in ihrem Wie studieren. Zu diesem Zwecke muss ich sie wahrnehmen. Nur durch den Akt des Wahrnehmens kommt sie mir zum Bewusstsein. Aber darum werde ich doch die Farbe nicht mit dem Akte des Wahrnehmens identifizieren. Ich will das Weiss studieren, und der Akt ist ja garnicht weiss. Ebensowenig ist der Akt des Verstehens wahr, wenn ich einen wahren Satz verstehe. Freilich, die beiden Fälle sind auch sehr voneinander verschieden, ja sie zeigen sogar für die Erkenntnistheorie wesentliche Unterschiede, von denen noch zu reden sein wird. Aber in dieser Hinsicht gleichen sie einander: das, worauf sich der psychische Akt richtet oder was er enthält, also in dem einen Falle die Wahrheit und in dem anderen Falle die Farbe, ist beidemale etwas

ganz anderes als der Akt selbst. Darum kann man die Wahrheit ebenso wie die Farbe für sich betrachten, ohne Rücksicht auf den Akt des Verstehens oder des Wahrnehmens.

Trotzdem bleibt es richtig, dass der Satz als blosser Wortkomplex nicht wahr genannt werden kann. Mit den Worten muss vielmehr eine „Bedeutung“ verbunden sein, die derjenige gemeint hat, der ihn niederschrieb oder aussprach, und die ich verstehe, wenn ich ihn lese oder höre. Diese Bedeutung ist es allein, die eigentlich wahr sein kann, und um deretwillen dann der Satz wahr ist, an dem sie haftet. Sie werde ich daher untersuchen müssen, um den Gegenstand der Erkenntnis zu finden. Doch damit ganz klar wird, dass dieses Verfahren sich wirklich prinzipiell von dem ersten Wege der Erkenntnistheorie unterscheidet, müssen wir noch genauer als bisher zeigen, dass die wahre „Bedeutung“ nicht etwa doch nur ein Denkakt oder überhaupt ein psychisches Sein ist. Dies ist um so notwendiger, als man statt Bedeutung auch Gedanke sagen kann, und dieses Wort gewiss Viele dazu verleiten wird, zu glauben, es sei das, was ich an einem Satz verstehe, selbst ein Akt des Denkens oder jedenfalls ein psychisches Sein. Das ist nicht zutreffend. Gewiss kann man auch einen Denkakt einen Gedanken nennen, und wir haben das früher selbst getan. Aber das Wort hat eben zwei prinzipiell verschiedene Bedeutungen, auf die schon Herbart hingewiesen hat,¹⁾ und wenn ich sage, dass

¹⁾ Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, § 13: „Wer in einer Untersuchung über das Gedachte und die hierin liegenden Schwierigkeiten abspringt zu einer Reflexion über den Aktus des Denkens, der verlässt seinen Gegenstand, den er vielmehr festzuhalten sich gewöhnen sollte.“ Ferner § 34 und andere Stellen in Herbarts Schriften. Die Autoren, die sonst vor und nach Herbart an der Klarlegung dieses Unterschiedes gearbeitet haben, kann ich hier nicht aufzählen und besprechen. Vor Allen wäre Bolzano zu nennen. Er hat, soviel mir bekannt ist, zum ersten Mal mit dem grössten Nachdruck und mit voller systematischer Konsequenz diesen Unterschied durchgeführt. Seine „Wissenschaftslehre“, 1837, war lange Zeit ausserhalb Österreichs so gut wie unbekannt, und auch die Schriften, die von Bolzano beeinflusst sind, standen ausserdem zum Teil so stark unter dem Bann des sonderbar scholastisch gefärbten Psychologismus Brentanos, dass grade Bolzanos bedeutendste Gedanken, die ebenfalls stark scholastisch umkleidet sind, nicht recht zur Geltung kamen. Erst Husserl, der zugleich der eigenartigste und tiefste Fortbildner der Bolzanoschen Gedanken ist, und neben dessen Logischen Untersuchungen noch Meinongs Gegenstandstheorie zu nennen wäre, hat dazu beigetragen, dass die „Wissenschaftslehre“ wieder viel gelesen wird. Leider ist das Buch sehr schwer

mit einem Satze ein Gedanke gemeint ist oder an einem Satze ein Gedanke verstanden wird, so bedeutet das nicht den Denkakt. Der Gedanke z. B., den wir „Gravitationsgesetz“ nennen, wurde zuerst von Newton gedacht. Aber ist dieser Gedanke etwa nur ein Denkakt Newtons? Gewiss nicht. Tausende haben ihn seit Newton ebenfalls gedacht. Der Denkakt war bei Jedem jedesmal ein anderer und als psychisches Sein auch wohl jedes Mal von jedem anderen Mal verschieden. Trotzdem war der Gedanke der Gravitation für Jeden, der ihn wirklich dachte, derselbe. Das wäre garnicht möglich, wenn er mit dem Denkakt zusammenfiel. So wird die Doppeldeutigkeit des Wortes klar: es ist einmal die identische Bedeutung des wahren Satzes, das andere Mal der stets wechselnde und sich nie genau wiederholende psychische Akt des Verstehens oder Meinens.

Doch vielleicht ist diese Betrachtung zu voraussetzungsvoll, und es ist auch zu wenig damit bewiesen, weil der Gedanke doch immer noch etwas Psychisches sein könnte, auch wenn er nicht mit dem Akt des Verstehens zusammenfällt. Wir haben eine Mehrheit von Subjekten angenommen, von denen zwar Jeder dasselbe, trotzdem aber anders denkt. Können wir diese Verschiedenheit der Denkakte beweisen? Wir wollen es nicht versuchen,

zu bekommen. Ich habe daher seine Bekanntschaft erst im vorigen Jahre gemacht, als die im Folgenden angedeuteten Gedankengänge schon feststanden. Eine Auseinandersetzung mit Bolzano und mit Husserl, der von dem Psychologismus, ja sogar der Scholastik Brentanos übrigens auch noch nicht ganz frei ist, würde in diesem Zusammenhange zu weit führen. Wie weit die Übereinstimmung mit diesen beiden Denkern geht, wird der Kenner bemerken. Doch möchte ich auch hier aus denselben Gründen wie bei der Erwähnung von Lipps auf den prinzipiellen Gegensatz hinweisen. Ich glaube vor allem, dass durch die konsequente Trennung von Logik und Psychologie der Charakter der Logik als Wertwissenschaft, den Husserl bekämpft, erst recht deutlich werden muss. Husserls Angriffe gegen Sigwart, die sehr viel Richtiges enthalten, können hier nicht als das letzte Wort gelten. Dies hängt mit einem Punkt zusammen, in dem mir schon Herbarts Ausführungen bedenklich erscheinen. Er nennt die Gebilde, die „weder reale Gegenstände, noch wirkliche Akte des Denkens sind“, Begriffe und versteht darunter Bedeutungen einzelner Worte. An Wortbedeutungen knüpfen auch Bolzano und Husserl an. Ich versuche im Texte, zu zeigen, warum nur die Bedeutung von Sätzen zu Grunde gelegt werden darf, wenn man das Wesen des Logischen verstehen will. Zur Kritik Husserls vergl. auch R. Kroner, Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit. 1908.

sondern zeigen, dass eine andere Überlegung zu demselben Resultate von einem notwendigen Auseinanderfallen des Gedankens und des Denkaktes führt und zugleich beweist, dass der Gedanke überhaupt nichts Psychisches sein kann. Dabei beschränke ich mich auf den einen Denkakt, mit dem ich jetzt das Gravitationsgesetz denkend verstehe. Er verläuft als psychischer Prozess notwendig in der Zeit, fängt an einem bestimmten Zeitpunkte an und hört an einem anderen späteren Zeitpunkte wieder auf. Was aber soll das heissen, dass der Gedanke des Gravitationsgesetzes anfängt und aufhört, dass er überhaupt ein zeitlich verlaufender Prozess ist? Mit dieser Behauptung liesse sich kein angebbarer Sinn verbinden. Wir setzen voraus, dass der Gedanke wahr ist, und das heisst, dass er immer wahr ist, oder genauer, dass der Begriff des zeitlichen Verlaufs damit garnicht verknüpft werden kann. Daraus aber folgt dann nicht nur, dass ein Gedanke, der wahr ist, nicht der Denkakt, sondern dass er überhaupt nichts Psychisches sein kann. Denn alles Psychische, das wir kennen, hat einen Anfang und ein Ende oder verläuft in der Zeit. Das aber führt dann noch weiter. Was vom psychischen Sein gilt, das gilt von allem empirischen Sein überhaupt: es ist in der Zeit, und damit kommen wir zu dem Ergebnis: nur die Denkakte sind wirklich, die wahren Gedanken dagegen gehören gar nicht zur empirischen Wirklichkeit, nicht zur psychischen und zur physischen auch nicht.

Schon diese Ausführungen zeigen, dass die Erkenntnistheorie noch einen andern als den ersten Weg einschlagen kann. Sie geht vom wahren Satz aus. Wenn dabei auch die psychischen Akte des Meinens und Verstehens auftauchen, so kann sie diese doch als unwesentlich bei Seite schieben und sich sofort dem zuwenden, was an dem Satze zwar verstanden sein muss, um überhaupt untersucht werden zu können, aber von dem Akte des Verstehens ganz verschieden ist, und dem daher die Erkenntnistheorie in ähnlicher Weise gegenübersteht, wie der Physiker den Farben. Beide, der Erkenntnistheoretiker und der Physiker ignorieren die psychischen Vorgänge, die zwar nie fehlen können, aber nicht wichtig sind, und halten sich allein an die „Sache“, die sie verstehen oder wahrnehmen, und die selbst nicht psychisch ist. Man kann freilich sagen, dass, wenn Jemand nicht den Denkakt, sondern die Bedeutung oder den Gedanken untersucht, er es auch dabei mit etwas „Geistigem“ zu tun habe und insofern der Vergleich

mit der Farbe nicht passe. Aber dann hat dies Wort, ebenso wie das Wort Gedanke, nicht die Bedeutung des Psychischen, das wir als zeitlich ablaufende empirische Wirklichkeit kennen, und darauf allein kommt es zunächst an. Daher können wir das „Geistige“ bei Seite lassen.

Nach dieser negativen Bestimmung der Gebilde, die wahr sind, versuchen wir, zu einer positiven Charakterisierung vorzudringen, und zu diesem Zwecke müssen wir bei dem Vergleich mit der Wahrnehmung der Farben nun nicht nur das Gemeinsame hervorheben, sondern uns auch die Unterschiede zum Bewusstsein bringen. Aber auch dabei kommt nicht der Unterschied von Geist und Körper in Betracht. Die Unterscheidung des Aktes von dem, worauf er sich richtet, kann man auch im Psychischen selbst machen: die Lust, die ich fühle, ist nicht der Akt des Fühlens. Falls diese Unterscheidung berechtigt ist, liegt sowohl der Akt als auch das, worauf er gerichtet ist, im Gebiete des psychischen Seins, während die Farbe, die wir wahrnehmen, die Eigenschaft eines Körpers ist. Trotzdem haben diese beiden Verhältnisse noch etwas Gemeinsames. Der Akt und sein Gehalt gehören beide zum Wirklichen. Wenn wir dagegen den Akt des Verstehens von dem, was als wahr verstanden wird, unterscheiden, so können wir das nicht mehr sagen. Wir wissen ja, dass der Gedanke, der wahr ist, überhaupt nicht empirisch wirklich ist, und daraus geht hervor, dass er zum Akt des Verstehens in einem prinzipiell anderen Verhältnis stehen muss, als das Wahrgenommene zum Akt des Wahrnehmens und das Gefühlte zum Akt des Fühlens. Wo dies übersehen wird, kann es nie zur Klarheit über das Wesen des Gedankens kommen. Dort irrt man nicht nur darin, dass man den Gedanken für etwas Seiendes hält, wie das wahrgenommene körperliche oder das gefühlte psychische Sein, sondern man muss auch noch in einer andern Hinsicht fehlgehen. Es ist nämlich ein Standpunkt denkbar, nach welchem zwar der Akt der Wahrnehmung nicht dasselbe ist wie das Wahrgenommene, aber doch das Wahrgenommene vollkommen abhängig von diesem Akt ist, nach welchem es also Farben nicht gäbe, wenn sie nicht wahrgenommen würden, ebenso wie es keine Lust und keinen Schmerz giebt, wenn sie nicht gefühlt werden. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob diese Ansicht zu Recht besteht, aber das ist gewiss, dass sie sich unter keinen Umständen auf das Verhältnis des Denkaktes zu einem wahren Gedanken übertragen lässt

dass der Gedanke angesehen werden dürfte als abhängig vom Denkkakt, wie der Schmerz vom Akte des Fühlens. Der wahre Gedanke oder die Bedeutung eines wahren Satzes ist vielmehr von dem Denkkakte nicht nur verschieden, sondern auch in keiner Weise an ihn gebunden, und zwar folgt das wieder daraus, dass der Gedanke überhaupt nicht zur empirischen Wirklichkeit gehört. Das Wahrgenommene mag erst durch den Akt des Wahrnehmens entstehen und mit ihm wieder verschwinden. Dass die Bedeutung eines wahren Satzes mit dem Akte des Denkens beginnt und mit ihm verschwindet, ist, wie wir gesehen haben, sinnlos. Wenn der Gedanke wahr ist, so ist er vielmehr in der angegebenen Bedeutung des Wortes transscendent. Was dies Transscendente ist, wissen wir noch nicht. Aber an der Transscendenz des Gedankens, worin er auch sonst bestehen mag, lässt sich nicht zweifeln.

Wenn wir nun versuchen, das gefundene transscendente Etwas weiter zu bestimmen, so wollen wir dabei die Bezeichnung Gedanke zurücktreten lassen. Wir hatten sie gewählt, um auf die Doppeldeutigkeit dieses Ausdrucks hinzuweisen. Jetzt wollen wir die Erinnerung an den Denkkakt ganz fernhalten. Wir könnten zu diesem Zweck, wie schon vorher, von der Bedeutung des Satzes oder genauer von seiner logischen Bedeutung reden. Doch wird sich zeigen, dass auch dies Wort nicht eindeutig und bestimmt genug ist. Jeder nämlich, der ein einzelnes Wort hört oder liest, weiss, ob er damit eine Bedeutung verbindet oder nicht, und wenn wir einen Satz verstehen sollen, so müssen die Worte, aus denen er zusammengesetzt ist, Bedeutungen haben. Es läge daher nahe, bei dem Versuch, uns über das Wesen der logischen Bedeutung des wahren Satzes klar zu werden, an die Bedeutungen der einzelnen Worte anzuknüpfen. Gerade auf diesem Wege aber kommen wir nicht weiter. Denn der Bedeutung eines einzelnen Wortes fehlt, was sie auch sein mag, gerade das, was uns in diesem Zusammenhange interessiert: sie kann nicht wahr genannt werden. Es giebt freilich Ausnahmen, aber dann steht das einzelne Wort stellvertretend für einen wahren Satz und ist ihm mit Rücksicht auf die Wahrheit, die es bedeutet, völlig äquivalent. So kann das Wort „Feuer“ sowohl eine Bedeutung haben, die weder wahr noch falsch ist, als auch der Ausdruck für den wahren Gedanken sein, dass Feuer irgendwie wirklich ist oder existiert. Nur in dem letzten Falle hat es eine logische Bedeutung von der Art, wie sie hier in Betracht kommt. Mit den

blossen Wortbedeutungen, die weder wahr noch falsch sein können, haben wir es daher zunächst garnicht zu tun. Dies müssen wir auch terminologisch zum Ausdruck bringen, und wir nennen daher die Bedeutung eines Satzes oder Satzäquivalentes, die wahr sein kann, den Sinn, im Gegensatz zur blossen Wortbedeutung, die zwar zum Bestandteil eines solchen logischen Sinnes zu werden, für sich aber weder wahr noch falsch zu sein vermag.

Solche Feststellungen haben immer etwas Willkürliches, aber das ist nicht zu vermeiden. Die Sprache ist sehr arm an Bezeichnungen für das, was nicht wirklich ist, und oft fehlen die eindeutigen Bezeichnungen für wesentliche Unterschiede. Da müssen wir uns in der angegebenen Weise helfen. Selbstverständlich ist es kein Zufall, dass wir hier dasselbe Wort verwenden, das wir bei der Charakterisierung des transscendental-psychologischen Verfahrens benutzt haben. Doch sprachen wir dort vom immanenten Sinn, während es hier der transscendente ist, und dieser Unterschied wird uns noch beschäftigen. Hier kommt als Grund zur Verwendung des Wortes Sinn nur der Umstand in Betracht, dass in ihm mehr als in dem Worte Bedeutung die Beziehung auf die Wahrheit anklingt. Um die sachliche Wichtigkeit dieser Unterscheidung noch mehr hervorzuheben, weisen wir darauf hin, dass das Wort Bedeutung sogar für den Bestandteil eines wahren Sinnes nur mit Vorsicht gebraucht werden kann. Der Sinn besteht nämlich nicht etwa in der Weise aus den einzelnen Bedeutungen der Worte, dass er sich zu ihnen nur wie das Ganze zu seinen Teilen verhält. Das Ganze ist hier nicht allein mehr als die Teile, wie oft, sondern mit Rücksicht auf das, was uns interessiert, ist es etwas prinzipiell anderes, und das folgt wieder daraus, dass nur der Sinn und nicht die Wortbedeutungen wahr sein können. Der Sinn als Wahrheit lässt sich daher eigentlich garnicht in seine „Teile“ zerlegen, denn sobald man ihn zerlegt, hört er auf, wahr, also „Sinn“ zu sein, und man behält nur noch Wortbedeutungen übrig. Das ist für die Erkenntnistheorie von entscheidender Wichtigkeit. Der Sinn ist, mit Rücksicht auf seine Wahrheit, eine schlechthin unzerlegbare Einheit, und nur auf den ganzen Sinn in seiner Einheit darf daher die Untersuchung der Erkenntnistheorie zunächst gerichtet sein. Erst wenn das Ganze in seinem Wesen verstanden ist, kann man nach dem Verhältnis fragen, in dem es zu seinen „Teilen“ steht, aber auch dann muss man die Teile stets mit Rücksicht auf das Ganze untersuchen. Ohne diese Rücksicht

sind sie logisch indifferent. Beginnt man die Untersuchung, wie es oft geschieht, mit den Teilen, also den Wortbedeutungen oder den sogenannten „Begriffen“, ohne daran zu denken, dass sie nur Teile eines wahren Sinnes sind, dann beschäftigt man sich noch garnicht mit dem logischen Wahrheitsproblem. Begriffe sind, für sich und isoliert betrachtet, logisch nur dann different, wenn man darunter schon Gedanken versteht, die wahr sein können, also den Sinn von Sätzen haben.

Unsere Frage nach dem vom Denkakte Unabhängigen hat also zu lauten: was ist der Sinn in seiner Einheit, den wir an einem wahren Satze verstehen? Weil wir dabei von dem psychischen Akte völlig absehen und uns auf den logischen Wahrheitsgehalt beschränken, nennen wir diese Fragestellung im Gegensatz zur transscendentalpsychologischen die transscendentallogische. Sie führt in eine „reine“ Logik hinein, die es dann nur mit dem transscendenten und nicht mit dem immanenten Sinn zu tun hat, wie die Transscendentalpsychologie.

Also, was ist der Sinn? Wir wissen bisher nur, dass er kein empirisches Sein ist. Kann er überhaupt zum Sein gerechnet werden? Ausser dem realen kann man ein „ideales“ Sein annehmen und dazu die Gebilde rechnen, von denen z. B. die Mathematik handelt. Eine Zahl ist keine Realität. In einem wirklichen Dreieck beträgt die Winkelsumme garnicht zwei Rechte. Das Dreieck der Mathematik ist also, wenn es überhaupt zum Sein gerechnet werden soll, nur ein ideales Sein. Gehört vielleicht auch der Sinn in diese Sphäre? Zweifellos hat er mit den mathematischen Gebilden manches gemeinsam, was dies vermuten lassen könnte. Sinn und ideales Sein sind beide zeitlos: Zahlen, gerade Linien entstehen und vergehen nicht. Und noch in einer anderen Hinsicht besteht Übereinstimmung. Die wirklichen Striche auf dem Papier „sind“ nicht das Dreieck der Mathematik, sondern sie „bedeuten“ es. So ist auch der wirkliche Satz nicht der Sinn, sondern er bedeutet ihn. Verhält sich also der Sinn zu dem wirklichen Satz nicht wie das mathematische Dreieck zu der Wirklichkeit, die es bedeutet?

Da wir den wahren Sinn scharf von den Wortbedeutungen unterschieden haben, so ist klar, dass von einem Zusammenfallen des Sinnes mit dem idealen Sein nicht die Rede sein kann. Ich bilde einen wahren Satz über oder von einem idealen Sein, aber der Sinn dieses Satzes fällt ebensowenig mit dem idealen Sein

selbst zusammen, wie der Sinn eines Satzes über reales Sein mit diesem identisch ist. Der Winkel im Halbkreis ist nicht wahr, also kein logischer Sinn, wie wir dies Wort hier verstehen wollen. Wahr ist erst der Sinn des Satzes über die Grösse dieses Winkels. Wenn man den Sinn und das ideale Sein zusammenbringen will, so könnte man höchstens sagen, dass die einzelnen Wortbedeutungen, die der Sinn enthält, in der Sphäre des idealen Seins liegen und insofern mit den Gebilden der Mathematik verwandt sind. Aber wir wissen, dass der Sinn niemals als bloss zusammengesetzt aus lauter Wortbedeutungen zu verstehen ist, und so können mathematische Gebilde höchstens Teile des Sinnes werden, aber mit ihrem idealen Sein niemals den Begriff des Sinnes erschöpfen. Es fehlt ihnen eben der wesentliche Bestandteil, um dessentwillen der Sinn uns hier interessiert, die Wahrheit.

Soll der Sinn überhaupt in die Sphäre des Seins fallen, so bliebe also nur noch das „metaphysische“ Sein übrig, und der bereits erkannte transscendente Charakter des Sinnes scheint ihn in diese Sphäre zu verweisen. Auch unterliegt es keinem Zweifel, dass die tiefsten theoretischen Gründe, die zur Annahme einer metaphysischen Realität geführt haben, im Begriff des transscendenten Sinnes zu suchen sind. Dieser Sinn ist in der Tat eine „andere“ Welt als die empirische Wirklichkeit. Das Vorbild aller theoretischen Metaphysik, die Ideenlehre Platons, hat hier ihren theoretischen Ursprung, und die Energie, mit der man auch heute noch an einer Welt des transscendenten „Geistes“ festhält, als der „wahren“ Realität, die über aller empirischen Wirklichkeit liegt, wird im letzten theoretischen Grunde getragen von der Einsicht, dass jeder wahre Gedanke in der Tat mehr ist als ein bloss psychisches Gebilde, und dass daher der Begriff der Wahrheit aufgegeben werden müsste, wenn wir kein Recht hätten, noch etwas anderes als die empirische Wirklichkeit anzunehmen.

Über die Bedeutung einer solchen Metaphysik des Geistes für andere Teile der Philosophie brauchen wir hier nicht zu sprechen. In der Erkenntnistheorie hat sie jedenfalls keine Stelle. Der Schritt von der empirischen Wirklichkeit zu ihr hin lässt sich aus dem Begriff des transscendenten Sinnes nicht nur nicht rechtfertigen, sondern sie könnte uns auch zur Lösung des Erkenntnisproblems garnichts helfen. Ja, die Möglichkeit einer Erkenntnis jeder metaphysischen geistigen Realität würde viel schwerere Probleme enthalten, als die Erkenntnis der empirischen

Wirklichkeit. Die Probleme, die in dieser „empirischen“ Erkenntnis stecken, sind schon schwierig genug und daher zuerst ohne metaphysische Voraussetzung in Angriff zu nehmen.

Wollen wir den Begriff des Sinnes bestimmen, so müssen wir überhaupt darauf verzichten, ihn in der Sphäre des Seins unterzubringen, denn andere als die erörterten Seinsbegriffe bieten sich nicht dar. Der Sinn liegt „über“ oder „vor“ allem Sein. Das geht schon daraus hervor, dass die Erkenntnis, dass etwas ist, immer den Sinn voraussetzt, der an dem Satze, dass es ist, haftet, gleichviel ob es sich dabei um ein physisches oder ein psychisches, um ein reales oder ein ideales, um ein sinnliches oder ein übersinnliches, um ein gegebenes oder erschlossenes Sein handelt. Ist dieser Sinn nicht wahr, dann „ist“ überhaupt nichts. Also kann der Sinn nicht zum Sein gerechnet werden, sondern muss ihm logisch vorangehen.

Aber wie sollen wir dann den Sinn bestimmen? Ist das, was in keiner Weise ist, nicht soviel wie nichts? Das glauben wohl manche, aber das ist nur ein dogmatisches Vorurteil. Der Begriff des Seins ist nicht der einzige, dem wir „Etwas“ unterordnen können, sondern neben ihm steht ausser dem Nichts, als zweiter umfassender Begriff des Nichtseienden, der des Wertes. Wir brauchen dieses Wort, das einen Begriff bezeichnet, der sich ebensowenig wie der des Seins weiter definieren lässt, hier zunächst für alles das, was nicht ist und doch zum Etwas und nicht zum Nichts gehört. Der Sinn, der über allem Sein liegt, gehört dann in die Sphäre des Wertes, und nur als Wert kann er verstanden werden. Das ist jetzt noch genauer zu zeigen.

Zu diesem Zwecke suchen wir nach einem Kriterium, das ganz unabhängig von den bisher angestellten Erwägungen darüber entscheidet, ob etwas zum Sein oder zum Wert zu rechnen ist, und dieses Kriterium können wir durch Heranziehen des Begriffes der Negation gewinnen. Es lässt sich nämlich zeigen, dass die Verknüpfung der Negation mit einem Seinsbegriff eindeutig, ihre Verknüpfung mit jedem Wertbegriff dagegen zweideutig ist, und daran, ob wir durch die Negation eine oder zwei Bedeutungen erhalten, können wir erkennen, ob wir einen Seinsbegriff oder einen Wertbegriff vor uns haben. Von einer näheren Untersuchung der Negation selbst dürfen wir dabei absehen. Eine eingehendere Darlegung würde in diesem Begriff Schwierigkeiten finden und vielleicht eine etwas umständlichere Formulierung unserer Ergeb-

nisse notwendig machen. Doch werden auch die folgenden Bemerkungen verständlich und, wenn vielleicht nicht vollständig, so doch unbedenklich sein.

Die Negation des Seins ergibt als bloße Negation nur das Nichts. Die Negation des Wertes dagegen kann ebenfalls das Nichts bedeuten, aber auch ein Etwas, nämlich den negativen Wert. Daraus folgt, dass der Begriff des Wertes eine engere und eine weitere Bedeutung hat. Nur der Wert im engeren Sinne steht im Gegensatz zum negativen Wert oder zum Unwert und ist dann als positiver Wert zu bezeichnen. Beide aber, der negative und der positive Wert gehören in die Sphäre des Wertes in der weiteren Bedeutung hinein, der nicht im Gegensatz zum Unwert, sondern nur im Gegensatz zum Sein steht. Seinsbegriffe haben eine engere und eine weitere Bedeutung von dieser Art nicht. So wird der Unterschied zwischen Sein und Wert ganz im Allgemeinen also dadurch deutlich, dass wir nur von einer Negation des Seins und nicht von einem negativen Sein reden können,¹⁾ während wir beim Werte sowohl eine Negation des Wertes überhaupt, das Nichts, als auch einen negativen Wert, den Unwert, erhalten. Wert und Unwert sind dann ein Begriffspaar, das dem Wertbegriff im weiteren Sinne untergeordnet ist. Seinsbegriffe können Begriffspaare solcher Art nie unter sich enthalten. So verstehen wir, wie die Entscheidung darüber, ob ein Begriff durch die Negation nur zum Nichts oder auch zum negativen Etwas wird, geradezu ein Kriterium dafür sein kann, ob wir es mit einem Seins- oder mit einem Wertbegriff zu tun haben.

Ehe wir dieses Kriterium auf den Begriff des Sinnes anwenden, wollen wir noch an anderen Beispielen zeigen, wie wir durch die Negation eines Begriffes nicht nur seine Aufhebung, also das Nichts erhalten, sondern dadurch auch einen Begriff gewinnen, der nur als die negative Seite eines Paares von Wertbegriffen verstanden werden kann, und zwar wählen wir dabei absichtlich Begriffe, deren Bezeichnung man es nicht ansehen kann, ob sie Wertbegriffe oder Seinsbegriffe sind. Das Wort „menschlich“ z. B. hat zwei ganz verschiedene Bedeutungen. Es kann einen Seinsbegriff bezeichnen, und dann ist der Begriff des

¹⁾ Von Gebilden wie negativen Zahlen oder Grössen sehen wir dabei natürlich ab. Der Begriff der Negation hat in ihnen eine ganz andere Bedeutung. Zur Orientierung kann die Schrift von Kant dienen: Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.

Nicht-menschlichen ohne jeden Inhalt. Es kann aber auch für einen Wertbegriff stehen, und dies wird sofort klar, wenn wir das Begriffspaar menschlich-unmenschlich bilden. Das Unmenschliche ist dann das Wertfeindliche, der negative Wert, und das Menschliche ist im Gegensatz dazu ein positives Wertprädikat. In diesem Sinne reden wir von „echt menschlich“ und meinen damit stets einen Wert-, keinen Seinsbegriff. Ganz besonders instruktiv ist in dieser Hinsicht auch das Wort „Natur“. Man könnte sagen, es dürfe nur so verstanden werden, dass man dabei von jedem Wert und jedem Wertgegensatz absieht. In der Zusammensetzung „Naturwissenschaft“ kann es in der That nur das Wertindifferente bedeuten, und es wäre gewiss gut, wenn man im wissenschaftlichen Sprachgebrauch unter Natur stets einen reinen Seinsbegriff verstünde, dessen Negation, die Nicht-Natur, lediglich die Aufhebung ohne jeden Inhalt oder das Nichts wäre. Wir sprechen aber auch von „Unnatur“ und meinen damit einen negativen Wert, dem gegenüber Natur nur den entsprechenden positiven Wert bedeuten kann. „Natürlich“ heisst dann soviel wie wertvoll. So manche Verwirrung der Philosophie ist auf die systematische Verwechselung und Vermengung dieser beiden Naturbegriffe zurückzuführen. Das „Unnatürliche“ in der Wertbedeutung des Wortes bleibt stets das „Natürliche“ in der Seinsbedeutung. Schon diese einfache Scheidung sollte jeder „naturwissenschaftlichen“ Wertlehre den Boden entziehen. Versteht man unter Natur, wie es die Naturwissenschaft tun muss, das Wertindifferente, so ist es logisch widersinnig, von natürlichen Werten zu reden.

Doch hier kommt es nur darauf an, zu zeigen, dass Mensch und Natur sowohl Seinsbegriffe als auch Wertbegriffe sind, dass Gegensätze wie menschlich-unmenschlich, natürlich-unnatürlich, bei denen die Negation nicht Aufhebung und Nichts, sondern Etwas giebt, dagegen nur Wertbegriffe sein können. Wenden wir dies nun auf den Begriff des Sinnes an, der an einem Satze haftet, so giebt hier die Negation ebenfalls nicht nur seine Aufhebung, also das Sinnlose oder Sinnindifferente, sondern auch den Begriff eines negativen Sinnes, des Unsinnnes oder Widersinnnes, dem dann der Begriff des positiven Sinnes gegenübertritt. Damit aber ist das, worauf es für uns ankommt, entschieden. Auch das Wort Sinn hat so, wie wir es verstehen wollen, eine weitere und eine engere Bedeutung, ebenso wie das Wort Wert. Wir haben als

untergeordnet dem Sinn überhaupt ein Begriffspaar Sinn und Unsinn, das den Begriffspaaren menschlich und unmenschlich, Natur und Unnatur zu koordinieren und ebenso wie diese ein Wertpaar ist. In seiner weiteren Bedeutung umfasst der Sinn also den positiven und den negativen Sinn gleichmässig, wie jeder Wert den positiven und den negativen Wert umfasst. In seiner engeren Bedeutung als positiver Sinn dagegen steht der Sinn im Gegensatz zum Unsinn,¹⁾ ebenso wie jeder positive Wert im Gegensatz zum negativen Wert steht. Damit ist der Wertcharakter des Sinnes klar. Vom Sinn in der weiteren Bedeutung des Wortes, dem Sinnendifferenten überhaupt, sehen wir hier ab. Es genügt, darauf hinzuweisen, dass auch er sich nicht etwa schon mit dem einzelnen für uns verständlichen Worte verknüpft. Das einzelne Wort hat eine „Bedeutung“, ist aber, wenn es nicht für einen Satz steht, das Sinnindifferente oder Sinnlose und daher auch von Unsinn oder Widersinn immer frei. Nur an Sätzen haftet Sinn, der dann entweder positiver Sinn oder negativer Sinn, Unsinn, Widersinn ist. Sage ich, die Worte „hölzernes Eisen“ sind widersinnig, so ist das nur richtig, wenn diese Worte dem falschen Satze „Eisen ist hölzern“ logisch äquivalent sind. Der mit einem wahren Satze verbundene Sinn ist immer positiver Sinn und als solcher notwendig positiver Wert, im Gegensatz zum Unsinn als dem ihm entsprechenden negativen Wert. Deshalb ist der wahre, vom Akte des Denkens unabhängige Sinn nicht als ein Sein, sondern nur als ein transscendenter Wert zu bestimmen.

Das Ergebnis wird vollends deutlich, wenn wir ausdrücklich daran erinnern, dass es sich hier natürlich wieder nur um ein Formproblem handelt, und dass wir daher nur von der Form des Sinnes sprechen. Die allgemeinste Form fällt dann mit dem Begriff des positiven Sinnes überhaupt zusammen und ist der allgemeinste theoretische Wert. Soll irgend ein Satz wahr sein, so muss er einen positiven Sinn haben im Gegensatz zum Unsinn oder Widersinn. Die weitere Untersuchung ist dann darauf zu

¹⁾ Zu der Terminologie, die unter Unsinn das Sinnindifferente versteht und nur Widersinn für das Sinnfeindliche braucht, kann ich mich aus naheliegenden Gründen nicht entschliessen. Sie scheint mir geeignet, den Wertcharakter zu verdecken, den der Begriff des Sinnes hat. Auf die Frage, wie Unsinn und Widersinn sich unterscheiden, brauche ich in diesem Zusammenhang nicht einzugehen. Es genügt, dass sie beide einen logischen Unwert bezeichnen.

richten, welche Formen im Besonderen der Sinn haben muss, um positiver Sinn und nicht Unsinn zu sein, und diese Formen sind wiederum durchweg Werte, die den Begriff des positiven Sinnes überhaupt konstituieren, wie z. B. die Widerspruchslosigkeit, die Identität u. s. w. So entsteht der Gedanke einer Wissenschaft, welche diese Wertformen des Sinnes systematisch darzustellen hat, und die sich ausschliesslich in einem Reiche der logischen Werte bewegt, also rein transscendentallogisch verfährt, ohne jede Rücksicht auf das wirkliche Erkennen. Sie hat nur zu zeigen, welche Werte „gelten“ als Voraussetzungen des positiven Sinnes überhaupt und sodann des besonderen formalen Sinnes, den die formal von einander verschiedenen wahren Sätze haben. Sie wird so zu einer Wissenschaft, die nur von dem handelt, was nicht existiert, und die positiv als Wissenschaft von den theoretischen Werten zu bezeichnen ist. Sie hat es also weder mit einem physischen noch mit einem psychischen Sein zu tun, weder mit einem realen noch mit einem idealen, weder mit einer sinnlichen noch mit einer übersinnlichen Realität. Sie steht im Gegensatz zu allen Seinswissenschaften als „reine“ Wertwissenschaft, und ihr Problem ist nur die Geltung der theoretischen Werte. Das aber heisst soviel wie deren Transscendenz, denn dass ein Wert als Wert gilt, ohne jede Rücksicht auf ein Sein, von dem er gefordert oder anerkannt wird, gerade das und nichts anderes bedeutet seine Transscendenz.

Es kommt hier nicht darauf an, diesen Begriff der Logik als der Wissenschaft von den theoretischen Werten weiter zu entwickeln.¹⁾ Wir wollen nur die Gedankenreihe kennen lernen, die zu diesem eigenartigen Reich des Sinnes und seinen Wertformen oder Wertgesetzen hinführt, jene Gedankenreihe, die uns wissenschaftlich zwingt, ein solches Reich anzunehmen, mit dem keine Seinswissenschaft sich beschäftigen kann, und das daher das Gebiet einer völlig eigenartigen Wissenschaft sein muss. So sehr die Seinswissenschaften nach Material und Methode von einander abweichen mögen, so haben sie doch Alle etwas Gemeinsames, denn sie Alle suchen auf irgend eine Weise und auf irgend einem Wege festzustellen, was ist, und wie es ist. Die Erkenntnistheorie als

¹⁾ In einem Buche über die Grundprobleme der Logik beabsichtige ich, die Hauptpunkte der hier angedeuteten Wissenschaft und deren systematischen Zusammenhang darzustellen.

die Wissenschaft von den theoretischen Werten fragt danach niemals. Ihr Problem sind nur die Werte, die gelten müssen, wenn Antworten auf Fragen, was ist, überhaupt einen Sinn haben sollen, wenn es einen Sinn haben soll, dass die Mathematik von einem Sein redet, oder dass wir von einer Wirklichkeit sprechen, die das „Material“ der verschiedenen empirischen Seinswissenschaften ist, wenn es einen Sinn haben soll, dass wir eine Welt auf einander wirkender Dinge als wirklich annehmen und wollende Wesen, die in Gemeinschaft mit einander leben, und wenn schliesslich es einen Sinn haben soll, diese wirkliche Welt durch naturwissenschaftliche oder psychologische Disziplinen, durch Geschichtswissenschaften oder systematische Kulturwissenschaften zu erkennen. Die Wissenschaft von den theoretischen Werten handelt also von dem, was begrifflich allen Wissenschaften, ja ihrem als seiend oder wirklich angenommenen Material vorausgeht. Sie handelt, wie man auch sagen kann, von dem a priori der Wissenschaften. Dieser viel umstrittene Begriff bekommt in ihr eine einfache und klare Bedeutung und erweist sich zugleich als notwendig verbunden mit jeder wissenschaftlichen oder vorwissenschaftlichen Erkenntnis. A priori ist kein psychisches Sein, keine „Gewissheit“, keine „Anlage“, keine „Kraft“ oder dergleichen, wodurch das Erkennen hervorgebracht wird, es ist überhaupt kein reales und auch kein ideales Sein, sondern allein die Form des Sinnes, der theoretische Wert, der transscendent gilt, und ohne dessen Geltung der Sinn aller Sätze vom Sein aufhören würde, Sinn zu sein, ohne dessen Geltung es überhaupt keine Wahrheit, nicht nur keine „Erfahrung“, sondern auch keine „Wahrnehmung“ oder irgend eine andere Erkenntnis a posteriori gäbe. Dass so der Transscendentallogik sich ein weites Gebiet eigenartiger Untersuchungen eröffnet, das sich von den elementarsten Tatsachen bis zu den kompliziertesten Hypothesen der Wissenschaft erstreckt, das unterliegt schon jetzt keinem Zweifel.

VI.

Die Vorzüge des zweiten Weges.

Nachdem dies klar gestellt ist, können wir uns der Frage zuwenden, was diese Wissenschaft für das Problem des Gegenstandes der Erkenntnis zu leisten vermag, um dann endlich zu

sehen, wie ihr Verfahren sich zu dem der Transscendentalpsychologie verhält. Die erste Frage ist leicht zu beantworten. Suchen wir nach jenem Etwas, wonach die Erkenntnis mit ihren Formen sich zu richten hat, so scheint die Wissenschaft von den theoretischen Werten uns eine unzweideutige Antwort zu geben. Die Formen der wirklichen Erkenntnis haben den Formen des transscendenten Sinnes zu entsprechen. Jene theoretischen Werte also, die unbedingt gelten, sind der transscendente Gegenstand. Indem das Denken mit seinen Formen sich nach ihnen richtet, wird es zur Erkenntnis. Die allgemeinste Form war der positive Sinn überhaupt. Das Denken muss also, um mehr als blosses Denken zu sein, in jedem Falle einen transscendenten Sinn denken. Dieser Sinn als allgemeinsten theoretischer Wert ist die allgemeinste Erkenntnisform. Wir scheinen so ohne jede Rücksicht auf den psychischen Akt des Erkennens, ohne Rücksicht auf die Begriffe der Anerkennung und der Evidenz den Gegenstand gefunden zu haben, und wir sind dabei zu genau demselben Resultat gekommen wie auf dem ersten Wege, als wir vom Urteil und dem Notwendigkeitsgefühl, das es begleitet, ausgingen. Die Vorzüge, welche dieser Weg vor dem ersten hat, treten schon dadurch ins hellste Licht. Wir brauchen nur an die frühere Charakterisierung des transscendentalpsychologischen Verfahrens zu denken. Die Voraussetzung, die es machen musste, um den immanenten Sinn deuten zu können, und die dort nur stillschweigende und unbewiesene Voraussetzung war, ist jetzt ausdrücklich klargestellt und begründet: der Gegenstand der Erkenntnis ist der transscendente Wert. Dem transscendentallogischen Wege haftet aus diesem Grunde keiner der Mängel an, die mit dem transscendentalpsychologischen Verfahren notwendig verknüpft waren.

Ja, man kann noch mehr sagen. Wir sind streng genommen nicht zu genau demselben Resultate wie früher gekommen, sondern wir haben sogar eine viel bessere und wissenschaftlich strengere Formulierung für den Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis erreicht. Der erste Weg führte uns zu einer Forderung, und diese Forderung wurde dann gedeutet als ein transscendentes Sollen. Der zweite Weg führte uns direkt zu einem transscendenten Werte. Dieser Begriff des Wertes aber giebt den Gegenstand der Erkenntnis erst in seiner Reinheit. Wert und Sollen fallen nicht einfach zusammen. Das Sollen ist nicht der reine Wert. Es bedeutet das Nichtseiende als ein Gebot, und bezieht es da-

durch auf ein Sein, auf ein Subjekt, von dem es Gehorsam, Anerkennung und Unterordnung verlangt. Das aber ist eine ganz sekundäre, ja irreführende Beziehung. Nur der Wert, der vollkommen in sich ruht, der als solcher ganz unabhängig ist von jeder Beziehung auf ein Sein und vollends auf ein Subjekt, an das er sich wendet, ist der transscendente Gegenstand: das Wesen des Transscendenten geht ganz auf in seiner unbedingten Geltung. Es fragt nicht, für wen es gilt. Die Transscendenz des Wertes besteht geradezu in diesem in sich Ruhen, und es heisst daher den Begriff des Wertes trüben, wenn man ihn nicht frei denkt davon, dass er ein Sollen für Subjekte ist, die ihn anerkennen.

Den Unterschied zwischen Wert und Sollen hat Münsterberg bis zu einem schroffen Gegensatz gesteigert. Er will durch die „Philosophie der Werte“ die Philosophie des Sollens überwinden. Denselben Unterschied hebt Lask scharf hervor, zeigt aber zugleich den Zusammenhang zwischen Wertgeltung und Norm:¹⁾ „Zum Fordern oder zur Norm wird uns das Gelten, wenn wir sein Wesen nicht rein und unabgelenkt für sich betrachten, sondern insgeheim gleichzeitig zu einer ihm hingegebenen Subjektivität hinschweifen.“ Also auch hiernach ist der Gedanke des Sollens dem Werte „an sich“ gegenüber abgeleitet und sekundär, und da nun für die Erkenntnistheorie doch Alles auf die transscendente Geltung des Gegenstandes ankommt, so muss sie dies Hinschweifen vermeiden, darf also nur von einem Wert, der gilt, aber nicht von einem Sollen sprechen.

Freilich, das wird sich nicht leugnen lassen, und das ist besonders Münsterberg gegenüber zu bemerken, der Wert wird sofort zum Sollen, sobald man ihn auf ein erkennendes Subjekt bezieht. Dann tritt er diesem als Regel, als Norm gegenüber, nach der das Subjekt sich zu richten hat. Aber gerade dieser Gedanke, so kann man sagen, zieht den Wert aus seiner transscendenten Höhe, aus seiner reinen Geltung herab und raubt ihm etwas von seiner theoretischen Würde. Diese Betrachtung verschiebt besonders den Schwerpunkt der Erkenntnistheorie als Wissenschaft in unzulässiger Weise. Sie nimmt dieser Wissenschaft, die die Theorie der Theorie sein soll, ihren rein theoretischen und daher

¹⁾ Giebt es einen „Primat der praktischen Vernunft“ in der Logik? Vortrag, gehalten auf dem III. internationalen Kongress für Philosophie in Heidelberg, 1908.

ihren eigentlich wissenschaftlichen Charakter. Sie macht aus ihr eine „normative Disziplin“ oder gar eine Kunstlehre des Denkens, und davor muss sich die Erkenntnistheorie hüten. Eine Kunstlehre ist keine Wissenschaft, sondern höchstens die Anwendung wissenschaftlicher Ergebnisse. Husserl hat mit Recht nachdrücklich hervorgehoben:¹⁾ normative Disziplinen brauchen ein rein theoretisches Fundament. Auf dieses allein kommt es dann an. Die Umwandlung der Werte in Normen für den wirklichen Erkenntnisprozess ist keine wissenschaftliche Aufgabe mehr. Norm- und Regelung ist Sache der Technik. Also auch deshalb muss man sagen: die Erkenntnistheorie hat es als reine Wissenschaft nicht mit einem Sollen, das sich an ein Sein wendet, sondern nur mit einem Reich des reinen „Gedankens“, des transscendenten Sinnes zu tun. Schon deshalb ist der transscendentallogische Weg dem transscendentalpsychologischen, der uns zu einem Sollen führt, vorzuziehen.

Was ist hierüber zu sagen? Es lässt sich nicht leugnen, dass in diesen Gedanken Richtiges enthalten ist, und dass das transscendentallogische Verfahren Vorzüge aufweist. Gehen wir vom wirklichen Erkennen aus, so bleiben wir gewissermassen an diesem psychischen Prozess kleben. Der Gegenstand, der Sinn, der Wert wird nicht frei. Er bleibt bloss Norm für den Menschen, und alles scheint antropomorphistisch gefärbt. Wir müssen uns klar machen, dass der Sinn hoch über allem Menschlichen, also auch über allen Urteilen und Akten der Anerkennung liegt.

Und dazu kommt noch etwas Besonderes. Um den Begriff der Wertwissenschaft vor Missverständnissen zu schützen, wird man vielleicht am besten tun, den Begriff einer normativen Wissenschaft, in taktischem Interesse gewissermassen, fallen zu lassen. Die Angriffe, welche sich gegen den Begriff der Norm als eines nicht theoretischen Begriffes richten, dürfen nicht auch den Begriff des theoretischen Wertes zu treffen scheinen. Man muss vor allem zeigen, dass die Frage, ob das Logische im „idealen Sein“ oder im Normativen zu suchen ist, auf einer falschen Alternative beruht. Es giebt noch etwas Drittes: den theoretischen in sich ruhenden Wert. Es ist also in der Tat eine scharfe Trennung zwischen Norm und Wert notwendig, gerade

¹⁾ Logische Untersuchungen I, 1900, S. 30 ff.

mit Rücksicht darauf, dass heute auch die Wertwissenschaft mit dem Argument bekämpft wird, jede normative Disziplin ruhe auf einem „theoretischen Fundamente“, und dies Fundament zu bauen, das allein sei die wissenschaftliche Aufgabe der Erkenntnistheorie. Dies Argument kann sich nur gegen den Begriff der normativen Disziplin und garnicht gegen den Begriff der reinen Wertwissenschaft richten. Im Gegenteil, das „Fundament“ für Normen lässt sich nur von einer Wertwissenschaft legen. Aus Seinswissenschaften sind nie Normen abzuleiten, die eine mehr als bedingte, vom Willen bestimmter Individuen abhängige Geltung haben: technische Regeln gelten nur für den, der einen bestimmten Zweck will und einsieht, dass er auch die Mittel wollen muss. Das hat mit Logik garnichts zu tun. Gewiss setzt also jede normative Disziplin rein theoretische Ergebnisse voraus, die für sich nicht Norm- und Regelgebung sind, aber ebenso gewiss ist, dass die theoretischen Grundlagen einer normativen Disziplin Werte sind, und dass lediglich auf Grund der Geltung dieser Werte die Norm beanspruchen kann, das Denken zu regeln. Theoretisch und Wert sind, wie wir gesehen haben, eben gar keine Gegensätze. Jede „Theorie“ und jede Erkenntnis ruht auf der Geltung von Werten, und diese theoretischen Werte hat die Erkenntnistheorie, gerade weil sie die Theorie der Theorie ist, als Werte zu behandeln. Die Normgebung folgt daraus dann eigentlich von selbst, und insofern kann man sie im Vergleich zur reinen Wertwissenschaft sekundär nennen. Wird das Sollen nur als die aus dem Wert abgeleitete Regel für das Urteilen verstanden, dann ist in der Tat das Wort Wert die bessere, ja die einzig richtige Bezeichnung für den Gegenstand der Erkenntnis.

Aber damit ist das letzte Wort in dieser Sache doch noch nicht gesprochen. Ist es, wenn wir auf das Ganze der Erkenntnistheorie blicken, wirklich nur ein Vorzug des zweiten Weges, dass er die Beziehung auf das wirkliche Erkennen ganz ignoriert? Das ist die letzte Frage, die wir noch beantworten müssen, um über das Verhältnis der beiden erkenntnistheoretischen Wege zu einander Klarheit zu gewinnen.

VII.

Transscendentallogik und Transscendentalpsychologie.

Zunächst könnte man ganz im Allgemeinen fragen, ob der Begriff eines transscendenten Wertes, der von jeder Beziehung auf einen Akt der Anerkennung oder auf ein Urteil, das zu ihm Stellung nimmt, frei ist, wirklich gebildet werden kann. Die Ausdrücke, die wir für das Nichtseiende haben, lassen diese Beziehung mehr oder weniger anklingen. Bei den Worten Wert, Sinn, Geltung tritt sie gewiss zurück. Ausdrücke wie Forderung, Norm, Regel heben sie mehr hervor, und ebenso enthält auch das Wort Sollen in der üblichen Bedeutung einen Imperativ, der sich an ein Subjekt richtet. Aber gerade dieses Wort hat auch einen grossen Vorzug, nämlich den, dass es den Gegensatz zum Sein unzweideutig macht, und deswegen habe ich es gewählt. Wir dürfen nie vergessen, dass die Erkenntnistheorie nur als die Wissenschaft von dem, was nicht ist, bestimmt werden darf. Unter Wert verstehen wir auch etwas, was Sollen nie bedeuten kann, nämlich eine wertvolle Wirklichkeit, ein „Gut“, und diese Bedeutung muss sorgfältig von dem Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis fern gehalten werden. Sonst geraten wir in eine platonisierende Wertmetaphysik. Und, auch wenn wir unter Wert nur ein Nichtseiendes verstehen wollen, so bleibt es andererseits doch zweifelhaft, ob wir beim Gebrauche des Wortes Wert das Hinschweifen zu einer ihm hingegebenen Subjektivität ganz vermeiden können, oder ob in dem Ausdruck „transscendenter Wert“, wenn er verständlich sein soll, nicht vielmehr nur das Wort transscendent die Beziehung auf ein Subjekt ablehnt, das Wort Wert aber im Grunde genommen doch immer soviel wie Wert für ein Subjekt bedeutet, wobei dies Subjekt dann freilich nicht als Individuum, sondern als ein Subjekt überhaupt in Betracht kommt. Doch diese Frage würde sich nur durch näheres Eingehen auf den absichtlich bei Seite gelassenen Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts entscheiden lassen, und sie ist hier, wo wir das Verhältnis von transscendentalpsychologischem und transscendentallogischem Verfahren klar stellen wollen, nicht von Ausschlag gebender Wichtigkeit. Wir können uns auf das Verhältnis des Gegenstandes zu den wirklichen Akten der Erkenntnis beschränken.

Selbstverständlich bleibt es auch dabei wichtig, streng zwischen dem in sich ruhenden Wert einerseits und der ausdrücklich auf das wirkliche Erkennen bezogenen Norm oder Regel andererseits zu unterscheiden. Aber wenn wir eingesehen haben, dass Wert und Norm sich nur so unterscheiden, dann wird es doch, abgesehen von jenem Kampf gegen Missverständnisse des Begriffes der Wertwissenschaft, den wir angedeutet haben, schliesslich zu einer Frage von untergeordneter Bedeutung, ob wir den Gegenstand der Erkenntnis einen transscendenten Wert oder ein transscendentes Sollen nennen. Auch der Ausdruck transscendentes Sollen passt auf eine bloss abgeleitete Regel nicht. Dieser Begriff schliesst ebenfalls die vom Subjekt unabhängige Geltung ein und deckt sich insofern völlig mit dem Begriff des transscendenten Wertes. Das aber entscheidet, denn es kommt hier doch vor Allem darauf an, dass der Gegenstand einerseits nicht wirklich und andererseits transscendent ist. Ob wir da Wert oder Sollen sagen, scheint nebensächlich. Nicht nebensächlich ist dagegen etwas anderes, woraus Bedenken entstehen können, ob man gerade in der Erkenntnistheorie Wert und Forderung ganz auseinanderreissen darf. So lange man nämlich vom transscendenten Wert im allgemeinen redet, mag man an den Begriff einer Forderung garnicht denken. Handelt es sich dagegen um die Formulierung der transscendenten Werte im Einzelnen, so wird das schwer sein, und gerade deswegen brauchen wir nicht nur einen Ausdruck, der den Gegenstand der Erkenntnis in seinem „an sich“ bezeichnet, sondern auch einen, der genau denselben Gegenstand in seiner Beziehung auf das wirkliche Erkennen meint. So wird der Begriff des transscendenten Sollens für die Erkenntnistheorie unentbehrlich. An Beispielen lässt sich das leicht zeigen. Identität und Widerspruchlosigkeit sind, wie die Logik dartun kann, transscendente Werte. Sie gelten als Voraussetzungen des positiven Sinnes unbedingt und sind unter keinen Seinsbegriff zu bringen. Wie soll man aber einen „Satz der Identität“ und einen „Satz des zu vermeidenden Widerspruchs“ bilden, also logische „Gesetze“ aufstellen, ohne die logischen Werte auf das wirkliche Denken zu beziehen und ohne dabei dann auch den Begriff des Sollens zu verwenden? Es stehen uns zur Aufstellung von „Gesetzen“ nur zwei Formen zur Verfügung. Entweder wir sagen: es ist so, oder wir sagen: es soll so sein. Auch das Wort gelten ändert daran nichts, denn sobald

die Geltung auf das wirkliche Denken bezogen wird, gilt der Wert für dieses Denken, und „gelten für“ schliesst bereits Sollen ein. Ist nun etwa nur ein „dies ist so“ rein theoretisch und wissenschaftlich, und enthält jedes „dies soll so sein“ schon ein nichttheoretisches oder gar technisches Moment? So liegt die Sache nicht. Ein „rein theoretischer“ Satz in diesem engen Sinne wäre keine adäquate Formulierung für eine erkenntnistheoretische Einsicht. Die Logik giebt eben keine theoretische „Erkenntnis“ von der Art, wie die Seinswissenschaften sie geben, sondern sie deckt nur die Voraussetzungen aller Seinserkenntnis auf und darf daher nicht selbst die Form einer Seinserkenntnis annehmen. Rein „theoretische“ Formulierungen der Sätze der Identität und der Widerspruchslosigkeit würden wie alle Sätze von der Form: dies ist so, die Werte der Identität und der Widerspruchslosigkeit ja bereits voraussetzen, und deshalb können diese Formulierungen nicht klar zu Tage treten lassen, was von entscheidender Wichtigkeit ist, nämlich, dass es sich hier um wertwissenschaftliche Einsichten handelt, und dass an den wertwissenschaftlichen Sätzen, die diese Einsichten formulieren, auch in rein formaler Hinsicht schon ein ganz anderer transscendenter Sinn haftet, als an den seinswissenschaftlichen.

Also, um in unzweideutiger Weise zum Ausdruck zu bringen, dass Widerspruchslosigkeit und Identität theoretische Werte sind, haben wir nur die Formulierung, die man „praktisch“ nennen kann, und die eine Norm für das Denken aufstellt. Vor solchen „praktischen“ Sätzen braucht sich auch die Theorie der Theorie, also die am meisten theoretische von allen Wissenschaften nicht zu fürchten. Diese Art Entgegensetzung von „theoretisch“ und „praktisch“ ist überhaupt schief, sobald man die Erkenntnistheorie als Wertwissenschaft verstanden hat. Sie ist gewachsen auf einem Boden, auf dem das theoretische das gänzlich wertfreie Gebiet war und Alles, was sich auf Werte bezog, mit dem Ethischen in Zusammenhang gebracht wurde. Der Begriff des theoretischen Wertes, den wir nicht entbehren können, hebt die Voraussetzungen auf, unter denen diese schroffe Gegenüberstellung von theoretisch und praktisch im alten Sinne ihre Berechtigung besass. Gewiss müssen wir nach wie vor auf das Allerschärfste zwischen dem theoretischen Wert und dem im engeren Sinne praktischen oder ethischen Wert scheiden. Die Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft“ darf nicht so verstanden werden, als ob das

Erkennen eine sittliche Tat sei, und noch weniger kann das praktische Verhalten den Primat vor dem transscendenten Sinn oder Wert haben, da der Sinn das logische prius jedes Seins, also auch jedes „Verhaltens“ ist. Deshalb lassen sich auch die theoretischen Werte nicht aus einem überindividuellen Willen ableiten. Der Wille ist als etwas Seiendes dem Sinn gegenüber logisch immer sekundär. Er „ist“ nur, wenn der Sinn des Satzes, dass er ist, transscendent gilt, ein unbedingter Wert ist. So ruht logisch das Sein jedes Willens auf dem Wert. Und auch überindividuell kann ein Wille, wenn darunter nicht eine gänzlich problematische metaphysische Wirklichkeit gemeint ist, nur insofern genannt werden, als er nicht bedingte, sondern unbedingte überindividuelle Werte will, so dass daher auch in dieser Hinsicht der transscendente Wert dem überindividuellen Willen logisch vorangeht. Es steht also gewiss der theoretische Wert vollends vor jedem sittlichen Willen, und man kann höchstens die wirkliche Erkenntnis von einem Willen zur Wahrheit abhängig machen, aber niemals den Wahrheitswert auf den Willen stützen. Doch das Alles darf uns nicht hindern, hervorzuheben, dass das Theoretische, insofern es Wert ist, zum Praktischen in der weitesten Bedeutung des Wortes gehört. Denn so allein wird klar, dass der alte Gegensatz von theoretisch und praktisch, auf Grund dessen das Theoretische den Primat vor allen Werten behauptete, verschwinden muss. Versteht man den Primat des Praktischen als den Primat des Wertes, dann bleibt er unanfechtbar, und erst nachdem man diesen Primat des Wertes festgestellt hat, kann man sich der selbstverständlich nicht minder wichtigen Aufgabe zuwenden, den Begriff des ethischen Wertes als eine besondere Art des Praktischen gegen den Begriff des Theoretischen als eine andere Art abzugrenzen und so jeder Wertvermischung vorzubeugen.

Doch die Beantwortung dieser Fragen reicht bereits über die Erkenntnistheorie hinaus und betrifft allgemeine „Weltanschauungsprobleme“. Hier haben wir es mit der Frage nach der Beziehung des transscendenten Wertes auf den wirklichen Akt des Erkennens nur insoweit zu tun, als sie mit dem Verhältnis von Transscendentallogik und Transscendentalpsychologie zusammenhängt, und wir müssen, um unsere Gedanken zum Abschluss zu bringen, endlich noch zeigen, warum die transscendentallogische Behandlung der Probleme innerhalb der Erkenntnistheorie für sich allein nicht genügt.

Sehen wir einmal ganz davon ab, ob der transscendente Wert ohne jede Beziehung auf den Akt des Erkennens gedacht werden kann, nehmen wir sogar an, es liessen sich die Ergebnisse der transscendentalen Logik auch anders als „normativ“ wirklich eindeutig und adäquat formulieren, achten wir also nur auf das Reich des transscendenten Sinnes und seine Formwerte, wie sie in sich ruhen, tritt nicht gerade dadurch ein Mangel dieser rein transscendentallogischen Betrachtungsweise am deutlichsten zu Tage? Es bleibt dann doch ganz unverständlich, welche Bedeutung die transscendenten Werte für das wirkliche Erkennen besitzen sollen. Wir haben einen Gegenstand, aber wir wissen nicht, wie dieser Gegenstand erkannt wird. Als reiner Wert ist das Transscendente von allem Erkennen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Die Wahrheit thront dann in jenseitiger Hoheit. Der Sinn der wahren Sätze „gilt“ zeitlos, aber er gilt für Niemand. Wir können niemals an ihn heran, wir können keine Sätze bilden, an denen dieser Sinn haftet.

Vielleicht meint man, dass dies eine Schwierigkeit ist, um die sich die Erkenntnistheorie ebensowenig zu kümmern braucht, wie der Physiker danach fragt, auf welchem Wege er zu einer Erkenntnis der Farben kommt. Wir sagten ja früher: der Optiker ignoriert mit Recht den Umstand, dass er die Farben wahrnimmt, und dass sie ihm nur in der Wahrnehmung gegeben sind. Er hält sich allein an die „Sache“. Warum soll es die Erkenntnistheorie nicht ebenso machen und sich nur um die logischen Werte in ihrer Transscendenz kümmern? Der Vergleich passt jedoch nicht. Zunächst darf die Erkenntnistheorie sich überhaupt nicht auf den Gegenstand der Erkenntnis beschränken, sondern sie muss auch die Frage nach der Erkenntnis des Gegenstandes beantworten. Aber, auch abgesehen davon, sind die beiden Fragen überhaupt nur vorläufig von einander trennbar. Die Antwort auf die eine ist nur dann eine wirkliche Antwort, wenn sie implicite schon eine Antwort auf die andere enthält und umgekehrt. Ich kann nicht wissen, was der Gegenstand der Erkenntnis ist, wenn ich nicht auch weiss, wie ich diesen Gegenstand erkenne. Der Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis verliert ohne den Begriff der Erkenntnis des Gegenstandes seinen Sinn. Das Transscendente wird erst zum „Gegenstande“, wenn es ein Gegenstand für das Erkennen ist, wenn es dem Denken so entgegensteht, dass dieses sich nach ihm richten kann. Deshalb muss die transscen-

dentale Logik sich auch dem Problem der Erkenntnis des Gegenstandes zuwenden.

Aber kann sie das? Sie hat, gewiss mit Recht, diese Frage vorläufig ignoriert und sich auf den Gegenstand beschränkt. Diese Beschränkung hat sie dann mit Notwendigkeit dazu geführt, von einem Gegenstande zu sprechen, zu dem das erkennende Subjekt gar keine Beziehungen mehr besitzt. Der erste Schritt auf diesem Wege bestand in der Abtrennung des psychischen Seins vom Sinn, des Denkaktes vom Gedanken. Darauf und nur darauf, dass diese Trennung vollzogen wurde, beruhte die Eigenart der Untersuchung, und alle ihre Vorzüge entstammten diesem radikalen Schnitt zwischen Wert und Wirklichkeit. Diese Vorzüge aber haben ihre Kehrseite. Es muss klar sein, dass eine Untersuchung, deren Nerv die Trennung bildet, ausser Stande ist, wieder eine Verbindung zwischen Gegenstand und Erkenntnis herzustellen. Und damit ist dies Verfahren als prinzipiell einseitig und unvollständig erwiesen. Damit ist seine Ergänzungsbedürftigkeit dargetan. Es müsste, um vollständig zu werden und ein System der Erkenntnistheorie zu geben, von den in sich ruhenden und transscendenten Werten einen Weg zurück zu dem psychischen Prozess des Erkennens finden, aber es hat sich selbst schon durch den ersten Schritt, der eine unüberbrückbare Kluft zwischen Sein und Wert herstellte, diesen Rückweg ein für allemal abgeschnitten. Will man auch das Problem der Erkenntnis des Gegenstandes lösen, so kann man nie rückwärts vom Gegenstand zur Erkenntnis, sondern nur vorwärts von der Erkenntnis zum Gegenstande schreiten. Damit aber werden wir wieder auf den ersten, transscendentalpsychologischen Weg hingewiesen. Wir können den Akt des Erkennens nicht dauernd ignorieren. Der erste Weg, der von ihm ausgeht, mag seine Mängel haben, aber er ist, wenn die Verbindung von Gegenstand und Erkenntnis hergestellt werden soll, doch nicht zu entbehren. Es ist vielleicht nicht der „erste“ Weg, aber als „zweiter“ Weg ist auch er notwendig.

Und schliesslich, sind seine Mängel wirklich so gross, dass dem transscendentalpsychologischen Verfahren wissenschaftliche Berechtigung abgesprochen werden muss? Ja, lassen sich diese Mängel nicht vielmehr gerade dadurch beseitigen, dass dies Verfahren mit dem rein logischen zusammengeht? Wir wollen diese Frage gesondert, zunächst für den Begriff der Evidenz und dann für den des Urteilsaktes zu beantworten versuchen.

Es bleibt natürlich dabei, dass eine psychologische Analyse des Evidenzgefühls uns niemals dessen transscendente Bedeutung erschliessen könnte. Aber wenn wir einmal vorausgesetzt haben, dass es irgend einen transscendenten Gegenstand giebt, und das muss jede Erkenntnistheorie tun, dann ist es nicht nur zulässig, sondern auch notwendig, nach dem Wahrheitskriterium zu fragen, um so die Erkenntnis des Gegenstandes zu verstehen. Gewiss, es lässt sich nicht weiter „erklären“, wie eine Forderung auftreten kann, die einerseits an ein Gefühl gebunden ist und andererseits doch unabhängig von jedem Sein transscendent gelten soll. Aber daraus folgt garnicht, dass das Evidenzgefühl als Wahrheitskriterium zum Relativismus und zur Aufhebung des Erkenntnisbegriffes führt. Giebt es denn ein anderes Kriterium für die Wahrheit unserer Urteile als einen psychischen Zustand? So lange ein solches nicht-psychisches Kriterium nicht gefunden ist, muss es dabei bleiben, dass das „subjektive“ Gefühl der Notwendigkeit eine „transsubjektive“ Notwendigkeit verbürgt. Dafür eine „Erklärung“ zu verlangen, hat keinen Sinn. Erklärungen, wie andere Wissenschaften sie geben, bewegen sich immer innerhalb des Seins und können nie das Verhältnis des Seins zum transscendenten Sinn betreffen. Die Erkenntnistheorie hat genug getan, wenn sie zeigt, dass die eigentümliche Doppelseitigkeit der Evidenz eine schlechthin unvermeidliche Annahme ist, weil jeder Versuch, diese Annahme zu bestreiten, sich für die Richtigkeit seiner Urteile doch auch auf irgend ein immanentes Wahrheitskriterium berufen müsste und daher immer schon das voraussetzen würde, was er bestreiten möchte, nämlich, dass ein psychischer Zustand transscendente Geltung verbürgt. Man kann natürlich bestreiten, dass die Evidenz, als psychischer Zustand betrachtet, ein Gefühl ist. Man kann auch das Wort Evidenz gänzlich vermeiden, ja, man mag schliesslich sogar sagen, es sei nicht richtig, dass das Erkennen immer Urteilen sei und daher der Urteilsnotwendigkeit bedürfe. Das Alles wird trotzdem an der entscheidenden Frage nicht das Geringste ändern, denn man wird doch nicht leugnen, dass das Erkennen, wenn es auch gewiss mehr als ein psychischer Prozess ist, zugleich doch immer auch ein psychischer Prozess ist, und dass in diesem psychischen Sein irgend etwas sich finden lassen muss, was das „mehr“ verbürgt. Diese Voraussetzung kann schliesslich auch das transscendentallogische Verfahren nicht entbehren. Wir mögen von dem psychischen Akte des Denkens ab-

sehen und nur den davon unabhängigen Sinn ins Auge fassen, so haben wir es doch immer mit dem Sinn eines wahren Satzes zu tun, den man „verstehen“ kann, und das schliesst ebenfalls die Annahme ein, dass der die Wahrheit verstehende Mensch ein immanentes Kriterium dafür besitzt, ob an den Worten ein positiver transscendenter Sinn haftet. Sobald man dies aber zugegeben hat, legt man ebenfalls einem psychischen Zustand eine Bedeutung bei, die ihn zu mehr als einem bloss psychischen Zustand macht, man deutet in ihn einen Sinn hinein, den er als psychischer Zustand nicht hat. Man konstruiert also auch einen immanenten Sinn des Psychischen. Ist es überflüssig, dass die Transscendentalpsychologie diesen immanenten Sinn als unvermeidliche Voraussetzung jedes wirklichen Erkennens zum ausdrücklichen Bewusstsein bringt? Gewiss nicht. Die transscendentalpsychologische Lehre vom immanenten Sinn der Evidenz ist ein unentbehrliches Stück der Erkenntnistheorie, so weit diese von der Erkenntnis des Gegenstandes handelt.

Wenden wir uns nun zur transscendentalpsychologischen Analyse des Urteilsaktes, so ist auch sie gewiss nur dadurch möglich, dass wir das Urteil von vornherein zu seinem transscendenten Gegenstände in Beziehung setzen. Insofern also ruht dieses Verfahren auf einer *petitio principii*, und in dieser Hinsicht ist daher der zweite Weg vorzuziehen. Sieht man aber hiervon ab, so ergibt sich, dass die transscendentalpsychologische Analyse des Urteilsaktes ebenfalls durchaus nicht überflüssig ist, sondern in der Erkenntnistheorie eine Lücke ausfüllt, die sich auf andere Weise nicht ausfüllen lässt. Man mag mit einer transscendentallogischen Überlegung die Erkenntnistheorie beginnen. Als ihr Ergebnis hat man dann den transscendenten Wert auf der einen, den immanenten psychischen Denkkakt auf der anderen Seite. Aber, wie kommt das Sein zum Sinn, die Wirklichkeit zum Wert? Das können wir nur verstehen, wenn wir zwischen das Transscendente und das Immanente ein Mittelreich setzen dürfen, eben jenes Reich des immanenten Sinnes, von dem wir gesprochen haben, und dann bliebe es dabei: der Sinn jedes Urteilsaktes ist die Bejahung eines Sollens. Das darf gewiss nicht so verstanden werden, dass das Urteilen den Sinn eines ethischen Tuns erhält, wohl aber muss man das Erkennen seinem Sinne nach als ein „praktisches“ Verhalten in der weitesten Bedeutung des Wortes bezeichnen, als ein Stellungnehmen zu einem Werte, und das ist

wichtig, denn damit verliert das Erkennen im Ganzen unseres Lebens seine Ausnahmestellung. Es rückt dadurch in eine Linie mit dem ethischen und auch mit dem ästhetischen Verhalten, die ebenfalls ein solches Stellungnehmen bedeuten, wie sehr sie sich in anderer Hinsicht auch vom Erkennen unterscheiden mögen. Der transscendente Wert setzt sich für das Denken notwendig in ein Sollen um, das durch Bejahen anzuerkennen ist. Gewiss kann man sagen, dass erst dann, wenn dies Verhalten selbst dem Menschen zur „Pflicht“ gemacht wird, man in das Gebiet des „Praktischen“ komme, die Bejahung für sich dagegen ein rein theoretischer Akt sei. Aber dann nimmt man das Wort praktisch wieder in jener engeren Bedeutung, die es den anderen Arten des Stellungnehmens entgegensetzt. Hier handelt es sich nur darum, den Sinn des Erkennens so zu verstehen, dass er im Gegensatz zum passiven Schauen ein aktives Anerkennen von Werten ist. Und noch aus einem andern Grunde muss das Erkennen als „praktisch“ bezeichnet und seine Verwandtschaft mit dem sittlichen Wollen hervorgehoben werden. In beiden Fällen gelten die Werte, zu denen Stellung genommen wird, „kategorisch“, unbedingt. In beiden Fällen wird ein Wert allein um des Wertes willen anerkannt. In beiden Fällen ist die Anerkennung „autonom“, also in der praktischen Bedeutung des Wortes „frei“. Die Konstatierung dieser logischen Autonomie und Freiheit des Urteilsaktes, die selbstverständlich nichts mit Ursachlosigkeit zu tun hat, ist nicht nur für die allgemeinen Weltanschauungsfragen, sondern auch für die Erkenntnistheorie selbst von entscheidender Bedeutung. Denn nur durch die Aufzeigung dieses immanenten Erkenntnisinnes wird verständlich, wie allein das Denken sich den transscendenten Gegenstand zu eigen zu machen und zum Erkennen zu werden vermag. Mit dem Begriff der freien Anerkennung des Sollens um des Sollens, des Wertes um des Wertes willen baut die Transscendentalpsychologie die Brücke zwischen den beiden von der transscendentalen Logik getrennten Welten. Als praktisch „freie“ Wesen und nur als solche bringen wir die Welt der transscendenten Werte in unseren Besitz. Das bedeutet die Lehre vom immanenten Sinn des Urteilsaktes, die die Transscendentalpsychologie uns giebt.

Wenn man ihre Aufgabe so versteht, so wird man ihrem Verfahren auch nicht mehr den Vorwurf der prinzipiellen Unklarheit und Zwiespältigkeit machen. Gewiss, sie hat es fortwährend

sowohl mit dem wirklichen Denkakte als auch dem transscendenten Gegenstande zu tun, indem sie beide aufeinander bezieht. Das kann man dann auch eine Zwiespältigkeit nennen, aber diese eigentümliche Betrachtungsweise hängt mit ihrer Vermittlerrolle notwendig zusammen, und wenn sie so als notwendig erkannt ist, dann ist sie auch gerechtfertigt. Dabei lässt sich nicht leugnen, dass es schwierig ist, für die Ergebnisse der Transscendentalpsychologie eindeutige Formulierungen zu finden, und dass etwas guter Wille dazu gehört, diese Untersuchungen nicht falsch zu verstehen, insbesondere nicht als Psychologismus oder als Metaphysik zu missdeuten. Autoren, die um jeden Preis „kritisieren“ wollen, weil ihnen zum positiven Schaffen die Begabung fehlt, werden daher hier ein ergiebiges Feld für ihre Tätigkeit finden. Aber das darf gewiss nicht entscheidend sein, und wenn die Untersuchung auf das transscendente Sollen als eine unentbehrliche Annahme und ebenso auf den Unterschied von Sein und Sinn des Urteils mit Nachdruck hinweist, so müssten sich Missverständnisse wohl vermeiden lassen.

Trotzdem bestehen vielleicht noch Bedenken über den Wert der transscendentalpsychologischen Analyse, und zwar gerade in Bezug auf ihre Fähigkeit, zwischen der Welt der theoretischen Werte und den psychischen Erkenntnisakten eine Brücke zu schlagen. Man kann diesen Zweifel sehr radikal damit begründen, dass hier die Erkenntnistheorie auf ein Problem stösst, das sich überhaupt nicht lösen lässt. Sinn und Sein, Wert und Wirklichkeit, Transscendentes und Immanentes schliessen einander begrifflich aus. Über diesen Dualismus kommt daher keine Philosophie hinweg, auch durch den Begriff einer autonomen Wertanerkennung nicht. Wie die zwei Reiche zu einer Einheit werden, das können wir nie verstehen. Zwar, dass die Einheit besteht, ist nicht zu leugnen, denn alles Erkennen wäre ohne sie sinnlos, aber sie bleibt ewig ein Rätsel, ein Wunder, das jeder Erklärung spottet. Die Erkenntnistheorie muss sich daher darauf beschränken, ein System der transscendenten Werte aufzustellen, und sich im Übrigen mit dem Faktum der Erkenntnis begnügen. Wie das Transscendente immanent wird, danach darf sie gar nicht fragen.

Ist dies wirklich das letzte Wort? Es ist zuzugeben, dass wir hier auf den Punkt gestossen sind, der schon manchen Denker veranlasst hat, auf ein Begreifen der Welt zu verzichten, und entweder ganz zu resignieren, oder für das Überbegreifliche eine über-

rationale Erkenntnisfähigkeit anzunehmen, d. h. sich einer überwissenschaftlichen „Intuition“ anzuvertrauen. Die Notwendigkeit für einen solchen Verzicht aber besteht ebensowenig wie das Recht zu solchen Überschwenglichkeiten. Man verkennt, dass jenes Rätsel und Wunder lediglich dem Wesen unserer Reflektion sein Dasein verdankt und darum mit einem Einblick in das Wesen dieser Reflektion aufhören muss, ein Rätsel zu sein. Alles Begreifen macht ein Trennen des ursprünglich Verbundenen nötig. So entstehen aus den Einheiten die Zweiheiten, und die Begriffe können als verschiedene Begriffe natürlich nie zusammenfallen, sondern müssen immer getrennt bleiben. Aber weil zwei Begriffe nicht ein Begriff sind, dürfen wir doch nicht glauben, wir stünden vor einem Welträtsel. Trotzdem ist dieser Glaube weit verbreitet. Ein Beispiel aus einem andern Gebiet der Philosophie mag ihn verdeutlichen. Die Wissenschaft spaltet die unmittelbar gegebene Wirklichkeit, indem sie sie unter ein System rein quantitativer Begriffe bringt, und darauf den nicht quantifizierbaren Rest natürlich einem anderen Begriffssystem unterwerfen muss. Wir nennen dann das Quantifizierbare „physisch“, das nicht Quantifizierbare „psychisch“ und wundern uns nun, dass diese einander selbstverständlich ausschliessenden Begriffswelten nur dualistisch und nicht monistisch zu denken sind. Wir quälen uns dann vergeblich mit Begriffen, wie „psychophysische Kausalität“ und „psychophysischer Parallelismus“, um den Gegensatz der Begriffe zu überbrücken, also aus zwei Begriffen einen zu machen.¹⁾

Nicht genau ebenso, aber analog liegen die Verhältnisse bei dem Dualismus von Sein und Sinn. Er ist das notwendige Produkt jeder Reflektion über die Erkenntnis. Wir erkennen und werden dabei der Wahrheit inne. Da haben wir die Einheit von Sein und Sinn unmittelbar, da „erleben“ wir sie. Aber freilich, schon indem wir konstatieren, dass „wir“ „sie“ haben und erleben, müssen wir die unmittelbare Einheit zerstören und in einen wirklichen Erkenntnisakt und dessen nicht wirklichen Gegenstand spalten. Diese Scheidung ist mit der Bildung des Begriffes vom Erkennen notwendig verknüpft. Wir dürfen daher nicht einmal sagen, dass die Einheit ist, denn das wäre ja eine Erkenntnis der Einheit als Einheit, und die kann es nicht geben. Die Einheit

¹⁾ Vergl. meine Abhandlung: Psychophysische Kausalität und psychophysiologischer Parallelismus. 1900.

lässt sich nicht denken, sondern eben nur „erleben“, und schon indem wir sagen, dass wir sie erleben, zerstören wir sie. Denn wir benennen sie und bringen sie dadurch unter einen Begriff. Wir können von blosser „Einheit“ überhaupt garnicht sprechen, denn schon „Einheit“ fordert als ein Begriff die Mehrheit als Gegensatz. So ist es überall. Erkennen heisst scheiden, und insofern ist es also dem Denken in der Tat unmöglich, die beiden Welten von Sein und Sinn wieder zu vereinigen. Wir können selbstverständlich nicht als Einheit denken, was wir als Zweiheit denken müssen, um es überhaupt denken zu können. Insofern ist aller „Monismus“ und alle „Identitätsphilosophie“ ein Irrweg, auch in der Erkenntnistheorie.

Aber für den, der dies eingesehen hat, ist die Einheit der beiden getrennten Welten in dieser Hinsicht dann auch kein Rätsel oder Wunder mehr, kein Problem, das der Lösung bedürfte, und auf dessen Lösung man verzichten könnte. Die Einheit ist das Ursprüngliche, wir könnten sagen, das Bekannteste, wenn nicht schon das „Kennen“ aus der Einheit eine Zweiheit machte, und wir deshalb nicht alles Reden über sie vermeiden müssten. Es genügt, zu sagen, dass sie allerdings unbegreiflich ist, aber nicht als das Überbegreifliche, sondern als das Vorbegriffliche.

Doch was hat das mit der Vermittlerrolle der Transscendentalpsychologie zu tun? Das beweist doch Alles nur, dass auch sie keine Brücke zwischen den beiden einmal getrennten Welten schlagen kann. Oder bleibt sie etwa bei der Einheit von Sein und Sinn stehen? Das ist natürlich unmöglich. Auch sie trennt, aber sie steht mit ihrem Begriff des immanenten Sinnes, den der Urteilsakt hat, in der Tat der Einheit von Immanentem und Transscendentem doch näher als die reine Logik. Sie nimmt das Minimum von Trennung vor, indem sie den Gedanken im Denkakt, den Sinn im Urteil, den Wert in der Wirklichkeit sucht. Gewiss, indem sie das Erkennen auf seinen transscendenten Gegenstand bezieht, muss sie zugleich Wert und Sein auseinanderhalten, aber sie hebt am Urteil gewissermassen nur die „Seite“ hervor, die dem transscendenten Wert zugekehrt ist, den Akt der Anerkennung, der den Wert bejaht und ihn dadurch sich zu eigen macht, und sie bildet so im Begriff des immanenten Sinnes das denkbar vollkommenste Äquivalent für den Begriff des Vorbegrifflichen

oder der ursprünglichen Einheit, die für uns nie volle Einheit bleiben kann.

Jedenfalls, der Begriff des immanenten Urteilssinnes ist für den Begriff des wirklichen Erkennens ebenso unentbehrlich wie der der Evidenz, und es muss schliesslich auch diese transscendentalpsychologische Betrachtung im Grunde genommen doch wohl von der reinen Logik ebenfalls vollzogen sein, ehe sie Sinn und Sein so vollständig von einander zu trennen vermag, dass sie den Akt des Erkennens gänzlich ignorieren und ihre Aufmerksamkeit nur dem unwirklichen Sinne zuwenden kann. Ohne das Verstehen, durch das der transscendente Sinn erfasst und in ein psychisches Sein eingeschlossen wird, kann sie das Material ihrer Untersuchung nicht gewinnen, so schnell sie dann auch diesen Akt des Verstehens bei Seite schieben mag. Über das Wesen dieses Verstehens aber muss die Erkenntnistheorie sich doch auf jeden Fall Rechenschaft geben. Ein ganz klein wenig Transscendentalpsychologie treibt also auch die reine Logik, sogar ehe das ihr eigentümliche Verfahren einsetzt.

Und das ist durchaus noch nicht Alles. Mögen die transscendentalpsychologischen Überlegungen in den grundlegenden Gedanken am Anfang der reinen Logik nur eine unwesentliche Rolle spielen, so wird das ganz anders, sobald die Erkenntnistheorie sich ihren besonderen Problemen zuwendet. Gewiss wird sie stets den logischen Wertgehalt „rein“ herausarbeiten müssen, aber auf dem Wege, der dahin führt, kann sie den wirklichen Akt des Erkennens nicht ignorieren. Nicht alle Denkformen sind verankert in transscendenten Werten, und schon um das zeitlos Gültige von dem bloss psychischen Denken zu scheiden, muss man überall an den wirklichen Denkakt anknüpfen. Ja, auch das genügt nicht. Das zeitlos Gültige kann überhaupt nur an zeitlichen Gebilden gefunden werden, und der sprachlich formulierte Satz reicht dazu nicht aus, wenn wir nicht nur von seinem Sinne überhaupt als dem allgemeinsten transscendenten Werte, sondern auch von der Gliederung und den Bestandteilen dieses Sinnes etwas wissen wollen. Sobald das in Frage kommt, müssen wir uns sogar hüten, nur den Satz zu beachten, sonst geraten wir in eine bedenkliche Abhängigkeit von den logisch zum Teil ganz unwesentlichen Formen der Sprache. Die Mannigfaltigkeit, die im logischen Sinn zu jener Sinneseinheit zusammengeschlossen ist, von der wir gesprochen haben, lässt sich nur an den wirklichen

Denkakten zum Bewusstsein bringen. Wenn wir z. B. sagen, dass der Satz etwas von etwas aussagt, und so „Subjekt“ und „Prädikat“ scheiden, so ist die „Aussage“, auch abgesehen von ihrem Sinn, schon mehr als ein Satz. Sie ist ein psychischer Vorgang, den die Erkenntnistheorie beachten muss. Ebenso kann sie den Begriff des Widerspruchs nicht ohne „ja“ und „nein“ bilden, und für diese Begriffe muss sie ebenfalls an den immanenten Sinn des Urteils als den einer Anerkennung oder Verwerfung anknüpfen. Doch es hat keinen Zweck, Beispiele zu häufen. Das Gesagte schon zeigt: ohne Berücksichtigung des wirklichen Erkennens würde die transscendentale Logik zum Teil recht leer bleiben. Für die Behandlung ihrer speziellen Probleme kann sie Material nur durch eine Analyse der Denkakte gewinnen. Diese Analyse aber darf nicht rein psychologisch und auch nicht „phänomenologisch“ sein, denn eine reine Seinswissenschaft besäße kein Prinzip der Auswahl, das die in den Denkakten für die Logik wesentlichen Bestandteile von den unwesentlichen zu trennen vermöchte. Zur Feststellung des logischen Wesens des Denkens ist die transscendentalpsychologische Betrachtung unentbehrlich: nur sie, die mit ihrer „petitio principii“ das wirkliche Erkennen von vorneherein auf den Wahrheitswert bezieht, liefert den wesentlichen Stoff, an dem die verschiedenen transscendenten Werte allein zum Bewusstsein zu bringen sind. Um diese petitio principii kommt die Erkenntnistheorie auf keinen Fall herum. Sie setzt, wie jede Wissenschaft, die Wahrheit überhaupt voraus, gleichviel ob sie transscendentalpsychologisch oder transscendentallogisch verfährt.

Damit ist das allgemeine Prinzip klargestellt. Wir wollen für keinen der beiden Wege als den allein berechtigten Partei ergreifen und am wenigsten die grossen Vorzüge der transscendentallogischen Methode leugnen. Man soll den unpsychologischen Weg gehen, so weit es irgend möglich ist, und so lange man auf ihm vorwärts kommt. Doch soll man ausser der systematischen Notwendigkeit einer Ergänzung durch die Transscendentalpsychologie auch noch etwas Anderes nicht übersehen. Weitaus das Meiste, was die Erkenntnistheorie bisher geleistet hat, ist auf dem transscendentalpsychologischen Wege gefunden worden. Ja, ohne den Versuch, mit Hülfe einer Analyse des wirklichen Erkennens aus den psychischen Prozessen die transscendenten Werte, die ihnen Gegenständlichkeit verleihen, heraus-

zuarbeiten, und die Beziehung des Denkens auf den Gegenstand in einer „Regel“ zu finden, der das Denken unterworfen ist, besässen wir wohl keine moderne Erkenntnistheorie: Kants Verfahren ist im Wesentlichen transscendentalpsychologisch. Es ist daher allerdings sowohl psychologistischen als auch metaphysischen Missdeutungen verfallen, und das stellt uns die Aufgabe, den transscendentallogischen Gehalt gerade bei Kant erst in seiner Reinheit herauszuarbeiten. Insofern kann man dann auch sagen, dass die Transscendentalpsychologie grösstenteils nur zum „Buchstaben“ und nicht zum „Geist“ der Kantischen Philosophie gehört. Doch auch vieles von dem Besten, dass unsere Zeit hervorgebracht hat, haben Männer geleistet, die im bewussten Zusammenhange mit der Kantischen Transscendentalpsychologie stehen, und so giebt sich auch heute noch ungemein Wertvolles in transscendentalpsychologischem Gewande. Freilich, auch unabhängig von Kant sind wichtige Gedanken gerade für eine „reine“ Logik entstanden. Bolzanos Lehre vom „Satz an sich“ enthält, soviel man im Einzelnen an ihr aussetzen mag, einen unverlierbaren Kern, und Husserl hat auf diesem Boden in interessanter Weise weitergebaut. Nur zeigt andererseits gerade Husserl, dass auch die „reine“ Logik durchaus noch nicht zu einer definitiven Abgrenzung gegen die Psychologie gekommen ist. Der Begriff seiner „Phänomenologie“ enthält noch schwere Probleme, und wenn Husserl sagt, auch Transscendentalpsychologie ist Psychologie, so wird man hinzufügen dürfen, auch Phänomenologie ist Transscendentalpsychologie und kann nur als solche, d. h. durch logische Wertbeziehung, etwas leisten. Abgesehen davon fehlt den von Bolzano ausgehenden Gedanken der Begriff des theoretischen Wertes. Bolzano weiss, dass die Wahrheit nichts Wirkliches ist. Aber bei dieser negativen Einsicht hat es doch im Prinzip, abgesehen von der Fülle des Details, sein Bewenden, und die notwendige positive Ergänzung sucht man auch bei Bolzanos Nachfolgern vergeblich. Was jenes Nichtwirkliche ist, diese gerade für den Begriff der reinen Logik entscheidende Einsicht, ist eben aus Kants Transscendentalpsychologie erwachsen.

So zeigt auch ein Blick auf die geschichtliche Gestaltung der früheren und der heutigen Erkenntnistheorie, dass man nicht für das eine oder für das andere Verfahren Partei ergreifen kann, wenn man alles Wertvolle festhalten will, was bis jetzt erarbeitet

ist, sondern dass man von beiden Seiten lernen muss. Die Transscendentalpsychologie kann von der reinen Logik lernen, wie man sich in der Erkenntnistheorie vor Psychologismus und Metaphysik zu hüten hat. Die reine Logik aber kann gerade durch ein Studium der transscendentalpsychologischen Untersuchungen sich zum Bewusstsein bringen, dass das überempirische Reich des Logischen oder die Sphäre des theoretisch „Idealen“ im Gegensatz zum Realen nur als eine Welt der theoretischen Werte zu verstehen ist, dass deshalb die Erkenntnistheorie eine „Kritik der Vernunft“ sein muss, d. h. eine Wissenschaft, die nicht nach dem Sein, sondern nach dem Sinn, nicht nach dem Tatsächlichen, sondern nach der Geltung, nicht nach der Wirklichkeit, sondern nach den Werten fragt, also kurz, um mit Kant zu reden, keine quaestio facti, sondern eine quaestio iuris stellt.