

Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern. Leipzig 1911, Barth. IV 316 S. 8°. M 8.

Theodor Lipps war, so lange es ihm vergönnt war, vom Katheder herab zu wirken, doch gewiß alles andere eher als ein Kathederphilosoph. Er war ein philosophischer Erzieher im besten Sinne des Wortes. Die starke, oft ans Suggestive streifende persönliche Wirkung dieses Mannes wird jedem, der das Glück gehabt hat, ihm noch in den Tagen seiner Gesundheit zu Füßen zu sitzen, unvergeßlich sein. Aber Lipps wollte gewiß alles andere eher als Suggestion. Er hat wie selten einer die unbedingteste Ehrlichkeit in der Philosophie sich zur Lebensaufgabe gemacht: jene Ehrlichkeit, die sich durch keine Freude an einem, sei es auch noch so wohlbegründeten »System«, den Blick für sachliche Schwierigkeiten trüben läßt, sondern, wenn es not tut, lieber das System preisgibt.

Und Lipps hat nach einer gewissen Seite hin wirklich das System preisgegeben: er, der »Psychologist« von einst wurde zum verständnisvollen Förderer von Husserls Untersuchungen mit ihren entgegengesetzt gerichteten Bestrebungen, und es kann daher nicht (oder doch nicht im gewöhnlichen Sinne) als eine Abkehr vom Meister aufgefaßt werden, wenn unter den Herausgebern des neugegründeten Husserlschen Jahrbuchs für Phänomenologie z. T. dieselben Namen zu finden sind wie unter den Verfassern dieser Abhandlungen.

Ebensowenig aber wie von einem Abfall von Lipps kann von einem Uebergang zu Husserl die Rede sein: etwa in dem Sinne, als bedeute das Bekenntnis zur Phänomenologie zugleich auch das Bekenntnis zu allen den Anschauungen, die Husserl in der einleitenden Abhandlung seines Jahrbuchs vertritt, und zu seiner Lehre vom absoluten Bewußtsein. Vielmehr waren manche der Ideen, die schließ-

lich zum Anschluß an den Göttinger Philosophen geführt haben, schon vorher und unabhängig von ihm in München wirksam; ja, das gerade ist das eigentlich Wichtige: mehrere Forscher, die von ganz verschiedenartigen Fragestellungen ausgegangen waren, trafen in einem Grundgedanken zusammen. Kein wissenschaftliches Philosophieren ist möglich — so etwa läßt sich dieser Grundgedanke formulieren — ohne ein Zurückgehen auf die unmittelbare Anschauung, wobei man freilich beachten muß (und darin erst liegt das Neue des Gedankens), daß es zu evidenten Widersinnigkeiten führt, dieses Zurückgehen als ein empirisch-induktives oder gar speziell experimentell-psychologisches Verfahren aufzufassen.

Vielleicht ist keine der Abhandlungen so gut geeignet, des näheren darzulegen, was das heißt und zu wie fruchtbaren Ergebnissen es führen kann, als A. Pfänders Arbeit über »Motive und Motivation«: sie ist nicht nur charakteristisch für die Art und Weise, in der man in München phänomenologische Psychologie treibt, sondern zeigt zugleich ein uraltes philosophisches Problem in neuer Beleuchtung. Man vermengt, wenn von Motiven die Rede ist, meist zwei verschiedene Begriffe: Willensgrund und Willensursache. Beide müssen aber genau so scharf geschieden werden wie Erkenntnisgrund und Ursache. Nur die Willensgründe sollten Motive genannt werden. Beider Gebiet ist natürlich das des Willens: und es genügt hier, wenn wir nur den stets vorhandenen Willensakt berücksichtigen, während wir die Willenshandlung, die Ausführung des Gewollten beiseite lassen. Verwandt mit den Willensakten sind die Akte des Strebens: sie gilt es erst in ihrer Eigenart zu erfassen, um dann die Willensakte von ihnen abzugrenzen. Zunächst ist es falsch zu sagen, Streben sei auf oder gegen Lust oder Unlust gerichtet: ich kann streben, etwas zu empfinden, zu behaupten, zu folgern, in bestimmte Stimmungen zu geraten oder aber auch gewisse äußere Gegenstände, Sachverhalte, Geschehnisse zu verwirklichen. Ferner ist das Streben kein Gegenstandsbewußtsein, aber es setzt ein solches voraus: ich bin zunächst einem Gegenstande irgendwie zugewandt, ich nehme etwa eine Orange wahr. Sie erregt das Streben, sie zu essen. Dieses Erregen wird unmittelbar erlebt als ein zentripetales vom Gegenstande herkommendes Geschehen, so dann wird weiter erlebt, wie nun dies Ich an einer bestimmten Stelle ¹⁾ von der Erregung angegriffen wird, und wie dann die Strömung zentrifugal auf den Gegenstand zurückgeht: damit nun ist erst das Streben

1) Aber die »Stelle« in einem zweifellos Unräumlichen, wie das Ich (eine zeitliche Stelle ist dem Zusammenhang nach ausgeschlossen) ist doch ein bloßes Bild. Ähnlich die Ausdrücke: Ichcentrum, excentrisch, centrifugal, centripetal usw.

als neue eigenartige zentrifugale Zielung entstanden, die allerdings rein für sich genommen blind, d. h. ohne Bewußtsein des Zieles ist. Ferner ist das Streben immer entweder ein Hinstreben, in dem sich eine Verringerung der ideellen Distanz zwischen Ich und Gegenstand bekundet, oder ein Widerstreben, bei dem es sich um Vergrößerung dieser Distanz handelt. — Wodurch wird nun das Streben hervorgerufen? Dreierlei kommt hier in Frage: die phänomenale Quelle¹⁾, die phänomenale Ursache²⁾ und die reale Ursache des Strebens. Ein Geräusch erzeuge das Streben, an eine bestimmte Stelle des umgebenden Raumes zu blicken: die phänomenale Quelle dieses Strebens ist das Ich — genauer ein gewisses Gefühl (der Unzulänglichkeit oder des Mangels) des Ich, die phänomenale Ursache ist das gehörte Geräusch, die reale Ursache endlich ist ein umfangreicher Komplex psychophysischer Bedingungen. Die phänomenale Quelle des Strebens, das Ich, braucht nicht notwendigerweise der Kern oder das Zentrum dieses Ichs zu sein, vielmehr sind die meisten Strebungen zunächst exzentrisch, allerdings drängen sie zugleich dahin, möglichst zentral zu werden, so daß also (falls das Streben nicht schon originär-zentral ist) neben die dem Streben als solchem zukommende zentrifugale noch eine zentripetale Strömung hinzutritt. So kann es kommen, daß eine von mehreren gleichzeitigen Strebungen »siegt«, d. h. ihre Stärke dadurch beweist, daß sie allein das Zentrum des Ich erreicht — in allen diesen Fällen aber darf noch nicht von Wille und Motivation gesprochen werden. Erst wenn das Ich-Zentrum nicht bloß (wie dies beim originär-zentralen Streben typisch der Fall) Ausgangspunkt, sondern Ursache, originärer Vollzieher des Strebens ist, liegt ein Willensakt vor: zugleich ist damit die Blindheit des bloßen Strebens verloren gegangen: der Vollzug des Willensaktes ist ein strebendes Tun, aber das, was in diesem Vollzuge getan wird, ist etwas gänzlich Neues: es wird ein praktischer Vorsatz gesetzt. Der

1) Quelle scheint uns kein glücklich gewähltes Wort zu sein. Das Wort schwankt im täglichen Sprachgebrauch: die Quelle meiner Freuden heißt doch sicher nicht bloß ihr Ausgangspunkt, sondern offenbar ihre Ursache: diese Bedeutung soll doch aber hier gerade vermieden werden. Weshalb nicht das weniger bildliche (später auch gelegentlich verwendete) »Ausgangspunkt«?

2) Hier mußte doch unbedingt erst gezeigt werden, wieso im Gebiete des Phänomenalen von Kausation überhaupt die Rede sein kann. Als das ausschließliche Gebiet kausaler Beziehungen gilt doch sonst das des Realen. Wird nun das Phänomenale wie hier in Gegensatz zur Realität gebracht, so ist es das einzig Natürliche, anzunehmen, daß ihm die Kausalität fehlt. Statt dessen erfahren wir hier ohne nähere Begründung von phänomenalen Ursachen. Anscheinend ist aber mit dem Gegensatz real-phänomenal nur der einer induktiv erschlossenen und einer unmittelbar erlebten Realität gemeint.

Willensakt ist gegenüber den Strebungen ein geistiger Akt, andererseits doch von den theoretischen Akten (z. B. Urteilen) verschieden: ihnen fehlt das für die Willensakte gerade Charakteristische: das Ich setzt sich ein ›Projekt‹ vor, ein eigenes Verhalten, etwas zu tun oder nicht zu tun, d. h. genauer: es muß zunächst ein Projektbewußtsein, die auf ein bestimmtes künftiges Verhalten zielende Willensmeinung vorhanden sein. Darin liegt von selbst, daß das Projekt zugleich für wert gehalten wird, und es kann sich mit ihm ev. noch ein Bewußtsein des Sollens verbinden. Auch kann weiter ein Anerkennen und Billigen hinzutreten: aber all das ist verhältnismäßig irrelevant für das Wollen, das Entscheidende ist der praktische Vorsatz, der letzte irreduzible Tatbestand des eigentlichen ›ich will‹ — nämlich das Projekt zur Ausführung bringen. Wird das Projektbewußtsein zusammen mit der Vorsetzungsfunktion gedanklich isoliert, so erhalten wir den gefaßten Vorsatz oder das Voluntarium. Die Vorsetzung als Akt geht vom Ichzentrum aus und bezieht sich auch wieder auf das Ich: das Ich bestimmt sich selbst zu einem gewissen künftigen Verhalten. ›Zum Wollen, nicht aber zum Streben, gehört also das unmittelbare Selbstbewußtsein‹. Ein Spezialfall des Willensaktes ist der Wahlakt: statt eines Projektes bestehen hier deren mehrere: eines von ihnen wird getroffen, und das Ich setzt sich seine Ausführung vor, der Tatbestand ist also ein ganz anderer als der des ›Sieges‹ eines Strebens über andere. Ueberhaupt sind Strebung und Willensakt viel verschiedener, als es wohl auf den ersten Anblick scheinen möchte; es gibt z. B. Fälle, in denen sich das Ich mit heftigem Widerstreben und trotz dieses Widerstrebens für etwas entscheidet. Nur ein möglicher Einfluß der Strebungen auf den Willensakt besteht: sie wirken zunächst als Anzeige zu einer Willensbetätigung überhaupt: ich würde mir jetzt nicht vorsetzen, Blumen zu kaufen, wenn nicht gerade der Anblick der Blumen ein Streben, sie zu besitzen, in mir erregt hätte. Aber keineswegs ist es notwendig, daß nun das Wollen in demselben Sinne stattfindet wie das Streben: jenes Streben hätte auch der Anlaß werden können, mich willentlich gegen es zu entscheiden: also die Blumen nicht zu kaufen. Nicht die Strebungen verursachen von sich aus¹⁾ den Vollzug des Willensaktes, sondern immer ist allein das Ich seine Ursache, der Täter, der den Willensakt vollzieht. Vor allem aber sind Strebungen keine Motive. Und was sind nun Motive? Ein Mensch betritt einen Raum, nimmt die Kälte wahr,

1) Da aber kein Geschelnis (wie bereits Bolzano gezeigt hat) nur eine Ursache haben kann, so scheint wohl noch anderes (und vielleicht doch die Strebungen) als Teilursache herangezogen werden zu müssen.

die darin herrscht, und beschließt auf Grund der wahrgenommenen Kälte, ihn wieder zu verlassen. Vielleicht erweckt die Kälte zunächst ein Widerstreben, aber außerdem bewirkt sie eine eigentümliche fragende Haltung, ein Hinhören des Ichs auf sie, das sich explicit etwa in die Worte »was soll ich tun?« würde kleiden lassen. In dieses Hinhören hinein ertönt dann die Forderung der Kälte und wird vom Ichzentrum vernommen¹⁾. Es kann dann diese Forderung anerkannt werden (und zwar nicht bloß erkennend, sondern auch billigend), ja sie kann sogar bis zu einem gewissen Grade durch einen Willensakt erfüllt werden, ohne daß doch Motivation stattfände: die fordernde Kälte wäre mir dann wohl als möglicher Grund für einen Willensakt bewußt, zum wirklichen Grunde wird sie erst, wenn sich das Ich beim Vollzuge des Willensaktes auf sie stützt, wenn es den Willensakt aus der fordernden Kälte eduziert. Dann erst besteht Motivation. Die Forderungen sind gewiß keine Strebungen: ohne daß irgend ein Widerstreben besteht, kann die wahrgenommene Kälte die praktische Forderung stellen, den Raum zu verlassen: vielleicht ist die Kälte nur gering, dann kann angesichts ihrer das völlig strebungslose Bewußtsein entstehen: ich sollte eigentlich diesen Raum verlassen. Das ist der Fall der rein vernünftigen Einsicht, die sich ohne Strebungen vollzieht. Die Strebungen sind reale Tatsachen (die das Ich wie einen Naturzwang erleidet), die Forderungen ideelle Hinweise. Durch ihre Beziehung zu den Strebungen sind sowohl Reize wie Triebe, die beide oft mit den Motiven verwechselt werden, charakterisiert. Im Falle der Reizung erscheint der Gegenstand, der die Strebung erregt, als der Ausgangspunkt eines am Ich angreifenden Ziehens oder Abstoßens, bei den Trieben dagegen ist der Ausgangspunkt des Strebens (oder Widerstrebens) eine exzentrische Stelle im Ich. Triebe (wie auch durch Reize bewirkte Strebungen) können sich erfüllen, ohne daß auch nur die Spur von Willensakt und Motivation besteht: z. B. jemand ist in ein Gespräch vertieft, zugleich

1) Die Einführung der Forderungen muß doch schwere Bedenken erregen. Eine wirkliche Klärung des Tatbestandes wäre doch nur dann durch den Hinweis auf Forderungen erreicht, wenn ganz sichergestellt (oder von vornherein evident) wäre, daß der Begriff der Forderung ein einfacherer, unkomplizierterer wäre, als die, zu deren Verdeutlichung er hier verwandt wird: des Willens und der Motivation. Das müßte aber doch erst erwiesen werden. Viele Forscher werden der entgegengesetzten Meinung sein, daß nämlich das von uns mit dem Worte »Forderung« gemeinte gar nicht verständlich gemacht werden kann, ohne Bezugnahme auf Willensstatsachen. Der Verf. scheint uns hier der für ihn (wie auch für Lipps) naheliegenden Versuchung, sich bei seinem Streben nach Anschaulichkeit zuweilen mit bloß bildnishafter Anschaulichkeit (die natürlich von der Anschaulichkeit phänomenologischer Klärung himmelweit verschieden ist) zufrieden zu geben, besonders fühlbar unterlegen zu sein.

erregt der Anblick einer kleinen Süßigkeit auf seinem Teller in ihm den Trieb, sie zu essen, bis er sie schließlich ergreift und verzehrt. — Am häufigsten sind die Motive mit den Ursachen des Wollens verwechselt worden. Hier müssen zunächst phänomenale (unmittelbar erlebte) und reale Ursachen geschieden werden. Phänomenal erlebt wird nur das unmittelbare Hervorgehen des Willensaktes aus dem Ichzentrum — abgesehen davon gibt es keine phänomenale Verursachung: das Wollen ist seinem Wesen nach phänomenal immer frei, d. h. nicht durch etwas vom Ichzentrum Verschiedenes verursacht. Schopenhauer irrt also gar sehr, wenn er meint, Motivation sei von innen gesehene Kausalität. Nun gibt es allerdings noch reale Ursachen des Wollens. Diese sind aber nicht mehr durch phänomenologische, sondern nur durch empirisch-induktive Betrachtungen festzustellen: das Verhältnis von realer Ursache und Wirkung ist kein unmittelbar erlebtes Verhältnis. Darin liegt schon, daß die realen Ursachen nicht die Motive sein können, da diese natürlich stets phänomenal gegeben sein müssen. Das folgt auch daraus, daß es ideelle Motive gibt (die Wahrheit einer Behauptung z. B. kann das Motiv dafür sein, daß ich beschließe, die Behauptung auszusprechen). Ferner muß eine echte Ursache nicht nur überhaupt, sondern offenbar auch in dem Zeitpunkt real sein, in dem die Wirkung eintritt, während als Motiv auch in der Erinnerung Gegebenes auftreten kann. Vor allem aber zeigt die Beobachtung, daß Motive überhaupt nicht wirken, sondern nur die ideelle Stütze für das allein den Willensakt vollziehende Ichzentrum abgeben. Daraus ergibt sich nun von allein, wie falsch es ist, zu sagen, jeder Willensakt habe nicht nur notwendig ein Motiv, sondern gehe auch notwendig aus einem solchen hervor: Motiv ist keineswegs etwas, zu dem, wie zur Ursache, ein bestimmtes anderes Geschehnis notwendig gehört, vielmehr können Motive bestehen und es können sogar ihre praktischen Forderungen geistig gehört werden, ohne daß ein Willensakt zu erfolgen braucht, und wenn ein solcher erfolgt, kann er sich unter Umständen im Gegensatz zu dem möglichen Motiv befinden. Auch gibt es ja bekanntlich unzureichend motivierte Willensentscheide: ihre Existenz beweist allein schon, daß Motive nicht Ursachen des Willens sein können. Motive verursachen nicht, sondern begründen. Sie involvieren eine geistige Bindung, keinen wirkenden Zwang: auch beim zureichenden Motiv ist der geforderte Willensakt nur notwendig im Sinne des Sein-Sollens, nicht in dem einer kausalen Notwendigkeit. Nicht durch jedes mögliche Motiv braucht sich das Ich-Zentrum bestimmen zu lassen. Es steht in diesem Sinne auch völlig zureichenden Motiven frei gegen-

über. Aber »folgt« denn nicht das Wollen notwendig aus den jeweiligen Motiven und dem Charakter? Nun: auch dieser Satz ist falsch, wenn er kausal interpretiert wird. Aber das braucht er gar nicht. Charakter bedeutet hier nämlich (der Hauptsache nach) nichts anderes, als die Art und Weise, wie sich das Ich in seinem Wollen entscheidet, wenn bestimmte Motive vorhanden sind. Und dann ist der Satz natürlich ein bloß analytischer. — Die Abhandlung, die im Verhältnis zu dem vielen Wichtigen, daß sie bietet, viel zu kurz genannt werden muß, schließt mit dem Ausblick auf eine neue Wissenschaft: eine der Analogie von Willens- und Urteilsbegründung entsprechende Paralleldisziplin zur Logik, die von den praktischen Vorsätzen oder Voluntarien zu handeln hätte. Eine spezielle Art der Voluntarien sind die Imperative: eine Imperativenlehre könnte eine letzte Grundwissenschaft für Ethik, Rechtswissenschaft und Pädagogik bieten. —

In seiner an feinsinnigen Beobachtungen reichen Arbeit über »das Bewußtsein von Gefühlen« hebt M. Geiger nur ein Spezialproblem hervor: in welcher Weise können Gefühle »da« sein, während sie voll erlebt werden. Zunächst: können sie dabei zugleich beachtet werden? Von der einen Seite wird das ebenso entschieden behauptet, wie von der anderen bestritten und beidemal auf Grund von Tatsachen. Das wird verständlich, wenn man berücksichtigt, daß Beachtung mehrere Bedeutungen haben kann. Ein »schlichtes Beachten« ist allen Gefühlen gegenüber möglich, d. h. ich kann ein bestimmtes Gefühl als Ganzes, zugleich während es erlebt wird¹⁾, schlicht beachten. Hierzu tritt aber oft noch das »qualitative Beachten«, das Beachten gewisser Qualitäten am Beachteten: auch dieses ist in unserem Falle nicht selten noch möglich. Anders steht es aber mit dem »analysierenden Beachten«, bei dem man schon

1) Heißt »ein Gefühl, während es erlebt wird« soviel wie: in der Zeitspanne, während der es dem erlebenden Ich psychisch oder richtiger phänomenal präsent ist, oder (im eigentlichsten Sinne): in dem mit dem jeweiligen Aufnehmen oder Erleben genau koexistenten Zeitpunkte? G.s Worte und Beispiele scheinen auf das Erstere zu gehen und sicher das Zweite nicht zu fordern. Dann aber kann man bei dem Doppelsinn des Wortes Erlebnis (als Vorkommnis, Erleben und als erlebtes Erlebnis) ruhig zugeben, daß sich die Gefühle in »Erlebnisstellung« befinden und dabei doch gegenständlich geworden sind. Die Anerkennung dieses Sachverhaltes (für dessen nähere Begründung ich nur auf meine Schrift »Die phänomenale Sphäre« usw. hinweisen kann) würde die Grundlagen von G.s Ausführungen sehr wesentlich modifizieren. Allerdings würde damit auch ein Weg gefunden sein, um die Tatsache, die G. offenbar im Auge hat — daß nämlich Gefühle zugleich erlebt und beachtet werden können — vollkommen anzuerkennen, ohne doch in die Paradoxie zu verfallen, nach der etwas beachtet, und also doch zunächst erfaßt, gemeint sein kann, ohne damit gegenständlich und das heißt doch wohl zum Gegenstande eines Meinens, Erfassens zu werden.

mit bestimmten begrifflich formulierten Fragen an den Gegenstand herantritt, und das im wissenschaftlichen Beobachten seine schärfste Ausprägung gefunden hat. Beobachtung zerstört das unmittelbare Erleben der Gefühle. Aus einem einfachen Grunde: Analyse erfordert ein gesondertes Erfassen der einzelnen Bestandteile des Beachteten, und dazu müssen allerdings die Gefühle gegenständlich geworden sein — die Abwendung vom Gefühlsmotiv, die Dürre für denselben Tatbestand verantwortlich macht, genügt nach G. nur in einzelnen Fällen (vor allem bei den Affekten) zur Erklärung. — Nun handelt es sich im Falle der Beachtung jedenfalls um ein eigenartiges Hervortreten der Gefühle für mich, um eine »Einstellung auf Gefühle«. Ist es aber der einzige Fall solcher Einstellung? Es gibt lyrische Gedichte, bei denen man genötigt ist, hauptsächlich oder ausschließlich den Stimmungsgehalt ihrer Worte zu erfassen und nicht deren gegenständlichen Sinn. In diesem Falle findet nicht etwa bloß ein intensiveres Fühlen statt, sondern wir sind hier auf die Gefühle selbst eigenartig eingestellt: es besteht also, auch für den Fall, daß die Gefühle selbst nicht beachtet werden, ihnen gegenüber noch außer der gewöhnlichen »gegenständlichen« die »zuständige« Einstellung: oder — wie G. später im Anschluß an E. O. Schulze sagt — es gibt außer der Außen- die »Innenkonzentration«: dort freue ich mich über etwas, während hier etwas meine Freude erregt. Erst die Innenkonzentration läßt das Gefühl in seiner subjektiven Eigenart voll hervortreten, während umgekehrt die Außenkonzentration seine (auch stets vorhandene) objektive Seite — den »dunklen« oder »heiteren« Schimmer, der über den Gegenständen zu liegen scheint, je nachdem sie in trauriger oder froher Stimmung wahrgenommen werden — deutlicher hervorkehrt, um die subjektive Seite desto mehr zurücktreten zu lassen: ist diese, wie bei den sinnlichen Gefühlen schon an und für sich nur schwach entwickelt, so bringt sie die Außenkonzentration ganz zum Verschwinden. So erklärt es sich (auf Grund der Bevorzugung der Außenkonzentration) zur Genüge, wenn die Schule Brentanos die sinnlichen Gefühle (als »Gefühlsempfindungen«) völlig in die gegenständlichen Erlebnisse aufgehen läßt. In Innenkonzentration befindet sich z. B. der Sentimentale, der sich in seine Gefühle »hineinkniet«, in dessen Gemütsleben die Gegenstände nur noch wie aus vager Ferne hineinklingen. Auch der Zustand des Glücksrausches gehört hierher und vieles andere. Innenkonzentration ist keineswegs Beachtung. Ihr fehlt gerade das der Beachtung wesentlichste: das Erfastsein in einem isolierenden Beachtungsstrahl, in einer heraussondernden Intention. Allerdings ein bloßes Heraus-

gehobensein (ohne die besondere Intention) kann auch im Falle der Innenkonzentration bestehen: so geht z. B. der Sentimentale oft nicht in seinem Gefühle auf, sondern erlebt es als etwas Besonderes, von der Einstellung darauf wohl Geschiedenes. In der Außenkonzentration liegt meist ein schlichtes Innwerden der Gefühle vor: ich sehe ein Bild und freue mich seiner. Nicht selten ist aber doch die Sachlage eine andere: ich kann das Bild auch ›genießen‹, ›goutieren‹. Auch hier bin ich in meinem Gefühl auf den Gegenstand eingestellt, nicht auf das Gefühl selbst: aber dieses ist doch wacher, bewußter, pointierter geworden, genauer: wie ich im ›Goutieren‹ die Qualitäten des Gegenstandes in mich hineinzusaugen scheine, so ist auch das Gefühl selbst in diese Richtung vom Gegenstand auf mich hin hineinbezogen, das Gefühl strömt in mich ein. Analog kann ich nun aber auch in gleich pointierter Weise statt des Bildes die in ihm liegende Stimmung genießen: dann liegt Innenkonzentration vor: ich bin auf das Gefühl konzentriert, ich ›kniee mich‹ vielleicht wie der Sentimentale ›in sie hinein‹, oder ich berausche mich an ihr usw. Das Gefühl wird dabei nicht irgendwie intentional erfaßt, aber es wird doch irgendwie gefaßt. Neben der diesem Beispiel entsprechenden Innenkonzentration auf ein Gefühl unterscheidet G. noch eine solche in ein Gefühl, die eine gewisse Verwandtschaft mit dem schlichten Innwerden bei Außenkonzentration hat und sich nur eben dadurch von dieser unterscheidet, daß die Einstellung hier nicht auf den Gegenstand, sondern auf die Gefühle selbst gerichtet ist. Der differentiell-psychologische Typus der Innenkonzentration ist der Sentimentale: ihm ist der Gegenstand nur ›Anreger zu Gefühlen, und er pflegt daher im allgemeinen nicht allzu kritisch zu sein gegenüber dem Objekt, das ihm als Stimmungsanreger dient‹. Zum Schluß sucht der Verfasser den Gegensatz von Außen- und Innenkonzentration noch für ästhetische und speziell musiktheoretische (Gegensatz von Hanslick und Ambros) Streitfragen nutzbar zu machen.

In das ästhetische Gebiet selbst hinein führt Aloys Fischers Abhandlung über ›Aesthetik und Kunstwissenschaft‹, und zwar in seine allerprinzipiellsten Fragen — leider: denn es ist unmöglich, die viel verschlungenen Prinzipienfragen der Aesthetik auf vierundzwanzig Seiten wirklich gründlich zu erörtern, so daß es am Ende nicht Wunder zu nehmen braucht, wenn die Arbeit hie und da unbefriedigt läßt. F. sucht vor allem die Verschiedenartigkeit von Aesthetik und Kunstwissenschaft zu erweisen. Kunstwissenschaft umfaßt einesteils Geschichte, Theorie (nebst Technologie) und Systematik der Künste, so dann aber auch alle Fragen, die sich mit den Prozessen der künst-

lerischen Produktion befassen, und endlich (hier gern »Kunstphilosophie« genannt) mit der Beurteilung des Wertes der Kunst im Zusammenhang der Gesamtkultur. Aesthetik dagegen ist Prinzipienwissenschaft der Kunstwissenschaft: man gelangt zu ihr, wenn man das zentralste Problem der Kunsttheorie, die Frage nach dem Wesen der Kunst konsequent zu Ende denkt. Wir werden dann mit Notwendigkeit aus dem spezifisch künstlerischen Gebiet herausgeführt und gelangen zur Frage nach dem auch außerhalb der Kunstwerke vorhandenen ästhetisch Wertvollen überhaupt oder (wie F. im Anschluß an Lipps mißverständlicher sagt) zum Schönen, dem eigentlichen Gegenstand der Aesthetik. Denn es gibt ein selbständiges Naturschönes, das sich weder zu einem Anhängsel des Künstlerischen machen, noch zu einem bloßen Naturgefühl, das Gegenstand rein psychologischer Betrachtungen wäre, verflüchtigen läßt. Aesthetik ist eine selbständige Wissenschaft, die sich durch historische, technologische und psychologische Forschungen so wenig begründen läßt, daß diese sie vielmehr allesamt mehr oder minder voraussetzen. Der Historiker, der Psychologe, der von technologischen Gesichtspunkten ausgehende Betrachter, sie alle müssen notwendigerweise mit bestimmten, freilich ihnen keineswegs explizit bewußten Voraussetzungen an ihre Objekte herantreten: Kunstgeschichte z. B. ist »Geschichte der Kunst, sie erzählt von Kunstwerken und Künstlern; muß sie da nicht schon eigentlich wissen, was das ist, ein Kunstwerk«? (S. 104). Und der Historiker »weiß« das in der Tat, auch wenn er nicht darüber reflektiert und theoretisiert: nur darf man ihn deshalb nicht etwa für unbefangenen halten: »die gewöhnlichen ästhetischen Anschauungen sind ja nichts Naives, Selbstverarbeitetes, Einheitliches, sondern ein wüstes Konglomerat von platonischen, aristotelischen, lessingschen, kantischen und anderen Reminiszenzen, aus der Schule in unserem Gedächtnis liegen geblieben, aus der Tageskonversation und der Lektüre vertraute Modekategorien oder Einfälle, deren Legitimation kein ängstliches und sorgsames Nachdenken geprüft hat. Er geht also mit verworrenen Begriffen an die Arbeit und was als Ergebnis resultiert, ist eine weitere Verwirrung« (S. 116) — falls er sich nämlich nicht entschließt, Aesthetiker im eigentlichen Sinne zu werden, d. h. seine ungeklärten Intentionen zu klären, die eigenartige Objektivität, auf die sie überall hinweisen, erschaubar zu machen. Die Tatsache der Entwicklung in der künstlerischen Produktion darf am Bestehen dieser Objektivität so wenig irre machen wie der Wandel im Schönheitsempfinden selbst: »was den Menschen und Künstlern der Vergangenheit vorschwebte, war dasselbe, was auch der heutigen Menschheit die Wege weist: Schönheit ist eben keine Tatsache, sondern ein Gesichts-

punkt, ein Ideal, wie Wahrheit, kein abschließend erreichter Erfolg, sondern ein ewiges Ziel (S. 123)¹⁾.

Die Frage nach dem Grunde des sittlichen Sollens wird von Alfred Brunswig erörtert. Auch hier handelt es sich um die allerprinzipiellsten Fragen, und auch hier ist wieder eine gewisse Diskrepanz zwischen dem zur Verfügung stehenden Raum und dem Verlangen nach Gründlichkeit, das wir in anbetracht der Wichtigkeit des Themas hegen müssen, zu verspüren. Die Frage: »warum soll ich sittlich handeln?« kann fünf verschiedene Bedeutungen haben; sie sind teilweise wieder bedingt durch die zwei Grundbedeutungen des Wortes Sollen: im Sinne des Ideals (das »ideale« Sollen nach B.) und im Sinne der Pflicht (das B. als »reales« Sollen bezeichnet). Bäume sollen wohlgewachsen, Menschen sollen gesund sein — aber sie haben beide gewiß nicht die Pflicht dazu. Sondern: der ideale, vollkommene Baum ist wohlgestaltet, der vollkommene Mensch ist gesund, und so ist vielleicht der vollkommene Mensch auch sittlich: vielleicht, denn wir können die Einsicht in diesen Sachverhalt vermissen und stellen dann Frage I: wieso ist im sittlich handelnden Menschen zugleich auch der vollkommene Mensch verkörpert? Frage II lautet dann: wieso besteht eine Verpflichtung, dieses Ideal zu verwirklichen? Beide Fragen wollen lediglich das Bestehen gewisser Sachverhalte einsichtig machen, richten sich also auf den logischen Grund (den B. den Erkenntnisgrund²⁾ nennt). Ich kann aber außerdem noch bei meiner Frage die Motive im Auge haben, die mich bestimmen, gut und pflichtgemäß zu handeln (Frage III), ferner die

1) So mag es ja sein. Aber es ist wenig beigebracht, was die zahlreichen Gegner überzeugen könnte. Daß es sich mit dem ästhetischen Wert im Hauptpunkte anders verhält als mit der Wahrheit (kein Selbstwiderspruch des ästhetischen Zweifels), hebt F. ja selbst hervor: im übrigen zeigt er im Grunde nur, daß sich Analogien zwischen beiden feststellen lassen. Der Gegner wird aber die Berechtigung solcher Analogien bestreiten: wie der physiologische Geschmack sich etwa infolge gewisser nervöser Veränderungen wandeln könne, so daß sich nunmehr das Faktum Wohlgeschmack naturgesetzlich an ganz andere Reize bezw. Empfindungen knüpfen muß als vorher, so verhalte es sich auch mit dem ästhetischen Geschmack. Das Schlagwort Psychologismus leistet hier natürlich garnichts. Der Gegner wird ohne weiteres die eminente Wichtigkeit der Sinnerfüllung der Idee »Schönheit« oder »ästhetischer Wert« zugeben, nur wird er hinzufügen, auch gegenüber der Idee »Wohlgeschmack« sei diese Aufgabe wichtig: in beiden Fällen aber erfülle sich der Sinn eben auf Grund gewisser Gefühle, also psychischer Fakta. Erst dann wäre der Gegner überführt, wenn im einzelnen gezeigt würde, welche außerpsychischen Momente zur anschaulichen Erfüllung des fraglichen Sinnes herangezogen werden müssen.

2) Der wissenschaftliche Sprachgebrauch des Wortes »Erkenntnisgrund« ist bekanntlich durchaus nicht eindeutig.

Ursachen meiner tatsächlichen sittlichen Verpflichtung (Frage IV) und schließlich (Frage V) auch noch deren letzten Sinn und Zweck. Nur Frage I und II werden erörtert. Man gelangt zur Klarheit über Frage I, wenn man sittlich nicht im Sinne von »konventionell sittlich«, d. h. von der Ueberlieferung und den herrschenden Meinungen vorgeschrieben faßt, denn dann ist der Satz in der Tat nicht einsichtig zu machen, und jene stark individuell empfindenden Persönlichkeiten, die so vielfach an der These Anstoß nehmen, das sittliche Handeln sei das eigentlich sein sollende, sind bis dahin völlig im Recht; nur übersehen sie, daß es außer diesem heteronomen (und seinem Wesen nach sekundären) noch einen anderen (ihn erst ermöglichenden) Sittlichkeitsbegriff gibt. Man gelangt zu ihm, indem man sich an Beispielen sittlicher Werte orientiert, die man selbst als wahre Werte empfindet, wobei man sich freilich nicht oberflächlich an die nächsten Wortbedeutungen halten darf, sondern sich das Wesen der Sachen selbst zur anschaulichen Klarheit bringen muß. Dann aber erkennt man es als völlig evident, daß unser Handeln sittlich sein soll: »der Begriff des idealen Seinsollens ist mit dem des sittlich guten zwar nicht formal identisch«, »wohl aber trifft der Begriff dieses Sollens nur ein mit dem Wesen der sittlichen Handlung schon gegebenes Moment«, »die sittliche Güte wird als seinsollende Beschaffenheit unserer Handlungen offenbar, sobald sie als deren spezifische innere Vollkommenheit begriffen ist«¹⁾. Man darf das nicht so mißdeuten, als ob nun jede beliebige gute²⁾ Handlung eine seinsollende wäre: der Satz »ich soll sittlich handeln« ist vielmehr nur dann richtig, wenn man in den Begriff des Sittlichen die Angemessenheit an die besondere Individualität und Situation des einzelnen mit einschließt, womit sich das Bestehenbleiben eines für alle Individuen gemeinsamen Grundstocks von Forderungen sehr wohl verträgt. Aber könnten nicht ev. auch andere Ideale — etwa Kraft-

1) Der Weg, auf dem eine solche Erschauung des Sittlichen im einzelnen zu erreichen ist, wird nun freilich nicht »ausgeführt«, die Beantwortung speziellerer Fragen, durch die erst eine volle Klarheit möglich geworden wäre, wird als zu weitgehend abgelehnt. Leider! Denn die Worte des Autors setzen niemand in den Stand, diese Erschauung wirklich zu leisten; ohne diese Leistung aber vermögen alle folgenden Ausführungen nur halb zu überzeugen.

2) Diese ganze Einschränkung ist als Einschränkung unverständlich: denn ist wirklich das ideale Seinsollen eine Wesensbeschaffenheit des Guten, so muß natürlich eo ipso auch jede gute Handlung eine seinsollende sein. Offenbar ist hier stillschweigend der eben zurückgewiesene zu enge Sinn von gut wieder vorausgesetzt und es ist nur gemeint: eine Handlung kann ihren sich vorwiegend bemerkbar machenden Beschaffenheiten nach dieselbe bleiben und doch in einem Falle gut sein, im anderen nicht.

fülle oder ästhetische Stilreinheit die Stelle des sittlichen Ideals einnehmen? Allein: nur die sittliche Vollkommenheit ist die den menschlichen Handlungen — im Sinne von Akten, die aus freiem Wollen und vernünftiger Einsicht hervorgehen — spezifisch eigene¹⁾, auch muß sich zeigen lassen, daß die sittliche Vollkommenheit ungewollt auch die natürliche Vollkommenheit einer Handlung herbeiführt. — Wir kommen zur Frage II: weshalb ist es Pflicht, das sittliche Ideal zu verwirklichen? Läßt sich das Bestehen eines realen Sollens, eines kategorischen Imperativs einsichtig machen? Eine bloße Wertethik kann diese Frage nicht entscheiden. Auch die noch so gründliche Einsicht in das Bestehen eines Wertes vermag uns nicht von der Verpflichtung zu seiner Realisierung zu überzeugen. Und doch verbürgen völlig zureichende Gründe das Bestehen sittlicher Pflichten: »aber nicht der isolierte mit Begriffen sich beschäftigende Verstand, sondern der ganze lebendige Mensch mit all seinen Aufnahmeorganen für die Realität erlangt diese Gewißheit vom Bestehen des unbedingten Sollens« (S. 45)²⁾. Aus der einzelnen empirischen Situation erkenne ich nicht nur meine Verpflichtung im vorliegenden Falle, sondern auch meine dauernde Verpflichtung zum Sittlichen überhaupt. Damit stimmt auch die Ansicht des späteren Kant (Rel. i. d. G.) über die Unbegreiflichkeit des kategorischen Imperativs gut überein.

1) Aber sinnvoll zu vergleichen wäre doch allein: das (willentliche, von Vernunftgründen geleitete) Streben nach Kraftentfaltung und Stilreinheit einerseits und das sittliche Handeln andererseits: beide sind nicht »natürlich« — damit aber ist dem Argumente der Boden entzogen.

2) So anerkennenswert die strenge Scheidung von Wert- und Pflichtproblem ist, die (an Bergsomsche Ideen erinnernde) Antwort, die hier der Autor gibt, erscheint in höchstem Maße unbefriedigend: mit ihr ist die Ethik als Wissenschaft aufgehoben. Freilich erwächst dem sittlichen Menschen die Ueberzeugung seiner sittlichen Verpflichtung im sittlichen Handeln selbst, genau so wie ihm dabei sicher auch die Ueberzeugung vom Wert des Sittlichen erwächst. Analog erwachsen uns ja im täglichen Leben überhaupt Ueberzeugungen, und oft sehr lebendige Ueberzeugungen — etwa die Ueberzeugung vom Untertauchen der Sonne im Meer: Aufgabe der Wissenschaft ist es, das Recht solcher Ueberzeugungen zu erweisen, nicht aber umgekehrt, sich ihres Gehaltes als Prämissen zu bedienen. Natürlich bestehen letzte Evidenzen, und natürlich ist deren Aufzeigung von höchster Wichtigkeit, nur muß sie eben auch eine wirkliche Aufzeigung sein: d. h. es muß uns in allererster Linie evident werden, daß sie letzte Evidenzen sind; das ist aber ohne die allersorgfältigste Klärung des gesamten für sie in Frage kommenden Materials nicht möglich. Die Folge ist: gerade die wichtigsten Fragen, was Pflicht überhaupt heißt, ob es in einem ursprünglichen (nicht bloß übertragenen) Sinne eine Verpflichtung gegen mich selbst (die B. als Vertreter ethischer Autonomie annehmen muß) gibt, was gegebenenfalls für ein Recht zu solcher Uebertragung besteht usw., alle diese Fragen sind nicht einmal erwähnt.

Den aus Husserls logischen Untersuchungen bekannten Problemen führt uns Th. Conrad zu, indem er ›über Wahrnehmung und Vorstellung‹ einen ›Wesensvergleich‹ anstellt. Nach einer unter neuen Gesichtspunkten vorgenommenen Abweisung der ›Relativitätsansicht‹, die zwischen V. und W. nur relative und graduelle Unterschiede gelten läßt, wird die ›Analogieansicht‹ erörtert, die beide als einander koordinierte ›Aktcharaktere‹ oder Weisen des Vostelligwerdens auffaßt, indem zu jeder Wahrnehmung eine entsprechende Vorstellung desselben Gegenstandes gehört, aber auch umgekehrt zu jeder Vorstellung eine mögliche Wahrnehmung gedacht werden kann. Schon das aber, was Husserl zur speziellen Charakteristik der beiden Aktarten ausführt, deutet auf eine gewisse ›Minderwertigkeit‹ der Vorstellung hin. C. geht noch um ein Stück weiter, er formuliert: die bloße Vorstellung zeigt ihren Gegenstand in Wahrnehmungsaspekt, d. h. so, wie er in einer möglichen Wahrnehmung aussehen würde. Der Vorstellungsgegenstand ist vom spezifischen Charakter des Wahrnehmungsgegenstandes. Diese Sätze sind nicht mehr umkehrbar. Es gibt kein Freisein der Vorstellung von der Wahrnehmung, wohl aber umgekehrt. Die bekannte empiristische Ansicht, die die Vorstellung als Kopie vorangegangener Wahrnehmungen auffaßt, wird erst verständlich, wenn man beachtet, daß sie stillschweigend das Bestehen eines Wesenszusammenhangs, wie des hier erörterten, voraussetzt. Nicht bloß aus dem zeitlichen Vorangegangensein einer Wahrnehmung verstehe ich schon das Auftreten einer Vorstellung, sondern weil es zum Wesen einer Vorstellung gehört, ihren Gegenstand im Wahrnehmungsaspekt zu zeigen, wird es erst ganz verständlich, warum gerade eine Wahrnehmung (und nicht ein beliebiges anderes Ergebnis) für das Auftretenskönnen einer Vorstellung von Belang ist.

Eine sehr wesentliche Förderung der Urteilslehre scheint uns A. Reinachs Abhandlung ›Zur Theorie des negativen Urteils‹ zu bedeuten. Charakterisiert man das Urteil als Anerkennung, so darf man es zunächst weder mit anerkennender Wertschätzung noch mit anerkennender Zustimmung verwechseln, aber auch innerhalb der mit Recht Urteil genannten Anerkennung gibt es noch zwei Fälle: Ueberzeugung (Geltungsbewußtsein, belief od. ähnl.) und Behauptung. Die Ueberzeugung läßt Grade zu (der Grad der Gewißheit, der mit Vermutung und Zweifel immer tiefer herabsinkt), die Behauptung (der Frage und Wunschaussage an die Seite treten) nicht. Die Ueberzeugung ist eine Zuständigkeit des Bewußtseins (von einer gewissen Dauer), die B. ein spontaner Akt (von punktuelltem Dasein). Der B. (Lüge ist nur scheinbar B.) liegt stets eine Ue. zugrunde, aber nicht

jede Ue. schließt mit einer B. ab. Und vor allem: aus (ev. anschauungsfreien) Akten des Meinens ist die Behauptung aufgebaut, aus mehr oder minder anschaulichen Akten des Vorstellens erwächst die Ueberzeugung. R. unterscheidet nämlich zwischen Vorgestelltem in dem (noch nicht weitesten, aber doch) sehr weiten Sinne, in dem es alles »Präsente«, alles Phantasierte, Erinnernte, aber auch die unmittelbar gefühlte Schönheit eines Kunstwerkes und die an zwei beliebigen Gegenständen ihrer Natur nach vergegenwärtigte Zahl 2 umfaßt und Gemeintem (in spezifisch Reinachscher Bedeutung), das stets sprachlich ist, in seinen Akten Spontaneität und Richtung hat und zeitlich punktuell auftritt. Sowohl beim Vorstellen wie beim Meinen kann es anschauliche Erfüllung des vordem Leeren geben. Das Buch vor mir z. B. ist als Ganzes vorgestellt; trotzdem ich seine Rückseite nicht »habe«, gehört sie mit zum Vorgestellten — sie ist eben leer vorgestellt, aber sie kann jederzeit erfüllt vorgestellt werden. Analog sind die Gebirge Deutschlands, die ich »meinend« aufzähle, bald leer, bald von anschaulichen Bildern (denen die repräsentierende Funktion des anschaulichen Vorstellungsgehaltes fehlt)¹⁾ begleitet. — Die Negation im Urteil machte von jeher Schwierigkeiten: weil sie sich nicht als »reales Verhältnis« auffassen ließ, galt sie als »Beziehungsform des Bewußtseins« (Windelband). Das läßt sich aber höchstens von der negativen Ueberzeugung von einem positiven Sachverhalte (der Ueberzeugungsabwendung, dem Unglauben, daß A b ist) sagen, nicht aber von der mit ihr nicht völlig zusammenfallenden positiven Ueberzeugung von einem negativen Sachverhalte (dem Glauben, daß A nicht b ist). Denn Sachverhalte²⁾ (z. B. das Rotsein der Rose), die objektiven Korrelate der Urteile, sind nun einmal nicht auf der Bewußtseinsseite: sie sind auch weder Gegenstände³⁾ (wie sich sogleich ergibt, wenn man den vagen Terminus Anerkennung — »anerkennen« läßt sich die rote Rose —

1) Aber hat es denn überhaupt einen Sinn, von Bildern zu reden, denen die repräsentative Funktion fehlt? Ein Bild ist doch seinem Wesen nach stets Bild von etwas, d. h. ohne Repräsentation würde es eben aufhören Bild zu sein.

2) »Sachverhalt« ist nicht ohne weiteres identisch mit Meinungs Objektiv. R. legt Wert darauf, hervorzuheben, daß die Eigenart des Sachverhaltsbegriffes zum ersten Male in der Literatur von Husserl klar hervorgehoben worden ist.

3) Für die realen G. ist das ohne weiteres klar. Eine gewisse (aber vielleicht für R.s Standpunkt nicht unüberwindliche) Schwierigkeit liegt aber doch wohl darin, daß »die Existenz« oder »das Blühen« ideelle Gegenstände sind, »die Existenz Gottes« aber oder »das Blühen der Rose« etwas gänzlich anderes, nämlich Sachverhalte. Gegenstände haben nach R. Existenz, Sachverhalte Bestand. Mithin hätte die Existenz Gottes Bestand, Existenz überhaupt aber Existenz.

fallen läßt) noch Relationen. Ferner: nur Sachverhalte können in der Beziehung von Grund und Folge stehen¹⁾, nur sie haben Modalitäten (wahrscheinlich sein usw.), nur sie zerfallen in positive und kontradiktorisch negative, nur sie endlich kommen prägnant in besonderen Akten des Erschauens oder Erkennens²⁾ zur Gegebenheit: erst auf Grund des punktuellen Erkennens erwächst die (beharrende) Ueberzeugung. Diese Selbständigkeit der Sachverhalte macht nun vor allem die beiden Arten der negativen Urteile verständlich. Zunächst die negative Ueberzeugung vom positiven Sachverhalt: wir sehen den Widerstreit zweier positiver Sachverhalte und müssen uns von dem einen abwenden. Aber wir können auch umgekehrt die notwendige Verknüpfung von einem positiven und einem negativen Sachverhalt einsehen, und das heißt: wir müssen mit der positiven Ueberzeugung vom positiven auch die vom negativen Sachverhalt verbinden. Auch das Urteil im Sinne von Behauptung hat ausschließlich Sachverhalte als Korrelate, die aber hier in bloß meinenten (sich sukzessiv aneinanderreihenden) Akten erfaßt werden, und auch die Behauptung kennt den Gegensatz positiver und negativer Urteile, das Bejahen und Verneinen. Durch eine gründliche Analyse der Negierungsfunktion wird in prinzipiellerer Weise, als es bisher irgendwo geschehen, die Verkehrtheit der Ansicht nachgewiesen, die das Bejahen und Verneinen für den spezifischen Urteilscharakter verantwortlich machen will. Es gibt keine ›Akte‹ des Bejahens und Verneinens: auch das negative U. ist ein Behaupten, nur geht es in ihm auf einen sich in der Negierungsfunktion konstituierenden negativen Sachverhalt. Implizit sind in diesen Erörterungen drei historisch bedeutsame Fragen beantwortet, mit deren besonderer Herausstellung die inhaltreiche Arbeit schließt. In den negativen Sachverhalten ist die Negation sicher nichts ›Subjektives‹. Die Rede vom limitativen Urteil und den propositiones infinitae wird hinfällig durch die Einsicht, daß die Negierung nur zur Kopula gehören kann. Das negative Urteil ist keine Verwerfung eines positiven (denn die — übrigens von R. erstmalig als solche hervorgehobene — polemisch betonte negative Behauptung, von der

1) Es wäre also sprachlich falsch, z. B. zu sagen: bereits aus dem Begriffe, aus dem Wesen der Primzahl folgt, daß Primzahlen nicht durch 2 teilbar sind?

2) Das ist natürlich ein ganz und gar willkürlicher Begriff des Erkennens, der nicht jedermanns Sache sein wird. R. scheint mir deshalb hier höchst unge rechter Weise gegen Meinong zu polemisieren, für den Erkenntnis (ebenso wie für viele andere) gleich wahren Urteil ist. Nicht viele werden mit R. den Akt, aus dem einem Idioten die Ueberzeugung von der Existenz eines Gespenstes erwächst, eine Erkenntnis nennen wollen.

dies in gewissem Sinne gilt, bedeutet keine spezifische Eigentümlichkeit des negativen Urteils).

O. Selz, der gegen alle erkenntnistheoretische Tradition¹⁾ »Existenz als Gegenstandsbestimmtheit« zu erweisen sucht, nimmt einen kühnen Flug, und vielleicht vermag diese Kühnheit und die sich mit ihr verbindende unzweifelhafte Selbständigkeit seiner Ideen einigermaßen mit dem Unbefriedigenden ihrer Ergebnisse zu versöhnen. Ein Phänomen — im Sinne eines individuellen Gegenstandes —, das mir in voller Anschaulichkeit gegeben ist, ist zweifellos durch »Wiebestimmtheiten« (d. i. Qualitäten und raum-zeitliche Verhältnisse) gekennzeichnet. Und es scheint zunächst, als wäre es durch sie ausschließlich bestimmt. Aber das hieße ja: z. B. der Ton *c'*, die Melodie der Wacht am Rhein, als eine Gesamtheit von Wiebestimmtheiten gedacht, wäre ein individueller Gegenstand. Offenbar ist aber dergleichen überall identisch dasselbe und also vom Range eines allgemeinen Gegenstandes. Folglich muß im Individuum noch ein Mehr vorhanden sein, das es erst zu einem Individuum macht, ein *principium individuationis*, eben das Dasein, das ebenso wenig eine reine Wiebestimmtheit ist wie das Gegebensein (welches allem nicht symbolisch Erfassten als dritte Bestimmtheit ebenfalls allgemein zukommt). Um das zu sehen, darf man freilich die reinen Wiebestimmtheiten nicht mit den unselbständigen Teilen individueller Gegenstände verwechseln, die Wiebestimmtheit der Tonhöhe nicht mit der Tonhöhe dieses konkreten Tones usw. Diese Teilphänomene sind existierende Qualitäten, sie enthalten bereits die Bestimmung des Daseins²⁾. »Nicht die reinen Wiebestimmtheiten selbst, sondern nur die individuellen Gegenstände, denen sie zukommen, können in Raum und Zeit sein«³⁾. Existenz haben nach S. nur individuelle Gegenstände⁴⁾. Die

1) Einen Vorgänger, und zwar einen weit glücklicheren Vorgänger hat S. bekanntlich in keinem Geringeren als B. Bolzano. Es ist schade, daß S. diesen hervorragenden Denker nicht berücksichtigt.

2) Aber: was dem individuellen Ton *c'* einzig und allein zukommen kann, ist doch eben die individuelle Beschaffenheit Ton *c'*, die mit dem Ton entsteht und vergeht, aber gewiß nicht die allgemeine — zeitlose bzw. zeitindifferente — Beschaffenheit Ton *c'*: denn dieser ist gerade das wesentlich, was jener fehlt, daß sie nämlich prinzipiell unendlich vielen Gegenständen zukommen kann. Die allgemeine Qualität enthält in diesem Sinne gegenüber der individuellen ein sehr bedeutendes Plus: Grund genug, sie gänzlich auszuschalten, wo nur individuelle Beschaffenheiten in Frage kommen können. Gewiß: im real existierenden Teilgegenstand liegt bereits die Existenz — zum Unglück für S.s Theorie.

3) Hier zeigt sich die ganze Konstruiertheit der Auffassung: individuelle Gegenstände, denen allgemeine Gegenstände als Bestimmungen zukommen! Und allgemeine Gegenstände durch Vermittlung individueller in Raum und Zeit.

4) Aber — nach dem lebendigen Sprachgebrauch — »gibt es« doch Wahr-

berühmten 100 wirklichen Taler Kants enthalten nur deshalb nicht mehr als 100 mögliche, weil beide als existierend gedacht werden. Wir verfallen trotzdem nicht dem ontologischen Argument: Existenz ist nur ›begriffliches Merkmal‹ und wird nur in setzungsloser Intention als dem Objekt zukommend gedacht, braucht ihm aber deshalb nicht wirklich zuzukommen¹⁾. Noch bleibt Kants Argument: ein Gegenstand bleibt derselbe, ob ich ihn für existierend halte oder nicht: Existenz ist also keine Bestimmtheit des Gegenstandes. Vielmehr sind wir einmal setzend, einmal bloß vorstellend auf ihn gerichtet. Aber — in Wahrheit ändert sich der Gegenstand eben doch. Komme ich etwa zu der Ueberzeugung, daß ich ein früher für wirklich erlebt gehaltenes Geräusch gar nicht erlebt habe, so bin ich, wenn ich nunmehr daran denke, nicht mehr auf ein wirklich erlebtes Geräusch gerichtet, sondern auf etwas anderes: der Gegenstand ist also nicht derselbe geblieben. Wer bloß vorstellt, ist nicht auf ein Objekt, sondern auf die bloße Bestimmtheit eines solchen gerichtet (wie sie dem Objekt eigen wäre, wenn es wirklich wäre)²⁾. —

Stark in das Gebiet der empirisch-induktiven Psychologie hinüber greift Else Voigtländers Arbeit ›über die Bedeutung Freuds für die Psychologie‹, in der sie besonders denen zu Nutzen redet, die über die grotesken Seltsamkeiten der Freudschen Schule (die sich gerade in letzter Zeit zu mehren beginnen) den weit über die Psychiatrie hinaus bedeutsamen Kern der Lehre des Wiener Forschers nicht zu sehen vermögen. Zunächst bringt sie die Freudsche Theorie von manifestem und latentem Trauminhalt mit dem Gegensatz von bewußter künstlerischer Darstellung und deren treibenden Untergründen in Beziehung, was sie zu einem Vergleich des Freudschen Verfahrens mit der psychologischen Kunst Nietzsches führt; sodann sucht sie — ausgehend vom Begriff der ›psychischen Zensur‹ — Gesichtspunkte zu finden, von denen aus sich die Freudsche Scheidung von Bewußtem und Unheiten, Primzahlen usw., also allgemeine Gegenstände, während es gerade manche individuelle Gegenstände, wie den gestiefelten Kater, nicht gibt

1) Also ev. kommt Existenz den individuellen Gegenständen doch nicht zu! Dann aber darf doch auch nicht gesagt werden, daß alle individuellen Gegenstände existierende sind (S. 272). Die einzig mögliche Konsequenz für S. ist, daß die vorgestellten Individuen keine solchen sind (daß also modifizierende Prädikation vorliegt). S. zieht sie nicht, sondern spricht ausdrücklich (z. B. im Hinblick auf K.s vorgestellte 100 Taler) von individuellen Gegenständen. Gesetzt aber er zöge sie: was für Gegenstände sind dann die vorgestellten Individuen? Allgemeine? Doch wohl nicht. Ueberhaupt keine? Aber S. behandelt sie stets ausdrücklich als solche.

2) Ich frage: stelle ich mir, wenn ich — setzungslos — den gestiefelten Kater vorstelle, eine Bestimmtheit und also nach S. einen allgemeinen Gegenstand vor?

bewußtem für die Charakterologie nutzbar machen läßt, und gerät damit auf den wundesten Punkt von Freuds Lehren, die den phänomenologischen Begriff des Unbewußten (im Sinne von schlicht Erlebtem) mit dem des dispositionell Vorhandenen unkritisch durcheinandwirft. Der Charakter ist nicht, wie Freud es will, in Erlebnisse auflösbar.

Zwei Abhandlungen entfernen sich gänzlich aus dem der phänomenologischen Forschung zugänglichen Problemgebiet. Von ihnen knüpft die Max Ettlingers »Zur Entwicklung der Raumanschauung bei Mensch und Tier« in folgender Weise an Lipps' psychologische Anschauungen an. Lipps' Theorie der optischen Lokalisation hält zwischen Empirismus und Nativismus die Mitte; der allmähliche Erfahrungserwerb vollzieht sich keineswegs bei jedem einzelnen wieder von vorne, sondern hat sich im Laufe der Generationen erst allmählich gebildet, vererbt und vervollkommenet. Dabei läßt es L. dahingestellt, ob und wie weit man die Entstehung der Lokalisationsvorgänge ins Tierreich zurückverfolgen muß. E. (der sich im übrigen nicht zur Lipps'schen Lehre bekennt) sucht nun seinerseits zu zeigen, daß man diesen hypothetischen Entwicklungsvorgang in der Tat ins Tierreich zurückverfolgen kann. Es geht nicht an, in der in der allgemeinen Psychologie noch vielfach üblichen Weise die menschliche Raumorientierung fast allein aus der optischen Lokalisation Erwachsener verstehen zu wollen. Geht man von deszendenztheoretischen Gesichtspunkten aus an die Frage heran, so verwischt sich zunächst der schroffe Gegensatz von Empirismus und Nativismus in mancher Hinsicht: die Beobachtungen von Preyer und Morgan über die sicheren Raumorientierungen eben erst ausgeschlüpfter Vögel beweisen ebenso wenig für den Nativismus wie Strattons Experimente mit lageändernden Gläsern und Wundts Beobachtungen über seine dioptrische Metamorphose für den Empirismus: nur das Fehlen einer angeborenen Harmonie von Tast- und Gesichtsraum muß durch sie als festgestellt gelten¹⁾, doch könnte es sehr wohl sein, daß die räumliche Orientierung auf einem der beiden Gebiete oder auch auf beiden schon von Geburt an gegeben wäre. Allerdings weisen die neueren tierpsychologischen Forschungen, die der Verfasser ausgiebig verwertet, schließlich doch in die empirische Richtung. Ein außerordentlich weitverzweigtes System von in einander greifenden Funktionen des Gesamtorganismus muß zum vollen Verständnis der Entwicklung der Lokalisationsvorgänge herangezogen werden: der statische Sinn des Ohrlabyrinths spielt hier eine Rolle, ferner die »Einstellungsbewegungen« von Kopf und Auge, die wieder nur den Spezialfall eines

1) Die auf den subjektiven Eindruck des optischen Bildes selbst sich beziehenden Beobachtungen Wundts dürften doch etwas anders zu bewerten sein.

allgemeineren, auch für die Raumorientierung der übrigen Sinne gültigen Gesetzes darstellen. Die primitivste Form tierischer Raumreaktion (und Reizreaktion überhaupt) dürfte in den Tropismen der Protozoen zu erblicken sein, wobei diese freilich mit Jennings als psychophysische Geschehnisse, als ›variative Triebhandlungen‹ (K. C. Schneider) aufgefaßt werden müssen. Die feinere Ausbildung des Richtungssinnes vollzieht sich in der Tierwelt keineswegs vornehmlich mittels der optischen Organe, doch nimmt immerhin vom Standpunkt des Forschers aus der Gesichtssinn insofern eine Vorzugsstellung ein, als hier die relativ größte Vergleichungsmöglichkeit mit menschlichen Verhältnissen obwaltet. E. unterscheidet im Anschluß an Hesses Forschungen über das Sehen der niederen Tiere sechs Stufen in der Entwicklung des Sehens: das erst vage, dann zielbestimmte Richtungssehen, das Bewegung-, Entfernung-, Form- und Farbsehen. E. glaubt diese Entwicklungsstufen teilweise in der Ontogenese wiederzufinden, wobei er namentlich die kinderpsychologischen Forschungen W. Sterns zur Bestätigung heranzieht. Für die Verhältnisse des menschlichen Auges ergibt sich ihm als Folgerung eine komplexe Lokalzeichen-theorie: komplex in noch viel ausgeprägterem Sinne als bei Wundt. ›Die Augenbewegungen, welche in erster Linie als Lokalzeichen dienen, müssen nicht nur in quantitativer, sondern auch in qualitativer und regionärer Beziehung aufs mannigfaltigste abgestuft und geordnet gedacht werden auf Grund der mannigfachen, entwicklungsgeschichtlich fixierten Beziehungen, in denen sie hinwiederum zu den Bewegungsempfindungen des Gesamtkörpers, des Kopfes, des Gleichgewichtsorgans und aller übrigen Sinnesorgane und speziell wieder zu deren lokalisierenden Funktionsmerkmalen stehen‹. Lipps' Einwand gegen die lokalisierende Bedeutung der Augenbewegungen ist dadurch entkräftet, daß ›für das Auge eine ganz bestimmte und fixierte Primärstellung nachweislich ist und Differenzen zwischen Kopfstellung und Augenstellung durch die kompensatorischen Bewegungen in erheblichem Umfang alsbald wieder ausgeglichen werden‹.

Am meisten entfernt sich E. v. Aster von den Gedankengängen, die man bei einem Schüler von Th. Lipps voraussetzen gewohnt ist, indem er in einer philosophiegeschichtlichen Parallele ›Neukantianismus und Hegelianismus‹ einander gegenüberstellt: völlig unabhängig von einander haben — so sucht er zu zeigen — die gleichen Anknüpfungspunkte und die gleiche Problemstellung verwandte Resultate gezeitigt. Die Weiterführung Kantischer Gedankengänge bei seinen unmittelbaren Nachfolgern scheint manchen am deutlichsten an die von ihnen geübte Kritik des Begriffs des Dinges an sich geknüpft; das aber ist nicht das Wichtigste: ›die Unterscheidung von

Ding an sich und Erscheinung erhält ihren Sinn erst durch eine andere Unterscheidung: die von gegebenem Stoff und gedanklicher Form in der Erkenntnis. »Indem der Idealismus Fichtes den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich aufhebt, hebt er, und zwar mit vollem Bewußtsein, auch diese Zweiheit von Stoff und Form in der Erkenntnis auf, wendet er sich also gegen den Gedanken, daß das Denken nur eine beziehende Tätigkeit sei, die eines vorgegebenen Materials bedürfe, und ebenso dagegen, daß man in den Tatsachen der Anschauung ein solches vorgegebenes Material erblicke. »Positiv gesprochen muß bei Fichte und Hegel das Denken aus einer reflektierenden Funktion, die den Inhalt ihrer Begriffe von außen erhält, zu einer schöpferischen Funktion werden, die ihren Inhalt aus sich selbst heraus entwickelt. Damit ändern auch die Kategorien ihren Sinn: aus bloßen Weisen der Verknüpfung werden sie zu Gedanken konkreten Inhalts, aus Kategorien werden sie zu Ideen im Kantischen Sinne, die einen Gegenstand inhaltlich zu bestimmen den Anspruch erheben, aus dem bloß reflektierenden Verstande wird die Vernunft. Diese Aenderung hat schließlich auch Konsequenzen für die Wahrnehmung, die Erfahrung: die Wahrnehmungstatsachen sind nicht mehr wie bei Kant (und dem Locke-Humeschen Empirismus) Fäden, die die Wissenschaft zu einem Gewebe zusammenfügt, sondern sie sind etwas, das überwunden, durch ein anderes, nämlich durch den Gedanken ersetzt werden muß. Die Wahrnehmung bedeutet nur noch den Anstoß, sie stellt eine Aufgabe. Die restlose Lösung dieser Aufgabe bedeutet die höchste wissenschaftliche, die philosophische Leistung: mit ihr ist die Wirklichkeit erreicht, der Gegenstand der endgültigen Erkenntnis, des absoluten Wissens, die völlig durch den Gedanken ersetzte Wahrnehmung, das Vernünftige, das also in diesem Sinne zugleich das Wirkliche ist. — Bei Kant werden die Kategorien aus den Urteilsformen logisch-analytisch abgeleitet, im eigentlichen Sinne deduziert. Bei Hegel, bei dem die Urteilsformen als psychologisch-historische Tatbestände nicht mehr vorausgesetzt werden dürfen, ist dies Verfahren ausgeschlossen: aus dem abstrakten Begriff der Erkenntnis überhaupt aber läßt sich im Kantischen Sinne nichts ableiten. Deshalb wird nun die Deduktion zur Selbstbewegung der Erkenntnis, die Erkenntnis wird als reines Denken zum selbsttätigen Produzieren. Damit ist zugleich die Kantische Auffassung vom Urteil zerstört: nach Kant werden im Urteil zwei gegebene Begriffe a und b in bestimmter Weise auf einander bezogen. Nach Hegel ist der Begriff b nicht gegeben, sondern entspringt erst dem Denken des a — sein bekannter dialektischer Prozeß erscheint als weitere Konsequenz und speziellere Ausführung dieser

Auffassung. — Ganz wie Hegel sucht nun auch Natorp — den der Verfasser als typischen Repräsentanten des Neukantianismus auswählt — alles psychologisch-historisch rein tatsächliche zu überwinden, die Deduktion aus dem letzten Wesen der Erkenntnis, aus dem Urakt der Erkenntnis selbst zu führen, ganz wie für Hegel gehört auch für Natorp zum Wesen der Erkenntnis der Charakter als Prozeß, als Bewegung. Die eigentliche Deduktion besteht nicht darin, aus der Erkenntnis als einem Faktum analytisch etwas herauszuholen, sondern aus dem Quell der Denkbewegung selbst, aus dem Fieri des Denkens die Grundbegriffe der Erkenntnis sich erzeugen zu lassen. Der eigentliche Sinn des Urteils x ist a ist nicht Gleichsetzung der vorausgegebenen Begriffe des Subjekts und Prädikats, sondern Bestimmung des abgesehen davon Unbestimmten als das und das. Und was das Gegebene im einzelnen Falle ist, kann nur in Form von Begriffen und Urteilen gesagt werden, in Form von Denkinhalten. Das Erkennen, das ein Bestimmen ist, ist ein unendlicher Prozeß, sein Ausgangspunkt, das Gegebene, ist als solches zugleich ein Unbestimmtes, relativ zur Bestimmung des Begriffs. Wenn es sich weiter als ein quantitativ und qualitativ Mannigfaltiges kennzeichnet, ist es doch nur negativ und relativ bestimmt. Auch hier findet A. eine Analogie zu Hegel: »auch bei Hegel bestimmt sich das ‚Sein‘, der Gegenstand, zunächst rein negativ — dem ‚Unbestimmten‘ oder ‚Mannigfaltigen‘ entspricht das ‚Nichts‘ bei Hegel«. So finden sich weitere Ähnlichkeiten auch in den Einzelheiten der beiderseitigen Deduktionen. Allerdings auch wesentliche Unterschiede: erstens läßt Hegel den gesamten dialektischen Prozeß in einer letzten abschließenden Bestimmung gipfeln — indem der Gegenstand der Erkenntnis sich als absoluter Geist bestimmt, ist der Erkenntnisprozeß zu Ende. Zweitens: für Hegel fällt alles Ethische und Aesthetische in die dialektische Entwicklung hinein, »bei Natorp stehen sittliches Werten und künstlerische Phantasie neben dem wissenschaftlichen Denken als gleichgeordnete Funktionen«. Von da aus begreift sich der dritte und wichtigste Verschiedenheitspunkt: »in die Hierarchie der Wissenschaften, wie er sie aus dem dialektischen Prozeß entstehen läßt, gehören bei Hegel auch die Kulturwissenschaften«, »ja sie krönen das Gebäude der Erkenntnis«. Bei Natorp gipfelt die Hierarchie der Wissenschaften in der mathematischen Naturwissenschaft, die Geschichte ist etwas, das durch Naturwissenschaft ersetzt werden muß, oder sie fällt als Betrachtung der Welt unter ethischem Gesichtspunkt aus dem Rahmen der Wissenschaft überhaupt heraus. Dem entspricht auch, daß bei Hegel der Weg der Deduktion vom Raume zur Zeit führt, bei Natorp umgekehrt von der Zeit zum Raume.