1605

Sitzungsberichte

der

philosophisch-philologischen

und der

historischen Klasse

der

K. B. Akademie der Wissenschaften

zu München.

a 55 08
15/1/88

Jahrgang 1905.

München
Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften
1906.

In Kommission des G. Franz'schen Verlags (J. Roth).

Inhalt und Gegenstand; Psychologie und Logik.

Von **Theodor Lipps.**

(Vorgelegt in der philosophisch-philologischen Klasse am 4. Juli 1903.)

Obigen Titel gab ich einer Untersuchung, die ich vor zwei Jahren mir vorgenommen hatte, in diesen Sitzungsberichten zu veröffentlichen. Inzwischen habe ich das Allgemeine, was ich über „Inhalt und Gegenstand" in dieser Untersuchung zu sagen gedachte, in einem anderen Zusammenhang veröffentlicht, nämlich im ersten Hefte der von mir herausgegebenen „Psychologischen Untersuchungen" (Engelmann, Leipzig), und kürzer in meinem „Leitfaden der Psychologie". Im folgenden nun will ich dies Thema nach anderer Richtung behandeln. Vor allem liegt mir an der Scheidung zwischen Logik und Psychologie; und damit überhaupt an der Stellung beider im System der Wissenschaften.

Vom Gegenstandsbewusstsein.

Zweifellos stellt die Logik Gesetze des Denkens auf. Was nun sind diese Gesetze? Wenn der Logiker sie ausspricht, wovon redet er? oder was für einem Sachverhalt gibt er damit Ausdruck?

Die Antwort auf diese Frage wäre einfach, wenn diejenigen Recht hätten, die meinen, alles Wirkliche, die Welt der Dinge und das Bewußtsein, bestehe aus Empfindungen, oder für die alles, die Welt der Dinge und das Bewußtsein, sich zusammenfaßt in dem einen Worte „perception" oder in dem gleichbedeutenden „experience". Jenes scheint eine jetzt viel ver-

tretene Meinung. Alles ist „perception“ für Hume. Das Wort „experience“ setzt — vor allem in einem auf dem 5. Psychologen-Kongreß in Rom gehaltenen Vortrag — W. James an die Stelle.

Hätten nun diese Meinungen Recht, so müßten wohl auch die logischen Gesetze Gesetze der Empfindung bezw. der Vorstellung sein, — auch Empfindung und Vorstellung werden von jenen ersteren nicht unterschieden, — oder sie wären Gesetze der „perception“ oder „experience“, oder wie sonst immer der Name für die Bewußtseinserlebnisse lauten mag, von denen man versichert, daß sie „alles“ konstituieren.

In Wahrheit aber haben die Dinge nun einmal den Eigensinn, nicht aus Empfindungen oder Vorstellungen oder „perceptions“ oder „experiences“ oder dergleichen zu bestehen. Wer Dinge sieht, schon wer die Farbe oder Form eines Dinges sieht, sieht nicht Empfindungen oder Vorstellungen oder Perzeptionen oder experiences; wer einen Ton hört oder empfindet, hört oder empfindet nicht eine Empfindung. Ein laut klingender Ton ist nicht eine laut klingende Empfindung. Gar ein hoher, dicker, knorriger Eichbaum ist weder eine hohe, dicke, knorrige Empfindung, noch ein hoher, dicker, knorriger Komplex von Empfindungen. Und dies alles gilt auch, wenn an die Stelle des Wortes Empfindung eines der Worte „Vorstellung“ oder „perception“ oder „experience“ gesetzt wird.

Oder sind die Dinge vielleicht Empfindungsinhalte oder Komplexe von solchen? Auch dies trifft, soviel ich sehe, nicht zu. Die Empfindungsinhalte sind dahin, wenn die Empfindungen, deren Inhalt sie sind, dahin sind. Die Dinge dagegen existieren, wie wir glauben, unabhängig von diesen Inhalten weiter. Vielleicht bestreitet man das Recht dieses Glaubens. Dies ändert dann doch an dem begrifflichen Unterschiede zwischen Empfindungsinhalten oder Komplexen von solchen einerseits und Dingen andererseits nichts. Es hat dann doch eben Sinn, die Dinge als weiter bestehend zu denken, wenn das Empfinden dessen, was an ihnen empfindbar ist, nicht mehr stattfindet; während dies mit Rücksicht auf die Empfindungsinhalte keinen Sinn gibt.

Hier unterscheide ich zugleich, wie man sieht, Empfindungen und Empfindungsinhalte. Auch diese Unterscheidung wird von manchen Psychologen nicht vollzogen. Und ein Kritiker meines „Leitfadens oder Psychologie", der als Kritiker doch wohl Psychologe sein sollte, meint, diese Unterscheidung sei eine metaphysische. Als ob der Gebrauch des Wortes „metaphysisch" das Recht gäbe, dasjenige ununterschieden zu lassen oder gründsätzlich zu verwechseln, was nun einmal verschieden ist. Es scheint aber eben, daß jener Kritiker das Wort „metaphysisch" verwendet, um damit einen solchen Freibrief zu haben. Nun dann sei es mir gestattet, dem Denken jenes Kritikers etwas nachzuhelfen.

Vielleicht genügt dazu die einfache Erinnerung, daß immer dann, wenn ich empfinde, wenn ich etwa Blau oder Rot empfinde, ich der Empfindende bin, daß das Empfinden, oder, mit einem substantivum concretum, die Empfindung, in solchen Fällen immer eine Bestimmung meiner ist, eine Bestimmung dieses Ich. Dagegen ist in solchen Fällen das Blau oder Rot, dieser Empfindungsinhalt, nicht eine Bestimmung meiner. Ich erlebe mich als empfindend, aber ich erlebe niemals mich als blau oder rot.

Zugleich ist das Empfinden in solchem Falle d. h. wenn ich Blau oder Rot empfinde, in gewissem Sinne auch eine Bestimmung des Blau oder Rot, nämlich sofern das Blau oder Rot, das ich empfinde, eben damit von mir empfunden oder mein Empfindungsinhalt ist. Dies beides nun vereinigt sich in der Einsicht, daß das Empfinden oder die Empfindung eine Beziehung zwischen mir und dem Blau oder Rot bezeichnet, nämlich die Beziehung, die ich auch damit anerkenne, daß ich sage, ich „habe" einen solchen Empfindungsinhalt. Es ist ja offenbar dasselbe, ob ich sage: ich empfinde das Blau oder Rot oder: ich habe diesen Empfindungsinhalt oder endlich auch: ich erlebe dies Blau oder Rot in der eigentümlichen Weise des „Empfindens".

Um es kurz zu sagen: In dem Erlebnis, das ich so ausdrücke: ich empfinde Blau oder Rot, liegt für mich, und damit

wohl auch für andere, dreierlei: nämlich ich, mein Empfinden, und das Empfundene oder der Empfindungsinhalt. Und nun fordere ich lediglich, daß man dies dreierlei nicht konfundiere. Ich bin nicht das Empfinden oder die Empfindung. Und genau ebensowenig ist das Blau oder Rot das Empfinden oder die Empfindung. Sondern ich bin das Empfindende; und Blau oder Rot ist das in der Empfindung Empfundene. Zu beidem aber tritt dann die „Empfindung" als ein drittes, nämlich als die unmittelbar erlebte Beziehung zwischen beidem. Und man sollte nun meinen, es sei nicht allzu schwer bei einer solchen Beziehung, die, wie dies nun einmal bei Beziehungen so üblich ist, zwei Beziehungsglieder hat, die Beziehung von diesen Beziehungsgliedern zu unterscheiden. In jedem Falle ist bei der „Empfindung" diese Unterscheidung notwendig; nicht weil es irgend jemand, sondern weil die Sache es so befiehlt oder weil der Unterschied tatsächlich besteht. Dem Gebote einer Sache aber, mit andern Worten einer Tatsache, kann man sich auch nicht durch den Gebrauch des Wortes „Metaphysik" entziehen, so beliebt auch jetzt dieser Kunstgriff sein mag. Psychologie ist nun einmal kein Spiel mit Worten.

Dinge sind weder Empfindungen oder Komplexe von solchen, noch auch Empfindungsinhalte oder Komplexe von solchen, sondern sie sind eben Dinge. Dinge wiederum sind Gegenstände. Und die wirklichen Dinge, also diejenigen, die wir zu meinen pflegen, wenn wir von Dingen reden, sind wirkliche Gegenstände.

Sind aber Gegenstände nicht nur keine Empfindungen, sondern auch keine Empfindungsinhalte, so ist auch unser Bewußtsein von Gegenständen kein Empfinden. Es ist auch kein Vorstellen, es sei denn daß man unter „Vorstellen" bald das Haben eines Vorstellungsbildes, bald das Denken eines Gegenstandes in einem solchen Vorstellungsbilde versteht. Sondern das Bewußtsein von Gegenständen ist, wie soeben schon angedeutet, ein Denken.

Und dies ist etwas völlig anderes als Empfinden, und ebenso etwas völlig anderes als Vorstellen im Sinne des Habens

eines Vorstellungsbildes. Man kann das Bewußtsein von Gegenständen „perception“ nennen, wenn dies der Name ist für jedes beliebige Bewußtseinserlebnis, wenn man also unter dem Deckmantel dieses Wortes von vorneherein auf jede Unterscheidung der Bewußtseinserlebnisse und damit zugleich auf jede sichere Grundlage der Psychologie verzichtet. Man kann das Denken auch „experience“ nennen, wenn dies Wort in gleicher Weise zur Verdeckung aller Unterschiede zwischen Bewußtseinstatsachen mißbraucht wird. Aber Worte sollten in der Psychologie niemals eine solche Funktion haben.

Von der Eigenart des Denkens nun ist in der ersten meiner „Psychologischen Untersuchungen“ zur Genüge die Rede. Hier aber füge ich dazu noch die Bemerkung, daß auch von solchen, die sonst wissen, was Empfinden heißt, die Empfindung ein Gegenstandsbewußtsein genannt worden ist.

Dieser Ausdruck sollte, so meine ich, in der Psychologie durchaus vermieden werden. Man kann gewiß in das Empfinden allerlei hineinlegen, was über das bloße Haben von Empfindungsinhalten hinausgeht. Im Interesse der Klarheit psychologischer Begriffe aber sollte man unter Empfindung niemals etwas anderes verstehen als eben die Empfindung, d. h. das Haben von Empfindungsinhalten.

Man kann gewiß Empfindungsinhalte als gegenständliche Bewußtseinsinhalte bezeichnen, wenn man damit sagen will, sie seien etwas von „mir“ oder dem „Ich“ Verschiedenes, das mir oder dem Ich zuteil wird, das ich erfahre, angesichts dessen ich mich rezeptiv verhalte, kurz, das ich habe. Man kann dieselben auch, wie ich selbst an anderer Stelle, nämlich in jener ersten „Psychologischen Untersuchung“, getan habe, bezeichnen als objektive Bewußtseinserlebnisse. Und man kann sie durch jene Bezeichnung unterscheiden und in vollkommen zutreffender Weise unterscheiden von den Gefühlen und weiterhin von allen Tätigkeiten und Akten. Auch Gefühle, kann man sagen, „habe“ ich, ebenso wie Empfindungsinhalte, aber in einem völlig anderen Sinne. Sie sind nicht etwas, das ich empfange oder erfahre, sondern vielmehr etwas, das ich

bin, oder in dem ich unmittelbar mich als irgendwie bestimmt erlebe. So erlebe ich z. B. im Gefühl der Lust oder Trauer mich als lustig oder traurig. Und dies nun kann man auch so ausdrücken: Gefühle sind zuständliche Bewußtseinsinhalte. Und man kann meinen, diesen werden die Empfindungsinhalte durch die Bezeichnung als gegenständliche Bewußtseinsinhalte am deutlichsten gegenüber gestellt.

Oder man nennt die Gefühle, weil sie als unmittelbare Bestimmtheiten des Ich oder des Subjektes erlebt werden, subjektive Bewußtseinserlebnisse. Dann erkennt man auch durch die Bezeichnung der Empfindungsinhalte als objektiver Bewußtseinserlebnisse in zutreffender Weise den Gegensatz der Gefühle und der Empfindungsinhalte an.

Soweit also ist alles in bester Ordnung. Aber etwas völlig anderes ist es, wenn man nun auf Grund davon meint, das Empfinden als ein Gegenstandsbewußtsein bezeichnen zu dürfen. Das Gegenstandsbewußtsein ist das Bewußtsein von Etwas als meinem Gegenstande. Es ist nicht das Bewußtsein oder Erleben von Etwas, das tatsächlich mir „gegenüber steht", d. h. das tatsächlich von mir unterschieden ist, tatsächlich etwas anderes ist als ich, der ich jetzt dies Bewußtsein habe; das tatsächlich von mir empfangen oder erfahren wird oder mir zuteil wird und zuteil geworden ist; sondern das Wort Gegenstandsbewußtsein besagt, daß auch dies mir Gegenüberstehen bewußt von mir erlebt oder daß der Gegenstand als mir gegenüberstehender von mir „gewußt" wird.

In gewissem Sinne erlebe ich freilich in allem Empfinden einen Gegenstand, d. h. in jedem Empfindungsinhalte liegt implizite ein solcher, oder liegt etwas, das für mich Gegenstand werden kann.

Zunächst aber nun ist damit nicht etwa eine spezifische Eigentümlichkeit der Empfindung bezeichnet. Sondern in jedem Bewußtseinsinhalte überhaupt liegt implizite ein Gegenstand. Auch die Lust, die ich fühle, kann für mich Gegenstand werden, d. h. kann von mir gedacht und betrachtet werden. Nur ist diese gedachte und betrachtete Lust nicht ein objektiver,

d. h. von mir verschiedener, sondern ein subjektiver Gegenstand.

Damit ist gesagt, worin allein das Auszeichnende des Empfindungsinhaltes besteht. Es ist nur dies, daß in ihm ein objektiver, d. h. vom Subjekt verschiedener Gegenstand implizite liegt.

Im übrigen aber sagt dies, daß in einem Bewußtseinserlebnis mir etwas gegeben ist, das für mich Gegenstand werden kann, doch nicht, daß das Bewußtseinserlebnis für mich Gegenstand ist; daß in ihm implizite ein Gegenstand liegt, sagt nicht, daß derselbe von mir expliziert, d. h. eben, daß er für mich Gegenstand ist oder daß ich ihm gegenüber ein Gegenstandsbewußtsein habe. So sagt insbesondere auch der Satz, es liege im Empfindungsinhalt implizite ein objektiver Gegenstand, nicht, daß das Empfinden ein Gegenstandsbewußtsein sei, so wenig, wie der Satz, jedes Gefühl, das ich habe, könne für mich Gegenstand sein oder werden, oder es liege in ihm implizite ein „Gegenstand für mich", sagt, daß Fühlen ein Gegenstandsbewußtsein sei. Sondern an sich ist ein Empfindungsinhalt so wenig für mich Gegenstand als ein Gefühl. Empfinden ist also an sich so wenig ein Gegenstandsbewußtsein als das Fühlen.

Daß etwas für mich Gegenstand ist, oder daß ich ein Gegenstandsbewußtsein habe, dies sagt, ich wiederhole, daß etwas ein bewußt mir Gegenüberstehendes ist in dem Sinne, daß ich auch sein Gegenüberstehen bewußt erlebe. So lange aber der Empfindungsinhalt nur einfach als solcher da ist, steht er noch nicht mir bewußt gegenüber. Er ist, wie der Name sagt, in mir. Und davon ist das Dasein für mich, d. h. das Gegenstandsbewußtsein, aufs strengste zu scheiden.

Kurz, das Gegenstandsbewußtsein ist im Vergleich mit dem bloßen Dasein eines Empfindungsinhaltes in mir ein eigenartig neues Bewußtseinserlebnis. Etwas kann Empfindungsinhalt sein, ja ich kann beliebig viel in meinem Bewußtsein haben, kann allerlei sehen oder hören, ohne daß es für mich Gegenstand ist, also ohne daß ich ein Gegenstandsbewußtsein habe.

Soll dies geschehen, dann ist erforderlich, daß ich dem Inhalte oder genauer dem im Inhalte gegebenen Gegenstande mich zuwende und den Gegenstand aus dem Inhalt herauslese oder ihn „expliziere“. Es ist dazu ein Akt der „Aufmerksamkeit“ oder der Auffassungstätigkeit erforderlich. Durch ihn geschieht das Wunderbare, in jedem Falle völlig Neue, daß ein Gegenstand mir bewußt gegenüber steht, oder vor meinem geistigen Auge steht, in mein geistiges Sehfeld tritt. Erst war etwas in mir, nun ist da etwas vor mir, sozusagen in einer Distanz von mir. Erst erlebte ich nur etwas, nun weiß ich von etwas; kurz, ich habe es als Gegenstand. Damit ist ein Vorgang bezeichnet, den ich in grober Weise vergleichen kann mit dem Vorgange, der sich vollzieht, wenn ich erst einen körperlichen Gegenstand, ein materielles Ding, in der Hand habe, und dann mir dasselbe vor das sinnliche Auge bringe. Ich kann das Ding in jener Weise haben, ohne es in dieser Weise vor mir zu haben. Nun, so kann ich auch allerlei in meinem Bewußtsein haben, ohne es vor mir zu haben oder vor mich hingerückt, hingesetzt, hingestellt, kurz als Gegenstand zu haben.

Der Unterschied zwischen dem Gegenstandsbewußtsein und dem Haben eines Empfindungsinhaltes leuchtet aber schließlich besonders deutlich ein, wenn wir berücksichtigen, daß jedesmal ein doppeltes Gegenstandsbewußtsein auf Grund des Habens eines und desselben Empfindungsinhaltes sich mir ergeben kann. Ich erinnere hier an das Beispiel, das ich in der ersten meiner „Psychologischen Untersuchungen“ angeführt habe. Ich habe den Empfindungsinhalt Blau, oder Blau kommt in meinem sinnlichen Sehfelde vor. Und nun mache ich mir zum Gegenstande das eine Mal das „Blau selbst“. Dies erscheint mir dann als etwas vom Dasein des Empfindungsinhaltes Blau Unabhängiges, als etwas, das auch weiterhin bestehen wird, wenn der Empfindungsinhalt nicht mehr da ist, und das auch existierte, wenn der Empfindungsinhalt nicht da wäre oder nie dagewesen wäre. Ein andermal dagegen mache ich in rückschauender Betrachtung diesen Empfindungsinhalt oder dies Bild als solches, oder ich mache das Blau als Inhalt meiner Empfindung mir zum

Gegenstande. Jetzt gewinne ich das Bewußtsein, dieser Empfindungsinhalt sei jetzt eben oder zu einer Zeit in mir dagewesen oder ich habe ihn gehabt. Zugleich gewinne ich vielleicht das Bewußtsein, dieser Empfindungsinhalt sei im gegenwärtigen Momente nicht mehr da; ich gewinne in jedem Falle das Bewußtsein, er sei zu anderen Zeiten nicht dagewesen.

Bildlich gesprochen, ich kann, wenn ich einen Empfindungsinhalt habe, mein geistiges Auge nach der doppelten Richtung wenden: Einmal nach dem von mir verschiedenen Gegenstande, der in dem Empfindungsinhalte implizite gegeben ist, in unserem Beispiel nach dem „Blau selbst", das mir in dem Empfindungsinhalte Blau implizite gegeben ist; ein andermal nach dem Empfindungsinhalte als solchem. In jenem Falle wende ich das Auge in der Richtung nach dem Objekte, in diesem Falle in der Richtung nach dem Subjekte. Und je nachdem nun mache ich mir jenen von mir verschiedenen Gegenstand oder mache ich mir den Inhalt als solchen und sein Dasein in mir zum Gegenstande, je nachdem habe ich jenes oder dieses Gegenstandsbewußtsein. Je nachdem weiß ich von einem von mir unabhängigen Gegenstande oder von einem vorübergehenden Vorkommnis in mir.

Dies nun ist ein genügender Beweis, daß der Bewußtseinstatbestand des Empfindens von beiden Arten des Gegenstandsbewußtseins verschieden ist. Das Dasein des Empfindungsinhaltes in mir ist in der Tat nichts als die Grundlage, das Substrat, die Voraussetzung, worauf das eine oder das andere Gegenstandsbewußtsein sich aufbauen kann.

Es ist, so kann ich auch sagen, das gegen beide Arten des Gegenstandsbewußtseins neutrale Material für dieselben. Und vielleicht lasse ich auch das Material unbenutzt oder unterlasse jene beiden Wendungen des geistigen Auges, etwa darum, weil dasselbe anders wohin und darum nicht in diese Region gerichtet ist, auf anderweitige objektive Gegenstände oder auf anderweitige Icherlebnisse, die weder mit den fraglichen Empfindungsinhalten, noch mit den darin gegebenen objektiven Gegenständen etwas zu tun haben. Dann ist der Empfindungs-

inhalt nur einfach da und vergeht wiederum, ohne daß ich die in seinem Dasein liegenden beiden Möglichkeiten eines Gegenstandsbewußtseins verwirklicht habe.

So liefern mir die Sinne fortwährend allerlei „Material", das ich in der doppelten Weise benützen kann. Einmal so, daß ich aus den Empfindungsinhalten den objektiven Gegenstand, etwa die Farbe, den Ton, die Form oder einen komplexen Gegenstand, ein Haus, einen Baum u. s. w. herausnehme und mir gegenüber stelle. Ein andermal in der Weise, daß ich das Subjektive, das Dasein dieses Inhaltes in mir, das Dasein des Bildes einer Farbe, eines Tones, eines Hauses oder Baumes in meinem Bewußtsein, mir zum Gegenstande mache. Und in unzähligen Fällen lasse ich das Material vollständig unbenützt, d. h. verwirkliche keine dieser Möglichkeiten, so daß eben nur tatsächlich die Bilder in mir da sind und wieder verschwinden, und weder der objektive Gegenstand aus ihnen herausgenommen wird, noch auch das Bild als solches, oder als dies subjektive Vorkommnis, für mich Gegenstand wird. In jenen beiden ersten Fällen wie in diesem letzten aber habe ich in gleicher Weise den Empfindungsinhalt oder den Komplex von solchen, das Gegenstandsbewußtsein dagegen ist bald so bald so gerichtet oder es unterbleibt vollständig.

Weil es nun aber so ist, d. h. weil das Gegenstandsbewußtsein eine vom Haben eines Empfindungsinhaltes so völlig verschiedene Sache ist, darum sollten wir es nicht nur unterlassen, das letztere als Gegenstandsbewußtsein zu bezeichnen, sondern wir müssen auch diesem einen besonderen Namen geben. Und der Name, der dem Gegenstandsbewußtsein gebührt, ist der Name „Denken". Etwas denken, an etwas denken, dies heißt etwas zum Gegenstande haben. Es heißt, genauer gesagt, etwas sich zum Gegenstande machen oder gemacht haben.

Der letztere Ausdruck kann uns aber schließlich noch an einen wichtigen qualitativen Unterschied erinnern, der zwischen dem Gegenstandsbewußtsein einerseits und dem Haben eines Empfindungsinhaltes andererseits besteht. Das letztere, das Empfinden, nannte ich schon ein rezeptives Erlebnis. Das Empfinden

ist in der Tat ein Haben im Sinne des Empfangens oder im Sinne des Empfangenhabens. Dagegen ist das Denken ein Akt. Ich mache nicht etwas zu meinem Empfindungsinhalte, rufe nicht diesen ins Dasein, wohl aber mache ich etwas mir zum Gegenstande, rufe den Gegenstand — nicht an sich, wohl aber für mich ins Dasein.

Der Akt, den ich dabei vollbringe, das ist eben jener Akt des vor mich Hinstellens oder Hinrückens, des mir Gegenüberstellens, oder der Akt, in welchem ich mich dem Gegenstande gegenüber stelle, so daß er nun auch mir gegenüber steht, kurz der Akt des Denkens.

Es ist aber von größter, psychologischer Bedeutung, daß wir, wie überall, so auch hier, die Akte von den rezeptiven Erlebnissen strengstens scheiden. Man redet freilich auch von Akten des Empfindens. Doch dann meint man mit dem Empfinden in Wahrheit nie das bloße Empfinden; denn dies ist nun einmal durchaus kein Akt; sondern, was man dabei „Akt" nennt, ist eben der Akt des Denkens, der auf dem Empfinden oder dem Haben des Empfindungsinhaltes sich aufbaut, und den man vom bloßen Empfinden nicht unterscheidet. Gemeint ist mit dem „Akte des Empfindens" in Wahrheit das, was ich, nachdem mir der Inhalt zuteil geworden ist, nun meinerseits tue.

Und der Weg, auf dem ich zum Vollbringen dieser Tat gelange, d. h. die dem Akte vorangehende und in ihm sich vollendende Tätigkeit, das ist jene Tätigkeit der Zuwendung der Aufmerksamkeit oder jene Auffassungstätigkeit.

Mit Vorstehendem wende ich mich zugleich gegen die Verwendung des Begriffes des „Aktes" bei Husserl. H. verwischt den Sinn des Wortes Akt. Er übersieht, daß in diesem Worte doch zweifellos die Aktualität steckt. Das Haben von Empfindungsinhalten aber trägt nichts von Aktualität in sich, so gewiß es Voraussetzung ist für allerlei Arten derselben. Zunächst für den Akt des Denkens.

Denkgesetze als Gesetze der Gegenstände.

Doch setzen wir jetzt weiterhin einfach unseren Begriff des Gegenstandes voraus. Gegenstand an sich ist das Denkbare; und Gegenstand für mich ist das, was von mir gedacht ist. Und dies Denken ist etwas vom Haben eines Empfindungsinhaltes und ebenso vom Haben eines Vorstellungsinhaltes durchaus Verschiedenes, ja damit völlig Unvergleichbares, eine absolut neue Tatsache.

Und wirklich sind für uns Gegenstände, wenn sie an uns die Forderung stellen, gedacht zu werden, oder wenn sie das Gedachtwerden als ihr Recht beanspruchen, und wenn wir diese Forderung oder dieses Recht anerkennen.

Gesetzt nun aber, man verwechselt die Gegenstände, die wir denken, und sei es als wirklich anerkennen, sei es als nicht wirklich erkennen, sei es endlich um ihre Wirklichkeit und ihre Nichtwirklichkeit gar nicht befragen, man verwechselt insbesondere die objektiv wirklichen Gegenstände, die den Namen Dinge tragen, mit Komplexen von Empfindungs- oder Vorstellungsinhalten, oder gar mit Empfindungen und Vorstellungen selbst bezw. den Komplexen von solchen. Dann ist man „Psychologist“. Und zwar ist man dies unter der gemachten Voraussetzung gleich beim Beginne der Psychologie. Denn das Grundwesen des Psychologismus ist eben dies, daß man psychologische Vorkommnisse zusammenwirft mit demjenigen, was dem Bewußtsein und allen Bewußtseinserlebnissen, also allem Psychologischen als sein absolutes Gegenteil gegenüber steht, d. h. mit den Gegenständen; daß man zusammenwirft das Subjekt und das Objekt, das Ich und die von mir gedachte Welt, im Bilde gesprochen: den Mittelpunkt des Kreises mit der Kreisperipherie. Auf solcher Verwechslung baut z. B. der Kritiker meines Leitfadens der Psychologie seine Kritik auf.

Ist aber einem Psychologisten einmal diese Verwechslung begegnet, dann ist es nur konsequent, wenn dieselbe bei ihm schließlich zum Prinzip seiner Psychologie wird. Es ist bei-

spielsweise kein Wunder, wenn man nun auch umgekehrt, um in unserem Gleichnis zu bleiben, die Kreisperipherie mit dem Mittelpunkt des Kreises verwechselt, wenn man etwa die Gefühle und Affekte und ihre Eigentümlichkeiten in den gegenständlichen Vorstellungen, d. h., da man ja Vorstellungen und Vorgestelltes oder Vorstellungen und gedachte Gegenstände nicht unterscheidet, wenn man in den Besonderheiten der Gefühle Besonderheiten der gedachten Gegenstände sieht, also erklärt, gewisse Unterschiede zwischen Gefühlen seien Unterschiede der Gegenstände, auf welche dieselben sich beziehen.

Doch davon will ich hier nicht reden. Woran mir im gegenwärtigen Moment liegt, das ist eine andere Konsequenz jener oben bezeichneten Verwechslung oder jenes Psychologismus. Sind Gegenstände nicht Gegenstände, sondern Empfindungen oder Vorstellungen, kurz Bewußtseinserlebnisse, dann sind auch die Denkgesetze notwendig Gesetze von Bewußtseinserlebnissen.

Und hier tritt nun gleich eine andere Verwechslung hilfsbereit hinzu. Sind die Gegenstände Empfindungen und Vorstellungen oder fließen für den Philosophen oder Psychologen die Gegenstände und vor allem die Dinge einerseits, und die Empfindungen und Vorstellungen andererseits, unterschiedslos zusammen, dann ist er in Gefahr, auch umgekehrt das, was er als Empfindungen und Vorstellungen bezeichnet, d. h. die Bewußtseinserlebnisse, als Gegenstände und schließlich als Dinge anzusehen und die logischen Gesetze unter den Gesichtspunkt zu stellen, unter welchen er die Gesetze von Dingen oder die Naturgesetze stellt.

Die Gesetze der Dinge aber gewinnen wir, so sagt man, auf empirischem Wege, d. h. wir gewinnen sie, indem wir die Dinge betrachten, und zusehen, wie es nach Aussage der Dinge mit ihnen bestellt ist. Naturgesetze sind, so versichert man, Verallgemeinerungen dessen, was in bestimmten Fällen von uns beobachtet wird oder unserer Betrachtung sich darstellt. Und so meint man nun, gewinnen wir auch die logischen Gesetze, indem wir das Denken und Vorstellen — auch denken und vorstellen ist ja für jene Philosophen eines und dasselbe, — be-

trachten, und zusehen, wie es damit bestellt ist. Auch die logischen Gesetze können dann nichts anderes sein als Aussagen darüber, was die Betrachtung der einzelnen Fälle des Denkens oder der einzelnen Denkvorkommnisse ergibt.

Diese Weise, Denkgesetze in gleichem Lichte zu betrachten, wie die empirischen Naturgesetze hat nun freilich zur Voraussetzung, daß man die oberste Regel wissenschaftlicher Erkenntnis vernachlässigt, nämlich die Regel, daß Tatsachen eines Gebietes nicht gemessen werden dürfen an Begriffen, die einem völlig anderen Tatsachengebiet entnommen sind; vielmehr, daß Tatsachen überhaupt nicht an Begriffen zu messen sind, sondern umgekehrt. Auf Bewußtseinstatsachen angewendet, besagt diese oberste Regel, daß an dieselben keine Begriffe herangebracht werden dürfen, außer denjenigen, die unmittelbar aus dem Bewußtseinsleben selbst entnommen sind; daß insbesondere alle physikalischen Begriffe da, wo es sich nun einmal nicht um physikalische Dinge, sondern um das Bewußtsein handelt, aufs säuberlichste fern gehalten werden müssen, so lange nicht etwa die Betrachtung der Bewußtseinserlebnisse ihre Anwendbarkeit erweist.

Mit Rücksicht auf unseren Fall soll dies heißen: Empirische Gesetze sind — empirische Gesetze. Und wie sich logische Gesetze zu diesen verhalten, ist für den, der an die Betrachtung der letzten herantritt, zunächst eine offene Frage. Es geht nicht an, sie von vornherein irgendwie im Lichte der empirischen Gesetze zu betrachten. Oder meint man, diese Betrachtungsweise sei gerechtfertigt, weil die logischen Gesetze und die empirischen Gesetze mit dem gleichen Namen „Gesetz“ bezeichnet werden, dann ist zu bemerken, daß gleiche Namen, auf verschiedenen Gebieten angewendet, einen völlig verschiedenen Sinn haben können. Aber freilich unter Voraussetzung jener Verwechslung bleibt es dabei: Auch Denkgesetze können nichts sein als in der Erfahrung gefundene, d. h. aus der Betrachtung des tatsächlich vorkommenden Denkens gewonnene Gesetze, empirische psychologische Gesetze in diesem Sinne des Wortes.

Was wäre unter dieser Voraussetzung etwa das Kausalgesetz? Nun offenbar nichts als die Aussage darüber, wie wir zu denken pflegen; die Aussage, daß wir zu Veränderungen eine Ursache hinzu zu denken pflegen, oder hinzu zu denken uns genötigt sehen. Das Kausalgesetz wäre, allgemein gesagt, nichts als ein Bericht darüber, was uns bei der Betrachtung des Geschehens in der Welt zu begegnen pflegt.

Hier ist noch eine Zwischenbemerkung zu machen. Sie betrifft das Wort „Genötigtsein". Denknotwendigkeiten, so sagte ich in der ersten meiner „Psychologischen Untersuchungen", sind keine Nötigungen, sondern etwas davon absolut Verschiedenes, nämlich Forderungen von Gegenständen. Indessen, unterscheidet man nicht die Gegenstände von den Bewußtseinserlebnissen, dann kann man auch nicht die Forderungen der Gegenstände oder die „Denknotwendigkeiten" von den Nötigungen unterscheiden, die in unserem Bewußtsein vorkommen; die Forderung zu denken von der Vorstellungsnötigung und vielleicht von der gewohnheitsmäßigen Nötigung des Vorstellens.

Aber eine Aussage über das, was in unserem Bewußtsein da und dort vorzukommen pflegte, oder auch wohl jederzeit vorkam, ist nun einmal das Kausalgesetz, das ich soeben als Beispiel eines Denkgesetzes anführte, nicht. Und daß es dies nicht ist, hätte jenen Psychologisten die Augen öffnen müssen. Das Kausalgesetz sagt nicht: Ich oder andere Individuen pflegen oder pflegten, wenn sie eine Veränderung wahrnahmen oder als vorhanden ansehen mußten, dazu eine Ursache hinzu zu denken oder sie fanden sich zum Hinzudenken einer solchen „genötigt", sondern es sagt: Zur Veränderung gehört eine Ursache. Das Kausalgesetz sagt also ganz und gar nichts aus über Gewohnheiten oder wiederkehrende Nötigungen des Denkens.

Und wovon redet es dann? Nun von der Veränderung und von der Ursache. Und wiederum nicht von der Veränderung in unserem Denken oder Vorstellen, und nicht von der Ursache dieses Denkens oder dieses Vorstellens, sondern von Veränderungen, die in der vom Bewußtsein unabhängigen Welt, der Welt der Dinge, geschehen; und es redet von Ur-

sachen, die in gleicher Weise der vom Bewußtsein unabhängigen Welt der Dinge angehören. Und es besagt, daß zu jenen Tatsachen, den Veränderungen in der objektiv wirklichen Welt, diese anderen Tatsachen, die Ursachen derselben, in eben dieser objektiv wirklichen Welt gehören. Kurz, das Kausalgesetz ist ein Gesetz der Dinge. Und es ist ein allgemeinstes Gesetz derselben.

Hiermit stehen wir nun aber vor einem doppelten Problem. Das Kausalgesetz ist, so sage ich hier, ein Gesetz der Dinge. Es ist eine Aussage über den Zusammenhang der Dinge in der dinglich realen Welt. Es behauptet die notwendige Zugehörigkeit einer Ursache zu jeder, in der dinglich realen Welt vorkommenden Veränderung. Daß es so sich verhält, unterliegt nicht dem geringsten Zweifel. Solche Gesetze aber, die über Vorkommnisse in der dinglich realen Welt eine Aussage tun, nennen wir Naturgesetze. Das Kausalgesetz ist also ein Naturgesetz. Oben aber nannte ich es ein Denkgesetz. Ich wählte es ausdrücklich als Beispiel eines Denkgesetzes überhaupt. Und auch daß es dies ist, bezweifelt niemand. Man nennt es auch ein logisches Gesetz. Aber logische Gesetze sind Denkgesetze.

Wie aber können Naturgesetze Denkgesetze sein? Es scheint, Gesetze sind entweder das eine oder das andere. Die Natur ist doch nicht das Denken.

Und zweitens: Ich legte oben Gewicht darauf, daß das Kausalgesetz nicht ein aus der psychologischen Erfahrung gewonnenes, nicht ein psychologisches Gesetz in diesem Sinne sei. Indem ich es aber jetzt ein Naturgesetz nenne, scheine ich es doch immerhin als ein in der Erfahrung, wenn auch nicht der psychologischen Erfahrung, gewonnenes Gesetz zu betrachten. Naturgesetze sind doch auch empirische, d. h. eben aus der Erfahrung gewonnene Gesetze. Und jedes Naturgesetz, so scheint es, muß ein solches sein, d. h. es muß aus der Betrachtung der Dinge der Natur gewonnen sein. Und, wenn das Kausalgesetz ein Naturgesetz ist, so gilt dies auch von ihm.

Oder wie können wir wissen, daß dasselbe von den Dingen gilt, ohne daß wir die Dinge, von denen es gilt, daraufhin ansehen. Und wenn wir das Kausalgesetz in solcher Weise gewonnen haben, nur dann ist es eben, wie andere Naturgesetze, ein empirisches Naturgesetz.

Bleiben wir nun zunächst einen Augenblick bei der letzteren Frage. Vielleicht meint man sogar, es liege im Begriff des Naturgesetzes, daß es aus der Betrachtung der Tatsachen der Natur gewonnen sei. Darauf würden wir antworten, daß man in der Tat jenen Begriff so fassen könne. Aber andererseits liegt doch im Begriff des Naturgesetzes nicht ohne Weiteres zugleich diese Herkunft.

In jedem Falle nehmen wir zunächst das Wort nicht in diesem Sinne. Naturgesetz, dies Wort besagt uns zunächst: ein Gesetz, das von der Natur oder von den Dingen in der Natur gilt. Ob es aus der Betrachtung der Natur gewonnen ist, dies ist eine weitere Frage.

Nehmen wir aber das Naturgesetz in diesem und nur in diesem Sinne, dann ist zweifellos das Kausalgesetz nicht nur ein Naturgesetz, sondern ein allgemeinstes Naturgesetz. Dies heißt nach dem soeben Gesagten nicht, daß es durch Verallgemeinerung sonstiger Naturgesetze oder Gesetze der Dinge gewonnen sei. Nur die Tatsache, daß es von allen Dingen gilt, soll damit bezeichnet sein.

Schon das Gesetz, alles Leben stamme aus der Zelle, ist ein sehr allgemeines Naturgesetz. Es gilt von allen lebenden Körpern. Das Gesetz der Gravitation gilt von Körpern überhaupt, es ist also ein allgemeineres Gesetz der Dinge. Dies will sagen, die Dinge, von denen es gilt, sind nicht die als lebend näher bestimmten Körper, sondern sie sind Körper überhaupt. Und nun verallgemeinern wir diesen Begriff des Körpers weiter oder bilden aus ihm einen noch allgemeineren oder noch weniger determinierten Begriff. Dann gewinnen wir den Begriff des Dinges oder des vom Bewußtsein Unabhängigen überhaupt. Und von diesem Allgemeinsten nun gilt, daß es keine Veränderung erfahren könne ohne eine Ursache. Wir gelangen

also in der Tat durch fortgesetztes Aufsteigen von allgemeinen zu immer allgemeineren Gesetzen der Dinge schließlich zum Kausalgesetze.

Das Kausalgesetz ist aber, obzwar ein allgemeinstes, doch nicht das allgemeinste Gesetz der Dinge. Wir sind soeben von allgemeinen zu allgemeineren Gesetzen aufgestiegen und auf diesem Wege zum Kausalgesetze gelangt. Wir können aber solche Verallgemeinerung noch weiter treiben. Dann gelangen wir vom Begriff des Dinges zum Begriff des Gegenstandes überhaupt. Der Begriff des Dinges ordnet sich in der Tat diesem allgemeinsten Begriff unter.

Auch von den Gegenständen überhaupt nun gilt ein Gesetz; nämlich das Identitätsgesetz. Wir formulieren dasselbe so: was ein Gegenstand fordert, das fordert er allgemein, oder so lange er der gleiche Gegenstand ist. Dies ist in der Tat die allgemeinste Formulierung dieses Gesetzes. Es ist zugleich eine solche, durch welche dem Identitätsgesetz ein Inhalt gegeben wird, oder unter deren Voraussetzung es nicht eine bloße Tautologie ist. Und dies Gesetz ist zweifellos ein Gesetz der Gegenstände.

Indessen will ich hier nicht in den Streit über die zutreffende Formulierung des Identitätsgesetzes eintreten. Auch wenn dasselbe in anderer Form ausgesprochen wird, etwa in der Form: A ist A, oder A, das B ist, ist B, d. h. jeder Gegenstand ist, was er ist, oder jeder Gegenstand ist mit sich identisch u. s. w., immer tritt dasselbe auf als Gesetz, das von Gegenständen eine Aussage tut.

Hier nun aber entsteht uns jener obige Widerspruch von neuem. Das Identitätsgesetz ist wie gesagt ein Gesetz der Gegenstände. Es redet von Gegenständen und nur von solchen. Und Gegenstände sind das Denkbare. Aber sie sind nicht das Denken. Wie nun kann dann ein Gesetz der Gegenstände ein Gesetz des Denkens sein?

Diese Frage ersetzen wir zunächst durch die andere, oder stellen sie in der Form: Was unterscheidet die Gesetze, die wir Gesetze des Denkens nennen, von den Gesetzen, die wir nur

Gesetze der Dinge bezw. der Gegenstände und nicht Denkgesetze nennen. Was unterscheidet sie insbesondere von den Naturgesetzen, die nicht Denkgesetze genannt werden.

Hier aber liegt uns zunächst daran, wie die Besonderheit der Denkgesetze nicht bestimmt werden darf.

Eine erste Weise ist diese. Vielleicht ist man geneigt, das Auszeichnende der Gesetze des Denkens, oder allgemeiner gesagt, des Geistes, darin zu suchen, daß sie lediglich formal seien. Aber dies genügt nicht. Der formale Charakter dieser Gesetze ist, wenn einmal feststeht, daß sie allgemeinste Gesetze sind, am Ende nicht mehr als selbstverständlich. Je allgemeiner ein Naturgesetz ist, so sahen wir schon, um so weniger sind die Dinge bestimmt, von denen es gilt. Kein Wunder, wenn ein oberstes oder allgemeinstes Naturgesetz sie gar nicht mehr bestimmt. Es ist also der formale Charakter der Denkgesetze nicht ohne weiteres ein Kennzeichen, durch das sie zu Denkgesetzen werden.

Weiter betont man: Jene Denkgesetze sind Normen oder sind Normgesetze für das Denken, d. h. sie sagen, welche allgemeinsten Forderungen an das Denken ergehen. Dies ist wiederum ein Moment, das man als charakteristisch für die Denkgesetze ansehen könnte. In der Tat pflegt man die Logik und die Wissenschaft von den Denkgesetzen als Normwissenschaft den Tatsachenwissenschaften gegenüber zu stellen. Die Naturwissenschaft z. B. sei eine solche Tatsachenwissenschaft. Und man meint vielleicht, dieser Gegensatz sei möglichst klar und einfach. Die Norm sagt, was sein soll, die Tatsache, was ist. Dieser Gegensatz, meint man, springe in die Augen.

Indessen dieser Gegensatz ist nur scheinbar. Jede naturwissenschaftliche Aussage und jede Aussage über Tatsachenwissenschaften überhaupt, sagt, eben indem sie eine Tatsache aussagt, was sein soll, oder ist eine Aussage über eine Norm. Tatsachen sind in der Tat nichts als Normen, nicht für die Gegenstände, an welchen diese Tatsachen statthaben, aber für den Geist, der sie denkt. Daß die Körper dem Gravitationsgesetz gehorchen, besagt, daß sie fordern, so gedacht zu werden, wie

es das Gravitationsgesetz aussagt. Daß die Rose rot sei, dies sagt, sie fordere als rot gedacht zu werden; kurz alle Tatsächlichkeit ist für uns nichts als Forderung. Und allgemeine Tatsachen sind allgemeine Forderungen. Und diesen Forderungen geschieht nichts zu Leide, wenn sie als Normen bezeichnet werden.

Indem man die Logik als Normwissenschaft bezeichnet, stellt man sie zugleich den anderen Normwissenschaften, etwa der Ethik, zur Seite. Aber auch die Ethik ist nicht mehr Normwissenschaft als die Naturwissenschaft. Die ethischen Sätze sind der Ausdruck der Forderungen, welche die Gegenstände an unser Wollen stellen, sowie die naturwissenschaftlichen Sätze der Ausdruck sind für Forderungen, die von den Gegenständen an unseren Verstand gestellt werden. Damit sind freilich die ethischen Sätze von den naturwissenschaftlichen Gesetzen unterschieden. Aber sie stehen doch zugleich insofern mit ihnen auf einer Linie, als beide Forderungen zum Ausdruck bringen.

Oder, dringt man darauf, daß die naturwissenschaftlichen Sätze bei allem dem doch eben Tatsachen verkünden? Nun dann verkünden die ethischen Sätze im gleichen Sinne Tatsachen, nur eben Tatsachen anderer Art. Und es fällt nicht schwer, die ethischen Sätze auch im sprachlichen Ausdruck so zu wenden, daß sie unmittelbar als Aussagen über Tatsachen erscheinen. Statt zu sagen, die Rose fordert als rot gedacht zu werden, sage ich gewiß einfacher, die Rose ist rot; aber statt zu sagen, dies soll geschehen, jene Handlungen sollen vollbracht werden, kann ich ebensowohl einfach sagen, dies ist recht, jene Handlung ist Pflicht.

Und was die logischen Gesetze angeht, so haben wir dieselben ja bereits oben in die Form von Aussagen über Tatsachen gekleidet. „Was ist, das ist", dieser Satz macht von einer unleugbaren Tatsache Mitteilung.

Darnach scheint es, man täte gut, den Gegensatz von Normwissenschaften und Tatsachenwissenschaften überhaupt fallen zu lassen. In der Tat ist damit nichts gesagt. Die

Trivialität, der Satz, die Rose sei rot, wolle doch nicht sagen, die Rose solle rot sein, sollte man dagegen nicht anführen. Normen dieser letzteren Arten stehen natürlich hier nicht in Frage. Eine Normwissenschaft, die solche Sätze ausspricht, gibt es nicht. Sondern unter Normwissenschaften sind selbstverständlich solche zu verstehen, die Forderungen aussprechen an unser Denken, unser Werten und Wollen, kurz an das individuelle Bewußtsein. Und ein individuelles Bewußtsein ist ja doch eben die Rose nicht.

Zu diesen Normwissenschaften, also den Normwissenschaften im einzig möglichen Sinn dieses Wortes aber gehört die Physik ebensogut wie die Logik und die Ethik. Gewiß redet die Naturwissenschaft von Tatsachen, aber Tatsächlichkeit ist eben Norm und sie ist für uns nichts als dies. Und umgekehrt, Normen sind Tatsachen.

Aber die Normen der Logik und Ethik sind Tatsachen noch in einem anderen Sinne als dem oben gemeinten. Die Normen werden vom individuellen Bewußtsein erlebt. Wir könnten von logischen, ethischen Normen u. s. w. gar nichts wissen oder davon reden, wenn wir sie nicht in uns erlebten. Kurz, die Normen sind Bewußtseinstatsachen.

Und sie sind Bewußtseinstatsachen von eigener Art. Ich erlebe die Normen als an mich ergehend, ich erlebe es, daß ich zur Veränderung eine Ursache hinzu denken muß, dies Müssen im Sinne der logischen Notwendigkeit genommen; ich erlebe es, daß mir eine an mich ergehende Forderung, ein Denkakt, den ich zu vollziehen im Begriffe bin, verboten wird. Die fraglichen Erlebnisse sind also Icherlebnisse, Erlebnisse von etwas, das dem Ich geschieht. Das Ich insbesondere, das die logischen Normen erlebt, ist das denkende Ich, oder das Ich, das in Denkakten sich betätigt.

Und damit nun könnte man wiederum meinen, dasjenige erfaßt zu haben, was den logischen Gesetzen das spezifische Recht gäbe, als Denkgesetz bezeichnet zu werden. Die Sätze insbesondere, in denen wir die logischen Normen zum Ausdruck bringen, sind, so könnte man sagen, Aussagen oder Mit-

teilungen über diese Ich- oder Denkerlebnisse, in welchen mein Bewußtsein von den Normen besteht.

Indessen, auch dies gilt wieder in gleicher Weise von den physikalischen Sätzen. Auch von den Forderungen, die in diesen liegen, von der Norm etwa, die das Gravitationsgesetz aussagt, wüßte ich nichts, wenn ich sie nicht als an mich ergehend erlebte. Ich mache also, wenn ich dies Gesetz ausspreche, damit nicht minder Mitteilung von einem Ich- oder Denkerlebnis, als wenn ich das Kausalgesetz ausspreche.

Wie Denkgesetze „gefunden" werden.

Hiemit komme ich wiederum zurück auf die Meinung, logische Gesetze seien empirisch-psychologische Gesetze. Diese Meinung könnte sich auf das oben über die logischen Normen Gesagte berufen. Damit würden aber nach dem soeben Bemerkten die Naturgesetze in das gleiche Licht gerückt. Sie müßten mit demselben Rechte, wie die logischen Normen, Gesetze der empirischen Psychologie heißen.

Ich weiß, so sagte ich, von den logischen Normen, indem ich sie erlebe, nämlich bewußter Weise erlebe; und die Sätze, in welchen ich die Normen aussage, sind Kundgaben dieser Erlebnisse.

Nun, dazu könnte man hinzufügen: Bewußtseinserlebnisse, und in jedem Falle Icherlebnisse, sind psychologische Tatsachen, also sind Normen Aussagen über psychologische Tatsachen. Und von da könnte man weitergehen und meinen: Diese Aussagen sind allgemeine Aussagen; dies aber kann nur heißen, sie sind Aussagen über alle möglichen, zu verschiedenen Zeiten immer wieder in mir vorgekommenen Bewußtseins- und insonderheit Icherlebnisse. Von dem aber, was im Bewußtsein immer wieder vorkommt, kann ich nur wissen, indem ich das Bewußtseinsleben im ganzen überblicke oder denkend betrachte. Gewinne ich aber die logischen Gesetze auf diesem Wege, so sind und bleiben sie empirisch-psychologische Gesetze.

Dazu nun fügen wir hinzu: Dann müßte genau das Gleiche von den allgemeinen physikalischen Sätzen gelten, nicht minder

von den allgemeinen geometrischen Sätzen. Man müßte etwa sagen: Indem ich den Satz ausspreche, daß alle Eichbäume Eicheln tragen, teile ich mit, daß ich nicht nur jetzt, wo ich diesen Eichbaum sehe, die Forderung erlebe, sie als Eicheln tragend zu denken, und daß ich diese Forderung anerkennen muß, sondern ich teile zugleich mit, daß mir auch, wenn ich andere Eichbäume sah, jedesmal das Gleiche begegnete. Der Satz macht also Mitteilung von einer allgemeinen oder umfassenden psychologischen Tatsache. Und von dieser kann ich nur wissen aus der umfassenden Betrachtung des Bewußtseinslebens oder aus der umfassenden psychologischen Beobachtung. Das wäre in unserem Falle die Beobachtung, die mir sagt, daß ich allen möglichen Eichbäumen habe Eicheln zuerkennen müssen. Also teilt jener Satz mit, was ich in der psychologischen Beobachtung oder genauer in der Betrachtung meines Bewußtseinslebens gefunden habe. Er ist also eine allgemeine empirisch psychologische Aussage.

Von da aber müßten wir noch weiter gehen. Die logischen Normen sind allgemein in doppeltem, ja in dreifachem Sinn. Das Kausalgesetz ist einmal allgemein, sofern es auf jede Veränderung sich bezieht, zum andern, sofern es für alle Momente meines Daseins und zugleich für alle Individuen Geltung hat. Ich muß einer Veränderung eine Ursache zuerkennen, in welchem Momente meines Daseins ich auch die Veränderung denke. Und weiter, sofern das Gesetz für alle denkenden Individuen gilt: Nicht ich, sondern ebenso jedes andere denkende Individuum unterliegt der soeben bezeichneten Notwendigkeit. Und auch diesen beiden letzteren Arten der Allgemeinheit gebe ich Ausdruck, indem ich das Kausalgesetz ausspreche. Daß es so *ist*, wie dies Gesetz besagt, daß das allgemeine Gesetz *gilt*, dies besagt zugleich, daß es für *alle* und für alle in *jedem Moment ihres* Daseins gilt.

Und sind nun die Normen, weil wir zweifellos von ihnen nur wissen, sofern sie erlebt werden, Bewußtseinserlebnisse, sind sie, genauer gesagt, Icherlebnisse, die als solche nur in

einem Ich vorkommen können, ist ihr Dasein oder Existieren, das wir als Geltung bezeichnen, gleichbedeutend mit dem Vorkommen in einem Ich, so kann ich auch von ihrer Geltung für jeden Moment meines Daseins nur wissen aus der umfassenden Betrachtung meines Bewußtseinslebens, und ebenso von ihrer Geltung für jedes fremde Ich nur aus der ebenso umfassenden Betrachtung oder der erfahrungsgemäßen Kenntnis von fremdem Bewußtseinsleben. Ich gebe, indem ich etwa das Kausalgesetz ausspreche, meinem, natürlich erfahrungsgemäßen Wissen davon Ausdruck, daß ich und daß ebenso jeder andere in jedem Momente seines Daseins, wenn er eine Veränderung denkt, die Forderung dazu eine Ursache hinzuzudenken erlebt und anzuerkennen nicht umhin kann; ich mache darin Mitteilung von diesem meinem umfassenden Wissen über das, was in mir und anderen immer wieder geschieht oder geschehen ist, einem Wissen, das ich natürlich nur haben kann auf Grund entsprechend umfassender Erfahrung. Und diese Erfahrung ist ihrer Natur nach psychologische Erfahrung.

Träfe nun aber dies mit Bezug auf die Normen zu, so müßte wiederum das Gleiche mit Bezug auf alle allgemeinen Sätze aller Wissenschaften und insbesondere der Naturwissenschaften zutreffen. Hier aber müssen wir weitergehen und sagen: Das Gleiche träfe notwendig auch mit Rücksicht auf jedes einzelne, z. B. physikalische Urteil, zu: Es müßte etwa auch der Satz, diese bestimmte Blume sei rot, die Aussage sein über das Ergebnis einer solchen umfassenden psychologischen Erfahrung.

Zunächst der Erfahrung von meinem Bewußtseinsleben. Auch die Forderung, diese bestimmte Blume als rot zu denken, gilt ja nicht bloß für mein gegenwärtiges Denken, sondern für mein Denken überhaupt. Immer wiederum, in jedem Augenblicke, ist von mir gefordert, daß ich diese, diesem bestimmten Ort und Zeitpunkt angehörige Blume als rot denke. Immer wiederum, wenn ich an diese Blume zurück denke, muß ich sie als rot denken. Und dies alles teile ich, wenn ich sage,

diese Blume ist rot, in meinen Worten mit oder bringe ich darin zum Ausdruck.

Ich tue, mit anderen Worten, auch mit diesem Satze eine Aussage, die nicht bloß einen Moment meines Bewußtseinslebens betrifft, sondern vom ganzen Verlaufe meines Bewußtseinslebens etwas aussagt. Nun, wie sollte ich dies anders können, als auf Grund der denkenden Betrachtung dieses ganzen Verlaufes meines Bewußtseinslebens?

Und weiter: Nicht ich allein muß die Blume, die tatsächlich rot ist, als rot denken, sondern jedermann, der von ihr weiß und sie denkt, befindet sich in gleicher Lage. Und auch, daß es so sich verhält, sagt jener Satz. Es gehört zum Sinn jenes Satzes, daß die Forderung, die bestimmte Blume als rot zu denken, für alles Denken gilt, oder an alles Denken ergeht, an mein eigenes und an jedes fremde, und daß sie besteht für jeden Moment des eigenen und des fremden Denkens.

Wie aber von Normen, so weiß ich auch von einer solchen einzelnen Forderung nur, indem ich sie erlebe. Ich kenne sie nur als ein eigentümliches Icherlebnis. Und sind die Normen, weil es sich mit ihnen so verhält, psychologische Tatsachen, so muß das gleiche von den einzelnen Forderungen gelten. Und weiß ich dort von der Geltung für andere nur aus der Erfahrung, die ich aus der Betrachtung der anderen Individuen gewonnen habe, so auch hier. Und das Resultat dieser Erfahrungen teile ich in jenem Satz, sofern derselbe als für alle Individuen geltend gemeint ist, mit. Kurz, jener Satz sagt, daß ich jetzt und immer wieder, wenn ich die bestimmte Blume mir vergegenwärtige, die Forderung erlebe, sie als rot zu denken, und daß ebenso jeder andere, der von der Blume weiß, die gleiche Forderung erlebt. Indem ich den Satz ausspreche, gebe ich meinem Wissen von diesen vielen, in der Welt der denkenden Individuen vorkommenden Vorkommnissen Ausdruck, ein Wissen, das ich natürlicher Weise gewinne auf dem Wege der Beobachtung aller dieser Individuen.

So nun ist es zweifellos nicht. Gewiß gebe ich in jenem Satze einer psychologischen Tatsache Ausdruck, nämlich meinem

Forderungserlebnis. Und in gleichem Sinne gebe ich mit allen allgemeinen Sätzen, mögen sie nun Naturgesetze oder logische oder ethische Normen heißen, einem Bewußtseinserlebnisse Ausdruck oder teile ein solches mit, tue darüber eine Aussage.

Aber hier nun tut man zunächst gut, den doppelten Sinn des Wortes Aussage wohl zu beachten. Ich deutete darauf schon hin, indem ich sagte, ich gebe dem Bewußtseinserlebnisse der Forderung und weiterhin der von mir vollzogenen Anerkennung in jedem Satze „Ausdruck".

Jetzt aber frage ich: Was heißt dies? Was besagt dies Wort „Ausdruck?" — Ich drücke einen Wunsch oder eine Freude in Worten aus oder gebe ihr darin Ausdruck. Damit ist gesagt, daß ich einen jetzt in mir lebendigen Wunsch, eine jetzt von mir erlebte Freude unmittelbar in Worte kleide und darin kund gebe. In gleichem Sinne ist die Zornesgebärde Ausdruck des Zornes, wenn oder weil sie den gegenwärtig erlebten Zorn unmittelbar kund gibt. In diesem Sinne nun gebe ich auch, indem ich das Kausalgesetz ausspreche, dem Erlebnis der Forderung, zu einer Veränderung eine Ursache hinzu zu denken, und der Anerkennung dieser Forderung Ausdruck, d. h. ich gebe damit unmittelbar kund, daß ich jetzt, indem ich den Satz ausspreche, die Forderung der Veränderung, als verursacht gedacht zu werden, erlebe. Und ich gebe zugleich unmittelbar kund, daß ich jetzt diese Forderung anerkenne.

Dagegen ist meine Aussage, sofern sie auf die Veränderung in der dinglich realen Welt und ihre Ursache sich bezieht, nicht die unmittelbare Kundgabe eines gegenwärtigen Erlebnisses; weder die Veränderung, noch die Ursache derselben ist ja ein gegenwärtiges Erlebnis, sondern beides ist gedacht. Dies kann ich auch so wenden: Ich gebe mit meinen Worten nicht der Verursachung oder Veränderung Ausdruck oder drücke sie aus, sondern ich berichte darüber. Der „Ausdruck" ist immer die unmittelbare Kundgabe eines jetzt in mir stattfindenden Erlebnisses. Der „Bericht" dagegen ist die Aussage über etwas, das an einem gedachten und von mir betrachteten Gegenstande von mir gefunden wird. Ausdruck und Bericht

verhalten sich zu einander, wie mein Erlebnis und die von mir gedachten und betrachteten Gegenstände. Der Satz, jede Veränderung hat ihre Ursache, ist ein Bericht über die Veränderung oder, genauer gesagt, ein Bericht darüber, daß die Veränderung eine Ursache fordert. Und er ist eben damit zugleich der „Ausdruck" dafür, daß ich jetzt diese Forderung erlebe und anerkenne. Bericht und Ausdruck verhalten sich also in diesem Falle, genauer gesagt, wie die Forderung des gedachten und betrachteten Gegenstandes zu dem nicht gedachten und betrachteten, sondern erlebten Ich und dem Erlebnisse des Ich.

Und wie in diesem Falle, so verhält es sich in jedem Falle. D. h. „Bericht" ist immer Bericht von gedachten Gegenständen. Und er kann zugleich jederzeit genauer bestimmt werden als Bericht oder Mitteilung von den Forderungen, welche Gegenstände stellen. Aller „Ausdruck" dagegen ist Kundgabe dessen, was ich in mir erlebe. Hier aber ist speziell die Rede von Forderungserlebnissen. Und mit Bezug darauf ist zu sagen: Die Forderung des Gegenstandes, die ich erlebe, ist mit der Forderung, die der Gegenstand stellt, freilich allemal eine und dieselbe Sache. Aber dies hebt den Gegensatz zwischen Bericht und Aussage nicht auf. Die Forderung hat eben diese beiden Seiten, nämlich ihre gegenständliche und ihre Ich-Seite. Sie selbst ist Bestimmtheit des Gegenstandes, ihr Erlebnis aber ist meine Sache oder ist Icherlebnis. Und indem ich von jener Bestimmtheit des Gegenstandes berichte, drücke ich zugleich dies Erlebnis aus.

Dies beides nun, die Forderung selbst oder ihr Gestelltsein vom Gegenstande einerseits und mein Erleben derselben andererseits, verwechselt man, und man verwechselt eben damit Bericht und Ausdruck, wenn man meint, Sätze, die logische Normen aussprechen, berichten über das, was in der Betrachtung des Bewußtseinslebens, in der „psychologischen Erfahrung" in diesem Sinne, von uns vorgefunden wird.

Verdeutlichen wir aber zunächst noch weiter jenen Gegensatz zwischen Bericht und Ausdruck: Der Bericht ist innerhalb

der Poesie Sache der epischen Darstellung. Der empirische Dichter sagt, was geschieht oder geschah, oder zu geschehen pflegt oder pflegte. Dabei ist das, wovon er berichtet, für ihn Gegenstand d. h. es ist von ihm gedacht und betrachtet. Und er teilt nun mit, was er an dem Gedachten und Betrachteten findet.

Dem epischen aber steht gegenüber der lyrische Dichter, der nicht berichtet, was irgendwo geschieht, sondern, soweit er als lyrischer Dichter sich betätigt, dasjenige, was in ihm geschieht, ein inneres Erlebnis, genauer gesagt, ein Icherlebnis, unmittelbar kundgibt oder ausdrückt.

Diesen Gegensatz des Epischen und des Lyrischen können wir aber verallgemeinern in der Weise, daß wir jeden Bericht episch und jede unmittelbare Kundgabe oder jeden „Ausdruck" eines Erlebnisses lyrisch nennen. Dann ergibt sich zunächst, daß epische und lyrische Aussagen sich nicht etwa ausschließen. Sage ich z. B. der gestrige Tag war wunderschön, so ist diese Aussage episch. Ich berichte darin über den gestrigen Tag, den ich denke und betrachte. Zugleich ist die Aussage lyrisch, sofern ich darin meinem gegenwärtigen — nicht von mir betrachteten, sondern erlebten, Wohlgefallen oder Entzücken über den gestrigen Tag unmittelbar Ausdruck gebe.

In gleicher Weise nun sind alle logischen Normen ebensowohl „epische" wie „lyrische" Aussagen, d. h. sie berichten über Gegenstände; das Kausalgesetz darüber, wie es mit den Veränderungen in der Welt bestellt sei. Und zugleich gibt jeder solche Satz meinem Erlebnis einer Forderung und Anerkennung unmittelbar Ausdruck. Dies hindert aber nicht, daß epische und lyrische Aussagen hier wie dort in sich selbst einander durchaus entgegenstehen.

Der Satz, der gestrige Tag war schön, berichtet, so sagte ich, über den gestrigen Tag. Aber er berichtet nicht über mein Entzücken, sondern dies gibt er vielmehr unmittelbar kund oder er verleiht ihm unmittelbaren Ausdruck. Er ist ein Bericht über eine physikalische Tatsache und nur darüber; und er ist unmittelbare Kundgabe oder Ausdruck mit Rück-

sicht auf mein Gefühl und nur mit Rücksicht hierauf. Er ist nicht zugleich Bericht über dies letztere oder Ausdruck jener physikalischen Tatsache. Und nennen wir das Gefühl, weil es ein Bewußtseinserlebnis ist, eine psychische Tatsache, so heißt dies: Jener Satz ist unmittelbare Kundgabe oder Ausdruck eines Psychischen; aber er ist nicht ein psychologischer Bericht.

Und ebenso nun verhält es sich mit dem Satz, in welchem ich das Kausalgesetz ausspreche. Ich berichte damit über die Dinge und nur über sie und drücke mein Erlebnis der Forderung, welche die Dinge stellen, und meine Anerkennung derselben aus, und ich drücke nur dies Icherlebnis aus.

Natürlich kann ich freilich auch über Bewußtseinserlebnisse, ebenso wie über physikalische Tatsachen, berichten. Dieser Bericht ist aber eine absolut andere Sache als jene unmittelbare Kundgabe oder jener „Ausdruck". So können wir z. B. jener Kundgabe oder jenem Ausdruck des Entzückens leicht einen Bericht über ein gleichartiges Entzücken zur Seite stellen. Ich sage etwa: Ich war von dem gestrigen Tage höchst entzückt. Damit gebe ich nicht kund, daß ich jetzt entzückt bin, ich verlautbare nicht in meinen Worten ein, ihnen zu Grunde liegendes Entzücken, kurz, ich „drücke" nicht mein Entzücken aus. Vielleicht fühle ich jetzt nichts weniger als Entzücken. Aber ich erinnere mich des gestrigen Bewußtseinszustandes; ich denke daran zurück und betrachte ihn, und finde darin den Zustand des Entzückens. Und von dieser Tatsache meiner Erinnerung nun mache ich Mitteilung. Und damit „berichte" ich.

In gleicher Weise stehen einander etwa gegenüber der Ausdruck des Wunsches, daß etwas geschehe, in dem Satze: Dies soll geschehen, und die Erzählung, daß ich zu dieser oder jener Zeit wünschte, daß dergleichen geschehe. Wiederum ist jene Aussage „lyrisch", diese „episch", d. h. jene ist Ausdruck eines Psychischen, diese ein Bericht darüber.

Und so nun wie sich der Bericht über ein der inneren Wahrnehmung oder der Erinnerung sich darstellendes Gefühl oder Wollen verhält zur unmittelbaren Kundgabe des gegen-

wärtigen Gefühles oder Willenserlebnisses, so verhält sich die Aussage, daß in mir oder einem fremden Bewußtsein ein Vorstellen oder Denken, ein Forderungserlebnis und ein Akt der Anerkennung stattfinde oder stattfand oder stattzufinden pflegte, oder auch unter bestimmten Umständen stattfinden würde, zur unmittelbaren Äußerung oder zum „Ausdruck" des gegenwärtigen Erlebnisses der Forderung und des gegenwärtigen Anerkennens; d. h. so verhalten sich die Aussagen über das in der Betrachtung des Bewußtseinslebens Gefundene zu den logischen Gesetzen. Sind jene allgemein, so nennen wir sie empirisch-psychologische Gesetze. Und die Wissenschaft, die sie findet, ist die empirische Psychologie. Die empirische Psychologie ist überhaupt ihrem Wesen nach nicht Ausdruck meiner gegenwärtigen Erlebnisse, sondern sie ist Bericht. Sie ist dies insbesondere auch in ihren allgemeinen Aussagen. Sie ist kurz gesagt niemals lyrisch, sondern immer episch.

Die Logik dagegen ist lyrisch. D. h. die logischen Sätze verhalten sich zu Bewußtseinserlebnissen lediglich ausdrückend. Demnach können wir die Verwechslung, die jene Psychologisten begehen, die logische Gesetze als empirisch psychologische Gesetze meinen fassen zu dürfen, auch so bezeichnen: Sie verwechseln Lyrik und Epik, d. h. sie verwechseln den Ausdruck des gegenwärtigen Erlebens, die unmittelbare Kundgabe, die „Verlautbarung", mit dem Bericht über gedachte und betrachtete Gegenstände, insbesondere mit dem Bericht über die in der inneren Wahrnehmung vorgefundenen, von mir gedachten und betrachteten, kurz für mich zum Gegenstande gewordenen Bewußtseinserlebnisse. Die logischen Sätze sind solche „unmittelbare Kundgaben", sie „verlautbaren". Die Gesetze der empirischen Psychologie dagegen sind Berichte. Die Verwechslung zwischen beiden ist, allgemeiner gesagt, die Verwechslung zwischen unmittelbaren Erlebnissen und Gedachtem und Betrachtetem, oder zwischen Erlebnissen und Gegenständen. Dies ist die schon oben gerügte Verkennung des fundamentalsten aller Gegensätze, nämlich des Gegensatzes zwischen Zentrum und Peripherie, Subjekt und Objekt, unmittelbar er-

lebtem Ich und dem von ihm Gedachten und Betrachteten, kurz seinem Gegenstand. Nur handelt es sich hier nicht mehr um den Gegensatz zwischen dem Ich und dem von ihm verschiedenen Gegenstand, sondern um den Gegensatz des gegenwärtigen, in der Gegenwart denkenden, fühlenden, wollenden Ich und des von diesem gedachten und betrachteten, kurz eines zum Gegenstande gewordenen Ich.

Blicken wir jetzt noch einmal auf das Motiv dieser Verwechslung. Ich habe das logische Gesetz, z. B. das Kausalgesetz in meinem geistigen Besitze und weiß davon. Und ich kann zweifellos davon wissen, nicht ohne es irgendwie gefunden oder gewonnen zu haben. Und nun erhebt sich die Frage, wie wird das Kausalgesetz, das ich hier wiederum als Repräsentanten der Denkgesetze überhaupt nehme, gefunden?

Und darauf nun scheint die einzige mögliche Antwort: Ich finde es, indem ich beobachte oder denke und betrachte. Also ist das Kausalgesetz von mir gefunden im Beobachten oder im Denken und Betrachten.

Das Denken und Betrachten überhaupt kann aber nach zwei Seiten gehen. Es geht einmal auf die Dinge, zum andern auf das Ich. Demgemäß könnte das Kausalgesetz gefunden sein in der Betrachtung der Dinge. Dann ist es Ergebnis der physikalischen Beobachtung. Es könnte zum andern gefunden sein in der Betrachtung des Ich, also der psychologischen Betrachtung.

Sofern nun aber das Kausalgesetz ein Denkgesetz ist, scheint von diesen beiden Möglichkeiten nur die letztere in Frage zu kommen. Das Kausalgesetz scheint also ein Ergebnis der psychologischen Beobachtung im Sinne der denkenden Betrachtung der Tatsachen des Bewußtseinslebens.

Bei diesem Schluß nun kommt, wie man sieht, alles an auf den Begriff des „Findens“. Jene psychologistische Anschauung versteht unter dem Finden das Finden in der denkenden Betrachtung und unterscheidet unter dieser Voraussetzung mit Recht nur jene beiden Arten des Findens, das Finden in der physikalischen und das Finden in der psycho-

logischen denkenden Betrachtung. Und gesetzt nun, es steht fest, daß das Kausalgesetz irgendwo gefunden sein muß, und gibt es andererseits nur diese beiden Arten des Findens, dann ist das Kausalgesetz in der Tat notwendig entweder in der physikalischen oder in der psychologischen Betrachtung gefunden.

Aber nun ist zweierlei denkbar: Entweder es gibt noch eine dritte Art des Findens oder aber es ist überhaupt unrichtig zu sagen, das Kausalgesetz sei gefunden. Und dies ist nicht nur denkbar, sondern es gilt tatsächlich das eine oder das andere, je nachdem wir das „Finden" allgemeiner oder minder allgemeiner nehmen.

Nehmen wir es zunächst möglichst allgemein. Dann müssen wir sagen: Es ist ein Irrtum, daß es nur jene beiden Arten des Findens gibt; oder wenn wir beide Arten wiederum in einen Ausdruck zusammenfassen, daß es nur ein Finden gibt in der denkenden Betrachtung. Sondern es gibt daneben ein drittes Finden. Dies ist das unmittelbare Erleben.

Oder aber wir nehmen das Finden in dem Sinne, in dem es jene Psychologisten nehmen, d. h. wir verstehen darunter nur eben jene, sei es physikalische, sei es psychologische denkende Betrachtung. In diesem Falle müssen wir sagen: Das Kausalgesetz wird überhaupt nicht gefunden, sondern es wird erlebt. Der Irrtum des Psychologisten besteht dann in der Meinung, die Denkgesetze seien gefunden. Aber sie sind es unter Voraussetzung ihres Begriffes des Findens so wenig als mein gegenwärtiges Fühlen und Wollen von mir gefunden ist. Auch dies ist nur einfach erlebt.

Wie nun aber kann ich Gesetze erleben? Jedes Erlebnis ist ein einzelnes; und Gesetze sind etwas Allgemeines. Wie nun kann das in einem Momente Erlebte etwas Allgemeines sein oder allgemeine Giltigkeit haben? Ich mache auf die Wichtigkeit dieser Frage aufmerksam. Ohne ihre Beantwortung gibt es keine Logik.

Wir tun aber gut, hier wiederum den doppelten Sinn der allgemeinen Giltigkeit der logischen Gesetze zu unterscheiden, den wir oben schon unterschieden. Das Kausalgesetz etwa erstreckt sich einmal auf jede beliebige Veränderung in der dinglichen Welt, es ist allgemein giltig in diesem Sinne.

Wie nun dies möglich sei, darauf ist die Antwort einfach. Ich denke eben als Logiker nicht diese oder jene Veränderung, sondern ich denke abstrahierend die Veränderung überhaupt; und finde nun, daß dieser allgemeine Gegenstand eine Veränderung in dem Wirklichkeitszusammenhange, dem das sich Verändernde angehört, kurz eine Ursache, fordert.

Zum andern sind die Denkgesetze allgemein giltige in dem vorhin ausgeführten Sinne, d. h. sie gelten nicht in diesem Moment oder für diesen Moment und nicht für mich, sondern fürs Denken oder fürs denkende Ich, den Geist überhaupt.

Wie nun ist dies möglich, da ich doch, indem ich das Kausalgesetz ausspreche, jedesmal nur das Erlebnis dieses Momentes und ein Erlebnis in diesem individuellen Bewußtsein kund gebe. Wie kann ich, das individuelle Ich dieses Momentes, reden als Repräsentant des denkenden Bewußtseins überhaupt und des denkenden Bewußtseins aller Zeiten.

Darauf nun lautet die Antwort: Ich kann dies, weil ich, indem ich so rede, in Wahrheit ein solcher Repräsentant bin; oder richtiger gesagt: Indem ich ein Denkgesetz, z. B. das Kausalgesetz erlebe, erlebe ich darin gar nicht das Ich dieses Momentes und dies individuelle Ich, sondern ich erlebe in Wahrheit das denkende Ich überhaupt, und dies ist ein überindividuelles und überzeitliches Ich.

Ich denke, indem ich das Kausalgesetz erlebe, einen Gegenstand, nämlich die Veränderung, und bin denkend einzig diesem Gegenstand hingegeben und frage nur, was er fordert. Damit bin ich in der Gegenstandswelt. Und indem ich dieser zugewendet bin, bin ich abgewendet von dem individuellen Ich und der individuellen Schranke.

Das in der Gegenstandswelt denkend weilende Ich ist, weil diese Welt nichts zu tun hat mit der Individualität dessen,

von dem sie gedacht wird, und dem Momente, in dem sie gedacht wird, sondern in sich überindividuell und überzeitlich ist, eine und dieselbe für alle Individuen und die gleiche für jeden Zeitpunkt, in welchem sie gedacht werden mag, also für jeden Zeitpunkt im Dasein des Individuums, kurz eine Welt für das Bewußtsein überhaupt, selbst überindividuell und überzeitlich.

Ich bin freilich in jedem Momente meines Daseins dieses individuelle Ich mit seiner individuellen Eigenart, seinen Dispositionen, Vorurteilen, Launen, seiner Beschränktheit, seiner zufälligen Stellung in der Welt, die bedingt, daß jetzt dies, jetzt jenes fordernd an mich herantritt und andere Forderungen mir nicht zu Gehör kommen. Aber ich bin zugleich auch wiederum nicht dies individuelle Ich, soweit ich denke.

Im dem Maße als ich die Gegenstände denke und höre, bin ich der Individualität ledig. Ich höre jetzt, d. h. erlebe in mir, indem ich die Gegenstände höre und ihre Forderungen erlebe, das überindividuelle und überzeitliche Ich und erlebe das Gesetz dieses Ich, nach dem ich denken soll. Ich höre, d. h. erlebe dasselbe in mir, so weit ich die Gegenstände höre. Das Erleben ihrer Forderungen ist zugleich das Erleben dieses Ich und des in ihm liegenden Gesetzes der Forderungen. Die Zuwendung zum Gegenstande ist, als Abwendung von der Individualität, zugleich die Zuwendung zu diesem Ich.

Gesetzt, ich lebte denkend ganz in der Gegenstandswelt — und dies heißt zugleich, ich lebte rein darin und lebte in der ganzen Gegenstandswelt, d. h. ich übte das Denken und das Befragen der Gegenstände rein und vollkommen, dann wäre ich rein und vollkommen bestimmt durch diese Gegenstandswelt, und damit völlig frei von der individuellen Bestimmtheit und ganz bestimmt durch jenes reine, d. h. eben überindividuelle Ich.

Dies kann ich nun in Wahrheit nicht sein. Ich kann nicht „aus meiner Haut“. Aber relativ allerdings vermag ich mich von der Individualität zu befreien. Ich tue dies immer,

so weit ich denke und die gedachten Gegenstände rein befrage. Genau so weit wirkt dann in mir das reine Ich. Dies Ich ist eben das notwendige Korrelat der reinen und allumfassenden Gegenstandswelt oder der reinen objektiven Welt, sowie das individuelle und Moment-Ich das notwendige Korrelat ist der Welt, so wie sie mir in einem Moment erscheint. Es ist das dem reinen Objekte entsprechende reine Subjekt. Ich bin, soweit ich in der Gegenstandswelt lebe, nicht mehr subjektiv, d. h. eben individuell, sondern objektiv bestimmt und insofern selbst objektiv, d. h. das dem reinen Objekt entsprechende Subjekt. Ich löse aus mir, dem individuell bestimmten Ich, „das" Ich heraus. Ich tue dies, indem ich aus meiner Welt „die" Welt herauslöse; ich schaffe in mir „das" Ich, indem ich aus meiner Welt „die" Welt denkend schaffe, und umgekehrt. Denn dies Beides sind nur die zwei Seiten einer und derselben Sache.

Und weil es so ist, d. h. weil ich im Denken in mir das reine Ich, oder mich als das reine Ich, erlebe und dies überindividuell und überzeitlich ist, darum kann ich insbesondere, indem ich die Gesetze des Denkens ausspreche, im Namen des reinen Ich, also für alle Iche und für alle Momente im Dasein derselben reden.

Fügen wir zu dem hier Gesagten gleich hinzu: Jene Gewinnung „des" Ich aus dem individuellen Ich heraus oder diese Loslösung von der Schranke und Trübung der Individualität findet nicht nur auf dem Gebiete des verstandesmäßigen Denkens statt, sondern sie geschieht ebenso auf dem Gebiete des Wertens und Wollens. Sowie ich aus meinem Verstandes-Ich durch jenes Herauslösen oder richtiger Herausleben relativ „das" Verstandes-Ich mache, so kann ich aus meinem wertenden Ich relativ das reine wertende Ich machen. Dies tue ich, wenn und in dem Maße als ich mich den Wertforderungen der Gegenstände rein und vollkommen hingebe, d. h. wenn und in dem Maße als ich objektiv werte. Und ich mache aus meinem wollenden Ich „das" wollende Ich oder das reine wollende Ich, indem ich den an

meinen Willen gerichteten Forderungen der Gegenstände rein und vollkommen mich hingebe oder so weit ich dies tue. Auch hier bin ich eben der Gegenstandswelt hingegeben oder bin in ihr, und bin eben damit abgewendet oder befreit von der Individualität mit ihrer Enge und Beschränktheit und allen den Trübungen des Wertens und des Wollens, die daraus sich ergeben. Auch als objektiv wertendes und wollendes Ich bin ich selbst objektiv und damit das Ich in allen Ichen und erlebe mich so. Darum kann ich auch, indem ich die Gesetze des Wertens und Wollens ausspreche, für alle und für alle Zeiten reden.

Kehren wir aber zurück zum denkenden Ich. Das von der Individualität freie, also das das „reine" Ich in sich erlebende denkende Ich ist es insbesondere, das auch das Kausalgesetz und seine Giltigkeit erlebt. Weil dies Ich überindividuell und überzeitlich ist, darum ist es eines in allen und in allen Momenten seines Daseins; und darum allein kann das Ich so reden wie es redet, d. h. sagen: Das Kausalgesetz gilt nicht für mich und jetzt, sondern einfach: es gilt. Die Geltung für dies individuelle und überzeitliche Ich ist in sich selbst die Geltung für jedes Ich und jeden Moment jedes Ich.

Damit sind nun aber die logischen Gesetze wiederum noch nicht von den empirischen Naturgesetzen unterschieden. Und sie sind auch noch nicht unterschieden von jeder beliebigen physikalischen Aussage. Das Kausalitätsgesetz, sagte ich, ist eine unmittelbare Kundgabe oder Verlautbarung eines Erlebnisses, nämlich eines Icherlebnisses. Es ist, so sahen wir dann, die Kundgabe oder Verlautbarung des überindividuell und überzeitlich bestimmten Ich. Und darum erlebe ich das Kausalgesetz als giltig schlechtweg. Aber auch jedes einzelne Urteil über die Dinge tritt mit dem Anspruch der Giltigkeit für alle Individuen und alle Zeiten auf. Jedes Urteil fälle ich im Namen aller Denkenden und für alle Zeiten. Dies letztere muß man nicht so mißverstehen, als werde jedes Urteil gefällt mit Rücksicht auf alle Zeiten, d. h. so daß es Geltung beansprucht für einen einer beliebigen Zeit angehörigen Gegen-

stand. Gemeint ist vielmehr auch hier, daß ich das Bewußtsein der Geltung habe, nicht für das Ich eines Momentes, sondern für das Ich eines jeden Momentes und zugleich für jedes Ich.

Aber freilich das einzelne Urteil kann als nicht stichhaltig sich erweisen. Ich kann erkennen, daß es in der Tat nur für mich und für einen Moment meines Ich Geltung hat oder hatte, also in Wahrheit oder objektiv ungiltig ist, kurz es kann sich herausstellen, daß ich irrte, als ich im Namen aller denkenden Iche und für alle Zeiten sprach oder als ich so urteilte.

Wie ist trotzdem jener Anspruch möglich? Nun die Antwort lautet: Ich kann eben nicht urteilen ohne einen Gegenstand zu denken und seine Forderung zu erleben. Ich kann darin freilich subjektiv, d. h. durch das, was mein Ich zu diesem individuellen und zum Ich dieses Zeit-Momentes macht, bestimmt sein. Dies hindert aber nicht, daß für mein Bewußtsein die erlebte Forderung doch Forderung des Gegenstandes ist oder daß ich sie als solche erlebe. Indem ich über einen Gegenstand urteile, ist eben nur dieser Gegenstand apperzipiert oder im Blickpunkte des geistigen Auges. Nur auf diesen Gegenstand kann darum auch, was ich urteilend erlebe, in meinem Bewußtsein bezogen. sein. Daß ich etwas erlebe als auf einen Gegenstand bezogen, dies heißt eben jederzeit, ich erlebe es in der Apperzeption des Gegenstandes. Und umgekehrt, was ich in der Apperzeption eines Gegenstandes erlebe, ist eben damit für mein Bewußtsein auf diesen Gegenstand bezogen oder wird so erlebt. Und dies heißt in unserem Falle: Für mein unmittelbares Bewußtsein ist das Urteil notwendig jederzeit die Anerkennung einer Forderung des Gegenstandes. Und es kann nichts sein als dies. In der rückschauenden Betrachtung erst, in welcher ich das Urteil als ungiltig erkenne und korrigiere, kann es mir als ein subjektiv bestimmtes erscheinen. Hier erst kann ich eben zugleich mich und den Gegenstand apperzipieren und damit von einem Anteil meiner selbst an dem Urteil

oder dem Akte der Anerkennung ein Bewußtsein haben. Ursprünglich aber, und ehe die rückschauende Betrachtung geschieht, muß jedes Urteil mir als durchaus durch den Gegenstand bestimmt erscheinen und es muß darum auch jedes Urteil mit dem Anspruch auftreten, daß es für jedes Ich und jeden Moment des Ich gilt. Es muß beanspruchen, schlechtweg zu gelten.

Indem ich aber Urteile als subjektiv bedingt erkenne, scheiden dieselben aus meinen Urteilen aus; und es bleiben nur die giltigen Urteile; und diese darf ich nun im Namen aller und im Namen aller Zeiten fällen. Ich gelange zu den Urteilen, in welchen das überindividuell und überzeitlich bestimmte Ich sich betätigt oder in welchen ich dies rein erlebe.

So vollzieht sich alle Erkenntnis. Ich dünke mich, sofern ich den Anspruch erhebe, daß alle meine Urteile schlechtweg gelten, in jedem Urteile als das überzeitlich und überindividuell bestimmte Ich. Es ist eben jedes Urteil eine vermeintliche Erkenntnis. Und die Erkenntnis ist ihrer Natur nach überindividuell und überzeitlich. Indem ich aber die Gegenstände denke und ihre Forderung erlebe, erlebe ich zugleich das Gesetz derselben, und in dem Maße als ich die Forderungen reiner und reiner, und als ich zugleich mehr und mehr die Forderungen aller Gegenstände höre, erlebe ich die immer reinere und vollere Wirkung des Gesetzes. Ich kann eben nicht Forderungen von Gegenständen erleben, ohne zugleich eben damit das Gesetz zu erleben, das von ihnen gilt.

Hier nun aber sind wir endlich an dem Punkte, wo die Denkgesetze von den Gesetzen der Gegenstände, die nicht Denkgesetze sind, grundsätzlish sich scheiden. Im Obigen ist schon zweierlei unterschieden, das obzwar jederzeit ineinander, darum doch verschieden ist. In jeder Erkenntnis, jeder vermeintlichen und jeder wirklichen, werden einerseits die Forderungen der Gegenstände und wird andererseits das Gesetz derselben erlebt. Nicht nur in den Urteilen, die wirkliche Erkenntnis in sich

schließen, sondern in jedem Urteil überhaupt, auch dem irrtümlichen, wird, wie gesagt, eine Forderung eines Gegenstandes erlebt, mögen auch zur Forderung des Gegenstandes noch so sehr die subjektiven Bedingungen hinzu treten und demnach die Forderung, so wie sie erlebt und anerkannt wird, und damit das Urteil, ungiltig machen. Und demgemäß gibt es kein Urteil, in dem nicht unmittelbar auch die Gesetzmäßigkeit der Forderungen mit zur Wirkung käme und erlebt würde.

Andererseits ist doch Voraussetzung für diese Wirkung der Gesetzmäßigkeit der Forderungen das Erleben der Forderungen, also das Denken von Gegenständen. Beides zusammen können wir so ausdrücken: In jedem Urteile fügen sich Forderungen in die Gesetze der Forderungen. Die allgemeinen naturwissenschaftlichen Urteile über ein Geschehen in der Natur, die wir wohl speziell Naturgesetze nennen, verdanken ihr Dasein der Unterordnung des Geschehens, d. h. der Veränderungen der Dinge unter das Kausalgesetz. Nicht minder sind die Urteile der Mathematik, etwa daß das Dreieck die Winkelsumme = 2 R hat, Unterordnungen des in der Anschauung Gegebenen unter ein Gesetz, nämlich das Identitätsgesetz in seiner allgemeinen Formulierung. Daß nur das Allgemeine des Dreiecks, oder das, was es eben zum Dreieck macht, dasjenige ist, was das Denken der Winkelsumme fordert, gibt den geometrischen Sätzen ihre Allgemeinheit nach dem Gesetze: Was ein Gegenstand fordert, fordert er allgemein oder so lange er der gleiche Gegenstand ist.

Aber auch alle einzelnen Urteile tragen eine Denkgesetzmäßigkeit in sich und sind nur möglich durch dieselbe. Hier ist freilich zu bedenken, daß nicht jede Aussage ein Urteil ausdrückt. Die Aussage etwa, daß ich jetzt da, wo ich einen Stein sehe, Wärme empfinde, ist nicht Ausdruck eines Urteiles, sondern des einfachen Erlebnisses, daß in meinem Bewußtsein mit dem Bilde des Steines das Bild der Wärme räumlich zusammen ist. Dagegen ist der Satz: Dieser Stein ist warm, Ausdruck eines Urteiles. Er sagt, daß die Wärme zum Stein gehöre. Darin aber liegt eine gesetzmäßige Beziehung, nämlich

zwischen dem Steine und seiner Wärme. Es liegt darin beispielsweise dies, daß die Wärme an dem Steine sich fände, auch wenn er von der Stelle gerückt werden würde, es sei denn, daß damit eine Änderung des Wirklichkeitszusammenhanges vollzogen wäre, an die sich, wiederum gesetzmäßigerweise, d. h. dem Identitätsgesetze gemäß, der Übergang der Wärme in Kälte knüpfte.

Dies können wir auch negativ wenden. Ich würde nicht urteilen, der Stein sei warm, wenn ich denken müßte, daß durch die bloße Verrückung des Steines ohne eine Änderung des Wirklichkeitszusammenhanges von der bezeichneten Art die Wärme an dem Steine aufhörte zu bestehen oder die Forderung an ihm die Wärme zu denken, ungiltig würde.

Und nicht minder schließt das einfache Existenzialurteil: Dieser jetzt von mir gedachte Gegenstand existiert, sofern es dem Gegenstande selbst die Existenz, d. h. das Dasein unabhängig von meinem Bewußtsein zuerkennt, das Bewußtsein in sich, daß dieser Gegenstand als dieser bestimmte, d. h. zugleich als diesem bestimmten Wirklichkeitszusammenhange angehöriger, existiere, also existiere so lange er eben dieser bestimmte und diesem bestimmten Wirklichkeitszusammenhange angehörige Gegenstand sei, oder daß es bei seinem Rechte, gedacht zu werden bleibe, so lange er als dieser bestimmte und dem bestimmten Wirklichkeitszusammenhange angehörig, oder als Teil desselben, gedacht werde.

Und hiermit nun scheiden sich die logischen Gesetze von den Gesetzen der Gegenstände, ohne daß sie doch aufhören, selbst solche zu sein. D. h. sie lösen sich aus diesen Gesetzen und allgemeiner gesagt, aus den Urteilen über Gegenstände heraus. Damit ergibt sich zugleich die Aufgabe der Logik so weit dieselbe Gesetze aufstellt. Die Logik nimmt aus den Urteilen das Gesetz der Forderungen heraus, das der Urteilende in ihm erlebt, das Gesetz, das im Urteilen zu den Forderungen der Gegenstände hinzukommt, d. h. in ihnen zugleich miterlebt wird. Und diese nennen wir Denkgesetze.

Diese sind, so sagte ich schon, obgleich allgemeine, doch nicht durch Verallgemeinerung minder allgemeiner Gesetze gewonnen. Dieser negativen Erklärung fügen wir jetzt die positive hinzu: Nicht um Verallgemeinerung, sondern um Herausnahme des Allgemeinen handelt es sich bei der Gewinnung der Denkgesetze.

Dies können wir noch in anderer Weise wenden und damit zugleich die Aufgabe der Logik erweitern. Der Gegenstand tritt dem individuellen Ich gegenüber und tritt zu ihm in Wechselbeziehung. Jenes Herantreten des Gegenstandes an das individuelle Ich nennen wir Erfahrung. Dann ist Erfahrung allemal ihrer Natur nach subjektiv bedingt. Sie ist eben jederzeit Erfahrung eines individuellen Ich und eines Momentes in demselben. Und damit ist sie bedingt durch die Zufälligkeiten, welche das Individuum in sich schließt, und seine zufällige Stellung in der Welt. Sie ist, sofern es in der Willkür des Individuums liegt, jetzt diesen, jetzt jenen Gegenstand zu denken und, sofern das Individuum einen gedachten Gegenstand nach dieser oder jenen Seite befragen kann, bedingt durch die Disposition des individuellen Ich; sie ist vor allem bedingt durch die Enge des individuellen Ich, in dessen Gesichtskreis vielleicht jetzt nur wenige Gegenstände fallen, während doch jeder Gegenstand hinein gehört in den Zusammenhang der Welt der Gegenstände überhaupt, also das Mitdenken der ganzen Welt der Gegenstände überhaupt fordert.

Man beachte hier wohl den Begriff der Erfahrung. Unter „Erfahrung“ überhaupt kann nicht das einfache Dasein von Empfindungs- oder Wahrnehmungsinhalten oder den Erinnerungsbildern derselben verstanden werden; sondern Erfahrung ist Gegenstandserfahrung. Erfahren ist das an den Gegenständen Gefundene. Es ist das mir Gegebene und als gegeben Gewußte. Und individuelle Erfahrung ist, was das individuelle Ich von den Gegenständen erfährt, d. h. an ihnen findet. Erfahren ist aber nicht bloß das an den Gegenständen der Wahrnehmung Gefundene, sondern alles, was ich an irgend welchen Gegenständen finde, mag der Gegenstand auch willkürlich ge-

dacht sein. Dies will beispielsweise heißen: Auch wenn ich eine Farbe willkürlich denke und an ihr die Helligkeit als in ihr mitgegeben finde, so ist dies eine „Erfahrung".

Solchen „Erfahrungen" nun steht gegenüber das Denken, und das Gesetz desselben, nach welchem aus ihr Erkenntnis wird, zunächst vermeintliche, dann wirkliche Erkenntnis. Das Gesetz kann aber aus den Erfahrungen nicht Erkenntnis machen, wenn es nicht der Gegenstände sich bemächtigt. Dies geschieht, indem wir sie apperzipieren, d. h. um ihre Forderungen befragen und sie erleben. Ich kann, so sagte ich, nicht Forderungen erleben, welche die Gegenstände stellen, ohne in mir, der ich sie erlebe, zugleich ein Gesetz zu erleben. Solche Gesetze sind die „Denkgesetze".

Diese Gesetze sind überindividuell, so gewiß die Erfahrungen immer individuelle Erfahrungen sind, die Erkenntnis aber überindividuell ist. Damit ist das Gesetz von der Erfahrung deutlich unterschieden. Die Erfahrung ist nicht das Gesetz der Forderungen, die das Erfahrene stellt, so gewiß nur in diesen die Gesetze sind und zur Wirkung kommen. Die Gesetze sind ja das über die Forderungen der Gegenstände Richtende, den Geltungsanspruch, den das Erfahrene stellt, Verneinende oder Bestätigende.

Hier können wir aber wohlbekannte Namen verwenden. Das, was in der Erfahrung uns zuteil wird, ist das Aposteriorische, das von der Erfahrung Verschiedene, aus dem denkenden Ich oder dem Geiste zu ihr Hinzutretende müssen wir dann das Apriorische nennen. Dann trägt also alle Erkenntnis, alle vermeintliche und alle wirklichen, also jedes Urteil, die beiden Faktoren in sich, den aposteriorischen und den apriorischen. Das Vermittelnde sind die Forderungen.

Diese beiden Faktoren sind nie ohne einander. Ich muß eine Forderung eines Gegenstandes erleben, wenn ich das Gesetz der Forderung erleben soll. Und ich kann umgekehrt keine Forderung erleben, ohne das Gesetz der Forderung zu erleben. Aber dies hindert nicht die Möglichkeit und Notwendigkeit jener begrifflichen Unterscheidung. Das Apriorische ist, wie

gesagt, zugleich das Überindividuelle. Dies bemächtigt sich der individuellen Erfahrung und der in ihr gehörten Forderungen und wirkt in diesen und schafft damit die wirklichen Erkenntnisse, die eben damit selbst überindividuell und überzeitlich im oben angegebenen Sinne ist. Indem also das überindividuelle Gesetz der individuellen Erfahrung sich bemächtigt, d. h. in ihr zur Wirkung kommt, verwandelt es dieselbe in die überindividuelle Erkenntnis.

Von da gehen wir aber noch einen Schritt weiter. Es ist nicht so, daß nur das Gesetz des Denkens zur individuellen Erfahrung als ein Überindividuelles hinzu käme. Die Erfahrung faßt sich nicht in die Gesetze und wird zur Erkenntnis, ohne daß aus der überindividuellen Sphäre zugleich ergänzende gegenständliche Elemente zur Erfahrung hinzutreten, und die erkannte Welt mitkonstituieren. Die Erkenntnis entnimmt freilich notwendig ihre Gegenstände aus der Erfahrung. Die Erfahrung, d. h. zuletzt die Wahrnehmung muß das Material oder die Bausteine schaffen. Auch die willkürlich von mir gedachten Gegenstände entstammen doch zuletzt d. h. in ihren Elementen, der Wahrnehmung. Ohne solche der Erfahrung entnommenen Gegenstände wäre die Erkenntnis auf nichts bezogen oder wäre Erkenntnis von nichts.

Aber dies heißt nicht, daß alles Gegenständliche unserer Erkenntnis oder aller Inhalt derselben in der Wahrnehmung gefunden würde. Sondern zu den in der Wahrnehmung gefundenen Gegenständen hinzu treten eben die apriorischen gegenständlichen Elemente. Das Denken durchdringt die Erfahrung; in dieser Durchdringung aber entstehen zugleich solche Elemente. Im Ergebnis der Durchdringung sind Bestandteile, die der Erfahrung fremd, d. h. nicht gegeben sind, die aber gedacht werden müssen, wenn die Gegenstände so gedacht werden sollen, wie es durch sie und die Gesetzmäßigkeit des Denkens gefordert ist. Es bedarf des Mörtels sozusagen zum Aufbau der Erkenntnis aus den Elementen der Erfahrung oder dem aus der Erfahrung Gegebenen. Und was diesen Mörtel schafft, ist das denkende und nach den Gesetzen

des Denkens die der Erfahrung entnommenen Gegenstände verknüpfende Ich. Der Mörtel stammt aus dieser überindividuellen Sphäre. Er muß daraus stammen, da er ja Mörtel ist für die Erkenntnis, oder Mörtel, durch welchen aus der Erfahrung die ihrer Natur nach überindividuelle Erkenntnis wird.

Ein solches Element ist das „Ding". Kehren wir noch einmal zurück zu jenem Urteile „Der Stein ist warm". Was mir hier die Erfahrung gibt oder was in der Erfahrung mir gegenüber tritt, was ich rein empirisch empfange, ist ein räumliches Zusammen von Wahrnehmungsgegenständen. Es ist etwa das an einer und derselben räumlichen Stelle in bestimmter räumlicher Ausdehnung und Begrenzung von mir wahrgenommene Hart, Glatt oder Rauh; und es ist weiter das ebenda wahrgenommene Warm. Aber alles dies, insbesondere das räumliche Zusammen des Warm mit jenen anderen durch die sinnliche Wahrnehmung mir gegebenen Gegenständen macht nicht den Sinn des Satzes aus, der Stein sei warm. Sondern dieser besagt, daß ein „Ding" die „Eigenschaften" der „Härte", „Glätte" oder „Rauheit", einer bestimmten räumlichen Ausdehnung und Begrenzung und einer bestimmten „Färbung" hat, und er besagt, daß eben dieses Ding zugleich die „Eigenschaft" der „Wärme" hat. Er meint, daß demselben Ding oder demselben substanziell Wirklichen, dem jene Eigenschaften zugehören, auch diese Eigenschaft anhaftet. Weder das „Ding" aber, noch das „Haften" des Wahrgenommenen an demselben, wodurch die wahrgenommenen Gegenstände zu „Eigenschaften" werden, ist mir in der Erfahrung gegeben.

Nicht in jeder Erkenntnis freilich tritt aus dem Denken oder dem denkenden Geiste heraus, dem überindividuellen oder reinen Verstande, wie wir auch sagen können, zu den in der Erfahrung gegebenen Gegenständen oder zu den Gegenständen, so wie sie in der bloßen Erfahrung, insonderheit der Wahrnehmung gegeben sind, solcher Mörtel. Das „Ding" ist ein apriorisches materiales Element. Aber neben die apriorischen materialen treten nun die apriorischen formalen Elemente, die

nicht im Urteilen, bei Gelegenheit desselben, und als Bedingungen für die Erfüllung der Gegenstandsforderungen und das Walten der Gesetzmäßigkeit des Denkens, entstehen, die nicht die logische Gestaltung des Materials sozusagen aus der Region, in welcher diese Gestaltung stattfindet, hervorlockt und sich zur Hilfe ruft, sondern die durch diese Gestaltung entstehen. Die denkende Verarbeitung des Materials ist zugleich ein Formen desselben. Sie fügt also zu den Gegenständen, so wie sie gegeben sind, Formen, oder fügt zu ihnen jene formalen Elemente, die nicht in den Gegenständen mitgegeben, darum doch gegenständliche Elemente sind, nicht bloß in dem Sinne, daß sie den Gegenständen angeheftet werden, sondern auch in dem Sinne, daß sie den Gegenständen zugehören. Sie stammen aus dem Denken und sind doch in den Gegenständen begründet, sind Weisen des Denkens und doch Bestimmtheiten der Gegenstände oder an den Gegenständen, ihr eigenstes Eigentum, sofern eben die Gegenstände diese Weisen des Denkens fordern oder als ihr Recht beanspruchen. Solche apriorischen und formalen Elemente sind die objektive Einheit und Mehrheit, die objektive, d. h. eben den Gegenständen zugehörige Anzahl, die objektive Gleichheit und Ungleichheit, Ähnlichkeit und Verschiedenheit, die objektive Ganzheit und das objektive Teilsein, die objektive Größe; jede Form der Gegenstände überhaupt, und das ganze Heer der objektiven Relationen zwischen Gegenständen. Diese apriorischen formalen gegenständlichen Elemente hat man wohl kategoriale Elemente der Gegenstände oder auch „kategoriale Gegenstände“ genannt. Ich würde sie lieber als apperzeptive gegenständliche Elemente oder Gegenstände bezeichnen.

Solche Elemente aber finden sich in jedem Urteile. Alle Erfahrung führt, wie oben gesagt, schließlich zurück auf die, sei es innere, sei es äußere Wahrnehmung. Nun vergegenwärtige man sich einmal irgend ein Urteil oder einen Satz, in welchem wir ein Urteil aussprechen. Dann entdecken wir überall allerlei, das nicht an den Gegenständen der Wahrnehmung gefunden oder in ihnen mitwahrgenommen ist, sondern zu ihnen etwas

hinzufügt. Man bezeichne, um sich davon zu überzeugen, einmal versuchsweise das Wahrgenommene in Worten, die nur dies Wahrgenommene, so wie es wahrgenommen ist, beschreiben. Man sieht alsbald: Aus solchen Worten läßt sich kein Satz bilden, der ein Urteil ausdrückt. Es fehlt noch der Mörtel, den der denkende Geist hinzubringt, und es fehlt die Form. Schließlich gibt es in den Sätzen, die Urteile ausdrücken, kein Wort, das nicht mehr oder etwas anderes besagte als die Worte, mit denen wir nur einfach die in der Wahrnehmung gegebenen Gegenstände, so wie sie die Wahrnehmung aufzeigt, wiedergeben würden.

Freilich müssen wir hinzufügen: Die Worte, die das Wahrgenommene, und nur dies, wiedergäben, oder die das Wahrgenommene rein als solches wiedergäben, würden wir vielfach in unserer Sprache vergeblich suchen. Auch die Sprache ist eben überall von den apriorischen Elementen durchsetzt. D. h. wir bezeichnen mit unseren Worten nicht, was wir sehen oder hören, sondern wir bezeichnen damit schon die gedanklich verarbeiteten Gegenstände, insbesondere die gedanklich ergänzten und geformten Gegenstände der Wahrnehmung.

Auch diese apriorischen Elemente nun aufzuzeigen, ist eine Aufgabe der Logik als der Wissenschaft vom Denken. Diese Aufgabe fügt sich aber ein in die umfassendere Aufgabe: die eindringende Aufzeigung der Struktur des Denkens, die auch an den letzten Unterschieden nicht achtlos vorbeigeht, die vollständige Analyse des Denkens, die umfassende Phänomenologie des Geistes, damit zugleich die volle Darlegung der Weise, wie in unserem Geiste die Gegenstandeswelt wird. So schwierig diese Aufgabe sein mag — und wer an sie herantritt, wird ihre Schwierigkeit bald inne werden, — so gewiß muß sie vollbracht werden.

Und dazu tritt endlich eine letzte Aufgabe. Jene „Denkgesetze“, die ich oben im Auge hatte, sind die formalen Denkgesetze, die uns sagen, welche Gesetzmäßigkeiten in den Forderungserlebnissen walten und welche Normen darauf sich gründen. Aber neben diesen formalen stehen die materialen

Denkgesetze oder Gesetze des Erkennens, die sagen, wie und nach welcher Gesetzmäßigkeit die Forderungen entstehen, woher sie stammen, wie ihre Quellen beschaffen sind und nach welcher Gesetzmäßigkeit diese fließen. Auch an dieser Frage, der Frage nach den Erkenntnisquellen, kann die Logik, wenn sie umfassende Wissenschaft des Denkens sein will, nicht vorbeigehen. Auch damit bleibt die Logik Wissenschaft vom Apriorischen und Wissenschaft vom überindividuellen oder überindividuell bestimmten Ich. Die Erkenntnis könnte nicht die überindividuelle und überzeitliche sein, die Erfassung der überindividuellen und überzeitlichen Wahrheit, wenn es nicht diese Quellen der Erkenntnis wären.

Damit nun ist gesagt, was die Logik ist oder sein sollte. Sie ist oder sollte sein die Wissenschaft, die aus allem Denken und Erkennen das Apriorische herauslöst, und damit aus dem denkenden individuellen Ich das überindividuell und überzeitlich denkende Ich. Sie ist insbesondere die Wissenschaft, welche die apriorische Gesetzmäßigkeit des Denkens und Erkennens findet. Die Naturwissenschaft und jede Wissenschaft von Gegenständen überhaupt betätigt sich denkend an dem Material, das dem individuellen Bewußtsein gegeben ist. Sie schöpft aus den apriorischen Quellen, und macht aus dem, was sie da schöpft, Erkenntnis, indem sie dasselbe formt und mit den apriorisch gegenständlichen Elementen durchdringt und der apriorischen Gesetzmäßigkeit unterwirft. Die Logik aber zeigt, wie dies geschieht, und stellt die apriorischen Quellen und Elemente dar und weist die apriorische Gesetzmäßigkeit auf. Sie erkennt damit, wie Erkenntnis entsteht und was ihr Wesen ist. Die Logik, so können wir dies auch ausdrücken, zeigt den von der Zufälligkeit des Individuums unabhängigen denkenden Geist oder sie ist die Darstellung des reinen Verstandes.

Dieser Aufgabe der Logik entspricht die Aufgabe der sonstigen Normwissenschaften, der reinen normativen Lehre vom Werten und Wollen, der reinen normativen Ästhetik und Ethik. Dem empirischen Verstandesurteil, ich meine dem Verstandesurteil, wie es im individuellen Ich vorkommt, entspricht

das empirische Werten und Wollen. Auch in diesem nun ist allemal ein Gegenstand gedacht und wird eine Forderung desselben erlebt. Aber auch hier erlebe ich in den Forderungen zugleich die Gesetze derselben. Und auch hier schafft der Geist, indem er nach solchen Gesetzen verknüpft und das individuelle Urteil in Erkenntnis umwandelt, neue gegenständliche Elemente. Letzte Ergebnisse solcher Erkenntnisarbeit sind der unbedingte Wert und der unbedingte Zweck. Das Ich, das jene Gesetze in sich trägt und diese gegenständlichen Elemente schafft, können wir entsprechend dem „reinen" Verstand, den reinen wertenden Geist bezw. den reinen Willen nennen. Dann ist die Aufgabe der reinen normativen Ästhetik und Ethik die Darstellung dieses reinen wertenden Geistes und dieses reinen Willens.

Die Wissenschaft von dem, was alle Erkenntnis erst zur Erkenntnis macht, dürfen wir die reine Wissenschaft nennen. Das „Rein" hat hierbei den gleichen Sinn wie in den Worten „reiner Verstand", „reiner wertender Geist" und „reiner Wille". Diese „reine" Wissenschaft ist, als solche, zugleich die erste Wissenschaft, die „*πρωτη φιλοσοφια*". Dann sind die Logik und weiterhin die reine normative Ästhetik und Ethik Disziplinen dieser „reinen" oder „ersten" Wissenschaft. Ihnen stehen gegenüber die empirischen Wissenschaften und das empirische Werten und Wollen, in denen so viel Erkenntnis oder Vernunft ist, als ihnen der reine Geist immanent ist. Statt dessen kann ich auch sagen, das individuelle Bewußtsein erkennt, wertet und will rein oder „objektiv" in dem Masse, als ihm das überindividuelle und überzeitliche oder das reine Bewußtsein oder Ich immanent ist.

Bewusstseinswissenschaft und empirische Psychologie.

Stellt nun die reine Logik und stellen ebenso die anderen „reinen" Wissenschaften die Gesetze des denkenden, wertenden und wollenden Geistes dar, die Gesetze, die wir in uns, indem wir denken, werten und wollen, unmittelbar erleben, dann bleibt es doch immerhin dabei, daß es diese Wissenschaften mit Bewußtseinstatsachen zu tun haben oder Wissenschaften vom

Bewußtsein sind, nicht vom individuellen, aber vom reinen Bewußtsein oder dem Bewußtsein abgesehen von der Individualität. Und ist nun Psychologie Wissenschaft vom Bewußtsein oder von Bewußtseinstatsachen, dann scheint es dabei zu bleiben, daß die logischen Gesetze psychologische Gesetze sind, die Wissenschaft der Logik also, und ebenso die reine normative Ästhetik und Ethik psychologische Disziplinen.

In der Tat kann dies gesagt werden. Wir müssen nur dann einen doppelten Begriff der Psychologie unterscheiden.

Wir redeten oben von Erfahrung und meinten damit nicht etwa bloß die Wahrnehmung im Sinne des Daseins von Wahrnehmungsinhalten, sondern die — jederzeit individuell und zeitlich bedingte — Weise des mir Gegenüberstehens oder Gegebenseins von Gegenständen und das individuelle „Finden" dessen, was an ihnen zu finden ist.

Diese „Erfahrung" nun erlaubt die Statuierung eines doppelten Unterschiedes oder Gegensatzes. Der eine ist der Gegensatz zwischen mittelbarer und unmittelbarer Erfahrung. In der ersteren geht das Denken über das individuelle Bewußtsein hinaus und fragt nach den objektiv wirklichen Gegenständen, nach dem Dasein der Gegenstände unabhängig vom Bewußtsein; der denkende Geist richtet seinen Blick in eine dem Bewußtsein transzendente Welt, nämlich eben in die Welt des objektiv Wirklichen oder wie wir auch sagen können, die Welt des dinglich Realen. Er fragt, wie es um dies bestellt sei. Jene andere, die unmittelbare Erfahrung dagegen, bleibt bei den Gegenständen, so wie sie eben gegeben sind, d. h. in den Bewußtseinserlebnissen gefunden werden. Und sie fragt, wie es um diese Gegenstände bestellt, d. h. wie sie beschaffen seien, und welche Gesetzmäßigkeit in ihnen selbst gefunden werden könne.

Dieser Gegensatz ist derselbe, den ich sonst als Gegensatz der empirischen und qualitativen Apperzeption bezeichnet habe. Unter der ersteren ist eben dies Hineinblicken in eine, vom Bewußtsein unabhängige Welt verstanden, die Stellung der Frage nach dem objektiv Wirklichen oder dinglich Realen, kurz

nach dem vom Bewußtsein unabhängig Existierenden. Unter der qualitativen Apperzeption dagegen verstehe ich diejenige, die nur nach der Beschaffenheit von Gegenständen fragt, nach ihrem Sosein und der Gesetzmäßigkeit desselben.

Dieser Gegensatz wird aber gekreuzt von einem anderen Gegensatze, nämlich von dem Gegensatze zwischen Gegenstandserfahrung und Icherfahrung.

Auch die Icherfahrung ist allemal Gegenstandserfahrung, d. h. auch wenn ich das Ich denke und betrachte, ist es eben damit für mich Gegenstand. Aber wenn ich hier von Gegenstandserfahrung spreche, so meine ich die Erfahrung, die ich gewinne von Gegenständen, die von mir verschieden sind. Ich meine, kürzer gesagt, mit den „Gegenständen" hier die objektiven Gagenstände. Ich würde also, was ich soeben Gegenstandserfahrung nannte und in diesem Zusammenhang der Kürze halber weiter so nennen will, richtiger als Erfahrung von objektiven Gegenständen oder kurz als objektive Erfahrung bezeichnen.

Dieser nun steht gegenüber die Erfahrung vom Ich, nämlich vom Ich, so wie es unmittelbar erlebt ist, aber nun von uns zum Gegenstande gemacht wird, und von den Erlebnissen dieses Ich. Diese Erfahrung bezeichne ich kurz als Icherfahrung und stelle sie der Gegenstandserfahrung in jenem engeren Sinne gegenüber.

Ich sagte, die beiden hier nacheinander statuierten Gegenstände kreuzen sich. Dies nun will sagen: Es gibt eine mittelbare und eine unmittelbare Gegenstandserfahrung und ebenso eine mittelbare und eine unmittelbare Icherfahrung. Alle Erfahrung ist zunächst unmittelbare Erfahrung, d. h. jede Erkenntnis geht aus von dem unmittelbar Gegebenen. Und dies ist gegeben in den Bewußtseinserlebnissen. Die Wissenschaft der unmittelbaren Erfahrung aber blickt über dies unmittelbar Gegebene in die dem Bewußtsein transzendente Welt hinaus. Besser gesagt, sie blickt durch jenes hindurch auf diese, oder blickt aus jenem diese heraus. Das unmittelbar Gegebene ist für dies der transzendenten Welt Angehörige nur der Hinweis. Mein

geistiges Auge sieht in ihm etwas anderes als es selbst, nämlich das darüber Hinausliegende. Und statt zu sagen, das unmittelbar Gegebene sei hiefür nur der Hinweis, kann ich auch sagen, es sei dafür Zeichen oder Symbol. So sind vor allem für die Naturwissenschaft die in den sinnlichen Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalten, diesen objektiven Bewußtseinserlebnissen, unmittelbar gegebenen Gegenstände Zeichen oder Symbol, durch welche hindurch sie etwas anderes, nämlich die vom Bewußtsein unabhängige Welt der Dinge und des Geschehens an oder in den Dingen, wir können auch sagen, durch sie das hinter ihnen Liegende sucht und findet oder zu finden glaubt.

Diesen Wissenschaften aber stehen nun andere gegenüber, für welche das unmittelbar Gegebene nicht Zeichen oder Symbol eines ihm Transzendenten ist, die nicht das suchen, was hinter demselben liegt, sondern dasjenige, was in ihm liegt; die demnach insbesondere auch nicht ausgehen auf die hinter dem unmittelbar Gegebenen liegende Gesetzmäßigkeit eines vom Bewußtsein unabhängigen oder eines „dinglich" Realen, sondern die ausgehen auf die, in dem unmittelbar Gegebenen selbst auffindbare Gesetzmäßigkeit.

Eine solche Wissenschaft ist beispielsweise die Geometrie. Sie ist aber, genauer gesagt, eine Wissenschaft der unmittelbaren objektiven Erfahrung. Eine ebensolche Wissenschaft ist die Farbengeometrie, die man eben durch diesen Namen als der Geometrie gleichartig charakterisiert hat oder charakterisieren will. Dagegen ist die Naturwissenschaft eine Wissenschaft der mittelbaren objektiven Erfahrung.

Allen den Wissenschaften der objektiven Erfahrung steht aber gegenüber die Psychologie. Sie ist nicht die Wissenschaft von objektiven Gegenständen oder Wissenschaft der objektiven Erfahrung, sondern sie ist Wissenschaft der Icherfahrung, Wissenschaft von den Icherlebnissen.

Aber hier bestehen nun wiederum die beiden Möglichkeiten: Die Wissenschaft der Icherfahrung ist entweder Wissenschaft der unmittelbaren oder Wissenschaft der mittelbaren Ich-

erfahrung. Hier aber ist die Wissenschaft von der mittelbaren Erfahrung diejenige, für welche die Bewußtseinserlebnisse als solche d. h. als Icherlebnisse, so wie sie vorgefunden werden, Zeichen oder Symbole sind für etwas, durch das hindurch der denkende Geist blickt, um dasjenige zu finden, was dahinter liegt. Die Wissenschaft von der unmittelbaren Erfahrung dagegen ist auch hier wiederum diejenige, die solches Blicken hinter das unmittelbar Gegebene unterläßt, und die Frage stellt, wie denn das unmittelbar Gegebene beschaffen sei, was darin liege, und welche Gesetzmäßigkeit in ihm selbst gefunden werden könne.

Und nun kann unter Psychologie zunächst die Wissenschaft der Icherfahrung überhaupt verstanden werden. Dann ist sie Wissenschaft sowohl der unmittelbaren als der mittelbaren Erfahrung. Sie ist die Bewußtseinswissenschaft oder die Geisteswissenschaft schlechtweg. Und so habe ich das Wort Psychologie öfter genommen und demgemäß auch die Logik, Ästhetik und Ethik psychologische Disziplinen genannt. Und es ist auch kein Zweifel, daß die Psychologie in diesem umfassenden Sinne genommen werden kann. Der Sinn des Wortes erlaubt dies. Bewußtseinserlebnisse überhaupt sind psychische Tatsachen.

Fragen wir nun aber, was unter Psychologie gemeinhin verstanden zu werden pflegt, dann müssen wir antworten: Man versteht darunter in der Regel die Psychologie der mittelbaren Icherfahrung, und nur diese.

Dies liegt schon in der Bezeichnung der Psychologie als empirischer Psychologie. Dabei ist das Wort „empirisch“ so gemeint, wie es auch gemeint ist, wenn die Naturwissenschaft als empirische Wissenschaft bezeichnet und durch diese Namengebung etwa der Geometrie gegenüber gestellt wird. Man will damit die Naturwissenschaft bezeichnen als eine Wissenschaft, die, im Gegensatze zur Geometrie, über die unmittelbare Erfahrung hinaus geht.

Im übrigen ergibt sich dieser Charakter der „Psychologie“ von selbst daraus, dass wir unter Psychologie die Psychologie

des individuellen Bewußtseins zu verstehen pflegen. Zugleich scheint sich damit von anderer Seite her die Bezeichnung derselben als empirische Psychologie zu rechtfertigen. Nur das individuelle Bewußtsein, meint man, sei in der Erfahrung gegeben d. h. wir finden in der Erfahrung nur dies oder jenes Bewußtsein. Wir finden das, was der allgemeine Begriff des Bewußtseins sagt, nur in den unzählig vielen Exemplaren, die sich numerisch von einander unterscheiden.

Hier nun aber fragt es sich: Ist es in der Tat so? Ist in der Tat nur das individuelle Bewußtsein in der Erfahrung gegeben. Ist dasselbe überhaupt gegeben in der unmittelbaren Erfahrung?

Diese Frage aber führt zurück auf die Frage, welche die Grundfrage der Psychologie des individuellen Bewußtseins oder der empirischen Psychologie ist oder sein sollte. Sie lautet: Was denn das „individuelle Bewußtsein" sei d. h. was dasselbe für uns zum individuellen mache.

Natürlich nun genügt es nicht, daß man in der Antwort auf diese Frage das, wonach in ihr gefragt wird, einfach wiederholt und sagt: Das individuelle Bewußtsein ist „dies" oder „jenes" Bewußtsein, es ist das, in „mehrfachen Exemplaren" vorkommende, es ist das von jedem anderen individuellen Bewußtsein schlechthin numerisch verschiedene. Sondern wir müssen fragen: Was heißt dies alles? Was meinen wir mit den verschiedenen Bewußtseinen oder Ichen. Was unterscheidet die Iche voneinander? Nicht an sich, denn dies wissen wir vielleicht nicht zu sagen, wohl aber für uns, die wir davon reden, und Wissenschaft von dem in den verschiedenen Exemplaren vorkommenden kurz vom individuellen Bewußtsein treiben.

Und darauf nun lautet die Antwort zunächst negativ. Dies die verschiedenen Iche Unterscheidende ist nicht die Qualität. Gesetzt ein fremdes Bewußtsein oder Ich wäre in einem gegebenen Augenblicke qualitativ dem meinigen, oder wäre „mir"

völlig gleich, es hätte dieselben Empfindungs- und Vorstellungsinhalte, betätigte sich denkend, fühlend und wollend genau in der gleichen Weise, wie ich es in diesem Augenblicke tue. Dann wäre das fremde Ich doch nicht ich, sondern bliebe für mich ein anderes, von mir numerisch verschiedenes. Wir blieben zwei: ich und der andere; nur daß wir beide eben in diesem Augenblicke qualitativ einander gleich werden. Wir wären gleiche Iche, darum doch nicht numerisch ein und dasselbe Ich.

Und ebenso könnten zwei von mir verschiedene Iche in einem Augenblicke qualitativ einander völlig gleich sein, dieselben Empfindungs- und Vorstellungsinhalte haben, denkend, fühlend und wollend genau in gleicher Weise sich verhalten. Ich sage, es könnte so sein d. h. dies wäre denkbar. Dadurch würden doch für mich die beiden Iche nicht numerisch identisch, sondern auch sie blieben für mich zwei, sie blieben „dieser und jener". Nur daß eben der eine und der andere einander qualitativ gleich wären. Sie wären gleiche und zugleich numerisch verschiedene Iche.

Sondern es gibt auf die Frage, was die individuellen Iche oder Bewußtseinseinheiten für uns von einander unterscheide, nur eine Antwort. Sie lautet: Das fremde Bewußtsein ist das Bewußtsein eines anderen „Individuums", und die verschiedenen fremden Iche oder Bewußtseinseinheiten sind die Iche oder sind das Bewußtsein verschiedener Individuen. „Dies Bewußtsein und nicht jenes", das ist das Bewußtsein dieses und nicht jenes Individuums, oder es ist das Bewußtsein, das nicht jenes, sondern dieses Individuum hat.

Und was ist dabei das „Individuum?" Nun natürlich nicht wiederum das Bewußtsein; das Individuum hat ja das Bewußtsein, dies dieses, jenes jenes. Das Individuum ist dasjenige was macht, daß für mich das einzelne Bewußtsein, das an sich nicht ein einzelnes von dem anderen unterschiedenes ist, zum einzelnen und von anderen unterschiedenen wird; oder ist das, was die einzelnen für mich von einander unterscheidet. Es ist also etwas anderes als das einzelne Bewußtsein selbst, etwas

außerhalb desselben, etwas ihm Transzendentes. Es ist das von mir zum einzelnen Bewußtsein Hinzugedachte und notwendig Hinzugedachte, weil hinzu gedacht als Voraussetzung dafür, daß es für mich ein einzelnes d. h. von den anderen unterschiedenes ist. Indem ich ein individuelles d. h. von anderen unterschiedenes Bewußtsein denke, denke ich verschiedene Individuen und denke sie als dasjenige, das, jedes Individuum für sich, ein Bewußtsein hat. Ich binde denkend an jedes der Individuen für sich ein Bewußtsein. Und indem ich dies tue, entsteht erst für mich das individuelle Bewußtsein. Die Bindung an die verschiedenen Individuen ist die Schaffung der verschiedenen Iche für mich, oder ist die gedankliche Teilung des Bewußtseins überhaupt in „dies“ und „jenes“ Bewußtsein.

Dabei wiederum ist freilich vorausgesetzt, daß ich zunächst die Individuen als von einander verschieden denke. Nur wenn ich dies tue und dann an diese verschiedenen Individuen ein Bewußtsein denkend binde, werden die Iche für mich zu individuellen oder zu numerisch verschiedenen oder entstehen solche Iche für mich. Es gibt für mich schlechterdings keine andere Möglichkeit, ein individuelles Bewußtsein zu denken, als dies, daß ich gesonderte Bewußtseinsträger denke. Die Individuen kann ich aber wiederum nur dadurch als numerisch verschieden denken, daß ich sie in verschiedene räumliche Orte hinein denke. Auch ein Individuum wird für mich nicht zu diesem oder jenem, von allen anderen numerisch verschiedenen, durch seine qualitative Bestimmtheit: Auch ein Individuum könnte einem andern durchaus gleich sein ohne doch dadurch aufzuhören, ein anderes Individuum zu sein. Es bliebe trotz aller qualitativen Gleichheit ein solches, wenn es an einem anderen räumlichen Orte existierend gedacht würde. Damit ist gesagt, daß das letzte „principium individuationis“ für die individuellen Iche die Verschiedenheit des räumlichen Ortes der Individuen ist. Individuen stellen sich mir als örtlich unterschieden dar und an diese örtlich verschiedenen Individuen wird jedesmal ein Bewußtsein gebunden gedacht oder denkend gebunden. Und dies und dies allein macht für uns

ein individuelles Bewußtsein zu einem solchen oder macht für mich und jedermann den Sinn des Wortes „individuelles Bewußtsein“ aus.

Verhält es sich aber so, d. h. gibt es für uns ein individuelles Bewußtsein nicht ohne die in verschiedenen Orten des Raumes oder an örtlich verschiedenen Stellen der räumlich ausgebreiteten Welt als existierend gedachten, vom Bewußtsein der Individuen selbst verschiedenen „Individuen“, dann ist damit gesagt, daß die Psychologie als Wissenschaft vom individuellen Bewußtsein schon damit, daß sie überhaupt von einem „individuellen Bewußtsein“ redet, über das Bewußtsein hinausgeht, also nicht Wissenschaft der unmittelbaren, sondern der mittelbaren Erfahrung ist.

Dies heißt nun aber zugleich umgekehrt: Gesetzt wir verstehen unter der Psychologie die Wissenschaft der unmittelbaren Erfahrung, so weiß diese Psychologie nichts vom individuellen Bewußtsein; das einzige, von dem sie weiß, ist das Bewußtsein und sind die Bewußtseinserlebnisse schlechtweg. „Psychologie“ als Wissenschaft der unmittelbaren Erfahrung kann nur Wissenschaft vom Ich schlechtweg sein. Dies Ich ist nicht mein Ich; denn dabei ist das Ich eines Anderen vorausgesetzt. Es ist nicht dies Ich, denn damit stelle ich es im Gegensatze zu „jenem“ Ich. Es ist überhaupt nicht ein Ich, denn diesem steht gegenüber ein zweites Ich; sondern es ist: ich, das einzige Ich, von dem ich unmittelbar weiß oder das einzige, das in der unmittelbaren Erfahrung gegeben ist. Dies Ich ist für die Psychologie, oder „ich“ bin für dieselbe, das Ich überhaupt.

Indem die empirische Naturwissenschaft über das unmittelbar Gegebene hinausblickt oder durch dasselbe hindurchblickt auf eine, jenseits des Bewußtseins liegende Welt, ist, wie gesagt, das unmittelbar Gegebene für sie Zeichen oder Hinweis. So ist auch für die empirische Psychologie das unmittelbar Gegebene Zeichen oder Hinweis. Es sind für jene die sinn-

lichen Wahrnehmungsgegenstände, für diese die subjektiven Bewußtseinserlebnisse solche Zeichen oder solcher Hinweis.

Hier bitte ich wohl zu beachten: Mit dem, was dem Physiker „unmittelbar gegeben" ist, sind nicht die sinnlichen Empfindungsinhalte gemeint, sondern die in ihnen gedachten, und zunächst den Empfindungsinhalten gleich gedachten Gegenstände, also nicht die Bilder von Farben und Tönen etc., sondern die Farben und Töne etc. selbst. Über jene, die Empfindungsinhalte oder die „objektiven Bewußtseinserlebnisse", geht der Physiker in doppelter Weise hinaus, einmal indem er in den Bildern der Farben, Töne etc. die Farben und Töne etc. selbst denkt, zum andern, indem er nun diese in Bewegungsvorgänge umdenkt. Dies können wir auch so ausdrücken. Für den Physiker sind jene objektiven Bewußtseinserlebnisse in doppelter Weise bloßer Hinweis. Sie sind Symbole der zunächst in ihnen gedachten Gegenstände und dann weiterhin Hinweis auf die erkannte und schließlich einzig als objektiv wirklich anerkannte Welt des dinglich Realen.

Im Gegensatze zu diesem objektiv Wirklichen, das die Naturwissenschaft erkennt, sind die objektiven Bewußtseinserlebnisse, die Empfindungs und sinnlichen Wahrnehmungsinhalte, durch welche hindurch die Naturwissenschaft jenes objektiv Wirkliche oder dinglich Reale sieht, „Erscheinung". Für die Naturwissenschaft also sind die objektiven Bewußtseinserlebnisse Erscheinungen, nämlich Erscheinungen eben jenes objektiv Wirklichen oder dinglich Realen. Und ebenso nun scheinen für die empirische Psychologie die subjektiven Bewußtseinserlebnisse Erscheinungen.

Dies Wort Erscheinung besagt dann nichts anderes als dies, daß Bewußtseinserlebnissen ein von ihnen verschiedenes Reales „zugrunde gelegt" wird. Daß für die Psychologie des individuellen Bewußtseins die Bewußseinserlebnisse Erscheinungen sind, dies besagt also nichts anderes, als daß von ihr den Bewußtseinserlebnissen ein, im Bewußtsein selbst nicht vorkommendes Reale zugrunde gelegt ist. „Erscheinungen"

und „vom Denken den Erscheinungen notwendig zugrunde Gelegtes“, das sind korrelate Begriffe. Das Wort „Erscheinen“ ist nichts anderes, als der Ausdruck für die Beziehung irgend eines Bewußtseinserlebnisses zu demjenigen, was ihm denkend zugrunde gelegt, und mit Notwendigkeit, nämlich logischer Notwendigkeit, zugrunde gelegt ist. Es bezeichnet diese nicht näher beschreibbare Relation zwischen dem Bewußtseinserlebnis und diesem Grunde.

Diese Relation kann ich aber von zwei Seiten betrachten und demnach doppelt bezeichnen. Von dem, was ich denkend dem Bewußtseinserlebnis notwendig zugrunde lege, sage ich, es liegt diesem zugrunde. Es liegt ihm objektiv zugrunde, sofern das Zugrundelegen nicht ein willkürliches Tun, sondern eine Forderung ist. Ganz dasselbe aber von der anderen Seite her, nämlich von der Seite des unmittelbar Gegebenen her betrachtet, ist es, wenn ich sage, dies unmittelbar Gegebene ist die Weise, wie das ihm Zugrundeliegende erscheint oder ist seine Erscheinung. Das „Zugrundelegen“ aber ist nichts anderes als ein Hineindenken des Realen in die Erscheinung, ein Denken desselben, indem ich die Erscheinung erlebe oder denke, derart, daß ich in der Erscheinung in nicht näher beschreibbarer Weise mit dem geistigen Auge das Reale sehe, erblicke, erfasse.

Ich denke, so sage ich, in der Erscheinung, die ich „erlebe oder denke“, das Reale. Hiermit nun ist zugleich ein Unterschied angedeutet, der zwischen der physischen und der psychischen „Erscheinung“ besteht, oder es ist ein Unterschied im Sinne des „Erscheinens“ angedeutet, der nicht übersehen werden darf.

Die physischen Erscheinungen sind, wie gesagt, die objektiven Bewußtseinserlebnisse. Und dies sind die sinnlichen Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalte, die optischen akustischen u. s. w. Bilder, die dem Physiker zuteil werden.

Diese Bilder nun sind nicht wirklich im Sinne der physischen Wirklichkeit. In diesen Bildern aber sieht der Physiker, oder durch sie hindurch sieht er mit dem geistigen

Auge, d. h. in ihnen denkt er das physisch Wirkliche. Und er denkt nur dies. Er denkt nicht die Bewußtseinserlebnisse, d. h. jene Bilder, sondern diese sind ihm nur das Medium, durch das hindurch er die physisch wirklichen Gegenstände „sieht", d. h. in denen er sie denkt.

So nun ist es nicht mit den „psychischen Erscheinungen". Auch diese sind Bewußtseinserlebnisse und auch in diesen denkt der Psychologe, sofern er sie als individuelle denkt, ein anderes, das nicht selbst Bewußtseinserlebnis ist, oder sieht dies mit dem geistigen Auge durch jene Bewußtseinserlebnisse hindurch. Er denkt in ihnen das Individuum, oder das psychisch Reale. Aber dies heißt nicht, daß er die Bewußtseinserlebnisse nicht denkt, und daß sie für ihn nichts Wirkliches sind. Sondern, indem er die Bewußtseinserlebnisse, wie soeben gesagt, als individuelle „denkt" d. h. an ein reales Individuum denkend bindet, denkt er sie. Sie sind für ihn Gegenstand, so gewiß für den Physiker die objektiven Bewußtseinserlebnisse, jene optischen oder akustischen Bilder, nicht Gegenstände sind. Und er denkt sie als etwas Wirkliches oder erkennt sie, indem er sie denkt, als wirklich an, nicht als physisch wirklich, aber als wirklich in dem Sinne, in dem eben wirkliche Bewußtseinserlebnisse wirklich sind.

Aber diese von ihm gedachten und als wirklich erkannten Bewußtseinserlebnisse sind nun für ihn nicht der Gegenstand oder sind für ihn nicht als solche Gegenstand. Sondern sie sind Gegenstand seines Denkens und seines Wirklichkeitsbewußtseins und weiterhin Gegenstand seiner denkenden Verknüpfung und kausalen Erklärung als an das Reale, das Individuum, gebundene. Er sieht also in diesen wirklichen Gegenständen, den Bewußtseinserlebnissen, einen anderen wirklichen Gegenstand, der nicht mehr Bewußtseinserlebnis ist, also nicht mehr die Wirklichkeit der Bewußtseinserlebnisse, diese „primäre" Wirklichkeit, hat, sondern eine Wirklichkeit nach Art der physischen Wirklichkeit, kurz, dingliche Wirklichkeit oder Realität. Und er denkt dies dinglich Reale, das Individuum oder die Seele, zugleich so, daß es für ihn die Bedingung ist

für das Denken des Bewußtseinswirklichen oder der wirklichen Bewußtseinserlebnisse. Er denkt es, kurz gesagt, indem er dies denkt, mit, als die Bedingung für das Dasein des als wirklich gedachten individuellen Bewußtseinslebens.

Dies ist das Besondere der psychischen „Erscheinung" oder ist das Besondere und sonst in der Welt nicht wiederum Vorkommende in der Beziehung zwischen Bewußtseinserlebnissen und dem ihnen zugrunde liegenden Realen, die wir damit bezeichnen können, daß wir sagen, dies erscheine in jenen, oder liege jenen zugrunde, oder auch: jenes, das Bewußtseinsleben, nämlich das individuelle Bewußtseinsleben, werde von uns mit Notwendigkeit denkend oder gedanklich an ein dinglich Reales, das Individuum, gebunden.

Bei allem dem bleibt aber doch das Gemeinsame der „Erscheinung" in diesem Falle, d. h. im Falle der psychischen Erscheinung, und im Falle der physischen Erscheinung. Es bleibt das Gemeinsame, das ich vorhin schon auch damit bezeichnete, daß ich sagte, wie für den Physiker die objektiven, so seien für den empirischen Psychologen die subjektiven Bewußtseinserlebnisse „Zeichen oder Hinweis". D. h. es bleibt dies, daß in beiden Fällen die „Erscheinung" und demnach auch das „Zugrundeliegen" nichts anderes aussagt als das notwendige, und im einen wie im anderen Falle nicht näher beschreibbare Hineingedachtsein eines Realen in Bewußtseinserlebnisse.

Das Individuum, das die empirische Psychologie dem individuellen Bewußtsein, von dem allein sie redet — im angegebenen Sinne dieses Wortes „zugrunde legt", ist ein der räumlich ausgebreiteten Welt der Dinge Angehöriges, und hat in dieser Welt seine Stelle. Wir nennen es Individuum, weil es von uns dem individuellen Bewußtsein zugrunde gelegt ist und gelegt werden muß. Der ursprüngliche Sinn des Wortes Individuum ist eben: Ich, Du, Er u. s. w. Erst abgeleiteter Weise, als notwendiger Träger des individuellen Bewußtseins oder als Träger eines „Individuums" im primären Sinne dieses Wortes heißt auch das ihm zugrunde gelegte Reale „Individuum".

Sofern es einem Bewußtseinsleben zugrunde gelegt ist, nennen wir es genauer psychisches Individuum. Und es kann in Wahrheit nur das psychische Individuum in diesem abgeleiteten Sinne ein Individuum heißen.

Sofern aber das individuelle Bewußtsein in einem Ich sich zusammenfaßt, oder ein Ich ist, können wir das psychische Individuum auch ein „reales Ich" nennen; ein reales, weil es eben das zugrunde gelegte Reale ist. Zugleich nennen wir es „Ich", sowie wir das reale Individuum Individuum nannten, oder wie der Physiker, der dem unmittelbar erlebten Ton eine Folge von Luftwellen zugrunde legt, diese gleichfalls „Ton" nennt, und z. B. sagt, daß ein „Ton" sich im Raume fortpflanze.

Schließlich aber ist uns statt aller dieser Namen vor allem ein Name geläufig, nämlich der Name „Seele".

Verwenden wir nun diesen Namen, so ist die empirische Psychologie, von der ich hier rede, Seelenlehre. Ihre Stellung ist zwischen der Wissenschaft der unmittelbaren Icherfahrung einerseits und der Naturwissenschaft andererseits. Sie ist einerseits Wissenschaft der Icherfahrung, sofern sie die Bewußtseinserlebnisse oder das Ich des Individuums erkennen will. Sie steht andererseits neben der Naturwissenschaft, sofern sie das Bewußtseinsleben des realen Individuums zu erkennen trachtet; d. h. des Individuums, das nicht ein materielles Ding, im übrigen aber ein Ding ist wie andere Dinge, d. h. ein vom individuellen Bewußtsein unabhängiges Wirkliche. Dasselbe, sage ich, ist nicht ein materielles Ding. Damit ist nichts anderes gesagt, als daß es nicht den objektiven Bewußtseinserlebnissen, und weiterhin den Gegenständen der unmittelbaren objektiven Erfahrung, sondern den Gegenständen der unmittelbaren subjektiven Erfahrung zugrunde gelegt ist. Die empirische Psychologie ist so das Seitenstück zur Naturwissenschaft, d. h. zur Wissenschaft von den Dingen, die den Gegenständen der unmittelbaren objektiven Erfahrung zugrunde gelegt ist. Gegenstände dieser Psychologie sind nicht, wie gesagt, die Bewußtseinserlebnisse als solche mit der in ihnen auffindbaren Gesetzmäßigkeit, sondern die Bewußtseinserlebnisse, die und sofern

sie in einem Individuum vorkommen. Statt dessen können wir auch sagen, ihr Gegenstand ist das Individuum, das reale Ich, die Seele, in welcher und sofern in ihr Bewußtseinserlebnisse vorkommen oder sofern dasselbe Bewußtseinserlebnisse hat.

Dies „Haben" nun ist eine nicht näher bestimmbare Tatsache. So wenig als dies, daß körperliche Dinge „Eigenschaften", wie Rot, Süß u. s. w. haben, oder daß sie diese Gegenstände der objektiven Erfahrung an sich haben oder dieselben ihnen „inhärieren", eine weiter bestimmbare Tatsache ist. Aber es ist eine denknotwendige Tatsache.

Und es ist eine nur zu denkende Tatsache, d. h. sie ist kein Bewußtseinserlebnis, sondern sie gehört der, dem Bewußtsein oder den Bewußtseinserlebnissen jenseitigen Welt an, der auch das Individuum angehört, an dem dies „Haben" stattfindet. Daß dies bestimmte Individuum jetzt diese, jetzt jene Empfindungsinhalte „hat", ist eine Bestimmung dieses Individuums, sowie das Rotsein eines materiellen Dinges oder das Grünsein eines anderen Bestimmungen dieser verschiedenen materiellen Dinge sind. Und es ist ebensowenig unmittelbar erlebbar, wie das Rotsein oder Grünsein, d. h. das „Inhärieren" des Rot oder Grün in dem Dinge sinnlich wahrnehmbar ist.

Hierbei weise ich ausdrücklich auf den Doppelsinn des „Habens von Empfindungsinhalten", der zu Mißverständnis oder einer Verwechslung führen könnte. Es gibt ein „Haben eines Empfindungsinhaltes" als unmittelbares Erlebnis, oder es gibt ein unmittelbar erlebtes Haben dieser Art. Damit meine ich jene unmittelbar erlebte Beziehung des Empfindungsinhaltes zum Bewußtsein oder Ich, nämlich dem unmittelbar erlebten Ich, vermöge welcher sich die Empfindungsinhalte mir unmittelbar als meine Empfindungsinhalte darstellen. Ich meine diese unmittelbar erlebte Zugehörigkeit des Empfindungsinhaltes zu „mir".

Davon nun ist in diesem Zusammenhange nicht mehr die Rede, sondern hier reden wir davon, daß das dem Bewußtsein transzendente Individuum oder die Seele Empfindungs-

inhalte „hat“. Und dieser Sachverhalt ist von jenem aufs strengste zu unterscheiden. So gewiß jenes unmittelbar erlebte Haben ein Bewußtseinserlebnis ist, so gewiß ist dies Haben kein solches, sondern es ist ein dem Bewußtsein jenseitiger Tatbestand. Es ist der objektiv wirkliche Tatbestand, der jenem subjektiv wirklichen, jenem von mir unmittelbar erlebten Tatbestand, von mir denkend zugrunde gelegt werden muß. Es ist damit, wie gesagt, eine nicht näher angebbare Bestimmtheit des dinglich Realen oder dem Bewußtsein Jenseitigen, das ich Individuum oder Seele, oder reales Ich nenne, bezeichnet. Und diese ist, als Bestimmtheit eines solchen Realen, selbst ein Reales oder dem Bewußtsein Transzendentes, ein nicht näher beschreibbares Vorkommnis in der dinglich realen Welt.

Dieser reale, dem Bewußtsein transzendente Tatbestand, der darin besteht — nicht daß ich einen Empfindungsinhalt als „meinen“ erlebe, sondern daß „ich“, dieses Reale, „Individuum“ genannt, einen Empfindungsinhalt realiter habe, verfällt nun aber als realer Tatbestand dem Gesetze der Dinge und des Geschehens in den Dingen, d. h. dem Kausalgesetze: Derselbe ist verursacht, und wir erkennen ihn als verursacht durch einen körperlichen Vorgang. Hierbei ist zu betonen, nicht ein körperlicher Zustand, sondern ein Vorgang ist die Ursache dafür, daß ein Individuum oder eine Seele einen Empfindungsinhalt hat, oder daß dies Individuum empfindet. Dann muß auch dies reale Empfinden als ein Vorgang gedacht und bezeichnet werden. Und ich pflege ihn ausdrücklich als „Empfindungsvorgang“ zu bezeichnen.

Den Empfindungsvorgängen entsprechen aber die Vorstellungsvorgänge; wie jene dem Dasein eines Empfindungsinhaltes, so liegen diese dem Dasein eines Vorstellungsinhaltes zugrunde. Und für dieses Haben eines Vorstellungsinhaltes oder dies reale „Vorstellen“, den „Vorstellungsvorgang“ also, muß nun gleichfalls eine Ursache statuiert werden. Diese Ursache bezeichnen wir vielleicht wiederum als Reiz. Aber dieser Reiz be-

steht, wie wir annehmen müssen, nicht in einem körperlichen, sondern in anderweitigen seelischen Vorgängen. Und diese sind Empfindungsvorgänge oder gleichfalls Vorstellungsvorgänge.

Dabei ist aber außerdem noch zweierlei vorausgesetzt. Vorstellungen erweisen sich als reproduktiver Natur. Der Vorstellungsinhalt, der jetzt in mir auftaucht, richtiger: dies sein gegenwärtiges Auftauchen in mir setzt das frühere Dasein eines Bewußtseinserlebnisses in mir, diesem realen Individuum, voraus, dem gegenüber jenes Auftauchen als eine Wiederholung oder eine Erneuerung erscheint. Jenes Bewußtseinserlebnis nun hat zwar ehemals in mir stattgefunden, ist aber in der Zwischenzeit verschwunden gewesen; und es ist auch in meinem Bewußtsein keine Spur mehr davon geblieben. Es ist also überhaupt keine Spur von ihm geblieben, denn eine Spur eines Bewußtseinserlebnisses, die nicht im Bewußtsein sich fände, also selbst ein Bewußtseinserlebnis wäre, dies gibt keinen Sinn. Wohl aber müssen wir annehmen, daß eine Spur oder Nachwirkung von dem Vorgange, welcher dem ehemaligen Bewußtseinserlebnisse oder seinem Dasein in meinem Bewußtsein zugrunde lag, in „mir“ d. h. in meiner Seele, zurück geblieben ist. So entsteht uns der Begriff des „Gedächtnisses“.

Und auch dies genügt nicht, um uns die Reproduktion verständlich zu machen. Diese setzt auch gleichzeitig eine solche Beziehung zwischen dem reproduktiven und dem reproduzierten Vorgange voraus, vermöge welcher jener diesen zu reproduzieren vermag. Diese Beziehung nun nennen wir Association. Wie dieselbe aussieht, wissen wir nicht. Kein Wunder, da wir ja auch nicht wissen, wie jene Vorgänge aussehen. Wir kennen nur die zugehörige Erscheinung, und diese besteht in meinem unmittelbar erlebten Haben eines Bewußtseinsinhaltes, nachdem ich vorher einen anderen Bewußtseinsinhalt hatte.

Endlich zwingt uns die unmittelbare Erfahrung auch zur Annahme, daß die psychischen Vorgänge nicht nur durcheinander beeinflußt, sondern zugleich von der Beschaffenheit des Individuums oder der Seele abhängig sind, so wie wir umge-

kehrt annehmen müssen, daß die psychischen Vorgänge vermöge der Spuren, die sie hinterlassen, die Beschaffenheit, den Charakter, den Habitus der individuellen Seele modifizieren.

Kurz, es entstehen, nachdem das individuelle Bewußtsein einmal gedacht ist, d. h. nachdem einmal das Bewußtsein überhaupt, von dem wir ursprünglich allein wissen, in viele geteilt oder vervielfältigt ist und diese Vielheit durch die Verteilung an viele Individuen denkbar geworden ist, alle die Begriffe, mit welchen die empirische Psychologie arbeitet. Sie alle gründen sich und müssen sich gründen auf die unmittelbare Erfahrung von den Inhalten und dem Fortgang des Bewußtseinslebens. Und ihre Statuierung ist nichts als „logische Konstruktion". Sie ist aber eben notwendige Konstruktion, sofern sie auf jenen ersten und notwendigen Gedanken, die Statuierung des „Individuums", sich gründet. Sie ist zugleich im einzelnen zutreffende Konstruktion, so weit sie in ihrem Ausbau den Tatsachen der unmittelbaren Erfahrung folgt.

Es verhält sich kurz gesagt auch in diesem Punkte mit der empirischen Psychologie oder der Psychologie des individuellen Bewußtseins genau so wie mit der Naturwissenschaft. Der Inhalt aller Begriffe, mit denen diese letztere Wissenschaft operiert, d. h. mit denen sie ihre Welt aufbaut, ist der Erfahrung transzendent. Und nirgends ist die Gesetzmäßigkeit, die sie statuiert, eine Gesetzmäßigkeit des in der Erfahrung unmittelbar Gegebenen, sondern sie ist Gesetzmäßigkeit von jenseits der unmittelbaren Erfahrung liegenden Gegenständen, nämlich von solchen, die von uns den in der Erfahrung unmittelbar gegebenen denkend „zugrunde gelegt" werden. Die Naturwissenschaft redet von Dingen. Nun diese Dinge sind, wie oben schon angedeutet, so wenig Erfahrungsgegenstände wie die Seele ein solcher ist. Und doch folgt alles naturwissenschaftliche Erkennen notwendig den Anweisungen der unmittelbaren Erfahrung.

Hiermit komme ich aber noch einmal zurück auf das „Zugrundelegen", von dem oben die Rede war. Im Vorstehenden ist, wie man sieht, in einem neuen Sinne von einem „Zugrundelegen" gesprochen, das die Naturwissenschaft übe. Oben wurde gesagt, dieselbe lege den „Erscheinungen", d. h. den sinnlichen Bildern, ein dinglich Reales zugrunde. Jetzt rede ich davon, daß sie den Gegenständen, die sie der unmittelbaren Erfahrung entnimmt, die Dinge zugrunde lege. Und hiermit vergleiche ich jetzt das Zugrundelegen, das die Psychologie übt, indem sie dem Bewußtseinswirklichen die Seele, dieses „Ding", und die seelischen Vorgänge zugrunde legt.

Daß ich dies tue, kann nicht verwundern. Ich wies oben auf das Besondere der „psychischen Erscheinung", oder auf das Besondere, das man wohl beachten müsse, wenn man davon rede, daß wir den individuellen Bewußtseinserlebnissen ein dinglich Reales „zugrunde legen". Nun, dies Besondere findet sein unmittelbares Analogon in dem physikalischen „Zugrundelegen", von dem wir jetzt reden. — Es ist nach Obigem selbstverständlich, daß diesem neuen physikalischen Begriff des „Zugrundelegens" ein neuer physikalischer Begriff der „Erscheinung" entspricht.

Reden wir aber hier etwas genauer: Die Naturwissenschaft, so sagte ich oben, geht aus von den sinnlichen Wahrnehmungsinhalten und denkt in ihnen Gegenstände oder denkt solche aus ihnen heraus. Das sind zunächst solche Gegenstände, die den Inhalten qualitativ durchaus entsprechen. Diese Gegenstände haben zugleich das Eigentümliche, unmittelbar als objektiv wirklich, d. h. als vom Bewußtsein unabhängig existierend, sich darzustellen. In diese Gegenstände aber, die wir kurz die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung nennen, das als wirklich gedachte Blau, Süß, räumlich Ausgedehnt, räumlich Nebeneinander, denkt die Naturwissenschaft nun einen nicht wahrgenommenen Gegenstand als Träger hinein oder legt ihm ein substantiell Wirkliches zugrunde, das Ding. Im Vergleich zu diesem sind dann die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung nicht mehr selbständige Gegenstände, sondern sie tragen den

Namen von Eigenschaften. Und diese nennen wir auch wohl, mit einem neuen Sinne des Wortes „Erscheinung“, „Erscheinungen“ des Dings.

Hier haben wir also einen doppelten oder dreifachen Denkprozeß. Aus den sinnlichen Inhalten, allgemeiner gesagt, aus Bewußtseinserlebnissen werden die ihnen entsprechenden Gegenstände herausgedacht, aus dem Inhalt Blau etwa das „Blau selbst“. Und dies wird als objektiv wirklich anerkannt. Und damit zugleich wird es zur Eigenschaft und zugleich zur „Erscheinungsweise“ eines Dinges.

Darin nun unterscheidet sich von der Naturwissenschaft die empirische Psychologie einerseits, und geht ihr doch andererseits wiederum parallel. Die Psychologie nimmt nicht aus sinnlichen Bewußtseinserlebnissen einen, in ihnen implizite liegenden Gegenstand heraus und erkennt diesen als wirklich an, sondern für sie sind die Bewußtseinserlebnisse selbst, und es sind zugleich für sie alle Bewußtseinserlebnisse, indem sie betrachtet werden, Gegenstand. Und sie sind für sie gleichfalls wirkliche, obzwar nicht objektiv wirkliche oder dinglich reale, Gegenstände; sie sind „subjektiv wirkliche“ Gegenstände, d. h. eben wirkliche Bewußtseinserlebnisse. Und diesen legt nun die Psychologie, ebenso wie die Naturwissenschaft den objektiven Gegenständen der Wahrnehmung, ein Ding denkend zugrunde. Dies Ding ist die Seele. Diese Seele verhält sich zu den betrachteten und als wirklich anerkannten, kurz den innerlich wahrgenommenen Bewußtseinserlebnissen, wie die Dinge der Naturwissenschaften zu den sinnlich wahrgenommenen Gegenständen.

Gehen wir aber noch einige Schritte weiter. Die Seele „hat“ die Bewußtseinserlebnisse analog wie die Dinge die Eigenschaften „haben“. Jene eignen dem Individuum oder der Seele, sowie den Dingen der Naturwissenschaft das Sauer, Rot u. s. w. eignet oder als „Eigenschaft“ anhaftet. Dies Eigenschaftenhaben nun ist das, oder die Eigenschaften selbst sind dasjenige, wodurch die Dinge, die an sich Abstrakta sind, d. h. nur in der abstrahierenden Apperzeption von den wahr-

genommenen Gegenständen, denen sie „zugrunde gelegt“ sind, loslösbar sind, ihre Bestimmung erfahren. Nun ebenso gewinnt die Seele, die an sich nicht minder ein Abstraktum ist, ihre näheren Bestimmungen durch das „Haben“ bestimmter Bewußtseinsinhalte.

Und weiter: Indem die sinnlich wahrgenommenen Gegenstände für die Naturwissenschaft zu Eigenschaften werden, wird der Wechsel der sinnlich wahrgenommenen Gegenstände zum Wechsel von Eigenschaften eines Dinges oder wird zur „Veränderung“ des Dinges. Man beachte dabei wohl: Die sinnlich wahrgenommenen Gegenstände „verändern“ sich nicht, sondern sie „wechseln“, und das was sich verändert, ist das Ding, und nur dies.

Und ebenso wechseln nun auch die Bewußtseinserlebnisse in einem Bewußtsein. Aber darin ändert sich die Seele oder ihre Zuständlichkeit, nämlich ihre im Haben von Bewußtseinserlebnissen bestehende Bestimmtheit: Die Seele, die einen Empfindungsinhalt hatte, hat nachher einen anderen Empfindungsinhalt. Jenes Haben geht in dieses über. Dagegen hat es gar keinen Sinn zu sagen, daß Bewußtseinserlebnisse sich verändern; als könnte ein und dasselbe Bewußtseinserlebnis zu einer anderen Zeit anders beschaffen sein und doch eben dasselbe Bewußtseinserlebnis bleiben. Wohl aber liegt es in der Natur des Dinges, also auch des seelischen Dinges, daß es in allen seinen Veränderungen dasselbe bleibt. Es liegt eben im Begriffe der „Veränderung“ von etwas allemal die Identität des Etwas, das sich verändert. Man kann aber nicht ein Bewußtseinserlebnis sich verändern, d. h. seine Qualitäten wechseln und doch dasselbe Bewußtseinserlebnis bleiben lassen, ohne daß man damit das Bewußtseinserlebnis selbst zu einem Dinge macht.

Und die Kausalbeziehungen, welche die Naturwissenschaften statuieren, sind Kausalbeziehungen — nicht zwischen den sinnlich wahrgenommenen Gegenständen als solchen, sondern zwischen Zuständlichkeiten oder Bestimmtheiten der Dinge, oder zwischen Dingen, denen und sofern ihnen diese Zuständ-

lichkeiten oder Bestimmtheiten anhaften. Sie sind nicht Beziehungen zwischen Farben oder zwischen räumlichen Relationen und räumlichen Größen. Jene Beziehungen zwischen Farben, z. B. daß zwischen je zwei Farben eine unendliche Menge von Zwischenfarben in der Mitte liegt, festzustellen, ist Sache der „Farbengeometrie". Die Feststellung der Beziehung zwischen räumlichen Relationen und Größen liegt ebenso der Geometrie des Raumes ob. Alle diese Beziehungen aber sind nicht Kausalbeziehungen, sondern diese stehen jenen als etwas vollkommen anders Geartetes gegenüber. Soweit dagegen Kausalbeziehungen Beziehungen zwischen Farben sind, sind sie nicht Beziehungen zwischen den Farben, sondern Beziehungen zwischen den da und dort in der Welt der Dinge vorhandenen Farben; so weit sie Beziehungen zwischen Raumbestimmtheiten sind, sind sie ebenso Beziehungen zwischen da und dort in der materiellen Welt vorkommenden Raumbestimmungen. Sie sind Beziehungen zwischen Farben bezw. räumlichen Relationen, Größen, sofern dieselben Dingen anhaften; oder was dasselbe sagt, sie sind Beziehungen zwischen Dingen, die, und sofern sie durch dergleichen näher bestimmt sind oder dergleichen als nähere Bestimmung an sich tragen. Die Dinge und sie allein „wirken", und wirken auf Dinge. Sie wirken als diese so bestimmten Dinge, und wirken Bestimmtheiten in oder an den Dingen.

Und nicht anders nun steht es wiederum mit den psychischen Kausalbeziehungen. Reize wirken auf oder in der Seele, diesem Dinge, und bewirken Zuständlichkeiten der Seele, insbesondere solche, die wir als ihr reales Haben eines Empfindungs- oder Vorstellungsinhaltes bezeichnen. Man beachte hier noch ausdrücklich, nicht Bewußtseinsinhalte werden durch Reize bewirkt, als bewirke ein bestimmter Reiz einen bestimmten Bewußtseinsinhalt irgendwo oder nirgendwo in der Welt; sondern nur dies wird durch einen Reiz bewirkt, daß ein bestimmtes Individuum einen betimmten Bewußtseinsinhalt hat. Es wird diese reale Bestimmtheit des realen Etwas, „Auftreten" eines Empfindungsinhaltes in einem Individuum genannt, durch sie bewirkt. Es wird m. A. W. diese Veränderung in einem

Individuum, also diesem Bestandteil der dinglich realen Welt, durch den Reiz ins Dasein gerufen. Und nicht Bewußtseinserlebnisse rufen andere ebensolche ins Dasein oder verursachen sie. Es gibt keine Kausalbeziehungen zwischen einem Empfindungsinhalte oder Denkakte und einem Gefühl. Denn dies würde heißen, daß das Dasein eines Empfindungsinhaltes oder Denkaktes überhaupt das Dasein eines bestimmten Gefühles überhaupt nach sich ziehe. Dergleichen aber behauptet die Psychologie niemals und nirgends. Sondern nur das Dasein eines Empfindungsinhaltes und eines Denkaktes in einem Individuum kann das Dasein eines bestimmten Gefühles in eben diesem Individuum nach sich ziehen oder verursachen. D. h. dies, daß ein Individuum einen Emfindungsinhalt hat, oder einen bestimmten Denkakt vollzieht, dies reale Geschehen an einer bestimmten Stelle der dinglich realen Welt, dieser seelische Vorgang, ist Ursache für das Eintreten oder Auftreten eines Gefühles und zwar wiederum in eben diesem Individuum, oder ist Ursache für die Bestimmtheit des Individuums, die wir damit bezeichnen, daß wir sagen, dies Individuum „habe“ ein Gefühl. Daß aber ein Individuum ein Gefühl „hat“, diese Tatsache ist nicht „das Gefühl“. Und demgemäß darf auch, wenn das Dasein eines Gefühles in einem Individuum verursacht ist, dies nicht so ausgedrückt werden, das Gefühl werde verursacht. Es läge darin nichts anderes, als eine Verwechslung von Tatsachen, die einander absolut fremd sind.

Man braucht hier nur zu beachten, daß es doch etwas anderes ist, eine vollkommen andere Tatsache, ob dies oder jenes Individuum ein Gefühl hat. Indem aber zuerst dies, dann jenes Individuum ein Gefühl hat, wird doch das Gefühl selbst, dieses Bewußtseinserlebnis, nicht ein anderes. Sondern es geschieht nur etwas anderes oder es geschieht etwas an einer anderen Stelle der dinglich realen Welt, von welcher die Individuen einen Teil ausmachen. Es müßte, so scheint mir, das Achten auf diesen Sachverhalt für sich allein genügen, um zu zeigen, worum es sich in der empirischen Psychologie handelt und nicht handelt. Und das ist eben dies, daß, allgemein gesagt,

von dieser Psychologie nicht Bewußtseinserlebnisse erklärt, d. h. in Kausalbeziehungen mit anderen Bewußtseinserlebnissen gesetzt werden.

Gewiß gibt es auch Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Bewußtseinserlebnissen als solchen. Eine solche ist etwa die logische Beziehung zwischen den Praemissen eines Schlusses und dem Schlußsatz. Diese Beziehung hat in der Tat nichts zu tun mit Vorgängen in einem Individuum. Sie ist nicht eine Beziehung zwischen dem Stattfinden der Praemisse in einem Individuum und dem Vollzug des Schlußsatzes durch dasselbe Individuum. Aber um dergleichen handelt es sich ja eben in der empirischen Psychologie nicht. Die erwähnte Abhängigkeitsbeziehung ist Sache der Logik, allgemeiner gesagt, der Wissenschaft vom Bewußtsein. Diese Abhängigkeitsbeziehung steht in Analogie mit derjenigen, die zwischen Raumbestimmungen obwalten, also mit denen, die die Geometrie feststellt. Von diesen war vorhin die Rede. Und es wurde darauf hingewiesen, daß dieselbe von Kausalbeziehungen durchaus sich unterscheiden. Nun genau ebenso haben jene logischen Beziehungen mit Kausalbeziehungen nichts zu tun.

So verhält es sich aber eben darum, weil sie Beziehungen zwischen Bewußtseinserlebnissen sind, nicht zwischen dem ihnen zugrunde gelegten Realen. Die von der Geometrie festgesetzten Beziehungen zwischen räumlichen Relationen und Größen sind keine Raumbestimmungen an Dingen, sondern betreffen den Raum an sich oder als solchen. Darum ist ihre Feststellung nicht Sache der Physik. Nun genau so haben Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Bewußtseinserlebnissen als solchen nichts zu tun mit Individuen und dem Vorkommen in solchen. Darum ist ihre Feststellung nicht Sache der empirischen Psychologie. Sondern diese hat es einzig und allein mit Abhängigkeitsbeziehungen zwischen dem Vorkommen von Bewußtseinserlebnissen in Individuen zu tun; so wie die Physik es zu tun hat mit Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Raumbestimmungen in der Welt der materiellen Dinge.

Der hier bezeichnete Gegensatz ist von der äußersten

Wichtigkeit, und es ist sonderbar, daß er immer wiederum verkannt wird. Niemand verwechselt die geometrischen Abhängigkeitsbeziehungen mit den physikalischen. So sollte auch niemand die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Bewußtseinserlebnissen identifizieren mit denjenigen, welche die empirische Psychologie statuiert. So wenig die Geometrie Physik ist, so wenig ist eben die empirische Psychologie Wissenschaft von der Gesetzmäßigkeit zwischen Bewußtseinserlebnissen oder von der Gesetzmäßigkeit, die das Bewußtsein als solches beherrscht. Sondern sowie die Physik uns in eine ganz andere Welt führt, als die Welt der Geometrie, nämlich in die Welt des physisch Realen, das nicht der Raum ist, sondern Raumbestimmungen an sich trägt, so führt uns die empirische Psychologie in eine völlig andere Welt, als die Welt des Bewußtseins, nämlich in die Welt des Individuums, das nicht Bewußtsein ist, sondern solches hat.

So gewiß aber dies Individuum nicht Bewußtsein ist, sondern solches hat, also selbst etwas vom Bewußtsein verschiedenes ist, ein Ort in der dinglich realen d. h. vom Bewußtsein unabhängigen Welt, so gewiß sind alle Bestimmtheiten dieses Individuums, es ist also dies, daß ein Individuum dies oder jenes Bewußtsein, oder bestimmter gesagt, diese oder jene Bewußtseinserlebnisse hat, nicht ein Bewußtseinserlebnis, sondern eben eine Bestimmtheit dieses dinglich realen Etwas oder eine Bestimmtheit dieser Stelle der dinglich realen Welt.

Und indem die Psychologie diese realen Vorkommnisse kausal verknüpft, verknüpft sie eben diese Vorkommnisse, und nicht Bewußtseinserlebnisse.

Dazu füge ich endlich noch Folgendes: Indem die Naturwissenschaft die Bestimmungen der Dinge, zu welchen die sinnlich wahrgenommenen Gegenstände für uns geworden sind und für unser Denken jederzeit werden, dem Kausalgesetze unterwirft, denkt sie dieselben dem Kausalgesetze gemäß, und denkt sie, so weit dies das Kausalgesetz fordert, u m. Zunächst sind, wie gesagt, die sinnlich wahrgenommenen Gegenstände den Wahrnehmungsinhalten, aus denen sie herausgedacht sind,

qualitativ gleich gedacht. Das Kausalgesetz fordert aber zum Beispiel, daß der Ton in Schallwellen umgedacht wird. Dies heißt nicht, der Gehörsempfindungsinhalt, „Ton" genannt, wird als ein anderer gedacht als er ist, sondern der wirkliche und vom Dasein des Inhaltes unabhängige Gegenstand, der als wirklicher zugleich eine Bestimmtheit eines Dinges ist, wird in solcher Weise umgedacht. Das Tönen des Dinges wird umgedacht in eine Folge von Bewegungen des Dinges. Ebenso die Farbe in Bewegungen der hypothetischen Substanz, die den Namen Äther trägt. Jetzt ist der Inhalt für den Physiker zum bloßen Inhalt oder zur bloßen „Erscheinung" geworden. Nicht zur Erscheinung ohne ein Erscheinendes, aber ohne ein solches, das ihm gleichartig wäre. Er ist jetzt die „Erscheinung" dieses mit ihm qualitativ vollkommen Unvergleichbaren.

Solches Umdenken nun findet auf dem Gebiete der empirischen Psychologie nicht statt, da hier die Bewußtseinserlebnisse dasjenige sind, was den in den sinnlichen Wahrnehmungen gedachten und für wirklich angesehene Gegenstände auf der psychischen Seite entspricht. Aber auch hier müssen die Bestimmtheiten der Seele, indem sie dem Kausalgesetze unterworfen werden, so gedacht werden, wie es eben das Kausalgesetz fordert.

Hier komme ich noch einmal auf den Begriff des „psychischen Vorganges". Ich sagte schon oben, die Reize, welche die Bestimmtheiten eines Individuums, Haben von Empfindungsinhalten genannt, ins Dasein rufen oder verursachen, seien Vorgänge. Aber ich betone hier noch besonders diesen Umstand. Und ich füge ausdrücklich hinzu: Vorgänge überhaupt sind nicht Zustände, sondern eben Vorgänge, d. h. sie sind stetig wechselnde oder ineinander übergehende Zuständlichkeiten. Und die Reizvorgänge dürfen wir vielleicht genauer bezeichnen als irgend welche Art von Atombewegungen.

Ein solcher Vorgang nun kann nur wiederum einen Vorgang, d. h. einen Wechsel von Zuständlichkeiten bedingen. Dagegen könnte eine dauernde Zuständlichkeit nur wiederum durch eine dauernde Zuständlichkeit bedingt oder verursacht sein. Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen. Dies heißt unter anderm, daß eine in der Zeit gleichmäßig weiter dauernde Wirkung — und ein in der Zeit dauernder Zustand, den ein Reiz bewirkte, wäre eine solche dauernde Wirkung — eine in der Zeit ebenso gleichmäßig dauernde Ursache voraussetzt. Sind also die Reize, die wir als Ursache einer Empfindung in einem Individuum ansehen, nicht Zustände, sondern Vorgänge, d. h. ein Wechsel von Zuständlichkeiten, dann muß die Wirkung derselben, d. h. die Empfindung, oder genauer die durch den Reiz hervorgebrachte Bestimmtheit des realen Individuums, die wir damit bezeichnen, daß wir sagen, das Individuum „habe" jetzt eine Empfindung, gleichfalls in einem Vorgange bestehen. Anders gesagt, das Geschehen, in welchem der Reiz besteht, ruft im Individuum ein Geschehen ins Dasein. Dies Geschehen mag man immerhin als einen „Erregungszustand" der Seele bezeichnen. Dann liegt doch im Worte Erregung wieder dasjenige, was das Wort Vorgang bezeichnet, d. h. das Geschehen, der Wechsel, oder das Ineinanderübergehen von Zuständlichkeiten. Einen solchen Vorgang nun nenne ich in unserem Falle, d. h. ich nenne den Vorgang, der darin besteht, daß ein Individuum einen Empfindungsinhalt hat; ich nenne diese Bestimmtheit des Realen, Individuum genannt, wie schon gesagt, einen Empfindungsvorgang. Diesem müssen wir dann den „Vorstellungsvorgang" entsprechend denken.

Und diese Vorgänge nun sind es und nicht die Bewußtseinsinhalte, welche die empirische Psychologie zu einander in kausale Beziehung setzt. Diese Vorgänge sind als Bestimmtheiten des dem Bewußtsein jenseitigen Realen, der Seele, oder des Individuums, selbst dem Bewußtsein jenseitig. Dies heißt nichts anderes, als sie sind nicht Bewußtseinserlebnisse.

Und wenn man nun will, so kann man dies auch so ausdrücken, daß man sie unbewußte Vorgänge nennt. Dies sind

sie in der Tat genau in dem Sinne, in welchem auch die Ätherwellen, die wir dem Bewußtseinserlebnisse, Licht genannt, oder die Bewegungen der kleinsten Teile eines Körpers, die wir dem Bewußtseinserlebnisse, Wärme genannt, zugrunde legen, unbewußte sind. Das „Unbewußt" heißt in beiden Fällen nicht, daß wir von dem „Unbewußten" nichts wissen, sondern es heißt nur, daß es nicht ein Bewußtseinserlebnis ist, sondern etwas, das einem Bewußtseinserlebnisse zugrunde liegt.

Bleiben wir aber beim Ausdruck „unbewußt". Dann muß aufs eindringlichste erklärt werden: Die Frage, ob die empirische Psychologie mit dem Unbewußten operieren, oder ob sie dasselbe in die Reihe der psychischen Ursachen oder Bedingungen einführen dürfe, ist falsch gestellt. Diese Frage ist genau so widersinnig, als die Frage, ob die Naturwissenschaft mit Körpern und Bewegungen von solchen, die ebensowohl unbewußt, d. h. nicht Bewußtseinserlebnisse sind — operieren dürfe. Nicht um ein „Operieren" mit dem Unbewußten, das neben einem Operieren mit Bewußtseinserlebnissen stattfände, handelt es sich in der empirischen Psychologie; so wenig wie in der Physik. Sondern jene hat es, sofern sie erklärt, oder Tatsachen in kausale Beziehungen setzt, genau so wie diese, überhaupt nur mit Unbewußtem zu tun. Mag die empirische Psychologie reden von Empfindungen, Vorstellungen, von Denkakten oder Akten des Urteilens, des Schließens, des Überlegens, von Gefühlen oder Willensakten, immer meint sie damit, mag sie sich nun darüber Rechenschaft geben oder nicht, nicht die Bewußtseinserlebnisse, welche diese Namen tragen, sondern das ihnen zugrunde liegende reale Psychische; genau so wie die Physik, wenn sie von Farben und Tönen redet, nicht die Bewußtseinserlebnisse oder die akustischen oder optischen Bilder meint, die diese Namen tragen. Sondern sie meint, sofern sie in der Tat empirische Psychologie oder Psychologie des individuellen Bewußtseins, und kausal erklärende, nicht etwa bloß beschreibende Psychologie ist, mit jenen Namen unverweigerlich die dem Bewußtsein transzendente Bestimmtheit des Individuums oder der Seele, die sie jenen Bewußtseinserlebnissen

zugrunde legt. Sie meint also damit „Unbewußtes“. Sie meint die an sich unbekannte Bestimmtheit dieses an sich unbekannten Realen, Individuum oder Seele genannt, die darin besteht, daß einem Individuum unbegreiflicher Weise jene Bewußtseinserlebnisse anhaften, daß sie seine Erlebnisse sind, in ihm stattfinden oder vorkommen; so wie die Naturwissenschaft mit ihren „Farben“ und „Tönen“ die Bestimmtheiten von Dingen oder die Veränderungen an Dingen meint, die im individuellen Bewußtsein sich in den Bildern der Farben und Töne spiegeln. Für die Naturwissenschaft sind diese Bilder, wie schon gesagt, Zeichen des dem Bewußtsein Jenseitigen, das sie als Farben und Töne bezeichnet. So sind auch für die empirische Psychologie die Bewußtseinserlebnisse Zeichen der Zuständlichkeiten oder des Geschehens, kurz der Bestimmtheiten des realen Individuums, die sie dann gleichfalls mit denselben Namen bezeichnet wie die Bewußtseinserlebnisse, d. h. als Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle u. s. w.

Naturwissenschaft und „Physische Erscheinungen“.

Mit dem, was ich oben und soeben wiederum über die Aufgabe der Naturwissenschaft bemerkte, bin ich in Gegensatze getreten zu einer jetzt üblichen Bestimmung dieser Aufgabe. Dieselbe ist in Wahrheit nichts als eine Moderedewendung, die in nichts zergeht, wenn wir auf den Sinn der gebrauchten Worte achten.

Man sagt, die Naturwissenschaft erkenne nur die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen. Ja man gebärdet sich, als spreche man damit eine feststehende und nach dem heutigen Stande der Erkenntnislehre selbstverständliche Einsicht aus. In Wahrheit liegt hierin gar keine Einsicht sondern lediglich Unklarheit. Wir müssen jenem Satze die Erklärung entgegen setzen: Nichts ist gewißer, als daß die Naturwissenschaft nicht die Gesetzmäßigkeit der Erscheinung erkennt. Der Zusammenhang der Erscheinung ist eine viel zu komplizierte Sache, als daß irgend eine Wissenschaft im Ernste den Anspruch erheben könnte, ihn oder seine Gesetzmäßigkeit zu erkennen.

Was versteht man denn, wenn man jenen Satz ausspricht, unter „Erscheinung"? Man antwortet darauf: Beispielsweise die Farben, die Töne, die räumlichen Bewegungen. Aber was meint man hier mit den Farben, den Tönen u. s. w.? Nun zunächst wohl das optische Bild in meinem oder in irgend einem andern Bewußtsein.

Aber mit diesem Bilde hat es die Naturwissenschaft schlechterdings nicht zu tun. Und sie ist weit entfernt der Gesetzmäßigkeit dieser Bilder nachzuspüren. Sie denkt nicht daran, zu fragen, wie in diesem Bewußtsein dies, in jenem jenes Bild zustande komme und wieder vergehe, wie sich das Bild einer Farbe in meinem Bewußtsein zu einem gleichartigen oder davon verschiedenem Bilde in einem anderen Bewußtsein, etwa zum Bilde einer Bewegung, das ein Neuseeländer in diesem Augenblicke hat, sich verhält, wie überhaupt die verschiedenen, kommenden und gehenden, auftauchenden und wieder verschwindenden und an den unzähligen Punkten der Welt. die wir Individuen nennen, beständig miteinander wechselnden Bilder sich zu einander verhalten, d. h. gesetzmäßig zusammenhängen. Zweifellos hängen ja alle diese Bilder unter einander zusammen. Sie müssen es, sofern sie Teile sind des allgemeinen Weltzusammenhanges. Sie müssen es, sowie in diesem Weltzusammenhange mittelbar oder unmittelbar, durch wenige oder durch zahllose Zwischenglieder hindurch, alles mit allem zusammenhängt. Sie müssen es etwa so, wie in dieser Welt die Form, die ein bestimmtes Blatt eines bestimmten Eichbaumes hier vor meinem Fenster in diesem Momente besitzt, gesetzmäßig mit der Form zusammenhängt, die eine bestimmte Baumwurzel eines bestimmten Baumes in einem afrikanischen Walde vor tausend Jahren hatte.

So wenig aber die Physik nach dem Zusammenhange zwischen jener Blattform und dieser Wurzelform fragt, so wenig und noch sehr viel weniger fragt sie nach dem Zusammenhange der Bilder in den verschiedenen Ichen oder Bewußtseinseinheiten. Schon um den Zusammenhang der Form jenes Blattes mit seiner nächsten Umgebung zu verstehen,

müßte der Naturwissenschafter gar viele Kenntnisse haben, die ihm abgehen; geschweige daß er den Zusammenhang zu ergründen vermöchte zwischen jener Blattform einerseits und jener Wurzelform andererseits. Noch sehr viel übler aber stände es um die Erkenntnis des Zusammenhanges der Bilder in den verschiedenen Individuen. Schon das Verständnis des Auftauchens jedes einzelnen Bildes in einem einzigen Individuum setzte Kenntnisse voraus, die wir nur in bestimmten Fällen teilweise uns verschaffen könnten, Kenntnisse von dem, was in dem gegebenen Momente gerade in der Umgebung außerhalb eines bestimmten Individuums existiert und auf dasselbe wirkt, und Kenntnisse von der Richtung der Aufmerksamkeit in dem Individuum; Kenntnisse von seiner ganzen momentanen körperlichen und psychischen Verfassung und schließlich seiner ganzen äußeren und inneren Lebensgeschichte. Diese hat aber der Physiker nicht nur nicht, sondern hat auch nicht den Ehrgeiz, sie zu haben. Sein Interesse ist eben ganz wo anders hingerichtet; nicht auf die Erscheinungen, die Spiegelungen der Welt der Dinge im Bewußtsein der Individuen, sondern auf diese Welt selbst.

Hier nahm ich an, man verstehe unter den Erscheinungen die Bilder. Aber was in aller Welt will man sonst darunter verstehen, wenn man sagt, die Naturwissenschaft erkenne nicht die Wirklichkeit, sondern sie erkenne nur die Erscheinungen und ihre Gesetzmäßigkeit?

So viel ich sehe, gibt es dann nur noch eine einzige Möglichkeit. Sind „Erscheinungen“ nicht die Bilder in mir oder in anderen Individuen, dann sind sie etwas außerhalb des Bewußtseins; sie sind das vom Bewußtsein der einzelnen Individuen Unabhängige. „Erscheinungen“ sind also die wirklichen, oder als wirklich angesehenen Gegenstände bezw. das wirkliche oder als wirklich angesehene Geschehen an diesen. Sie sind das in den Bildern Gedachte, von dem wir überzeugt sind, daß es auch existierte, wenn es gar kein individuelles Bewußtsein gäbe, dem es erscheinen könnte. Sie sind nicht die Spiegelungen des Wirklichen im individuellen Bewußtsein,

denn das sind eben jene Bilder; also sind sie dies Wirkliche selbst; kurz sie sind nicht Erscheinungen, sondern das volle Gegenteil derselben, nämlich das denselben zugrunde Liegende. Sie sind dasjenige, was erscheint, vorausgesetzt nämlich, daß es ein Ich gibt, dem es erscheinen kann, und sie sind das, was jedem Ich so oder so erscheint, je nach seiner Organisation und seiner Stellung zu dem Erscheinendem. Oder welches Dritte neben dem, was in, und dem, was außer dem Bewußtsein ist, neben den Spiegelungen und dem Wirklichen, das in ihnen sich spiegelt, meint man noch statuieren zu können?

Nur mit den „Erscheinungen" in diesem Sinne, d. h. mit dem, was in den Erscheinungen erscheint, hat es in der Tat die Naturwissenschaft zu tun. Sie redet etwa von Fortpflanzung von Schallwellen. Ist hiermit etwa das Bild des Schalles in meinem oder einem anderen Bewußtsein gemeint? Pflanzt sich die Erscheinung in diesem Sinne, d. h. pflanzt sich dies Bild im Raume fort? Natürlich nicht; sondern, was sich fortpflanzt, sind die Schallwellen, die nicht Bilder sind, sondern etwas dem akkustischen Bilde, Schall genannt, zugrunde Liegendes, im übrigen vollkommen damit Unvergleichliches. Es ist dasjenige, was in diesem Bilde erscheint oder auch nicht erscheint, und wenn es erscheint, in dem einen so, dem anderen so erscheint.

In Wahrheit aber kann man, wie hiermit schon angedeutet, in diesem Zusammenhang unter „Erscheinungen" nur eben die Erscheinungen verstehen, d. h. die Bilder. Und man treibt mit dem Worte Erscheinung Unfug, wenn man darunter etwas anderes versteht, d. h. wenn man damit dasjenige meint, was den Erscheinungen zugrunde liegt, also nicht Erscheinung ist und sich zu den unendlich vielen zufälligen und unberechenbaren Erscheinungen in den Individuen verhält, so wie sich eben überall das eine von den vielen Erscheinungen unabhängige objektiv Wirkliche verhält zu den vielen Erscheinungen oder den Spiegelungen in den vielen Spiegeln, welche „ein individuelles Bewußtsein" heißen.

Versteht man unter „Erscheinungen" weder jene Spiegelungen noch das objektiv Wirkliche, das darin sich spiegelt,

fingiert man zwischen der Welt des objektiv Wirklichen und der Welt der Erscheinungen, d. h. der Bilder, eine in der Mitte liegende dritte Welt, dann ist dies eben eine fingierte Welt, eine Welt, von der man reden, die man aber nicht denken kann. Die Entstehungsweise dieser Welt hätten wir wohl so zu verstehen: Statt die Erscheinungen zu nehmen als das was sie sind, nämlich als jene tausendfach verschiedenen und beständig wechselnden und jederzeit inadäquaten Bilder, macht man sich ein Ideal davon, wie sie sein sollten, und faßt sie in diesem Ideal zusammen. Dies Ideal ist natürlich in jedem einzelnen Falle das unserer wissenschaftlichen Erkenntnis entsprechende oder damit in Übereinstimmung gebrachte „Bild". Und dies Ideale verdinglicht man und gewinnt so eine Welt die von der Ideenwelt Platos sehr verschieden und doch damit vergleichbar ist. Und diese Welt nun schiebt man zwischen die Bilder, d. h. die tatsächlichen Erscheinungen einerseits und die wirkliche Welt andererseits in die Mitte und behauptet von ihr, daß die Wissenschaft sie erkenne und daß sie nur sie und ihre Gesetzmäßigkeit erkenne. In der Tat aber existiert diese Welt nur in den Worten dessen, der davon redet.

Freilich bezeichnet ja die Naturwissenschaft das objektiv Wirkliche, dessen Gesetzmäßigkeit allein sie interessiert, mit Namen, die von den Erscheinungen hergenommen sind. Sie nennt z. B. auch die Folgen von Luftwellen, die dem Schall, diesem akustischen Bilde, zugrunde liegen, Schall, und ebenso die Folgen von Ätherwellen Licht. Aber sie muß wissen und weiß, daß darum doch die Schallwellen bezw. die Ätherwellen etwas mit den Erscheinungen des Schalles und Lichtes, d. h. den Bildern, die ich, oder die ein anderer in einem gegebenen Augenblicke davon hat, völlig Unvergleichliches sind.

Und die Naturwissenschaft nimmt nicht nur die Namen, sondern auch die Beschreibung des objektiv Wirklichen, von dem sie redet, die Weise, wie sie es qualitativ bestimmt, her von den Bildern. Sie denkt insbesondere die angeblichen „Erscheinungen", die in Wahrheit das objektiv Wirkliche sind, etwa die Schallwellen, als räumliche Vorgänge. Sie tut dies,

weil sie dieselben nicht anders bestimmen kann. Und sie kann sie nicht anders bestimmen, weil alle ihre Begriffe notwendig der Anschauung, d. h. dem im Bewußtsein unmittelbar Gegebenen, den Erscheinungen also, entnommen sind. Aber auch wenn sie von solchen räumlichen Bestimmungen des objektiv Wirklichen redet, betrachtet sie dieselben doch als etwas, das unabhängig von den Erscheinungen, d. h. den Bildern, besteht, das also, obgleich der Welt der Erscheinungen entnommen, d. h. ihr nachgebildet, doch nicht selbst Erscheinung ist. Die räumliche Form der Schallwellen etwa wäre, so meint sie, eben die räumliche Form, die sie ist, und die Schallwellen würden ebenso im Raume sich fortpflanzen, auch wenn kein Individuum den Schall hörte, wenn also das Bild des Schalles oder die Schallerscheinung, das Schall-Phänomen, nirgends in der Welt vorkäme.

Trotzdem ist die Redewendung, die Naturwissenschaft statuiere nur die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen, nicht völlig unverständlich. Einmal spielt hier die mehrfache Bedeutung, die das Wort „Erscheinung“ in unserem unwissenschaftlich vieldeutigen Sprachgebrauche hat, eine Rolle. Erscheinungen, so sagte ich, sind die Bilder und es ist nicht einzusehen, was Erscheinungen anders sein sollten, wenn dies Wort seinen einzig natürlichen Sinn behalten soll. Aber Erscheinung nennen wir auch wohl, obzwar ungenauer Weise, die realen Eigenschaften und Betätigungsweisen eines Dinges, die von ihm ausgehenden realen Wirkungen. Wir nennen etwa die Krankheits-Symptome eine Erscheinungsform der Krankheit; und wollen damit keineswegs sagen, jene Symptome seien nichts objektiv Wirkliches, sondern seien nur Bilder im Bewußtsein des Beschauers; sondern die Symptome gelten uns als ebenso wirklich, wie die Krankheit selbst. Aber sie sind eben doch nicht die Krankheit selbst, sondern nur Folgen oder Wirkungen derselben. Und sie sind solche Folgen oder Wirkungen, aus denen das Dasein der Krankheit erschlossen werden kann.

Und wie hier, so bezeichnen wir auch sonst oft genug als Erscheinung nicht das Bild, das wir von einer Sache haben oder die Weise, wie eine Sache uns erscheint oder im individuellen Bewußtsein sich spiegelt, sondern das tatsächlich oder objektiv Wirkliche, das der Sache anhaftet, oder aus ihr folgt, oder sich ergibt, und weil es mit Notwendigkeit sich daraus ergibt, auf das Dasein der Sache einen Schluß verstattet. Und von der Sache, aus welcher dies objektiv Wirkliche folgt, sagen wir dann auch wohl, sie liege demselben zugrunde. So läßt man z. B. die Krankheit den Symptomen „zugrunde“ liegen.

Und nun fragt man sich vielleicht, ob die Naturwissenschaft die letzten „Gründe“ des objektiv Wirklichen oder als objektiv Angesehenen erkenne oder nicht, d. h. ob sie die letzten Bedingungen dieses Wirklichen aufzuzeigen vermöge. Und man antwortet auf diese Frage: Die Naturwissenschaft habe kein Recht einen solchen Anspruch zu erheben.

Und dies drückt man nun auch so aus: sie erkenne nur die Gesetzmäßigkeit der „Erscheinungen“ dieses letzten Grundes. Dies will aber nur heißen, sie erkenne wohl die Gesetzmäßigkeit des objektiv wirklichen, vom Bewußtsein unabhängigen, den Bildern zugrunde liegenden Geschehens. Aber sie erkenne nicht die weiter zurück liegenden Bedingungen für das Stattfinden der Gesetzmäßigkeit oder, sie erkenne ein Geschehen als mit einem anderen ausnahmslos gegeben, oder erkenne die tatsächliche Zusammengehörigkeit eines Geschehens und eines anderen, aber sie wisse nicht zu sagen, warum, oder warum letzten Endes, die Zusammengehörigkeit stattfinde, oder sie erkenne nicht den inneren „Grund“ derselben; sie wisse nicht, wie diese Zusammengehörigkeit „gemacht“ werde oder worin sie wurzle.

So nun mag es in der Tat da und dort oder überall mit dem Wissen des Physikers sich verhalten. Es mag auf dem Gebiete der Naturerkenntnis Analoges stattfinden wie dasjenige, was auf dem Gebiete der Menschenkenntnis oft genug stattfindet. Wir kennen vielleicht den gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen Handlungen eines Menschen, ohne aber

den Grund dieses Zusammenhanges einzusehen, d. h. ohne die Überlegung zu erkennen, aus der die Aufeinanderfolge der Handlungen hervorgeht oder durch die sie motiviert ist, ohne in die Absicht oder Gesinnung einzudringen, aus der die Zusammengehörigkeit der Handlungen folgt, oder die den Menschen treibt, die Handlungen in solcher Weise sich folgen zu lassen. So kann es auch geschehen, daß ein Arzt die Symptome einer Krankheit als zusammengehörig erkennt, ohne doch zu wissen, vermöge welcher eigenartigen Zuständlichkeiten im Innern des Körpers sie zusammengehören.

Nun in diesem wie in jenem Falle wird ein Zusammenhang von „Erscheinungen" erkannt; in jenem Falle ein Zusammenhang von Folge-Erscheinungen, d. h. von Ergebnissen einer Überlegung oder ein Zusammenhang von Betätigungen einer Absicht oder Gesinnung; in diesem ein Zusammenhang von Äußerungen oder Folgen einer inneren Zuständlichkeit eines Organismus. Aber es wird in beiden Fällen nur die äußere oder tatsächliche Zusammengehörigkeit des Wirklichen, nicht die Bedingung derselben erkannt. Und analog nun, wie im letzteren Falle, kann es auch sonst mit den Gesetzmäßigkeiten der Naturwissenschaft bestellt sein: Diese überzeugt sich von ihrem Stattfinden, aber sie weiß nicht worauf letzten Endes sie beruhen.

Hier ist aber eben das Wort „Erscheinung" in einem völlig anderen Sinne genommen. Erscheinung ist hier nicht gemeint als Erscheinung im Gegensatz zum Wirklichen, das darin erscheint, sondern sie ist genommen als Folge oder als Wirkung im Gegensatz zu dem, was dieser Folge oder Wirkung zugrunde liegt, d. h. sie bedingt. Der Satz, die Naturwissenschaft erkenne nur die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen, dies heißt, wenn wir diesen Begriff des Wortes Erscheinung voraussetzen, sie sieht, wie Tatsachen zusammenhängen, aber sie vermag nicht anzugeben, was letzten Endes diesen Zusammenhang bedingt oder trägt, oder worin derselbe eigentlich wurzelt. Sie vermag etwa zu sagen, daß der frei bewegliche Körper fällt, aber sie weiß nicht, warum es so ist; wie die Schwerkraft, von der man sagt, daß sie den Körper zur Erde treibt,

an sich betrachtet „aussehe“, oder näher beschrieben werden könne u. s. w.

Es ist aber von größter Wichtigkeit, daß der Gegensatz dieser beiden Begriffe der Erscheinung, und damit zugleich der Gegensatz der beiden Relationen zwischen Erscheinungen und demjenigen, was darin erscheint, der Gegensatz der Relation zwischen der „Spiegelung“ und dem, was darin „sich spiegelt“, einerseits, und der Relation zwischen Bedingungen und Bedingtem, die man auch als Relation zwischen Erscheinungen und Erscheinendem oder zugrunde Liegendem bezeichnet, andererseits, völlig deutlich eingesehen werde. Jene Relation hat nichts zu tun mit der Relation zwischen Ursache und Wirkung. Eine Schallwelle mag Ursache sein für das Auftreten der Erscheinung, Bild des Schalles genannt, in meinem Bewußtsein, für dies reale Ereignis in mir, diesem Individuum, mit anderen Worten für den realen Vorgang der Empfindung des Schalles. Der Empfindungsinhalt oder das Bild aber steht zur Schallwelle, die ihm zugrunde liegt, nicht im Verhältnis der Wirkung zu ihrer Ursache. M. a. W. die Beziehung zwischen der Erscheinung im strengen Sinne dieses Wortes und dem ihr zugrunde liegenden Realen ist keine kausale Beziehung, sondern sie ist eine Beziehung vollkommen eigener Art, eine Beziehung des Symboles zu dem darin Symbolisierten. Und diese symbolische Beziehung oder Relation besteht in der nicht weiter beschreibbaren Tatsache, daß ich in dem Empfindungsinhalt, Schall genannt, oder aus ihm heraus, zunächst einen, ihm gleichen Gegenstand denke und für wirklich halte, dann diesen wirklichen Gegenstand dem Kausalgesetze gemäß in Schallwellen umdenke. Bei diesem Umdenken bleibt jene eigenartige symbolische Relation, jenes Denken eines wirklichen Gegenstandes in einem Inhalte, jene Beziehung der Repräsentation, von welcher in der ersten meiner „psychologischen Untersuchungen“ des Genaueren die Rede ist, bestehen. Dies ist nicht verwunderlich, da ja in jenem Umdenken die Schallwellen an die Stelle des zuerst für objektiv wirklich Gehaltenen getreten sind, oder, weil eben dies letztere in sie nur umgedacht ist.

Und diese Beziehung nun hat mit der Beziehung zwischen dem realen Grunde und seiner Folge oder der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung auch nicht das allermindeste zu tun. Nur dies, daß wir gelegentlich, wie wir sahen, die Beziehung und insbesondere das eine der Beziehungsglieder in beiden Fällen mit dem gleichen Namen bezeichnen, nämlich mit dem Namen „Erscheinung", haben beide gemein. Und dadurch können wir verführt werden, die Unvergleichlichkdit beider Relationen zu übersehen.

Möchte man aber auch beide Beziehungen mit einander verwechseln, möchte man es also auch für sinnvoll halten, die Schallwelle als Ursache des Bildes des Schalles, dieser Erscheinung in meinem individuellen Bewußtsein, zu bezeichnen, in jedem Falle wäre doch dies Verursachtsein der Erscheinungen, d. h. der Bilder, durch den sinnlichen Reiz etwas ganz anderes, als das Verursachtsein der Naturerscheinungen, die in Wahrheit nicht Erscheinungen, sondern vom Bewußtsein unabhängige, reale Tatbestände und Vorgänge sind, durch das Reale, das ihnen zugrunde liegt oder sie letzten Endes bedingt. Auch dann noch bliebe der Gegensatz zwischen den Erscheinungen im eigentlichen Sinne, d. h. den Bildern im individuellen Bewußtsein, und den „Erscheinungen", die in Wahrheit unabhängig vom Bewußtsein bestehende physische Tatsachen sind oder als solche gemeint sind, bestehen. Auch dann noch hätten diese beiden Erscheinungen nicht viel mehr gemein als diesen doppelsinnigen Namen.

Schließlich ist aber der Satz, daß die Naturwissenschaft nur die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen erkenne, nicht nur richtig, sondern von höchster Wichtigkeit, wenn darin die Anerkennung des bereits oben Bemerkten liegt, nämlich daß die Naturwissenschaft das Wirkliche, dessen Gesetzmäßigkeit und gesetzmäßigen Zusammenhang sie erkennt, bestimmt nach Analogie der Erscheinungen oder der Bilder, d. h. daß sie auf das Wirkliche — nicht alle, wohl aber gewisse Bestimmungen

oder Qualitäten überträgt, welche die Bilder an sich tragen, und daß sie dies tut, nur weil dies letztere der Fall ist, also ohne Nachweis der Berechtigung; daß sie also in Wahrheit von dem Was oder Wesen desjenigen, dessen Gesetzmäßigkeit sie erkennt, der „Materie," der „Energie", oder wie sonst das objektiv Wirkliche von ihr genannt werden mag, keine Kenntnis hat; wenn sie mit jenem Satze insbesondere sagen will, ob dasjenige, was sie als ein räumliches Dasein und Geschehen beschreibe, die Atome, Atombewegungen und dergleichen, an sich räumlich sei, das wisse sie nicht; sie betrachte es nur eben als räumlich, weil das Bild von der Welt, das uns die Sinne liefert, die Form der Räumlichkeit an sich trage; vielleicht aber sei die Räumlichkeit nur den Bildern eigen, und das „An sich" dessen, was sie als ein räumliches Dasein und Geschehen betrachte und beschreibe, sei völlig anderen Wesens.

Aber man beachte auch hier den Gegensatz zwischen den beiden Sätzen: Einmal, die Naturwissenschaft erkenne nur die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen und zum andern, sie erkenne die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen, nur daß sie das Was oder Wesen des Wirklichen nicht erkenne, sondern nur, ohne zu wissen, wie es damit bestellt sei, es bezeichne und beschreibe durch Prädikate, die von den Erscheinungen hergenommen seien, insbesondere mit Räumlichkeits-Prädikaten. Man sieht, dieser letztere Satz redet gar nicht von Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit von Erscheinungen, sondern von Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit des Realen, das diesen zugrunde liegt. Er redet von Erscheinungen nur insofern, als er die Prädikate, mit denen das Wirkliche bezeichnet wird, als von den Erscheinungen hergenommen und auf das Wirkliche ohne Bewußtsein der Berechtigung übertragen bezeichnet.

Im übrigen liegt noch eine Zweideutigkeit im Begriffe der „Gesetzmäßigkeit der Erscheinung". Oben wurde gesagt, was die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit zwischen den Erscheinungen, d. h. zwischen den unzähligen und von unzähligen unberechenbaren Zufälligkeiten abhängigen und beständig wechselnden Bildern in den vielen Individuen besagen würde. Von solchen

Gesetzmäßigkeiten zwischen den Erscheinungen nun ist zu unterscheiden die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen. Nun auf solche Gesetzmäßigkeit geht nur eine wissenschaftliche Disziplin aus, die Psychophysik. Diese untersucht die gesetzmäßigen Beziehungen zwischen den Erscheinungen, d. h. den Empfindungsinhalten einerseits und den physischen Reizen andererseits.

Endlich noch Eines: Unter „Erscheinungen" waren hier, wie natürlich, jederzeit die wirklichen Erscheinungen, d. h. die in den Individuen tatsächlich vorkommenden Bilder verstanden. Versteht man unter den „Erscheinungen" mögliche Erscheinungen, oder, wie man richtiger sagen würde, Erscheinungsmöglichkeiten, dann hat es allerdings einen gewissen Sinn, zu sagen, die Naturwissenschaft erkenne die Gesetzmäßigkeit zwischen den Erscheinungen. Hier sind aber unter den möglichen Erscheinungen die objektiv möglichen verstanden, d. h. Erscheinungen, für welche in der objektiven, genauer gesagt, der objektiv wirklichen physischen Welt die Bedingungen gegeben sind. Gesetzmäßigkeit aber zwischen möglichen Erscheinungen in diesem Sinne ist nichts anderes als Gesetzmäßigkeit zwischen diesen objektiven Bedingungen, d. h. zwischen den objektiv wirklichen physikalischen Tatsachen, welche den Erscheinungen oder den Bildern in den Invididuen zugrunde liegen.

Dies heißt aber wiederum: die Naturwissenschaft erkennt die Gesetzmäßigkeit der objektiv wirklichen Welt. Daß mit dem Dasein dieser Welt zugleich die objektiven Bedingungen für die Erscheinungen oder die Bilder in den Individuen gegeben sind, ist ein Moment, das an der Tatsache, daß die Naturwissenschaft die Gesetzmäßigkeit zwischen den dieser wirklichen Welt angehörigen Tatsachen erkennt, nichts ändert. In der Tat ist es ja aber auch für die Naturwissenschaft vollkommen gleichgiltig, ob diese Bedingungen zureichende Bedingungen sind, d. h. ob sie genügen, die entsprechenden Erscheinungen in den Individuen zustande kommen zu lassen. So enthält auch das Atom die objektiven Bedingungen einer Erscheinung in sich. Unser Auge ist aber nicht so organisiert,

daß es auf diese objektiven Bedingungen entsprechend zu reagieren und entsprechende Erscheinungen ins Dasein zu rufen, mit andern Worten, daß es uns ein Bild der Atome zu liefern vermag. Atome erscheinen nicht und können auch nicht erscheinen, insofern sind auch wiederum mit dem Dasein der Atome die objektiven Bedingungen der entsprechenden Erscheinung nicht gegeben. Demgemäß ist auch die Gesetzmäßigkeit zwischen den Atomen keine Gesetzmäßigkeit weder zwischen wirklichen, noch zwischen möglichen Erscheinungen, man müßte denn damit Erscheinungen meinen, die da sind oder möglich sind für ein Wesen, das wir nicht kennen.

In der Tat aber kann, wer jenen von uns hier bekämpften Satz aufstellt, die Naturwissenschaft erkenne nur die Gesetzmäßigkeit zwischen den Erscheinungen, in Wahrheit nur die möglichen Erscheinungen meinen. Auch daß der glühende Gasball, aus dem unser Sonnensystem hervorgegangen sein soll, irgend jemand erscheine oder zu irgend einer Zeit erschienen sei, behauptet niemand. Nur dies kann man behaupten, „wenn“ es damals schon Individuen gegeben hätte und „wenn“ diese Individuen Organe gehabt hätten, den glühenden Gasball wahrzunehmen und absolut adäquat wahrzunehmen, so würde ihnen dieser Gasball erschienen sein. Aber dies ist doch nur ein sehr langatmiger Ausdruck dafür, daß dieser Gasball eben da war und tatsächlich niemand erschien, noch irgend jemand erscheinen konnte. Statt hier von gesetzmäßigen Beziehungen zwischen möglichen Erscheinungen zu sprechen, würde man einfacher die „Erscheinung“ überhaupt dahingestellt lassen und von gesetzmäßigen Beziehungen zwischen Tatsachen und Vorkommnissen in der dinglich realen, also vom individuellen Bewußtsein, dem nun einmal allein etwas erscheinen kann, und demgemäß von aller Erscheinung unabhängigen Welt zu reden; kurz die ganze Rede von der Gesetzmäßigkeit zwischen Erscheinungen, welche der Physiker angeblich erkennt und einzig erkennt, ist lediglich eine zur Vertuschung des wahren Sachverhaltes oder des wahren Anspruches der Naturwissenschaft geeignete Zirkelbewegung.

Die Naturwissenschaft erkennt, so weit sie überhaupt erkennt, die Gesetzmäßigkeit der objektiv wirklichen Welt. Daß sie zugleich die Gesetzmäßigkeit der Erscheinung erkenne, ist ein sonderbarer Irrtum. Vielleicht ist jene Behauptung wissenschaftlicher Bescheidenheit entsprungen. In Wahrheit schließt sie den Anspruch auf Vollbringung einer unmöglichen Leistung in sich. In jedem Falle wäre diese Leistung nicht Sache der Naturwissenschaft, sondern Sache mehrerer Wissenschaften und zunächst der Psychologie. Die Erscheinungen sind nun einmal psychologische und ganz und gar nicht physikalische Tatsachen. Sie sind für die Naturwissenschaft, wie an früherer Stelle gesagt, niemals Gegenstände der Betrachtung, also auch nicht Gegenstände einer Erkenntnis, die auf ihre Gesetzmäßigkeit zielte.

Psychologie und Naturwissenschaft, Seele und Gehirn.

Nicht ganz ebenso nun wie mit der Naturwissenschaft verhält es sich im Punkte der Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen mit der empirischen Psychologie. Sie hat es nicht zu tun mit dem physisch Realen, das den „Erscheinungen", d. h. unseren sinnlichen Empfindungsinhalten zugrunde liegt, aber auch sie hat es zu tun mit dem, was den Erscheinungen zugrunde liegt. Physische Erscheinungen sind lediglich die objektiven Bewußtseinserlebnisse, d. h. die sinnlichen Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalte, sofern in ihnen ein, vom Bewußtsein unabhängiges objektiv Wirkliches gedacht wird. Psychische Erscheinungen dagegen sind die subjektiven Bewußtseinserlebnisse, d. h. das unmittelbar erlebte Empfinden und Vorstellen oder das unmittelbar erlebte Haben von Empfindungs- und Vorstellungsinhalten, im übrigen alle sonstigen Ich-Erlebnisse, die Gefühle, Denk- und Willensakte u. s. w. Diese sind psychische Erscheinungen nicht an sich, sondern sie sind in Wahrheit das Realste das es gibt. Sie sind das unmittelbar erlebte Bewußtseinswirkliche, im Vergleich mit dem Wirklichen der Naturwissenschaft das primär Wirkliche. Aber sie werden in gewißem Sinne zu „Erscheinungen", wenn sie als einem individuellen Bewußtsein angehörig betrachtet werden. Dies

können sie nun einmal nicht, ohne an ein Individuum, d. h. ein vom Bewußtsein unabhängiges dinglich Reales oder objektiv Wirkliches in Gedanken gebunden zu werden, oder ohne daß ihnen ein solches zugrunde gelegt wird. Sie sind dann „Erscheinungen“ eben dieses dinglich Realen.

Damit bezeichnet das Wort Erscheinung freilich nicht dieselbe Tatsache die es bezeichnet, wenn wir von physischen Erscheinungen reden. Es ist etwas anderes, ob ich in einem Empfindungsinhalte einen wirklichen Gegenstand hineindenke oder aus ihm herausdenke, ihn denkend herauslöse, etwa aus dem Empfindungsinhalte Blau das Wirkliche vom Dasein des Empfindungsinhaltes unabhängige Blau selbst, oder ob ich in einem Lustgefühl, das ich unmittelbar erlebe, oder in einem anderen vorhanden denke, das Individuum und die Zuständlichkeit des Individuums, die ich meine, wenn ich sage, dies Individuum und nicht ein anderes habe dies Gefühl, denkend zugrunde lege. Und dieser Unterschied muß, wenn von psychischen Erscheinungen die Rede ist, wohl im Auge behalten werden. Das Moment aber im Sinne des Wortes Erscheinung, auf das es uns hier ankommt, nämlich daß einem Bewußtseinserlebnis ein jenseits des Bewußtseins liegendes dinglich Reales zugrunde gelegt ist, ist in beiden Fällen dasselbe. Und so rechtfertigt sich der Gebrauch des Namens psychische Erscheinung neben dem des Begriffes der physischen Erscheinung.

Bleiben wir demgemäß bei diesem Namen „psychische Erscheinung“, dann müssen wir nun aber auch von der empirischen Psychologie sagen, sie zielt auf Erkenntnis des gesetzmäßigen Zusammenhanges zwischen dem, was wir den psychischen Erscheinungen denkend zugrunde legen. Sie zielt auf den Zusammenhang zwischen Empfindungs- und Vorstellungsvorgängen; den Zusammenhang, in welchen einerseits diese Empfindungs- und Vorstellungsvorgänge, andererseits die sie verursachenden Reize, weiterhin die Gedächtnis-Spuren, die Assoziationen, die ursprünglich und die durch die Empfindungs- und Vorstellungsvorgänge oder durch die körperlichen Einflüße gewordenen Anlagen, Verfassungen, Dispositionen der

Seele als Glieder oder Faktoren eingehen. Damit erkennt sie dann zugleich den gesetzmäßigen Zusammenhang der psychischen Erscheinungen, d. h. der Bewußtseinserlebnisse. Aber nicht als solcher oder als Bewußtseinserlebnisse überhaupt, sondern der Bewußtseinserlebnisse die, und sofern sie von Individuen und zwar jedesmal von einem und demselben Individuum gehabt werden, d. h. sie erkennt den gesetzmäßigen Zusammenhang realer Vorgänge in dem realen Individuum. Nur sind eben diese, was die realen Vorgänge in der Physik nicht sind, nämlich Vorgänge des Habens von Bewußtseinserlebnissen. Eben sofern sie dies sind, ist der gesetzmäßige Zusammenhang zwischen ihnen zugleich ein Zusammenhang von Bewußtseinserlebnissen. Aber dies heißt eben doch nichts als: er ist ein gesetzmäßiger Zusammenhang der realen Vorgänge, die, und sofern sie den Bewußtseinserlebnissen zugrunde gelegt sind. Oder umgekehrt gesagt, er ist ein gesetzmäßiger Zusammenhang der Bewußtseinserlebnisse, aber ein solcher, in welchem diese stehen, vermöge des Zusammenhanges der realen Vorgänge, durch diese hindurch, oder als diejenigen, in welche das Individuum mit den realen Vorgängen hineingedacht ist.

Was dagegen die Bewußtseinserlebnisse selbst angeht, abgesehen von dem Individuum, dem sie angehören oder das sie hat oder ihren Träger ausmacht, also abgesehen von der jenseits des individuellen Bewußtseins liegenden dinglich realen Welt, so bleibt es dabei, daß ihre Gesetzmäßigkeit einen völlig anderen Sinn hat, d. h. daß sie nichts sein kann als die Gesetzmäßigkeit, welche die Bewußtseins-Wissenschaft statuiert, diejenige „Psychologie“ also, die nicht Psychologie des individuellen Bewußtseins ist, sondern Psychologie des Bewußtseins schlechtweg. Und diese Gesetzmäßigkeit ist die logische, ästhetische, ethische Gesetzmäßigkeit. Es gibt keine andere Gesetzmäßigkeit, die in den Bewußtseinserlebnissen selbst, abgesehen von ihrer Bindung an ein reales Individuum gefunden werden könnte.

Bleiben wir aber noch einen Augenblick bei der empirischen Psychologie. Was ist es denn, was uns von einem individuellen

Bewußtsein reden läßt? Was gibt uns die Erkenntnis von Ichen, die von den eigenen verschieden sind? Was also schafft uns ein Wissen von den numerisch verschiedenen Ichen? Oder was verwandelt das Ich, von dem ich ursprünglich allein Kenntnis habe, in die Welt der individuellen Iche? Was vervielfältigt dieses Ich?

Hierauf antworte ich in anderem Zusammenhange: Dies geschieht durch die „Einfühlung". Hier aber darf ich den Begriff der Einfühlung aus dem Spiel lassen. Sicher ist, daß wir von fremden Ichen und damit von einer Vielheit von Ichen nur wissen auf Grund der wahrgenommenen sinnlichen Erscheinung fremder Individuen; oder kurz, auf Grund der Wahrnehmung fremder Körper. Wir sehen Gebärden, Bewegungen, hören Laute, nehmen Stellungen, Haltungen u. s. w. sinnlich wahr; und darin liegt für uns ein Bewußtseinsleben.

Auf die Frage nun, wie dies möglich sei, sagt eine oft gehörte Redewendung, wir *erschließen* dies Bewußtseinsleben nach Analogie unserer selbst; schließen, daß zu den fremden Lebensäußerungen und zur fremden sinnlichen Erscheinung ein gleichartiges Leben „gehört", wie zu den eigenen. Die Gleichartigkeit der fremden und der eigenen Lebensäußerungen und körperlichen Erscheinung sei dasjenige, was den Schluß vermittle.

Diese Redewendung nun klingt, wenn man sie so allgemein aussprechen hört, verlockend. Aber sie ist falsch, und zwar in doppelter Hinsicht. Einmal wird die Tatsache, daß für uns in fremden Lebensäußerungen und der fremden sinnlichen Erscheinung, d. h. im fremden Körper und den an ihm vorkommenden Formen und Bewegungen überhaupt Leben und dies heißt: Bewußtseinsleben „*liegt*", durch diese Behauptung gefälscht. Es ist durchaus nicht so, daß wir nur *wissen*, wenn eine fremde Lebensäußerung stattfinde, so *gehöre* dazu ein Bewußtseinsleben; so wie wir wissen, zum Rauch gehöre Feuer, zum Aufblitzen eines Gewehres gehöre der Knall, sondern es „*liegt*" in der fremden Lebensäußerung ein Bewußtseinsleben. Es „*liegt*" beispielsweise in der Gebärde der Trauer für uns Trauer, in der Gebärde des Zorns für uns Zorn, in der stolz

aufrechten Haltung Stolz u. s. w. Und dies „Liegen“ besagt etwas von jenem bloßen Bewußtsein der Zusammengehörigkeit durchaus Verschiedenes. Wir mögen noch so sicher wissen, daß zum Aufblitzen eines Lichtes an der Mündung einer Pistole der Knall gehöre oder umgekehrt, so besagt dies doch niemals, daß der Knall im Aufblitzen oder dies in jenem „liege“.

Mit einer anderen Wendung: Dies Aufblitzen ist für uns nicht unmittelbarer „Ausdruck“ des Knalles oder umgekehrt, so wie die Gebärde Ausdruck ist der Trauer, des Zornes, des Stolzes.

Und zweitens, und abgesehen von diesem Sachverhalt oder dieser Eigenart der Tatsache, daß in Gebärden für uns Trauer, Stolz u. s. w. „liegt“, oder abgesehen von der Beziehung des „Ausdrückens“, die zwischen fremden Lebensäußerungen und dem, was darin liegt, obwaltet, zeigt die einfache Betrachtung jenes angeblichen Analogieschlusses oder zeigt einfache Überlegung darüber, wie denn dieser Analogieschluß zustande kommen oder worauf er beruhen solle, daß derselbe unmöglich ist.

Das Wort Analogieschluß klingt, wie gesagt, verlockend. Aber der angebliche Analogieschluß zergeht in nichts, sobald wir nicht mehr Worte machen, sondern die Sache ins Auge fassen. Er erweist sich als ein Schluß, in dem genau dasjenige vorausgesetzt ist, was in ihm angeblich erschlossen wird.

Wie bekannt, hat man auch unser Bewußtsein von der objektiven Wirklichkeit des sinnlich Wahrgenommenen auf einen Schluß aus dem Dasein des Wahrnehmungsinhaltes auf eine Ursache desselben zurückführen wollen. Wir sollen das objektiv Wirkliche, die Außenwelt, statuieren, weil das Dasein der Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalte eine Ursache fordere. Nun, es ist leicht zu sehen, daß zunächst bei diesem angeblichen Schluß das Erschlossene, nämlich das Denken einer von uns unabhängigen objektiv wirklichen Außenwelt, vorausgesetzt wäre. Aber genau ebenso verhält es sich bei jenem angeblichen Analogieschluß von fremden Lebensäußerungen auf das zugrunde liegende Bewußtseinsleben. Niemals würden wir auf dem Wege des Schlusses zu einem Wissen von einer von

uns unabhängigen Außenwelt gelangen, wenn wir nicht dies Wissen schon hätten. Ebenso würden wir ein fremdes Bewußtseinsleben niemals erschließen können, wenn wir nicht von einem solchen schon wüßten.

Oder positiv gesagt, sowie das Bewußtsein von der objektiv wirklichen Außenwelt Sache eines nicht weiter zurückführbaren „Instinktes“ ist, so auch unser Wissen von der Existenz fremder Iche. Oder, so wie wir in den sinnlichen Wahrnehmungsinhalten einen von uns unabhängigen Gegenstand denken, vermöge einer ursprünglichen und nicht weiter zurückführbaren Gesetzmäßigkeit des Geistes, so auch finden wir, oder, wenn man will, denken wir, in den Körpern und insbesondere in den Bewegungen der Körper, die wir eben darum menschliche Körper nennen, etwa in den Gebärden, die wir an ihnen wahrnehmen, ein Bewußtseinsleben, vermöge einer nicht weiter zurückführbaren ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des Geistes. Oder richtiger gesagt, daß für uns in dem fremden Körper und insbesondere den fremden Lebensäußerungen Bewußtseinsleben „liegt“, oder daß dieselben für uns „Ausdruck“ sind eines solchen, ist eine nur einfach anzuerkennende Tatsache. Nennen wir sie einen Instinkt, so liegt ja in diesem Worte keine Erklärung, sondern nur eben die Anerkennung dieser Tatsächlichkeit.

Indessen auch auf diesen Sachverhalt brauchen wir in diesem Zusammenhange kein Gewicht zu legen. Mag es mit jenem angeblichen Analogieschluß seine Richtigkeit haben oder mag die Behauptung, unser Wissen von fremden Bewußtseinsleben beruhe auf einem solchen, so selbstverständlich sein, wie sie einigen erscheint, die auf das Nachdenken über das hier vorliegende Problem verzichten. In jedem Falle bleibt es bei dem oben Gesagten: Fremdes Bewußtseinsleben ist für uns an den fremden Körper gebunden. Und wir wissen von einem solchen nur, sofern dies der Fall ist. Es gibt für uns fremdes Bewußtseinsleben schlechterdings nicht ohne dieses „Substrat“.

Und nun erinnern wir uns an das oben Gesagte. Numerisch

verschiedene Iche können für uns numerisch verschieden sein nur unter einer Voraussetzung, nämlich daß sie für uns gebunden sind, oder daß wir sie denkend binden an ein in sich selbst numerisch verschiedenes objektiv Wirkliches. Dies nennen wir das Individuum. Und numerisch verschieden kann dies objektiv Wirkliche für uns nur sein, sofern es räumlich verschieden ist.

Nun im vorstehenden, so scheint es, haben wir dies räumlich und damit numerisch verschiedene objektiv Wirkliche kennen gelernt. Wir haben es in den verschiedenen Körpern und ihren Bewegungen und Betätigungen, einschließlich der von ihnen ausgehenden Laute und Lautkomplexe. Diese Körper sind tatsächlich dasjenige, woran das von dem unserigen unterschiedene Bewußtsein für uns sich bindet. Sie sind für uns das tatsächliche Substrat des individuellen Bewußtseinslebens. Indem diese Körper als etwas von uns und voneinander Unterschiedenes und objektiv Wirkliches sich darstellen, stellt sich uns auch das an sie gebundene Bewußtseinsleben als etwas von uns und zugleich untereinander Verschiedenes und objektiv Wirkliches, d. h. von dem eigenen Bewußtseinsleben Unabhängiges dar oder tritt uns so gegenüber. Das instinktive Bewußtsein der objektiven Wirklichkeit dieser Körper ist für uns das Fundament des nicht minder instinktiven Bewußtseins der objektiven Wirklichkeit des fremden Bewußtseinslebens und seiner Verschiedenheit von dem eigenen. Eben dadurch wird dann auch erst unser Bewußtseinsleben zum „eigenen“. D. h. unser Bewußtsein wird zu einem unter vielen.

Der Körper aber, an welchen das einzelne fremde Bewußtseinsleben von uns gebunden ist, bestimmt sich für die wissenschaftliche Erkenntnis genauer. Es ergibt sich, daß die Lebensäußerungen letzten Endes Äußerungen, d. h. Wirkungsweisen des Gehirns oder des zentralen Nervensystems sind. Und in besonderer Weise erscheint wiederum ein Teil des Gehirns als das, was in den Lebensäußerungen, den Gebärden, den Bewegungen, den Sprachlauten, speziell sich auswirkt.

Und damit nun ist das Gehirn oder dieser bestimmte Teil

des Gehirns zum spezielleren Substrat des fremden Bewußtseinslebens und des individuellen Bewußtseinslebens überhaupt geworden.

Hiermit ist nun zunächst der Sinn des „psychophysischen Parallelismus“ bezeichnet. Derselbe besagt, daß das Gehirn Ausgangspunkt und beherrschender Mittelpunkt der peripherischen körperlichen Zuständlichkeiten und Vorgänge sei, in welchen für uns Bewußtseinsleben unmittelbar „liegt“ oder in die wir solches, vermöge jener nicht weiter zu erklärenden Einrichtung unseres Geistes hineinlegen, oder wenn man will, hineindenken, oder die für uns, vermöge einer nicht weiter zurückführbaren Einrichtung unseres Geistes der Anlaß oder das Motiv sind, individuelles Bewußtseinsleben vorhanden zu denken. Diesem Parallelismus setzt man mit Recht den Gedanken, daß das Gehirn die Bewußtseinserlebnisse verursache, entgegen. Von Verursachung von Bewußtseinserlebnissen ist hier in der Tat ganz und gar keine Rede.

Natürlich muß man aber, falls man dies einmal erkannt hat, konsequent sein, und es auch grundsätzlich unterlassen, die Bewußtseinserlebnisse, insbesondere die Empfindungsinhalte als durch peripherische Vorgänge im Körper, die physiologischen „Reize“, verursacht zu bezeichnen. Auch die Behauptung einer solchen Verursachung fälscht, abgesehen davon, daß sie, wie wir früher sahen, in sich widersinnig ist, die Tatsachen. Was nach Aussage der Erfahrung vom Gehirn oder den mechanischen Gehirnprozessen verursacht wird, sind lediglich die körperlichen Vorgänge; und ebenso wird von den peripherischen körperlichen Vorgängen, die wir physiologische Reize nennen, nichts verursacht, als die mechanischen Gehirnprozesse. Was dagegen das Verhältnis aller dieser körperlichen Vorgänge zum Bewußtseinsleben angeht, so sind solche Vorgänge nicht die Ursachen für das Dasein des Bewußtseinslebens, sondern es ist lediglich die Wahrnehmung derselben oder das Bewußtsein von ihrem Dasein das Motiv für unseren Glauben an das Bewußtseinsleben.

Sofern aber freilich die Gehirnvorgänge die peripherischen

körperlichen Vorgänge, in welchen für uns das Bewußtseinsleben „liegt", verursachen, also unser Bewußtsein vom Dasein gewisser Gehirnvorgänge Grund ist für die Annahme dieser körperlichen Vorgänge, ist indirekt auch das Dasein jener Gehirnvorgänge für uns Motiv zur Annahme des diesen körperlichen Vorgängen entsprechenden, d. h. in ihnen „liegenden" Bewußtseinslebens. Darin liegt zugleich, daß ein anders beschaffenes Gehirn Motiv ist für die Annahme eines anders beschaffenen Bewußtseinslebens, daß gewisse Veränderungen im Gehirn, die wir als Abnormitäten bezeichnen, Motive sind für die Annahme eines entsprechend gestörten oder abnormen Bewußtseinslebens; und daß endlich da, wo das Gehirn fehlt oder zerstört ist, auch das Motiv zur Annahme eines Bewußtseinslebens für uns weggefallen ist. Drücken wir dies letztere so aus, daß wir sagen, das Bewußtseinsleben fehle in solchem Falle, oder sei zerstört, so treffen wir damit vielleicht das Rechte, sagen aber mehr als wir wissen und wissenschaftlich verantworten können. Das einzige, was wir sagen dürften, ist, daß uns hier kein Instinkt mehr zu solcher Annahme leitet.

Mit dem, was ich hier über das Gehirn und das Bewußtseinsleben gesagt habe, scheine ich nun in Widerspruch geraten mit früher Gesagtem. Ich bezeichnete oben das dem individuellen Bewußtseinsleben zugrunde Liegende, oder von uns notwendig zugrunde Gelegte, zuerst mit dem allgemeinen Namen Individuum, dann als Seele oder als reales Ich. Jetzt nenne ich es das Gehirn. Aber man bedenke wohl, jene Worte „Individuum", „Seele", „reales Ich", sind nichts als Namen für ein an sich unbekanntes Etwas, eine Stelle in der dinglich realen Welt, von der wir schlechterdings nicht wissen, was ihr Wesen ausmacht. Und ebenso unbekannt ist uns das letzte Wesen des Dinges, das wir als Gehirn bezeichnen.

Dennoch können wir nach dem Verhältnis beider fragen. Und dazu nun ist zunächst zu sagen: Beide, Gehirn und Seele, sind begrifflich absolut geschieden. „Seele", „reales Ich" ist das von uns um des Daseins eines individuellen Bewußtseins willen notwendig gedachte Substrat dieses Bewußtseins. Dies Sub-

strat heißt Seele, oder reales Ich als dies Bewußtseinssubstrat. Seele, reales Ich ist das objektiv Wirkliche oder dinglich Reale, das und sofern es gedacht ist, als Bedingung, unter der wir allein ein individuelles Bewußtsein denken können; kurz, Beides ist ein rein psychologischer Begriff. Und der Psychologe, dessen Aufgabe es ist, dies individuelle Bewußtsein, — ich meine nicht dies bestimmte einzelne individuelle Bewußtsein, sondern das individuelle Bewußtsein überhaupt — zu erforschen, hat demgemäß die Aufgabe, dies Etwas, diese Seele oder dies reale Ich und die Vorgänge in ihm so und einzig so zu bestimmen, wie es die Begreiflichkeit des individuellen Bewußtseins erfordert. Dies tut er in der oben schon angedeuteten Weise, d. h. indem er z. B. von Empfindungs- und Vorstellungsvorgängen, von Assoziationen, von Gedächtnisspuren und dergleichen redet.

Der Begriff des Gehirns dagegen ist ein reiner physikalischer Begriff. „Gehirn" ist, allgemein gesagt, das gewissen physischen Erscheinungen, als solchen, zugrunde Liegende. Es heißt so, sofern es diesen zugrunde liegt. Seine Erforschung ist also Aufgabe des Physikers und nur des Physikers. Wir bezeichnen ihn in diesem Falle genauer als Physiologen.

So gewiß die Betrachtung des Bewußtseinslebens nicht auf ein Gehirn führt oder die Tatsachen des individuellen Bewußtseins keinen Schluß auf irgendwelche räumliche Beschaffenheit seines Substrates erlaubt, so gewiß darf für den Psychologen das Gehirn gar nicht existieren. Nicht in dem Sinne, daß er es leugnete, sondern in dem Sinne, daß er davon zu reden denen überläßt, deren Sache es ist, darüber zu reden. Es ist ein Hinüberspringen auf ein absolut anderes Gebiet des Wirklichen, wenn der Psychologe von Gehirn und Nervenprozessen spricht; sowie es ein Hinüberspringen auf ein absolut anderes Gebiet des Wirklichen ist, wenn der Physiker oder Physiologe von einer „Seele" redet. Gehirnforschung ist nicht Psychologie, so gewiß Seelenforschung nicht Physiologie ist. Dies können wir auch so ausdrücken: Die „Seele" und die Seele allein empfindet, stellt vor, denkt u. s. w., das Gehirn und das Gehirn allein ruft körperliche Vorgänge ins Dasein.

Darum kann doch von einer diese beiden Tatsachenreihen, die Reihe der körperlichen Vorgänge und die Reihe der Bewußtseinserlebnisse zusammenfassenden Betrachtung die Frage nach der Identität von Gehirn und Seele gestellt und in einer Weise, die uns befriedigen mag, beantwortet werden. Das individuelle Bewußtsein ist nun einmal für uns an die körperlichen Zuständlichkeiten und Vorgänge gebunden. Wir haben in diesen, und dem Wirklichen, das ihnen zugrunde gelegt wird, dem Gehirn, zugleich das Substrat, welches das individuelle Bewußtsein für uns denkbar macht, oder dessen wir bedürfen, um dasselbe als individuelles zu denken und von anderen zu unterscheiden. Es ist mit anderen Worten in jenen körperlichen Vorgängen der Ort oder die Stelle in der dinglich realen Welt gegeben, woran wir das individuelle Bewußtsein denkend knüpfen müssen, oder die Voraussetzung, unter der wir das individuelle Bewußtsein allein zu denken vermögen. Und es ist uns insbesondere im Gehirn diese Stelle gegeben. Es ist also durch das Gehirn der Forderung eines Substrates für das individuelle Bewußtsein genügt. D. h. wir dürfen das Gehirn das Substrat des individuellen Bewußtseins nennen. Wir brauchen kein anderes.

Dabei müssen wir freilich festhalten, was dies „Substrat" besagen will oder in welchem Sinne das Gehirn ein solches ist. Es ist ein Substrat, in ganz unsagbar unräumlicher Weise denkend dem Bewußtseinsleben „zugrunde gelegt". Insbesondere bleibt es dabei, daß dies Substrat nicht Ursache des Bewußtseinslebens heißen darf, daß es uns also nicht etwa das Dasein des Bewußtseinslebens erklärt. Es ist, ich wiederhole, nur notwendiges Motiv für unseren Glauben an dasselbe, oder genauer, es ist die Ursache dessen, was das notwendige Motiv für diesen Glauben ausmacht.

Ich sagte, oben und sage auch hier wiederum mit Bedacht „notwendiges Motiv", nicht: notwendiger Erkenntnisgrund, da wir ja aus den körperlichen Zuständlichkeiten und Vorgängen, an denen für uns fremdes Bewußtseinsleben gebunden ist, dies nicht etwa erschließen, sondern lediglich ein Instinkt d. h.

ein unbegreifliches Gesetz unseres Wesens uns treibt, bei Gelegenheit der Warnehmung dieser Zuständlichkeiten und Vorgänge ein solches zu denken.

Ich nannte das Gehirn ein Unbekanntes. Darum wissen wir doch von ihm Eines: Das Gehirn ist, wie gesagt, eine Stelle in der dinglich realen, vom Bewußtsein unabhängigen Welt. Es ist eine Stelle im gesamten, vom individuellen Bewußtsein unabhängigen Weltzusammenhange. Aber es gibt diese Stelle nicht für sich. Das Gehirn ist nicht etwas isoliert oder für sich Existierendes. Sondern diese Stelle ist nur da als eine Stelle in dem einheitlichen Weltzusammenhange.

Diesen Weltzusammenhang nun „erkennt“ der Physiker, d. h. er erkennt die Gesetzmäßigkeit desselben, und er betrachtet sie als mechanische Gesetzmäßigkeit, d. h. er gibt demjenigen, dessen Gesetzmäßigkeit er erkennt, die räumlichen Prädikate, die er den sinnlichen Wahrnehmungsinhalten entnommen und auf das ihnen zugrunde liegende objektiv Wirkliche übertragen hat. Diese Übertragung aber vollzieht er, wie ich schon sagte, ohne zu wissen, ob dem objektiv Wirklichen solche Prädikate an sich zukommen.

Mit anderen Worten des Was oder Wesens des objektiv Wirklichen überhaupt, — das der Physiker um jener räumlicher Prädikate willen Materie nennt, — ist ihm unbekannt.

Und wie das Geschehen in der Welt überhaupt, so faßt der Physiker auch das Gehirngeschehen als mechanische Gehirnprozesse. Er muß dies tun, sofern er Naturwissenschaft treibt.

Aber auch das Was oder Wesen dieser Stelle in dem materiellen Weltzusammenhange, die er das Gehirn nennt, ist ihm unbekannt.

Mit allem dem ist nun der begriffliche Gegensatz zwischen Gehirn und Seele nicht aufgehoben. Er ist aber in gewissem Sinne ausgeglichen. Beide Begriffe treffen eben zusammen in dem Begriff des Unbekannten. Mit beiden Begriffen meinen wir, falls wir denken, ein solches Unbekannte. Wir haben aber eben keinen Grund, dies Unbekannte oder diese unbekannte

Stelle in der dinglich realen Welt doppelt zu denken. Denken wir aber nur einmal, dann sind Gehirn und Seele, diese beiden Unbekannten, an sich dieselben; sie sind identisch bei aller Unvergleichbarkeit. Denn die „Seele" bleibt auch in dieser Identifikation, was sie ist, nämlich die an sich unbekannte Stelle in der dinglich realen Welt, sofern das individuelle Bewußtsein an dieselbe gebunden ist. Und ebenso bleibt das Gehirn, was es ist, nämlich dieselbe Stelle in dieser Welt, aber als gewissen sinnlichen Wahrnehmungsinhalten, nämlich den Wahrnehmungsinhalten, die ich allgemein als Bilder eines fremden Körpers bezeichne, zugrunde Liegendes oder zugrunde Gelegtes.

Und wie nun kann diese objektiv wirkliche Welt, deren Was und Wesen wir nicht erkennen, gedacht werden? Kann sie insbesondere als räumlich gedacht werden? Und wie dürfen wir demgemäß insbesondere das „An sich" des Gehirns denken? Die Antwort auf diese Frage gehört nicht mehr in das Gebiet — weder der empirischen Psychologie noch der Physik.

Bewusstseinswissenschaft.

Vielleicht aber gehört sie in das Gebiet der Psychologie des Bewußtseins überhaupt.

Ich bezeichnete oben die empirische Psychologie als Psychologie der mittelbaren Erfahrung und sagte, sie sei eine solche ebenso wie die Physik. Dies wollte sagen, beide sind Wissenschaften, die nicht bei den in den Bewußtseinserlebnissen unmittelbar gegebenen Gegenständen bleiben, sondern über diese hinausblicken in eine dem Bewußtsein jenseitige Welt. Zugleich besteht doch zwischen den beiden Wissenschaften der mittelbaren Erfahrung, der Naturwissenschaft und der empirischen Psychologie, ein grundsätzlicher Gegensatz. Dieser wird am unmittelbarsten deutlich an ihrem gemeinsamen Ausgangspunkte. Dieser ist bezeichnet durch die sinnliche Empfindung.

In der Tatsache etwa, die ich bezeichne durch den Satz: Ich empfinde Blau oder Hart, liegt dies beides, mein Empfinden

und das Empfundene. Jenes ist ein subjektives, dies ein objektives Bewußtseinserlebnis. Nun jenes macht die empirische Psychologie sich zum Gegenstande, in diesem findet die Naturwissenschaft das dinglich Reale, dem sie sich betrachtend zuwendet.

Eben dieser Punkt ist nun aber zugleich derjenige, an dem die „Psychologie" als Wissenschaft vom Bewußtsein überhaupt anhebt. Betrachten wir aber diesen Punkt mit Rücksicht hierauf etwas genauer.

Ich nannte das Haben eines Empfindungsinhaltes, sowie es unmittelbar erlebt wird, — denn nur von unmittelbaren Erlebnissen ist jetzt die Rede, — ein rezeptives Erlebnis. Dies ist es an sich. Nun aber wendet sich das Ich auffassend dem Inhalte zu. Und dadurch geschieht es, daß das Inhalthaben in das Gegenstandsbewußtsein übergeht. Und den Gegenständen gegenüber nun ist das Ich tätig. Andererseits erlebt es ihre Forderungen.

Dieser Gegensatz: Rezeptivität einerseits, Tätigkeit und Erlebnis von Forderungen andererseits, hält nun aber bei genauerem Zusehen nicht in jedem Sinne Stich.

Zunächst ist folgendes zu beachten: Die Tätigkeit der Zuwendung verhält sich zu den Inhalten nicht etwa so, daß diese zunächst von dieser Tätigkeit unberührt da wären, und nun jene Tätigkeit sich ihrer bemächtigte oder auch dies unterließe; und daß, wenn die Aufmerksamkeit einem Inhalte zugewendet ist, sie mit anderen Inhalten gleichzeitig gar nichts zu tun hätte. Alle Inhalte sind doch eben in gleicher Weise „meine" Inhalte, d. h. Inhalte dieses einen Ich; und andererseits ist auch die Tätigkeit der Zuwendung Tätigkeit dieses selben einen Ich. Wie sollte dann zwischen dem tätigen Ich und seiner Tätigkeit einerseits und gewissen Inhalten andererseits die Beziehung der Zuwendung oder des Zugewendetseins bestehen, während dasselbe Ich zu anderen Inhalten in ganz und gar keiner Beziehung dieser Art stände?

Wohl sagen wir und dürfen wir sagen, die Aufmerksamkeit könne sich, wenn vielerlei in meinem sinnlichen Gesichtsfelde

gegeben sei, diesem zuwenden, jenem nicht. Aber dies dürfen wir nicht so verstehen, als bezeichneten wir damit einen absoluten Gegensatz oder ein einfaches Entweder-Oder. Sondern der Gegensatz, den wir in solcher Rede statuieren, kann nur gemeint sein als ein Gegensatz der Grade. Die Aufmerksamkeit kann auf einen Inhalt mehr oder minder und schließlich in unendlich vielen Graden gerichtet sein; und habe ich gleichzeitig viele Empfindungsinhalte, so ist sie diesen gegenwärtigen Empfindungsinhalten gleichzeitig vielleicht in sehr verschiedenen Graden zugewendet. Sie kann dabei einem Inhalte in so hohem Grade zugewendet sein, daß der implizite in ihm liegende Gegenstand expliziert wird und nun dem geistigen Auge gegenüber steht und von ihm von dieser oder jener Seite her betrachtet werden kann, während andere Inhalte gleichzeitig einer solchen Gunst der Aufmerksamkeit, d. h. eines so hohen Grades derselben nicht sich erfreuen. Aber diesem Grade oder Zuwendung gehen in der Reihe der möglichen Grade derselben unendlich viele niedrigere Grade voran. Und es ist nichts als ein in abstrakto denkbarer oder konstruierbarer Grenzfall, daß die Beziehung der Inhalte zum Ich, die durch das Wort „Zuwendung meiner zu dem Inhalte", oder „Richtung der Aufmerksamkeit auf denselben" bezeichnet wird, irgend einem Inhalte gegenüber gar nicht, oder in einem Grade $= 0$ sich fände.

Man bedenke auch, daß diese Beziehung nicht eine lediglich einseitige, sondern eine wechselseitige ist. Dasjenige, dem ich meine Aufmerksamkeit zuwende, „zieht" auch zugleich meine Aufmerksamkeit „auf sich". Dies beides sind in Wahrheit nur zwei Seiten einer und derselben Sache. Nun, auch dies letztere, das „Aufsichziehen" kann in allen möglichen Graden geschehen. In welchem Grade es tatsächlich geschieht, dies hängt von der Natur des Inhaltes und meiner Disposition ab. Und es ist denkbar, daß es in beliebig geringem Grade geschehe. Es ist aber nicht einzusehen, wie von irgend einem Inhalte, wenn derselbe überhaupt einmal da ist, gar keine solche Anziehungskraft auf die Aufmerksamkeit ausgehen sollte. Sagen wir, ein Inhalt ziehe meine Aufmerksamkeit „gar nicht" auf

sich, so wissen wir doch, daß ein andermal, unter günstigeren Bedingungen, der gleiche Inhalt die Aufmerksamkeit recht wohl und vielleicht in hohem Grade auf sich zöge. Der Inhalt hat also das „Zeug“ dazu oder schließt in sich die Fähigkeit zu solcher „Anziehung der Aufmerksamkeit“; nur sind eben jetzt die Bedingungen ungünstig und vielleicht möglichst ungünstig. Damit ist aber doch seine Fähigkeit der Anziehung der Aufmerksamkeit jetzt nicht einfach nicht da. Und dann muß diese auch, wenn auch vermöge der Ungunst der Bedingungen in beliebig geringem Grade, sich aktualisieren.

Wir sagen aber nicht nur, die Aufmerksamkeit wende sich einem Inhalte zu und wende sich anderen nicht zu, sondern wir sagen auch, und wiederum mit allem Rechte, indem sie dem einen sich zuwende, wende sie von anderen sich ab. Und je mehr sie jenes tue, desto mehr geschehe dies. Aber auch diese „Abwendung“ hat viele und schließlich unendlich viele verschiedene Grade. Nun auch dies sagt uns, daß diese Abwendung nur eine relative sein kann, d. h. eine Minderung der Zuwendung, eine Lockerung der Beziehung, die das Wort Zuwendung bezeichnet, nicht eine einfache Auslöschung derselben. So ist ja auch die räumliche Abwendung von einem Dinge nicht eine Vernichtung der räumlichen Beziehung zu ihm überhaupt, sondern nur eine Minderung der Enge oder Unmittelbarkeit derselben.

Die Zuwendung zu den Inhalten gibt, wie eine glückliche Wendung sagt, je nach dem Grade, in welchem ich gleichzeitig diesem oder jenem Inhalte zugewendet bin, der jeweiligen Welt der Inhalte oder dem einheitlichen Gewebe derselben ein Relief; einige Inhalte treten hervor und bezeichnen auf dieser Reliefkarte Wellengipfel. Sie nähern sich dem über ihnen schwebenden Punkte, dem Ich, in einer nicht räumlichen, sondern ganz und gar unsagbaren Weise; andere sind vom Ich entfernt. Aber auch dies Entferntsein ist, so wie jedes räumliche, nur ein geringeres Nahesein. Es ist insbesondere eine geringere Nähe an dem Punkte, wo der im Inhalte implizite liegende Gegenstand für mich da ist, oder eine geringere Nähe an der „geistigen Schwelle“.

Damit wäre dann also das Ich tätig allen Inhalten gegenüber, nämlich zunächst in der Weise jener primitiven Tätigkeit, die wir Tätigkeit der Zuwendung zu Inhalten oder auch einfache Auffassungstätigkeit nennen. Es wäre dies nur in unendlich vielen Graden.

Indessen auf diese Überlegung lege ich hier nicht allzuviel Gewicht. Wichtiger ist mir eine andere, die zeigt, daß in jedem Falle auch im einfachen Haben von Empfindungsinhalten das Moment der Tätigkeit liegt.

Ich „*habe*" die Empfindungsinhalte und ich erlebe sie als „*mein*", oder als „von *mir*" *gehabt*; indem ich auf die Inhalte zurückblicke, finde ich sie als solche, die „mein" *waren*. Ich entdecke an ihnen, so wie sie da waren, diese Beziehung zu mir, die das „Haben" und das „Mein" ausdrückt.

Nun dies „Haben" ist nicht ein bloßes Dasein, sondern es ist ein *Haben*, d. h. ein Mirzueigensein; es ist das „Haben als *Eigentum*", d. h. als etwas, womit ich *schalten kann*. Es ist das Indergewalthaben. Gesetzt, ich habe noch so wenig einem Inhalte mich zugewendet, oder mich seiner mit der Aufmerksamkeit bemächtigt, so weiß ich doch in der rückschauenden Betrachtung, daß ich mich hätte ihm zuwenden *können*. Und ich weiß dies nicht, weil ich es irgendwie erschlösse; ein solcher Schluß wäre ein völlig widersinniger Gedanke; sondern weil ich es als ein Moment an dem Inhalte, als einen Index oder eine Färbung, die ihm damals, als er in mir war, anhaftete, oder als eine damals zwischen ihm und mir stattfindende Beziehung, entdecke. Darin eben besteht das Bewußtsein, daß er „*mein Inhalt*" war. Das Bewußtsein des Inhaltseins und das Bewußtsein dieses Machthabens über den Inhalt, oder von der Seite des Inhaltes aus gesprochen, das Bewußtsein, er sei meiner Macht *untertan*, sei mir oder meiner Tätigkeit zur *Verfügung* gestanden, sind eine und dieselbe Sache.

In jedem Falle aber *finde* ich an jedem Inhalte, der in mir war, in der rückschauenden Betrachtung diesen Index, d. h.

ich finde den Inhalt als einen solchen, der in meiner Macht war; oder dem gegenüber ich die Tätigkeit der Zuwendung üben konnte; allgemeiner gesagt, dem gegenüber ich tätig sein konnte.

Dies Bewußtseinserlebnis nun, oder diese miterlebte Eigentümlichkeit eines solchen, ist zunächst das Bewußtseinserlebnis einer Beziehung zu meiner Tätigkeit, nämlich der Beziehung, die im „Tätigseinkönnen" liegt. Aber damit ist es zugleich ein Tätigkeitsbewußtsein. Das Bewußtsein, tätig sein zu können gegenüber dem Inhalte oder das Bewußtsein, daß der Inhalt meiner Tätigkeit sich darbiete, oder darbot, ist nicht das Bewußtsein der Tätigkeit, und schließt doch ein solches notwendig in sich. Ich kann nicht das Bewußtsein haben, ich könne etwas tun, ohne eben damit zugleich ein Bewußtsein zu haben von diesem Tun, das ich „kann".

Man gestatte hier noch ein Analogon: Mein Vermögen ist mein, ich habe es; und die Glieder meines Körpers sind mein, ich habe sie. Nun in diesen beiden Fällen schließt das „Haben" zweifellos jenes Machthaben über das Vermögen bezw. die Glieder meines Körpers in sich. Vielmehr das „Machthaben" macht eben das Wesen dieses „Habens" aus. Und zugleich leuchtet hier jedermann ein: das Bewußtsein meiner Macht über das Vermögen oder die Glieder ist eine Art des Tätigkeitsbewußtseins. Es ist nicht das Bewußtsein einer tatsächlich geübten, sondern einer möglichen Tätigkeit, aber damit eben doch ein Tätigkeitsbewußtsein.

Nun genau ebenso kann ich auch das Bewußtsein des „Habens" von Empfindungsinhalten nicht haben, ohne daß darin in einer freilich nicht näher angebbaren Weise das Bewußtsein der Tätigkeit liegt, die des Inhaltes sich bemächtigen kann. Diese eigentümliche Weise, wie im Machthaben oder Tätigseinkönnen die Tätigkeit liegt, drücken wir so aus: Es liegt darin die Tätigkeit „implizite". Danach erlebe ich also auch im Haben von Empfindungsinhalten mich als tätig, nur, ich wiederhole, in der unbeschreibbaren Weise, in der eben das Bewußtsein des Könnens oder der möglichen Tätigkeit

auch schon ein Bewußtsein der Tätigkeit ist. Es liegt darin nicht expliziert, sondern gebunden oder implizite.

Daß aber in dem Bewußtseinserlebnis, „Haben eines Empfindungsinhaltes" genannt, das Moment der Tätigkeit nur implizite gegeben, nur, sozusagen als eine nicht herausgelöste Komponente, mitgegeben sein kann, ergibt sich, wenn wir bedenken, daß es keine Tätigkeit gibt ohne Gegenstand. Das explizierte Tätigkeitsbewußtsein ist also ein Gegenstandsbewußtsein, oder setzt ein solches voraus. Wir aber reden hier vom Haben eines Empfindungsinhaltes, das nicht ein Gegenstandsbewußtsein ist. Dennoch liegt auch darin, nur eben „implizite", das Bewußtsein der Tätigkeit. Das Ich, das ich in jedem Bewußtseinserlebnis „Haben eines Empfindungsinhaltes" erlebe, ist ein tätiges Ich oder ist Tätigkeit. Andererseits ist zugleich das Bewußtsein, daß ich einen Empfindungsinhalt habe, ein Bewußtsein der Rezeptivität oder des Affiziertseins.

Aber auch dies Bewußtsein ist wiederum in eigentümlicher Weise da, nämlich nicht so, daß ich von etwas weiß, das mir zuteil wird, an mich herantritt und mich affiziert. Dies Bewußtsein entsteht mir ja erst vermöge der Zuwendung, oder in der Ausübung der Auffassungstätigkeit. Auch das Wissen von etwas, das mich affiziert, wäre m. a. W. schon ein Gegenstandsbewußtsein im früher näher bestimmten Sinne, in einem Sinne also, in welchem das Haben eines Empfindungsinhaltes nicht ein solches heißen darf. Sondern ich habe auch, indem ich den Inhalt habe und dessen mir bewußt bin, jenes Rezeptivitätsbewußtsein oder Bewußtsein des Affiziertseins nur implizite.

Fassen wir dies beides zusammen, so erlebe ich also schon im Erlebnis des Habens von Empfindungsinhalten mich einerseits als tätig, andererseits als affiziert oder bestimmt. Aber beides nicht gesondert; nicht explizite. Es fehlt eben noch der Gegenstand, dem „gegenüber" ich mich tätig fühlen könnte, und der andererseits mir als mich affizierend gegenüber stände. Es fehlt im Dasein eines Inhaltes in mir oder meinem Bewußtsein die Scheidung oder das bewußte „mir gegenüber"; und

darum auch die bewußte Wechselbeziehung meines und des „Gegenüber“. Dies Bewußtsein des „mir gegenüber“ aber ist das Gegenstandsbewußtsein. Das Haben eines Empfindungsinhaltes ist also das ungeschiedene Ineinander von Beidem, Tätigkeit und Rezeptivität oder Tätigsein und Bestimmtsein oder Affiziertsein.

Dies Ineinander wird dann zum Außereinander im Denkakte, in welchem ich eben einen Gegenstand mir gegenüberstelle. Jetzt erst kann ich mich tätig finden diesem Gegenstande gegenüber und jetzt kann ich auch erst den Gegenstand als mich affizierend wissen. In diesem Auseinandertreten dessen, was vorher ineinander war, ist das Auseinandergetretene nicht mehr implizite, sondern explizite da. Es ist eben durch dieses Auseinandertreten expliziert.

Diese explizierte oder explizite erlebte Tätigkeit oder die Tätigkeit, die ich als an dem mir gegenüber stehenden Gegenstand geübt erlebe, ist aber die apperzeptive Tätigkeit. Sie hat die beiden Seiten, sie ist Tätigkeit des bewußten Ordnens und des Befragens der Gegenstände. Und das explizierte Affiziertsein durch den Gegenstand ist die Forderung; das explizierte Bewußtsein des Affiziertseins das Forderungserlebnis. Dies beides aber liegt implizite im Haben eines Empfindungsinhaltes.

Jenes implizierte Dasein der Tätigkeit und der Forderung oder ihr Ineinander in dem Haben des Inhaltes ist aber schließlich gar nichts anderes als die Tatsache, die wir öfter so bezeichneten: Im Inhalte liegt implizite der Gegenstand. Mit dem Worte Gegenstand ist beides zugleich gegeben, die Tätigkeit und die Forderung. Der Gegenstand ist das mir gegenüber Stehende und zu mir in Wechselbeziehung Stehende. Dies ist eben sein Wesen als Gegenstand. Und diese Wechselbeziehung ist als meine Beziehung zum Gegenstande Tätigkeit und als Beziehung des Gegenstandes zu mir Forderung. Indem also der Gegenstand im Inhalte implizite da ist, ist ganz von selbst auch die Tätigkeit und die Forderung im Haben des Inhaltes implizite gegeben oder miterlebt.

Ich bemerke aber noch besonders: In jedem dieser Fälle des Gebrauchs des Wortes „implizite“ erhebt dies Wort nicht den Anspruch einer Erklärung oder auch nur einer Beschreibung zu sein. Es ist nun ein Name für den nicht weiter beschreibbaren und ganz und gar nicht erklärbaren Tatbestand, den wir nur aus dem unmittelbaren Erleben und in der Betrachtung des unmittelbaren Erlebnisses kennen lernen können. Das Eigenartige desselben vergegenwärtigen wir uns aber am einfachsten, wenn wir uns halten an den Begriff des Tätigseinkönnens. Es ist Tatsache, daß wir dies Bewußtsein des Tätigseinkönnens haben, und daß wir es insbesondere haben, indem wir Inhalte erleben. Und es ist zweifellos, daß dies Bewußtsein nicht ein Bewußtsein der Tätigkeit ist, sondern eben des Könnens, daß aber doch darin das Bewußtsein der Tätigkeit liegt. Die Weise nun, wie es darin liegt, bezeichnen wir, indem wir sagen, es liege darin implizite. Und in eben dieser Weise liegt dann notwendig auch im Haben des Inhaltes die Forderung des Gegenstandes; und überhaupt im Inhalte der Gegenstand. Vielmehr, daß im Inhalte der Gegenstand implizite liegt, dies sagt zugleich, daß in dem Gesamterlebnisse, Haben eines Empfindungsinhaltes genannt, beides, das Ich und der Gegenstand und demnach die Tätigkeit des Ich, und die Forderung des Gegenstandes, aber nicht von einander gesondert, sondern in unsagbarer Weise ineinander sind.

Indem aber durch die Auffassungstätigkeit die Sonderung des Ich und des Gegenstandes geschieht und in der Vollendung der Auffassungstätigkeit, d. h. im Akte des Denkens sich vollendet, und nun also der Gegenstand mir bewußt gegenübersteht, wird die Tätigkeit zu einer Tätigkeit ihm gegenüber und damit zugleich erlebe ich die Forderung des Gegenstandes als Forderung eines bewußt mir gegenüber Stehenden. Ich sage: „damit zugleich“. Denn daß die Tätigkeit nicht als solche erlebt werden kann ohne Gegenstand, sagt zugleich, daß sie nicht erlebt werden kann ohne das gleichzeitige Bestimmtsein durch den Gegenstand.

Indem nun aber diese Scheidung immer vollständiger sich vollzieht, wird zugleich der umgekehrte Prozeß eingeleitet: Je

mehr jene apperzeptive Tätigkeit stattfindet, also die Tätigkeit an dem mir bewußt gegenüber stehenden Gegenstande, und je deutlicher und reiner die Forderungen des Gegenstandes auf Grund derselben erlebt werden, umsomehr kommt es jetzt wiederum zu einem Ineinander der Tätigkeit und der „Affektion" durch den Gegenstand oder die Forderung desselben. Die letztere bestimmt nun immer reiner die Tätigkeit. Und die vollendete Tätigkeit ist diejenige, in welcher sich das tätige Ich und der fordernde Gegenstand nicht mehr gegenüber stehen, sondern die Tätigkeit in sich selbst die geforderte ist, d. h. das tätige Ich ganz und gar aus sich heraus der Forderung gemäß tätig ist, in diesem Sinne das tätige Ich in seiner Tätigkeit mit der Forderung des Gegenstandes einig ist, oder in dieselbe restlos eingeht und darin aufgeht.

Ich verglich schon früher das Ich dem Mittelpunkt eines Kreises und die Gegenstandswelt seiner Peripherie. Wenn wir zu diesem Bilde zurückkehren, so ist jener ursprüngliche Zustand, der Zustand des bloßen Habens von Empfindungsinhalten, der, daß für mein Bewußtsein die Peripherie im Mittelpunkte und damit der Mittelpunkt in der Peripherie noch steckt, d. h. beides nicht bewußt geschieden ist. Dieser Zustand ist zugleich der Zustand des blinden Fühlens und instinktiven Begehrens. Aber in diesem Ineinander ist doch eben beides zugleich: der Mittelpunkt und die Peripherie. Nun aber scheidet sich durch die „Zuwendung" beides, und tritt sich gegenüber im Akte des Denkens. Es tritt die Peripherie dem Mittelpunkte gegenüber oder umgekehrt.

Damit nun aber entsteht sozusagen zwischen beiden eine Spannung die wächst mit dem Wachstum des Gegenüber oder der bewußten Scheidung. Je voller das Auseinanderrücken sich vollzieht, desto intensiver wird die Wechselwirkung, der Zug des Mittelpunktes zur Peripherie, und damit das Hineinstrahlen dieser in jenen. Und dies führt zu einer Vereinheitlichung beider, oder ist in sich selbst eine solche; nämlich ein bewußtes Ineinander im Gegensatze zu jenem ursprünglichen, nur einfach stattfindenden Ineinander.

Oder wiederum ohne Bild: Im Haben des Empfindungsinhaltes erlebt sich das Ich als „gebunden". Darin liegt dies beides: es erlebt sich als tätig und den Gegenstand als fordernd. Aber beides ist ineinander und wird ineinander erlebt. Dann tritt das Ich aus der elementaren Gebundenheit heraus und wird frei. Zugleich wird damit der Gegenstand expliziert und tritt ihm bewußt gegenüber. Er wird gewußt als fordernd.

Diese Befreiung aber geschieht in unendlich vielen Stufen. Zuerst ist dieselbe Wahl oder Willkürfreiheit. Dies ist die bewußte Wechselbeziehung zwischen dem individuellen, durch seine Individualität und den Zufälligkeiten desselben bestimmte und eingeengte und insofern immer noch gebundenen Ich, und den Gegenständen, die zufällig in seinen Gesichtskreis fallen und es zufällig bestimmen. Diese Freiheit aber wird in weiterem Fortgange als Schein erkannt. Das Ich erkennt sich darin als in Wahrheit noch gebunden; nämlich gebunden im soeben bezeichneten Sinne. In eben dieser Erkenntnis aber tritt nun das Ich mehr und mehr aus seiner Enge heraus und wird in Wahrheit frei. Es sieht die ganze Gegenstandswelt sich gegenüber und wird durch sie bestimmt. Und je mehr es durch sie bestimmt wird, desto mehr bestimmt es sich selbst nach ihr. Diese Freiheit ist die innere Einheit mit den Forderungen aller Gegenstände und der einheitlichen Gegenstandswelt. Dieselbe ist gleichbedeutend mit innerer Notwendigkeit.

Immer findet dabei das Ich sich selbst, so weit es sich überhaupt findet oder hat, in der Tätigkeit. Das Ich für sich betrachtet ist also Tätigkeit, wie umgekehrt alle Tätigkeit Ich ist; nur ist diese eben erst gebunden, dann frei. Zugleich ist die Tätigkeit oder das Ich jederzeit durch den Gegenstand und seine Forderung bestimmt. Es fragt sich nur, wie weit die Forderungen gehört werden, und demnach das Ich in sie eingeht und schließlich in ihnen aufgeht oder frei in sie einstimmt. In dem Maße aber, als es dies tut, bestimmt es sich selbst. Die freie Sichbestimmung des Ich kann nie etwas

anderes sein als das freie, und in sich selbst einstimmige Eingehen in die Forderungen der ganzen Gegenstandswelt, oder das freie Sichverwirklichen der Forderungen der Gegenstandswelt in mir.

Setzen wir an die Stelle des Wortes Tätigkeit das Wort „Aktualität". Dann erlebt also das Ich sich in der Aktualität. Auch dabei dürfen wir nicht vergessen, daß es keine Aktualität gibt ohne Gegenstand. Alle Aktualität ist immer Wechselbeziehung. Sie ist immer ein Sichbestimmen, und dies existiert nicht ohne ein Bestimmtsein.

Bewusstseinswissenschaft und Naturwissenschaft.

Das Ich nun, das seinem Wesen nach Tätigkeit ist, ist der Gegenstand der Psychologie, mag diese empirische, oder Psychologie des Bewußtseins überhaupt sein. Im Vorstehenden ist aber zugleich der Ausgangspunkt für diese Wissenschaft bezeichnet.

Und damit zugleich ist der Punkt bezeichnet, wo sich diese Wissenschaft trennt von der Wissenschaft der Gegenstandserfahrung, d. h. der objektiven Gegenstandserfahrung oder kurz der objektiven Erfahrung.

Auch die Gegenstandserfahrung und demnach die auf ihr beruhende Wissenschaft, kann, wie zur Genüge betont, von nichts anderem ausgehen als von der unmittelbaren Erfahrung. Und auch hier ist der Anfangspunkt der Tatbestand, der den Namen trägt: „ich empfinde einen Inhalt, oder empfinde etwas".

Aber die Gegenstandserfahrung wendet nun ihren Blick auf das „Etwas". Sie löst oder blickt aus dem Empfindungsinhalte den objektiven Gegenstand heraus und betrachtet diesen und erkennt seine Gesetzmäßigkeit. Die Wissenschaft der Icherfahrung dagegen löst aus jenem Tatbestande das Ich heraus und betrachtet dies und erkennt *seine* Gesetzmäßigkeit.

Endlich ist im Obigen auch der Punkt bezeichnet, wo sich die Wissenschaft der unmittelbaren von der Wissenschaft der mittelbaren Icherfahrung oder von der empirischen Psychologie trennt.

Wie die Naturwissenschaft die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, so bindet die empirische Psychologie das Ich und seine Zustände und Tätigkeiten an ein in der inneren Wahrnehmung nicht gegebenes Substrat, das wir, sofern es ein objektiv wirkliches oder dinglich reales Substrat ist, als eine Substanz bezeichnen dürfen. Die empirische Psychologie also steht als solche auf dem Standpunkte der Substanzialität. Dagegen weiß die Psychologie oder die Wissenschaft oder unmittelbare Icherfahrung nichts von Substanzialität, sondern für sie bleibt es bei der Aktualität des Ich oder des Bewußtseins, andererseits seiner Bestimmtheit durch Gegenstände. Empirische Psychologie und Wissenschaft der unmittelbaren Icherfahrung verhalten sich, so dürfen wir sagen, zueinander wie Substanzialität und Aktualität.

Was aber heißt nun dies, die Psychologie der unmittelbaren Erfahrung hat zum Gegenstande jenes Aktualitäts-Ich? Worauf zielt sie?

Darauf nun gibt unmittelbar die Betrachtung der Naturwissenschaft, als des äußersten Gegenbildes dieser Wissenschaft, die Antwort. Wissenschaft überhaupt zielt auf das Objektive, d. h. sie fragt, was Gegenstände seien nicht fürs individuelle Bewußtsein und unter den Bedingungen desselben, den „subjektiven" Bedingungen, sondern was sie seien, wenn sie befreit sind von allem „Subjektiven", d. h. von der Weise wie sie dem individuellen Bewußtsein sich darstellen, und unter Voraussetzung seiner Individualität in ihm sich spiegeln. Die Naturwissenschaft insbesondere fragt, wie es um die Forderungen der sinnlichen Gegenstände und damit um diese selbst bestellt sei, wenn dieselben oder wenn ihre Forderungen befreit werden von der Weise, wie dieselben dem individuellen Bewußtsein sich darstellen; in welcher Befreiung zugleich auch die Befreiung von der geistigen Enge des Individuums, in welchen immer nur ein Ausschnitt aus der Gegenstandswelt fällt, eingeschlossen ist. Sie zielt auf die reinen und damit zugleich auf die vollständigen Forderungen der Gegenstände und damit auf die reinen und vollständigen Gegenstände. Zum voll-

ständigen Gegenstande gehört aber auch seine Stelle in der Gegenstandswelt. Die vollständigen Forderungen der Gegenstände schließen auch die Forderung in sich, daß er an seine Stelle im Ganzen der Gegenstandswelt widerspruchslos eingefügt werde.

Fahren wir nun fort, unter „Erfahrung" dies zu verstehen, daß Gegenstände dem Bewußtsein gegenüber treten, kurz, daß sie gegeben sind, dann dürfen wir dies so ausdrücken: Die Naturwissenschaft wie jede Wissenschaft von Gegenständen will aus der individuellen und individuell getrübten und beschränkten reine und volle Erfahrung machen. Oder, sie sucht die Gegenstände der reinen und vollen Erfahrung.

Nun eben dies muß auch das Ziel der Wissenschaft der unmittelbaren Icherfahrung sein. Nur daß sie eben nicht mit den, vom Ich verschiedenen Gegenständen und ihren Forderungen, sondern mit dem Ich selbst zu tun hat; d. h. ihre Aufgabe muß darin bestehen, aus dem Ich der unmittelbaren Erfahrung, d. h. dem unmittelbar erlebten Ich das reine, und dies heißt zugleich: das volle oder ganze Ich heraus zu arbeiten. Und dies reine und ganze Ich kann entsprechend dem reinen und vollen Gegenstande nichts anderes sein als das von der individuellen Trübung und Enge befreite Ich.

Das Ich überhaupt nun ist, wie wir sahen, gegeben in der Tätigkeit; also ist das reine Ich gegeben in der reinen Tätigkeit. Darnach bestimmt sich jene Aufgabe genauer als die Aufgabe, die reine und volle Tätigkeit heraus zu stellen und zu erkennen. Da die Tätigkeit jedesmal in Akten sich vollendet, so können wir sie auch der Kürze des Ausdruckes halber durch die Akte ersetzen. Dann ist die Aufgabe der Wissenschaft der unmittelbaren Icherfahrung die Herausstellung der reinen Akte. Auch dies können wir wiederum so ausdrücken, daß wir sagen, die Psychologie der reinen Icherfahrung geht, wie die Naturwissenschaft, aus von der individuellen Erfahrung, und sucht wie diese, die reine Erfahrung. Nur sucht sie nicht wie die Naturwissenschaft die reine Dingerfahrung, sondern die reine Icherfahrung. Dies heißt aber gar nichts anderes, als: sie sucht das reine Ich oder das Ich, so wie es

die Icherfahrung ergibt, wenn das Individuelle, die individuelle Trübung und Schranke, davon genommen ist.

Damit gibt sich die Wissenschaft der unmittelbaren Icherfahrung als das volle Gegenbild der Wissenschaft der mittelbaren Gegenstandserfahrung oder der Naturwissenschaft. Die Aufgabe dieser wäre vollendet, wenn sie die reine, jenseits des individuellen Bewußtseins liegenden Gegenstandswelt oder die reine Welt der Dinge gefunden hätte. Die Aufgabe der Psychologie der unmittelbaren Erfahrung ist vollendet, wenn sie im individuellen Bewußtsein das reine Ich oder das reine Bewußtsein, zugleich in seiner Totalität, gefunden hat. Sie findet dasselbe aber in den reinen Akten.

Diese Akte sind zunächst Verstandesakte oder Urteile. In ihnen betätigt sich das Ich als denkend. Sofern also die Psychologie der unmittelbaren Erfahrung auf reine Urteilsakte zielt, zielt sie auf das reine und volle Denken. Dabei ist unter dem reinen Denken analog der reinen Erfahrung das von der individuellen Trübung und Enge befreite Denken verstanden. Dies ist das Denken, das ich bereits als das Denken des überindividuellen und überzeitlichen Ich bezeichnet habe. Die Bewußtseinswissenschaft fragt, was in diesem Denken selbst liegt, d. h. sie fragt nach seinem Wesen. Damit fragt sie zugleich nach dem a priori der Erkenntnis. Die Psychologie der unmittelbaren Erfahrung löst aber ebenso aus den individuell bedingten und individuell zufälligen Akten des Wertens und des Wollens die reinen Akte heraus, oder befreit sie von der individuellen Bedingtheit und Zufälligkeit.

Hierbei erweisen sich aber diese Akte, die des Denkens, des Wertens und des Wollens, als eine Gesetzmäßigkeit in sich tragend. Indem die reinen Akte herausgestellt werden und ihr Wesen gezeigt wird, wird also zugleich die reine Gesetzmäßigkeit derselben hervorgeholt. Wir nannten jene reinen Akte schon bezw. Akte des reinen Verstandes, des reinen wertenden Geistes, und des reinen Willens.

Die reinen Gegenstände, welche die vollendete Erkenntnis der Gegenstände erkennt, so weit nämlich sie erkennt, sind die

Gegenstände wie sie an sich sind, oder kurz, die Gegenstände an sich, die Welt dieser Gegenstände die Welt an sich. Und die reinen objektiv wirklichen Gegenstände, auf deren Gewinnung die Naturwissenschaft zielt, machen die Welt der Dinge an sich aus oder können kurz das Ding an sich heißen. Dann zielt also die Wissenschaft der objektiven Gegenstände auf die Gegenstände an sich und die Wissenschaft von den Dingen auf das Ding an sich. Ebenso zielt die Psychologie als Wissenschaft der unmittelbaren Icherfahrung auf Gewinnung des Ich an sich.

Die vom individuellen Bewußtsein unabhängige Erkenntnis ist die Wissenschaft, das in ihr Erkannte ist die Wahrheit. Das vom individuellen Bewußtsein und Wollen unabhängige Wollen ist die Sittlichkeit, das im sittlichen Bewußtsein Erkannte ist das Gute. Psychologie der unmittelbaren Erfahrung also ist die Wissenschaft von der Wissenschaft und vom sittlichen Bewußtsein, oder von der Wahrheit und vom Guten, in welch letzteres das Schöne zugleich eingeschlossen ist. Sie ist insbesondere die Wissenschaft von den Gesetzen, nach welchen Wissenschaft entsteht, und die Wissenschaft von den Gesetzen, welchen das sittliche Wollen unterliegt. Hier erweist sich die Psychologie der unmittelbaren Erfahrung von neuem als diejenige, welche die Logik, die reine normative Ästhetik, Ethik, in sich schließt.

Die Akte des Urteilens, des Wertens und des Wollens sind aber, ich wiederhole, nicht ohne die Gegenstände, sondern sie haben sie zum Korrelat. Und die reinen Akte haben zum Korrelat die reinen Gegenstände. Das Ich, das die reinen Akte vollbringt, oder das reine Ich erkennt die Dinge an sich. Es wertet die Gegenstände nach dem Werte, den sie an sich haben, und will das an sich Rechte. Dasselbe ist es, wenn ich sage, das reine Ich oder das Ich an sich erkennt die reinen Tatsachen, wertet nach reinen tatsächlichen Werten und will nach reinen tatsächlichen oder objektiven Zwecken. Bei allem dem aber ist das Ich nichts, ein bloßes Abstraktum, ohne die Gegenstände. Es bedarf der Gegenstände, damit es überhaupt Ich ist.

Dies nun führt uns wiederum zurück zum Grundgegensatze der mittelbaren und der unmittelbaren Erfahrung, und zugleich zum Gegensatze der Ich- und der Gegenstandserfahrung. Weil es so ist, wie ich soeben sagte, so treffen nicht die mittelbare, wohl aber die unmittelbare Icherfahrung einerseits und die Gegenstandserfahrung, insbesondere diejenige, die wir als mittelbare bezeichnen, andererseits auch wiederum zusammen, d. h. sie erweisen sich als eine; genauer als zwei Seiten einer und derselben Erfahrung. Indem ich den Gegenstand denke und seine Forderungen erlebe und anerkenne, erlebe ich in den Forderungserlebnissen und Akten der Anerkennung mich, zugleich doch erlebe ich die Forderungen als von Gegenständen kommend. Und mache ich nun das Ich zum Gegenstande, betrachte und erkenne seine Tätigkeit des Urteilens, dann ist dies Ich eben das in solcher Weise, d. h. urteilend auf Gegenstände bezogene. Und ich kann nicht die reinen Akte zum Gegenstande haben ohne eben damit implizite auch die reinen Gegenstände zu denken. Kurz, die unmittelbare Icherfahrung und die Gegenstandserfahrung gehören zusammen und machen, sofern nämlich ihre Gegenstände zusammen gehören und nicht ohne einander gedacht werden können, eine einzige Erfahrung aus. Der Gegenstand beider Erfahrungen ist der eine, nämlich dies Ganze, in dem das Ich und seine Gegenstände in Wechselbeziehung stehen. Und das Ziel ist eines; nämlich dies Ganze, in dem das reine Ich und die reinen Gegenstände in solcher Wechselbeziehung stehen oder zu einander gehören. Nur daß an diesem Ganzen die Wissenschaft der Gegenstände die eine, die der unmittelbaren Icherfahrung die andere Seite sich zum Gegenstande bezw. Ziel setzt.

Damit ist aber der Sachverhalt, auf den ich hier hinaus will, die Einheit jener beiden Erfahrungen, noch nicht vollständig bezeichnet.

Was die Wissenschaft von den Dingen anerkennt, sind Forderungen des Ich, nämlich desjenigen, welches die Wissen-

schaft der unmittelbaren Icherfahrung, kurz die Bewußtseinswissenschaft, zum Gegenstande hat. Und demgemäß ist auch das Gesetz der Forderungen, welche die Gegenstände stellen, zugleich ein Gesetz der Forderungen des Ich. Die Forderungen der Gegenstände und die des Ich und demgemäß die Gesetzmäßigkeit jener und dieser sind dieselben Forderungen bezw. dieselbe Gesetzmäßigkeit derselben, oder dieselbe Norm, nur wiederum von der entgegengesetzten Seite her betrachtet.

Hiermit kommen wir wiederum zurück auf die Frage, wiefern Denkgesetze Gesetze des Denkens oder des denkenden Ich seien. Wir nannten sie erst Gesetze der Gegenstände. Dies sind sie als Gesetze der Forderungen derselben. Sie treten in Aktion, indem die Forderungen erlebt werden. Sie sind andererseits als Gesetze der erlebten Forderungen Gesetze meiner selbst, Gesetze meines Urteilens.

Sofern nun aber die Forderungen von den Gegenständen herkommen oder von ihnen gestellt sind, sind sie von den Gegenständen und nur von diesen gegeben. Sie werden nur eben von diesen uns gegeben und als solche von uns erlebt. Sie kommen von ihnen her und tönen in uns hinein. Daß sie Gesetze des Denkens sind, dies heißt also zuächst: sie sind Gesetze für das Denken oder für das Ich.

Aber dies nun genügt nicht. Die Forderungen der Gegenstände, so sagte ich soeben, sind zugleich Forderungen des Ich. Dies wollte sagen: Sie sind vom Ich gestellt. Sie werden zugleich als vom Ich gestellte erlebt. Nun damit wird zugleich auch die Gesetzmäßigkeit derselben erlebt als vom Ich ausgehend.

Damit erscheint dann das Ich nicht mehr bloß als Ziel der Gesetze, d. h. als diejenige, für welche dasselbe gilt, als das durch sie normierte, sondern zugleich als das Normierende, d. h. das, was die Norm gibt.

Dies können wir noch anders wenden. Sofern ein Gesetz von Gegenständen ausgeht und an mich ergeht, ist es für mich „Norm“. Aber es ist ein Wesensgesetz der Gegenstände. Daß die logischen Gesetze solche Wesensgesetze der Gegen-

stände sind, dies drücke ich sprachlich aus, indem ich von den Gegenständen nicht sage: sie sollen, sondern: sie sind. Wenn wir wiederum etwa aus den Gesetzen des Denkens das Gesetz der Kausalität herausnehmen: dies sagt als Wesensgesetz der Gegenstände: die Veränderungen der Gegenstände sind verursacht oder auch: sie müssen es sein, es kann nicht anders sein. Dagegen sagt jenes Gesetz als Normgesetz nicht: ich denke die Veränderung mit einer Ursache oder muß sie so denken, sondern: ich soll dies tun; kurz die Notwendigkeit die im Gesetze liegt, ist für die Gegenstände, von welchen es gilt, Notwendigkeit im Sinne des Ausschlußes der entgegen gesetzten Möglichkeit. Sie ist dagegen fürs Denken an das sie herantritt nur logische Notwendigkeit d. h. eben ein Sollen.

Gehen nun aber, wie gesagt, die Denkgesetze zugleich vom Ich aus, dann sind sie zugleich Wesensgesetze des Ich und es gilt dann auch von dem Ich, von dem sie ausgehen, nicht mehr das Sollen, sondern das Sein. Sie sind auch in diesem Ich Notwendigkeit im Sinne des Nichtanderskönnens. Das Ich selbst ist dann das gesetzmäßige.

Damit hört doch das Gesetz nicht auf, zugleich an mich zu ergehen, also zugleich für mich Norm zu sein.

Indem die Gesetze der Gegenstände zu solchen werden, die vom Ich ausgehen, also Wesensgesetze desselben sind und doch zugleich mich normieren, bleibt aber der Inhalt der Norm oder das was sie an mir normieren, nicht dasselbe. Dies ergibt sich unmittelbar aus dem Gegensatze zwischen dem Ich und des Gegenstandes. Die Gegenstände sind das Gedachte, das Ich ist das Erlebte. Demgemäß sind die Normen, sofern sie von Gegenständen ausgehen, Normen, wie ich die Gegenstände denken soll. Dagegen sind sie, sofern sie vom Ich ausgehen und an mich ergehen, Normen, die sagen, wie ich mich erleben, d. h. wie ich sein soll. Sie sind Seinsnormen oder Lebensnormen.

Das hier Gesagte sage ich nun aber im folgenden deutlicher. Von Denkgesetzen rede ich in diesem Zusammenhange zunächst. Aber alle Denkgesetze fassen sich zusammen in dem obersten, dem Satze der Identität. Von diesem Gesetze also gilt vor allem, daß es als ein Gesetz der Gegenstände und andererseits als ein Gesetz des Ich, d. h. als ein vom Ich gegebenes Gesetz sich darstellt. Dasselbe ist nicht nur ein Gesetz der Identität, das für das Ich gilt, sondern es ist das Gesetz der Identität des Ich selbst. Und dies ist nichts anderes als die Tatsache der Identität des Ich, nämlich desjenigen, von welchem jene Norm ausgeht. Dies Ich fordert von mir, daß ich mit mir identisch sei, sowie es mit sich identisch ist.

Dies Gesetz der Identität des Ich nun ist enthalten in der von mir unmittelbar erlebten Identität des Ich. Dies besagt zunächst: Ich weiß unmittelbar mich, das Ich irgend eines Momentes meines Daseins, mit mir, dem gegenwärtigen Ich, identisch. Indem ich das Ich des vergangenen Momentes denke und betrachte, finde oder erlebe ich darin mich, das gegenwärtig erlebte Ich; oder ich erlebe das vergangene von mir gedachte und betrachtete Ich unmittelbar als eben dies gegenwärtige Ich.

Diese Identität ist nicht qualitative sondern numerische Identität. Mag ich auch zu irgendwelcher Zeit ein qualitativ völlig anderer gewesen sein als ich es jetzt bin. Dies hindert doch nicht dies Bewußtsein der numerischen Identität. Was dies letztere sei, dies läßt sich in keiner Weise sagen. Alle Worte, die wir zu ihrer Bezeichnung gebrauchen, können nichts sein als eine Vertauschung des Wortes „numerische Identität“ durch andere, ohne daß dadurch die Sache irgend deutlicher würde. Ich kann sagen, ich bin in den verschiedenen Zeiten einer, nicht zwei; aber dies „einer“ bedeutet eben die numerische Identität; kurz diese ist eine letzte Tatsache, ein letztes Bewußtseinserlebnis. Sie ist dies so gut, als die numerische Verschiedenheit oder die Zweiheit, die ich erlebe, wenn ich mich und ein anderes Individuum denke. Nur das negative

können wir von dieser numerischen Identität sagen, das soeben schon von ihr gesagt wurde. Sie ist nicht qualitative Identität oder Gleichheit. Sie ist vielmehr Identität im Wechsel aller Bestimmtheiten, im Wechsel der Inhalte, der Akte des Denkens, der Forderungserlebnisse, der Urteile, Wertungen und Wollungen. Das identische Ich ist der unsagbare und unveränderliche Punkt in den aufeinander folgenden und beliebig verschiedenen Moment-Ichen.

Zugleich ist nun aber doch diese numerische Identität des Ich die Basis für eine Art der qualitativen Identität desselben. Das Ich strebt oder tendiert zunächst in allen seinen Tätigkeiten und Akten mit sich identisch, nämlich qualitativ identisch zu sein, oder strebt mit sich einstimmig zu sein. Hierhin gehört alles, was wir gewohnheitsmäßiges Festhalten von Urteilen, Wertungen und Wollungen nennen, jede Tendenz beim einmal gefällten Urteile zu bleiben u. s. w.

Diese Tendenz aber ist, wie jede Tendenz in uns, eine subjektivierte Forderung, oder ist der Widerhall einer Forderung in meinem individuellen Bewußtsein. Sie ist die Art, wie eine Forderung von diesem Ich und gemäß den in ihm liegenden Bedingungen erlebt wird. Sie ist, allgemein gesagt, der Widerhall der Forderungen an mein vergangenes und mein gegenwärtiges Ich. Diese Forderung erlebe ich als solche, d. h. als Forderung, wenn ich das vergangene Urteil als falsch erkenne und sage, ich hätte nicht so urteilen sollen. Damit leugne ich nicht, daß das vergangene Urteil von mir gefällt wurde; aber ich bestreite ihm seine Geltung oder verneine ihm seinen Geltungsanspruch. Nun dieser Anspruch ist eine Forderung.

Gesetzt, man bezweifelt dies, so betrachten wir dies Bewußtsein, „ich hätte nicht so urteilen sollen", von der entgegengesetzten Seite her. Ich habe dies Bewußtsein, wenn ich jetzt ein Urteil fälle, das dem vergangenen widerspricht. Indem ich es aber habe, verbiete ich mir innerlich das vergangene Urteil, nämlich im Namen des gegenwärtigen, oder als derjenige, der dies gegenwärtige Urteil fällt. Ich, der

und sofern ich jetzt so urteile, wende mich, oder dieser Akt meines gegenwärtigen Urteiles wendet sich, verbietend gegen das vergangene Urteil. Nun, dies Verbot ist wie jedes Verbot eine Forderung. Indem ich das Bewußtsein habe, ich hätte jenes Urteil nicht fällen sollen, fordere ich von mir, dem vergangenen Ich, das gegenwärtige Urteil.

In diesem Falle nun tritt zunächst das gegenwärtige Urteil oder urteilende Ich fordernd auf; es wendet sich fordernd an meine Vergangenheit. Aber dies setzt voraus, daß überhaupt Urteile fordern. Und dann ist es so, wie ich vorhin meinte, d. h. auch das vergangene Urteil fordert, indem ich auf dasselbe zurückblicke und damit mir es vergegenwärtige; und ich erlebe die Forderung. Und habe ich das Bewußtsein, ich hätte dies Urteil nicht fällen „sollen", so wendet sich die Forderung des gegenwärtigen Urteiles gegen die Forderung des vergangenen, um sie zu verneinen. Die Verurteilung des vergangenen Urteiles ist die Negation einer Forderung durch eine Forderung.

Aber nicht nur Urteile, sondern ebensowohl Wertungen und Willensentscheide treten in solcher Weise fordernd auf. Ich habe etwa einen Willensentscheid gefällt, d. h. in irgend einer Sache innerlich und vielleicht auch in Worten gesagt: so will ich es, oder so soll es sein. Dann kann es geschehen, daß ein gegenwärtiger Willensentscheid diesen Entscheid verneint. Auch dies wiederum drücke ich so aus, daß ich sage: ich hätte nicht so mich entscheiden „sollen". Damit fordere ich wiederum, daß ich ebenso mich entschieden hätte, wie ich es jetzt tue. Der gegenwärtige Willensentscheid also tritt hier fordernd dem mit ihm unverträglichen vergangenen entgegen.

Und auch hier nun müssen wir wiederum sagen: dieser gegenwärtige Willensentscheid könnte nicht verurteilend, also fordernd dem vergangenen entgegegentreten, wenn es nicht überhaupt in der Natur der Willensentscheide läge, zu fordern.

Im übrigen aber ist dies, daß Urteile fordernd auftreten oder Forderungen stellen, die allerselbstverständlichste Sache, wenn einmal feststeht, daß Urteile ein Geltungsbewußtsein

sind. Dies aber liegt in der Natur des Urteilens; indem ich urteile, sage ich, so ist es oder dies ist wahr. Damit fordere ich für das Urteil, das ich fälle, Geltung oder beanspruche das Recht des Urteiles, in mir da zu sein oder von mir gefällt zu werden.

Dies aber ist der Sinn jeder „Forderung". Auch Forderungen der Gegenstände sind allemal ein solcher Rechtsanspruch; nur mit dem Unterschiede, der in der Natur des Gegensatzes zwischen den Gegenständen und mir begründet liegt. Der Gegenstand, so sagte ich oben, ist das Gedachte, das Ich ist das Erlebte. Demnach ist auch, was der Gegenstand fordert, ein Denken. Er fordert oder beansprucht als sein Recht, gedacht oder in bestimmter Weise, d. h. mit dieser oder jener näheren Bestimmung gedacht zu werden. Das Urteil dagegen fordert — nicht gedacht zu werden, sondern es fordert oder beansprucht als sein Recht, da zu sein. Dies Dasein aber ist gleichbedeutend mit dem Erlebtwerden.

Drücken wir den oben bezeichneten Sachverhalt auch noch negativ aus: Beansprucht ein Urteil sein Dasein nicht als sein Recht, oder beanspruche ich in einem Urteile nicht dies Recht, so urteile ich nicht. Ich neige vielleicht zu einem Urteile, zweifle aber zugleich, d. h. ich schwanke zwischen einem Urteile über eine Sache und dem entgegengesetzten Urteile über dieselbe Sache. Aber ich komme nicht zu einem Entscheid. Dieser Entscheid aber ist erst das Urteil.

Und wiederum verhält es sich ebenso wie mit dem Verstandesurteil, auch mit dem Werten und Wollen. Ich kann nicht sagen, nämlich innerlich sagen, dies ist gut oder schön ohne damit den Anspruch zu stellen, daß diese Wertung richtig sei. Ich kann ebensowenig wollen ohne solchen Anspruch. Dabei verstehe ich freilich unter dem Willen wiederum nicht das Schwanken zwischen Willensentscheid, sondern den eindeutigen Willensakt. Vollziehe ich einen solchen, bin ich innerlich entschieden, so sage ich damit implizite, ich habe Recht. Und dies heißt, ich beanspruche für meinen Willensakt das Recht des Daseins.

Jede solche Forderung oder jeder solche Rechtsanspruch eines Urteiles und ebenso eines Aktes der Wertung oder des Wollens, d. h. jeder solche Anspruch auf das Recht, da zu sein, ist aber in sich selbst ein allgemeiner, nicht auf diesen Moment, in dem ich urteile, beschränkt und andererseits auch nicht beschränkt auf dies individuelle Ich. Indem ich für mich das Recht in Anspruch nehme, zu urteilen, wie ich urteile, fordere ich, daß überhaupt so geurteilt werde und verurteile demgemäß jedes andere Urteil über dieselbe Sache. Ich habe das Bewußtsein, ich soll so urteilen, nicht jetzt sondern überhaupt. Und jeder soll oder sollte so urteilen wie ich es tue. Mit einem Worte, das Bewußtsein der Giltigkeit eines Urteiles ist ein Bewußtsein der Giltigkeit schlechtweg, oder der allgemeinen Giltigkeit, d. h. der Giltigkeit für dies Urteil, sofern es eben dies Urteil oder ein solches Urteil über diese Sache ist. Und wiederum gilt das gleiche von jedem Akte der Wertung und jedem Willensakte. Jeder, der nicht so wertet wie ich werte und will, wie ich will, wertet oder will in meinen Augen falsch. Und auch jedes andere eigene Werten oder Wollen in der Sache, auf die sich das Werten und Wollen bezieht, erkläre ich mit meinem tatsächlichen Werten und Wollen zugleich für nicht sein sollend. Ich fordere also auch das Stattfinden meines Wertens und Wollens allgemein, ich beanspruche auch für meine Wertungen und Willensakte die Geltung schlechtweg oder allgemein, d. h. sofern es sich um eben diese inhaltlich bestimmte Wertung bezw. eben diesen inhaltlich bestimmten Willensakt handelt. Oder was dasselbe sagt, jedes Werten und Wollen, ebenso wie jedes Urteil, beansprucht nicht nur, indem es da ist, oder von mir erlebt wird, das Recht da zu sein, sondern es fordert sein allgemeines Dasein.

Damit nun haben wir zweierlei gewonnen. Einmal: Urteile beanspruchen Geltung oder beanspruchen das Recht, da zu sein. Und zum anderen, dieser Anspruch ist ein allgemeiner und wird als ein solcher erlebt.

Diese letztere Tatsache nun ist nichts als die allgemeine Tatsache, die im Satze der Identität ausgesprochen liegt. Das

Identitätgesetz als Gesetz der Gegenstände sagt, jede Forderung eines Gegenstandes ist eine allgemeine Forderung desselben, d. h. sie gilt von diesem Gegenstande so lange er eben dieser und so lange er der gleiche Gegenstand ist. Es spricht die Tatsache der Allgemeinheit der Forderung der Gegenstände aus.

Hier nun aber lernen wir dies Gesetz zugleich als Gesetz der Urteile kennen, d. h. als Ausdruck der Tatsache, daß Urteile den Anspruch erheben, schlechthin dazusein. Jene allgemeine Geltung der Forderungen der Gegenstände besagt, daß die Forderung von dem Gegenstande gilt, so lange er der gleiche ist, mag er dieser oder jener Zeit angehören, oder an dieser oder jener Stelle des Raumes gedacht sein. Dementsprechend sagt die Allgemeinheit der Geltung der Urteile und ebenso der Akte des Wertens und Wollens, daß diese Akte Giltigkeit oder das Recht dazusein beanspruchen, unabhängig von dem Momente, in dem sie vollzogen werden und unabhängig von dem Orte, d. h. von dem Individuum, in das ich sie hineindenke.

Das Identitätsgesetz als Gesetz der Gegenstände ist aber zugleich der Ausdruck einer Norm. Diese Norm baut sich eben auf jener Tatsache auf. Fordert der Gegenstand, was er fordert, allgemein, oder liegt es in der Natur dieser Forderung allgemein zu gelten, dann gilt die Forderung nicht, die nicht allgemein gelten kann. Daraus nun ergibt sieh die Norm: nur solche Forderungen gelten oder dürfen anerkannt werden, die als allgemeine sich bewähren.

Nun ebenso baut sich auf jene Tatsache, die das Identitätsgesetz als Gesetz des Ich zunächst bezeichnet, eine Norm auf. Und dieselbe entspricht durchaus jener Norm der Gegenstandsforderungen. Sie lautet: Fälle nur solche Urteile, die allgemein sich bewähren. Sie ist die Norm, so zu urteilen und weiterhin so zu werten und zu wollen, daß ich in diesen Akten mit mir einstimmig sein oder daß ich in ihnen mit mir identisch bleiben kann. Dies Gesetz ist das Gesetz der Identität oder der Einstimmigkeit meiner mit mir selbst, in meinen Akten und demgemäß in meiner Tätigkeit.

Jenes Gesetz der Identität der Gegenstände oder das Identitätsgesetz als Gesetz der Gegenstände ist eine von den Gegenständen gegebene Norm. D. h. der Gegenstand, nämlich der Gegenstand so wie er ist, oder der reine Gegenstand fordert von mir solche Denkakte, Akte des Wertens und Wollens, die in sich einstimmig oder in sich widerspruchslos sind. Diese Norm ist aber, wie oben schon gesagt, zugleich ein Wesensgesetz der Gegenstände. Die Gegenstandswelt, so wie sie ist, die reine oder die wahre Gegenstandswelt, ist in sich einstimmig oder gesetzmäßig. Und ebenso nun ist das Identitätsgesetz als jenes Gesetz des Ich eine vom Ich gegebene, zugleich aber doch wiederum an mich ergehende Norm. Sie ist eine Norm, die aus mir an mich „tönt“: Ich selbst fordere von mir oder in mir selbst höre ich die Forderung, nur Urteile zu fällen, Wertungen und Willensakte zu vollbringen, in welchen ich selbst mit mir einstimmig sein kann. Die Stimme die ich dabei höre, nenne ich auch die Stimme der Vernunft. Nun diese Vernunft ist nicht ein Gegenstand, sondern sie ist Ich. D. h. sie ist das rein und vollkommen denkende, wertende und wollende Ich. Dies also tritt hier normierend oder gesetzgebend auf.

Aber auch hier ist die Norm, eben indem sie von diesem Ich ausgeht, ein Wesensgesetz, nämlich eben dieses Ich, oder der Vernunft. Die Vernunft, nämlich die reine Vernunft, die allein den Namen der Vernunft verdient, ist so geartet wie sie fordert, daß ich geartet sei. Sie ist in sich einstimmig; urteilt, wertet, will notwendig oder ihrem eigenen Wesen zufolge nach dem Gesetze der Vernunft, d. h. nach dem Identitätsgesetze. Die Vernunft oder das reine Ich ist mit einem Worte in sich selbst mit sich einstimmig oder in sich gesetzmäßig.

Bei allem dem ist aber zugleich deutlich, daß die Norm der Identität oder die im Identitätsgesetze liegende Norm als von Gegenständen ausgehende Norm einerseits und die Norm der Identität, sofern sie Norm des reinen Ich ist, nur die beiden Seiten sind einer und derselben Norm. Das reine Vernunft-Ich ist ja eben das, den reinen Gegenständen vollkommen

Hingegebene und durch ihre Forderungen, die reinen oder giltigen Gegenstandsforderungen also, vollkommen bestimmte. Und indem dies Ich dadurch vollkommen bestimmt ist, ist notwendig das Gesetz oder die Norm derselben Gesetz oder Norm dieses reinen Ich. Es ist das Wesensgesetz desselben, das dann aber Norm ist für das individuelle Ich.

Nach dieser Norm, sofern sie von Gegenständen ausgeht, oder in den Forderungen der Gegenstände liegt, entsteht für mich die Welt der reinen Gegenstände oder der Gegenstände so wie sie sind. Und nach eben dieser Norm entstehen — nicht für mich sondern in mir die reinen Akte oder das Ich, sowie es an sich ist.

Der Prozeß der Gewinnung der reinen Gegenstände oder der Gegenstände so wie sie sind, aus den Gegenständen, so wie sie zunächst für mich sind, oder sind für das individuelle Ich mit seiner Subjektivität und Schranke, ist ein Prozeß des Umdenkens dieser Gegenstände nach jenem Identitätsgesetze oder Gesetz der Einstimmigkeit der Gegenstände und ihrer Forderungen. Nun, auch diesem Prozesse entspricht, oder dieser ist zugleich, von anderer Seite, nämlich der Seite des Ich her betrachtet, ein Prozeß — nicht der Umdenkung sondern der Umgestaltung, wir könnten auch sagen, des „Umerlebens", des denkenden und zugleich des wertenden und wollenden Ich in mir oder aus dem individuellen Ich heraus.

Jener und dieser Prozeß kann als ein Prozeß des Findens bezeichnet werden, jener als Prozeß des Findens der reinen Gegenstände, diesen als Prozeß des Findens des reinen Ich. Aber jenes Finden ist ein Erkennen, dies wohl auch ein Erkennen aber zugleich ein Erleben, oder ein Erleben und damit zugleich ein Erkennen.

Sofern die reinen Akte die giltigen sind, ist dies reine Ich zugleich das „giltige". Ebenso kann ich auch die reine Gegenstandswelt die giltige nennen. Die giltige Gegenstandswelt ist dann die mit sich identische oder diejenige, deren

Forderungen im Gegensatze der Forderungen und Gegenforderungen widerspruchslos als allgemein gültige oder als gesetzmäßig sich erweisen, also in Form eines allgemeinen unverbrüchlichen Gesetzes ausgesprochen werden können. In gleichem Sinne ist dann das giltige Ich das mit sich identische.

Ich nannte das Gesetz der Identität oben ein Wesensgesetz der reinen Gegenstände oder der Gegenstände so wie sie sind. Zugleich ist es ein Normgesetz fürs individuelle Ich. Und den Sinn des „Wesensgesetzes" bestimmte ich auch so: Die Gegenstände so wie sie sind, müssen dem Gesetze gemäß sein, sie können insbesondere nicht anders als mit sich einstimmig sein.

Nun so kann auch das reine Ich nicht umhin, mit sich einstimmig zu sein. Dagegen ist das Gesetz als Normgesetz, es ist also für das individuelle Ich nicht der Ausdruck einer solchen Notwendigkeit.

Das Gesetz der Identität ist zugleich das Gesetz des zu verneinenden Widerspruches; und es schließt das Kausalgesetz in sich. Nun achten wir speziell hierauf. Dann müssen wir sagen: Jenes Gesetz wird falsch formuliert, wenn man sagt, Ich, dies individuelle Ich kann nicht Widersprechendes denken oder kann nicht dasjenige denken, dem eine Forderung eines Gegenstandes widerspricht. Und das Kausalgesetz ist ebenso falsch gewendet, wenn man sagt: Ich kann eine Veränderung nicht ohne Ursache denken. In Wahrheit kann ich beides und tue beides oft genug. Aber ich soll oder darf es nicht tun. Oder allgemeiner gesagt: Ich kann zweifellos den Denkgesetzen zuwider denken. Könnte ich es nicht, so irrte ich niemals.

Trotzdem aber ist es auch wiederum richtig, zu sagen, dasjenige, dem ein Anderes widerspricht, „kann" nicht gedacht werden; und: Veränderungen „können" nicht gedacht werden ohne Ursache. Aber das Ich, das hier „nicht kann", ist eben nicht das individuelle Ich, sondern es ist das reine denkende Ich. Sofern ich denke, und dies heißt zugleich: sofern ich den Denkgesetzen gemäß denke, kann ich nicht dasjenige denken,

dem eine Tatsache oder eine Gegenstandsforderung widerspricht, und ich kann nicht eine Veränderung ohne eine Ursache denken. Das vernünftige Ich oder das reine Ich also kann nicht anders als den Gesetzen des Denkens gemäß denken. Es kann nicht anders, weil sie eben seine Wesensgesetze sind.

Ebenso kann ich, dies individuelle Ich, allerlei Wertungen und Willensakte vollbringen und für recht halten, die den Gesetzen des Wertens und Willens widersprechen. Nur das reine wertende und wollende Ich kann dies wiederum nicht.

Das Gesetz des Ich als Gesetz der Dinge.

Jetzt aber erhebt sich für uns die Frage, wie eigentlich jene beiden Seiten des Gesetzes der Identität sich zueinander verhalten; das Gesetz der Identität als Norm, die von Gegenständen gestellt ist, d. h. in ihren Forderungen unmittelbar liegt, und das Gesetz der Identität als Gesetz der Vernunft, kurz des Ich. Diese Frage ist genauer so gemeint: Ist das Gesetz des Ich ein solches, weil es ein Gesetz der Gegenstände ist, oder umgekehrt?

Zunächst nun scheint das erstere der Fall. Das Ich, d. h. dasjenige, von dem ich hier rede, das reine Ich also, ist ja eben, wie oben betont, das den reinen oder giltigen Forderungen der Gegenstände oder den Forderungen der reinen Gegenstände gemäße.

Indessen dieser Sachverhalt verkehrt sich in sein Gegenteil, wenn wir nun fragen, was denn die reinen Gegenstände oder die reinen oder giltigen Forderungen der Gegenstände seien oder wonach sich dieselben bestimmen. Nun, sie bestimmen sich, so wissen wir, nach dem Identitätsgesetz.

Aber betrachten wir nun dies Identitätsgesetz mit Rücksicht hierauf genauer, und achten dabei vor allem darauf, daß es, wie oben gesagt, das Gesetz des Widerspruches in sich schließt.

Forderungen, so sagt das Identitätsgesetz, gelten, wenn sie als allgemeine bestehen bleiben. Darin liegt zugleich, daß sie nur gelten, wenn die in ihnen geforderten Denkakte nicht

durch Gegenforderungen, d. h. durch widersprechende Forderungen verboten sind. Es ist dasselbe, wenn ich sage, Forderungen gelten nur unter Voraussetzung ihrer Einstimmigkeit mit allen Gegenstandsforderungen. Das so genauer bestimmte Identitätsgesetz können wir auch als das Gesetz der Einstimmigkeit und des zu vermeidenden Widerspruches bezeichnen.

Indem ich nun dies Gesetz in der Weise formuliere, wie ich soeben tat, erscheint es als ein Gesetz, das von Denkakten etwas aussagt. Es sagt insbesondere, daß Denkakte verboten werden können. Andererseits kann ich dasselbe freilich auch so wenden, daß von Denkakten und Verboten keine Rede mehr scheint: Wirklich, so kann ich sagen, ist dasjenige, dessen Wirklichkeit mit der ganzen Welt des Wirklichen in Übereinstimmung steht, oder dem im Reiche der Wirklichkeit nichts widerspricht. Aber nun frage ich mich: Hat es denn Sinn, von einem „Widerspruche" zwischen wirklichen Gegenständen zu reden, als ob an dieser Stelle der Welt der Wirklichkeit Wirkliches sich wechselseitig vertrüge und sich sein Dasein bestätigte, während an einer anderen Stelle anderes Wirkliche aus dem Dasein wechselseitig sich ausschlöße?

Darauf lautet die Antwort: Dies hat in Wahrheit keinen Sinn. Was sich aus der Wirklichkeit wechselseitig ausschließen sollte, müßte erst in der Welt der Wirklichkeit vorkommen. Jener Satz sagt aber eben, daß dies nicht möglich sei.

Sondern der Begriff des Widerspruches, wie der der Einstimmigkeit, hat lediglich Sinn mit Bezug auf das Denken. Gewiß sind es Gegenstände, die mir gestatten oder verbieten, andere zu denken oder ihre Forderungen anzuerkennen. Aber die Wechselbeziehung zwischen der Erlaubnis bezw. dem Verbote einerseits und demjenigen, was mir erlaubt oder verboten wird, andererseits, findet einzig auf dem Boden des Geistes statt. Und die Gesetzmäßigkeit dieser Wechselbeziehung ist demnach eine Gesetzmäßigkeit des geistigen Tuns, insbesondere des Anerkennens, und sie ist an sich nichts als dies.

Vergegenwärtigen wir uns auch noch einmal speziell den Sinn des Kausalgesetzes. Dies besagt, daß eine Veränderung

eine Ursache fordere, d. h. negativ ausgedrückt, daß eine Veränderung nicht denkbar sei, also einen Widerspruch in sich trage, wofern nicht zu ihr eine Ursache hinzugedacht werde. Aber die Veränderung selbst, dieser der objektiv wirklichen Welt angehörige Tatbestand, schließt doch keinen Widerspruch in sich. Die Sache liegt doch nicht so, daß der spätere Zustand eines Dinges und der frühere Zustand desselben Dinges in Konflikt gerieten und daraus nicht anders sich zu retten wüßten, als indem sie sich das Verursachtsein gefallen lassen. Sondern der Konflikt, d. h. der Widerspruch ist im Denken. Ich erlebe die Forderung des Dinges, als so beschaffen, und ich erlebe die Forderung des gleichen Dinges, als anders beschaffen gedacht zu werden. Und diese Erlebnisse widersprechen sich in mir oder widersprechen sich in der Einheit des Geistes. Dabei sind die Forderungen gewiß Gegenstandsbestimmtheiten. Aber weder an der einen, noch an der anderen Forderung entdecke ich etwas, das ich als Widerspruch bezeichnen könnte. Sondern damit der Widerspruch entstehe, oder damit jede der Forderungen zum Verbot werde, die andere anzuerkennen, ist vorausgesetzt, daß beide zusammentreffen. Der einzige Punkt aber, wo sie zusammentreffen können, ist das Ich, in das sie hineintönen und das sie erlebt. Daß sie zusammentreffen, dies besagt, daß ich sie zumal erlebe. Und dies wiederum setzt voraus, daß ich den Gegenstand, sofern er die eine, und den Gegenstand, sofern er die andere Forderung stellt, in einem einzigen Denkakte und Akte des Befragens vereinige. Damit erst entsteht, im denkenden Geiste, der Widerspruch. Und daraus rettet sich der denkende Geist durch das Denken der Ursache. Er tut dies gewiß wiederum auf das Geheiß der Veränderung, dieses wirklichen Tatbestandes. Es bleibt also dabei, daß dieser das Denken der Ursache fordert, aber diese Forderung entsteht eben erst unter jener subjektiven Bedingung, d. h. im Geiste, und vermöge seines Tuns.

Man beachte hier wohl: nicht das Bewußtsein der Forderung allein, sondern die Forderung, nämlich die Ursache zu denken, selbst, entsteht unter dieser subjektiven Bedingung,

oder entsteht erst im Geiste. Die Forderung des Dinges als so und seine Forderung als anders beschaffen gedacht zu werden, sind nicht an sich ein Verbot, sondern sie werden dazu erst in jenem Zusammendenken.

Es ändert aber freilich auch nichts, wenn wir sagen, das Bewußtsein des Widerspruches sei das, was im Zusammendenken entstehe. Denn ein Widerspruch außerhalb des Bewußtseins desselben ist eben ein Unding. Sicherlich kann man die Forderungen und das Forderungserlebnis hier wie überall von einander unterscheiden und darauf dringen, daß eine Forderung bestehen könne, ohne erlebt zu werden. Und man kann dies nicht nur, sondern man muß es tun. Aber vom Widerspruch gilt nicht das gleiche. Bei ihm ist das Dasein und das Erlebtsein ein und diesselbe Sache. Ein Widerspruch, der nicht erlebt würde, ist kein Widerspruch mehr, kurz es gibt keinen Widerspruch als im denkenden Geiste. Der Widerspruch ist eine Relation. Und jede Relation setzt ein Medium voraus, in welchem sie stattfindet. Für die räumliche Relation ist dies Medium der Raum, für die zeitliche die Zeit. Für die Relation des Widerspruches aber ist es der Geist. Der Widerspruch ist eine geistige Relation.

Schließlich kann man aber freilich weitergehen und auch mit Rücksicht auf die Forderungen sagen: So gewiß dieselben Forderungen der Gegenstände oder Gegenstandsbestimmtheiten sind, so sind sie doch das an den Gegenständen, was wir an ihnen zu erleben, und so wie wir es eben zu erleben vermögen. Wir wissen nur von diesem Reflexe der Gegenstände im Geiste, nämlich im individuellen Geiste. Und Gesetze dieser Reflexe sind demnach alle Denkgesetze.

Bleiben wir aber stehen bei dem, was oben über das Gesetz der Einstimmigkeit und das Gesetz des Widerspruches, also über das Identitätsgesetz, das und sofern es zugleich das Gesetz des Widerspruches in sich schließt, gesagt wurde. Sofern nach diesem Gesetz sich bestimmt was wirklich ist und was nicht,

oder sofern darnach die wirkliche Welt von uns aufgebaut wird, wird nach dem Gesagten über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit auf dem Boden des Geistes entschieden.

Und nicht minder wird über objektive Werte und Zwecke auf dem Boden des Geistes entschieden. Auch sie bestehen unter den Bedingungen der widerspruchslosen Einstimmigkeit mit allen objektiven Werten und Zwecken. Jeder objektive Wert und Zweck ist ein solcher einzig und allein im widerspruchslos geordnetem System der Werte und Zwecke. Die Ordnung aber, durch welche dies System entsteht, ist eine Ordnung im Geiste. Es ist die Möglichkeit des widerspruchslosen Zusammenseins im wertenden und zwecksetzenden Geiste. Und sie kann für uns nichts anderes sein als dies. Der Geist also bestimmt nach seiner Gesetzmäßigkeit, was objektive Werte und Zwecke seien und sein können.

Daß es sich nun so verhält mit den Werten und Zwecken, wird man vielleicht zuzugeben leicht geneigt sein. Hier hilft die vermeintliche „Subjektivität" aller, also auch der objektiven Werte und Zwecke.

Aber diese Meinung ist ein aufs bestimmteste abzuweisender Irrtum. Es ist nicht einzusehen, wie objektive Werte und Zwecke irgend subjektiver sein sollten, als die objektive Wirklichkeit. Jene und diese sind nicht mehr und nicht minder uns nur bekannt als giltige, d. h. in der Wechselbeziehung aller Forderungen auf einander sich behauptende Forderungen. Nur sind jene an das Werten und Wollen, diese an das Denken gerichtete Forderungen. Werten und Wollen ist etwas subjektives, sofern es gewiß nur im Geiste vorkommt. Aber wir wissen auch nichts von einem Denken, das irgendwo anders vorkäme als im Geiste.

Wir müssen darnach sagen: Gibt man zu, daß der Geist und die Gesetzmäßigkeit des Geistes über die objektiven Werte und Zwecke entscheidet, dann entscheidet genau in derselben Weise der Geist und seine Gesetzmäßigkeit über die objektive Wirklichkeit. Und dann sind die Denkgesetze nicht Denkgesetze, weil sie Gesetze der Gegenstände sind, sondern um-

gekehrt. Daß sie jenes sind, ist das Primäre. Sie sind Gesetze der Gegenstände, weil das Ich Tätigkeit ist und Tätigkeit die Gegenstände in sich schließt.

Und fassen wir wiederum die Denkgesetze zusammen in jenem Gesetze der Identität, dann heißt dies insbesondere: Das Gesetz der Identität, d. h. das Gesetz der widerspruchslosen Einstimmigkeit des Geistes oder des Ich, ist das Weltgesetz.

Daß, wie oben gesagt, das Gesetz des Geistes über die Wirklichkeit entscheidet, dies sah Kant. Und er drückte dies so aus: Der Geist ist der Gesetzgeber der Natur; aber er bestimmte diese „Natur" als Zusammenhang der „Erscheinungen", und beruhigte sich damit.

Aber dies war ein Irrtum Kants. Die Wissenschaft von der Natur ist in Wahrheit weit davon entfernt, die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen zu erkennen, sondern, was sie erkennt, ist die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen; obgleich sie nicht zu sagen vermag, was das Wirkliche in seinem Was und Wesen ist. Sie ist die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen in der Sprache der Erscheinung, in den Anschauungsformen derselben, oder in Bestimmungen gefaßt, die von der Erscheinung, d. h. von den Wahrnehmungsbildern, die wir in uns tragen, hergenommen sind.

Dies nun wiederum sahen solche, die Kant folgten. Sie beseitigten, wenn auch nicht ausdrücklich, die Zweideutigkeit des Wortes „Erscheinung", das auch jetzt wiederum so viele Köpfe verwirrt, und achteten darauf, daß die Gesetzmäßigkeit der Welt, welche die Wissenschaft erkennt, eben doch für die Welt gilt, nämlich für diejenige, die unabhängig besteht von den Erscheinungen, d. h. von den unzähligen kommenden und gehenden und beständig wechselnden Bildern in den Individuen, kurz, daß sie die Gesetzmäßigkeit des objektiv Wirklichen ist.

Diese Welt ist aber nicht nur von den Erscheinungen, sondern auch von unserem Denken unabhängig. Gewiß bauen

wir sie in unserem Geiste denkend auf. Und insoweit hätte es nichts verwunderliches, daß sie den Gesetzen dieses Geistes gehorcht. Aber von eben diesen, in unserem Geiste und nach Gesetzen, die nur Gesetze des Geistes sind und sein können, oder nur als solche Sinn haben, aufgebauten Welt wissen wir dann, daß sie bestände und eben diese Welt wäre, wenn es unser Denken gar nicht gäbe, wenn wir sie also nicht in unserem Geiste aufgebaut hätten. Wir erkennen sie als eine solche, die existierte und eben diesen Gesetzen gehorchte, ehe es denkende Individuen gab, und die bestehen wird und wiederum denselben Gesetzen gehorchen wird, auch wenn es kein denkendes Individuum mehr geben wird.

Und davon nun zogen jene Denker die Konsequenz. Ist es wahr, daß der Geist der Gesetzgeber der Natur, d. h. dieser objektiven Wirklichkeit ist, entscheidet der Geist nach seinem Gesetze über die Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, dann ist diese Wirklichkeit im Geiste und nur im Geiste, oder ist nichts als geistige Wirklichkeit. Ist die Weltgesetzmäßigkeit die Gesetzmäßigkeit des Ich, dann ist diese Welt im Ich.

Ist aber gleichzeitig ebenso gewiß diese Welt mit ihrer Gesetzmäßigkeit unabhängig von unserem Denken d. h. dem Denken aller individuellen Iche, dann ist dies Ich nicht das individuelle. Nicht dem individuellen Ich gehört ja auch jene Gesetzmäßigkeit an. Für dies sind sie Normgesetze. Sie sind Wesensgesetze einzig und allein für das überindividuelle oder das reine Ich. Im überindividuellen Ich oder im Weltbewußtsein also ist die Welt. In diesem ist alles, was uns, den individuellen Ichen, als Gegenstand gegenübersteht. Die Gegenstände sind von ihm gesetzt und uns vorgesetzt, vorgesetzt unserem Denken, Werten und Wollen, vorgesetzt als Material der Tätigkeit, oder als „Material unserer Pflicht".

Dies Vorgesetztsein ist, indem wir es erleben, in uns als Forderung. Wir sollen die Gegenstände denken, in bestimmter Weise werten und zu Gegenständen des Wollens machen. Indem uns aber die Gegenstände „vorgesetzt" sind, ist uns eben damit das überindividuelle Ich, in welchem die Gegenstände sind,

vorgesetzt. Und auch dies Vorgesetztsein erlebe ich als Forderung. Ich soll das überindividuelle Ich sein. Darin fassen sich zugleich alle Forderungen oder alle „Pflichten“ zusammen.

Grundeinteilung der Wissenschaften.

Oben schon wurde eine Grundeinteilung aller Wissenschaften angedeutet. Sie beruht auf dem doppelten Gegensatze der Gegenstandserfahrung und der Icherfahrung einerseits und der mittelbaren und der unmittelbaren Erfahrung andererseits. Darauf komme ich jetzt ergänzend und die Sache noch von anderer Seite her betrachtend zurück.

Die Wissenschaft der Gegenstandserfahrung, so sagte ich, löst aus den sinnlichen Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalten die in ihnen implizite liegenden Gegenstände heraus. Die Wissenschaft der Icherfahrung betrachtet die Bewußtseinserlebnisse als solche.

Beide Gegenstände aber kann ich nun verschieden betrachten und daraus ergeben sich zweimal zwei Wissenschaften oder Gattungen von solchen. Die eine Möglichkeit der Betrachtung ist die: Ich betrachte die Gegenstände nur einfach als diese Gegenstände. Ihr steht gegenüber die andere Möglichkeit: Ich blicke durch sie hindurch in eine dinglich reale, d. h. vom individuellen Bewußtsein unabhängige Welt. Dies heißt insbesondere mit Rücksicht auf die objektiven Bewußtseinserlebnisse, oder die in diesen gedachten oder aus ihnen heraus gedachten Gegenstände; ich betrachte die Farbe, den Ton, den Raum nur einfach, oder betrachte sie rein qualitativ, mache sie zum Gegenstande einer bloßen qualitativen Apperzeption. Ich betrachte und befrage sie und erlebe ihre Forderungen. Und ich stelle diese Forderungen unter das Gesetz des Denkens, d. h. das Identitätsgesetz. Damit denke ich die Gegenstände um. Es wird etwa der in meinem Raumbilde gedachte Gegenstand, Raum genannt, umgedacht in den unendlichen und überall unendlich teilbaren Raum der Geometrie. Die Wissenschaft, die dies tut, die die Gesetzmäßigkeit dieses

Raumes erkennt, ist eben die Geometrie. Ihr stehen zur Seite die Farben-, die Tongeometrie u. s. w., d. h. die Wissenschaften, die fragen, wie Farben und Töne, völlig abgesehen von ihrem Vorkommen in der Welt der Dinge oder als Bestimmtheiten der Dinge, gedacht werden müssen. Die Farben- und Tongeometrie erkennt beispielsweise, daß zwischen je zwei verschiedenen Farben oder Tönen unendlich viele Farben in der Mitte stehen. Dem unendlichen Raum der Geometrie entspricht hier das Farben- und Tonkontinum.

Diese Wissenschaften nun nannten wir Wissenschaften der unmittelbaren Erfahrung. Wir können sie aber auch, weil sie lediglich die in den objektiven Bewußtseinserlebnissen implizite gegebenen Gegenstände als solche betrachten, und dabei bleiben, und in keine transzendente Welt blicken, intuitive Wissenschaften nennen. Diejenigen intuitiven Wissenschaften, von denen ich hier redete, sind aber, genauer gesagt, objektiv intuitive Wissenschaften.

Diesen nun stehen gegenüber die empirischen Wissenschaften. Sie blicken, wie gesagt, in eine vom Bewußtsein unabhängige, dinglich reale Welt. Diese Welt ist nicht gegeben, sondern sie wird vom Geiste nach einem in ihm liegenden Gesetze aufgebaut. Eine solche Wissenschaft ist zunächst die Naturwissenschaft. Sie baut ihre dinglich reale Welt auf aus dem Material, das in den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung gegeben ist. Diese erkennt der Forscher als etwas von seinem Bewußtsein unabhängig Existierendes und betrachtet sie nun als solche. Dies aber kann er nicht ohne eine Zutat, die der denkende Geist zu jenem Material hinzufügt. Die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung besitzen nicht als solche objektive Wirklichkeit, sondern können als objektiv wirklich erscheinen nur unter der Bedingung der vom Geiste mit apriorischer Notwendigkeit vollzogenen Hypostasierung oder Verdinglichung. Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung erheben den Anspruch, als objektiv wirklich gedacht zu werden, oder erscheinen in diesem Lichte. Aber sie können dies nicht, ohne eben damit zugleich gedacht zu werden als „Eigen-

schaften", als Bestimmungen, als Akzidenzien eines substanziell Wirklichen, des „Dinges".

Dies können wir in doppelter Weise ausdrücken. Vermöge jener apriorischen Notwendigkeit verwandelt der Geist das „Blau", das ihm allein gegeben ist, in die „Bläue", das „Süß" in die „Süße", das „Ausgedehnt" in die „Ausdehnung" oder Ausgedehntheit von etwas. Es ist aber dasselbe, wenn ich sage, er ergänzt das „Blau" zum „Blauen", das „Süß" zum „Süssen", das „Ausgedehnt" zum „Ausgedehnten". Beides besagt, daß er dem in der sinnlichen Wahrnehmung gedachten Gegenstande, indem er ihn als vom individuellen Bewußtsein unabhängig existierend anerkennt, notwendig einen Träger, ein Substrat, eine Substanz „zugrunde legt". Damit wird die Wissenschaft, von der hier die Rede ist, zur Dingwissenschaft oder zur Wissenschaft, die unter der Herrschaft des Substanzbegriffes steht. Dieselbe ist, genauer gesagt, weil sie die sinnlichen und damit räumlichen Gegenständen in solcher Weise verdinglicht, Wissenschaft von den materiellen Dingen. Sie ist dies notwendig, sofern die objektive Wirklichkeit der Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung nach dem Gesetze des Geistes gleichbedeutend ist mit ihrem Vorkommen an Dingen, oder sofern das Bewußtsein der objektiven Wirklichkeit des in der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung Gegebenen gleichbedeutend ist mit einem Festheften derselben an Dinge oder mit der Betrachtung derselben als Eigenschaften oder Bestimmungen von Dingen. Eben dies rechtfertigt es, wenn wir die objektive Welt, die diese Wissenschaft statuiert, auch die „dinglich" reale Welt nennen.

Die fragliche Wissenschaft ist also Wissenschaft von der dinglich realen Welt und ihren Bestimmtheiten. Diese Welt ist aber, sofern sie zugleich die Welt der in den sinnlichen Wahrnehmungs- und Empfindungsinhalten gedachten Gegenstände ist, genauer gesagt, die physisch reale Welt. Die Wissenschaft also, von der wir hier reden, ist Wissenschaft von der physisch realen Welt. Dies heißt: sie ist nicht Wissenschaft von den Farben und Tönen, den räumlichen Bestimmungen

u. s. w. als solchen, sondern, sofern dieselben in dieser physisch realen Welt, d. h. an den Dingen vorkommen, oder sie ist die Wissenschaft von ihrem Vorkommen an denselben.

Im Gegensatze dazu sind die intuitiven objektiven Wissenschaften, von welchen vorhin die Rede war, dinglose Wissenschaften, Wissenschaften der nicht nichtverdinglichten oder der substanzlos, d. h. der an sich gedachten Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung.

Die Aufgabe jener Wissenschaft von den verdinglichten Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung oder von den ihnen zugrunde gelegten Dingen ist es, diese Gegenstände oder die Dinge dem Denkgesetze gemäß zu denken, oder in eine gesetzmäßig zusammenhängenden Welt der Dinge zu verwandeln. Hier nun wird das Denkgesetz zum Kausalgesetz. Demgemäß kann diese Wissenschaft auch eine kausale Wissenschaft heißen. Sie ist insbesondere Wissenschaft von den Kausalbeziehungen der materiellen Dinge.

Ihr stehen jene objektiv intuitiven Wissenschaften, der Geometrie, Farben- und Tongeometrie u. s. w. entgegen als nichtkausale Wissenschaften. Dinge hängen kausal zusammen in der dinglich realen Welt. Raumformen dagegen hängen im Raume, Farben im Farbenraume, d. h. im Farbenkontinum zusammen nach dem Gesetze von Grund und Folge. Die Dreiecksform ist nicht die Ursache, sondern der Grund der Winkelsumme = 2 R. Das Gelb ist nicht die Ursache seiner Helligkeit, sondern das Gelbsein ist der Grund für das Dasein der Helligkeit an eben diesem Gelb.

In völlig gleicher Weise nun verhalten sich zu einander die Wissenschaften, die von den subjektiven Erlebnissen oder den Icherlebnissen ausgehen, den Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen, Willensakten u. s. w. Wie gesagt, dieselben machen diese Icherlebnisse sich zu Gegenständen und betrachten diese für sie zu Gegenständen gewordenen Icherlebnisse. Hier aber bestehen wiederum die beiden Möglichkeiten. Die eine ist diese: Ich betrachte die Bewußtseinserlebnisse rein als solche, ohne nach ihrem Vorkommen in der Welt der objektiven Wirklich-

keit zu fragen. Da der Begriff des individuellen Bewußtseins das Vorkommen an diesem oder jenem Individuum in sich schließt, oder erst dies Vorkommen an einem Individuum das individuelle „Bewußtsein" für mich überhaupt entstehen läßt, das Vorkommen an einem Individuum aber ein Vorkommen da und dort in der Welt der objektiven Wirklichkeit ist, so heißt dies, die fragliche Wissenschaft ist reine Bewußtseinswissenschaft, d. h. Wissenschaft vom Bewußtsein überhaupt, nicht vom individuellen Bewußtsein.

Die Aufgabe dieser Wissenschaft ist darnach die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins, so wie sie eben im Bewußtsein selbst gefunden wird. Ihr Ziel ist die Erkenntnis des reinen Verstandes, des reinen wertenden Geistes und des reinen Willens, kurz die Erkenntnis des Ich, nämlich des reinen Ich. Wir können auch diese Wissenschaft, der Geometrie und den ihr kordinierten Wissenschaften analog, als intuitive Wissenschaft bezeichnen. Nur ist sie nicht intuitive Wissenschaft von den von mir verschiedenen Gegenständen, sondern eben Wissenschaft vom Ich. Sie ist, genauer gesagt, Wissenschaft von den Tätigkeiten und Akten des Ich. Dies können wir auch so ausdrücken, daß wir sie die subjektiv oder die introspektiv intuitive Wissenschaft nennen.

Zu dieser subjektiv intuitiven Wissenschaft verhält sich nun die empirische Psychologie genau so, wie sich zur Geometrie die Physik verhält. Der Physiker, sagte ich, habe zum Material die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung; aber nicht als solche, sondern, sofern sie von seinem Bewußtsein unabhängig existieren. Er baut daraus eine objektiv wirkliche Welt. So betrachtet auch der empirische Psychologe nicht das Bewußtsein als solches, sondern als das in der objektiv wirklichen Welt da und dort vorkommende. Wie aber der Physiker seine Gegenstände, die sinnlichen Wahrnehmungsgegenstände also, nicht als objektiv wirkliche denken kann, ohne eben damit sie an ein Ding oder an ein substanziell Wirkliches zu binden, so kann der Psychologe das individuelle Bewußtsein nicht als in der objektiv wirklichen Welt vorkommend denken, ohne es

eben damit gebunden zu denken an ein substanziell Wirkliches, das Individuum oder die Seele. So hypostasiert oder verdinglicht also der empirische Psychologe so gut wie der Physiker und er tut dies in völlig analoger Weise. Wie für diesen das unmittelbare gegebene Blau zur Bläue eines Dinges, allgemeiner gesagt, zum Akzidens eines solchen, so wird für den Psychologen das unmittelbar gegebene Empfinden, Gefühl, Wollen zu einem in einem Individuum stattfindenden Empfinden, Gefühl, Wollen, zur Lebensäußerung, Betätigung, Offenbarung, kurz, zum Akzidens eines Dinges, nämlich des mit Bewußtsein „ausgestatteten" Wesens, „Individuum" oder „Seele" genannt.

Auch die empirische Psychologie ist also Dingwissenschaft, oder Wissenschaft, die unter der Herrschaft des Substanzbegriffes steht. Sie muß dies sein, weil sie wie die Physik eine empirische Wissenschaft ist in dem Sinne, in dem wir das „empirisch" zu nehmen nun einmal gewohnt sind. Wir verstehen aber gemeinhin unter empirischen Wissenschaften die Wissenschaften, die nicht Wissenschaften der unmittelbaren Erfahrung, also, wenn wir das Wort empirisch streng nehmen, nicht empirische, sondern transempirische Wissenschaften oder Wissenschaften der mittelbaren Erfahrung sind. Wir nennen die Geometrie nicht eine empirische Wissenschaft, weil sie über ihre Gegenstände nicht hinausgeht, und nicht fragt, wie es mit dem Vorkommen derselben da draußen, d. h. jenseits des Bewußtseins des Fragers oder in der objektiv wirklichen Welt bestellt sei. Dagegen nennen wir die Physik eine empirische Wissenschaft, weil sie diese Frage stellt. Ich wiederhole aber, der Gedanke des Vorkommens eines Bewußtseins in der objektiv wirklichen Welt ist ebenso wie der Gedanke des Vorkommens der Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung in dieser Welt mit Verdinglichung oder Anheftung an eine Substanz gleichbedeutend.

Und die Aufgabe der empirischen Psychologie ist demgemäß wiederum analog der Aufgabe der Physik, die, die Seele und die Bestimmtheiten derselben dem Kausalgesetze gemäß zu

denken, oder diese Bestimmtheiten der Seele in einen Kausalzusammenhang einzufügen, sie untereinander, und sie einerseits, und die umgebende Welt der Dinge andererseits. Auch die empirische Psychologie ist also eine kausale Wissenschaft.

So ist die empirische Psychologie durchaus ein Seitenstück der Naturwissenschaft. Sie ist ein Teil der Naturwissenschaft in weiterem Sinne, d. h. wenn wir darunter überhaupt die Wissenschaft verstehen, welche die Gesetzmäßigkeit in der dinglich realen Welt erkennt. Sie ist doch zugleich von den materiellen Naturwissenschaften oder von den physikalischen Wissenschaften insofern unterschieden, als sie die Gesetzmäßigkeit der dinglich realen Welt bestimmt nicht auf Grund der sinnlichen Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalte, sondern auf Grund der subjektiven Bewußtseinserlebnisse.

Dagegen bildet nun in allen den bezeichneten Punkten die Psychologie des Bewußtseins überhaupt, oder die Bewußtseins- oder Geistes-Wissenschaft zur empirischen Psychologie einen vollen Gegensatz; sie ist nicht empirische Wissenschaft, wenn wir dies Wort in jenem uns geläufigen Sinne nehmen; sie ist dies nicht, eben weil sie in eminentem Sinne Erfahrungswissenschaft ist. Sie weiß ebensowenig wie ihr Gegenbild auf dem Gebiete der objektiv intuitiven Wissenschaft, die Geometrie, von Substanzen oder Dingen. Wie schon ehemals gesagt, an die Stelle des Begriffes der Substanz tritt bei ihr der Begriff der Aktualität. Und ihre Gesetze endlich sind ebenso wie die der Geometrie nicht Kausalgesetze. Sie sind andererseits doch auch nicht, wie die geometrischen Gesetze, Gesetze der objektiven Gegenstände, sondern Gesetze der unmittelbar erlebten Tätigkeiten und Akte. Sie sind nicht Tatsachengesetze im Sinne der an objektiven Gegenständen gefundenen Gesetze; sondern sie sind unmittelbar erlebbare Prinzipien, Grundsätze, Maximen, mit einem Worte Vernunftgesetze. Diese sind nicht in der Betrachtung der Gegenstände gefunden, sondern sind erlebt. Die Beziehungen, welche diese Gesetze statuieren, sind nicht solche zwischen objektiven Gründen und ihren Folgen in dem Sinne, daß in ihnen ein vom Ich verschiedener Gegenstand begründete und begründet

würde, so wie in der Geometrie die Dreiecksform die Winkelsumme = 2 R begründet, oder Grund ihres Daseins ist, sondern sie sind Beziehungen zwischen Erkenntnisgründen und Erkenntnis, zwischen Rechts- oder Berechtigungsgründen des Wertens und Wollens und den Akten des Wertens und Wollens. Sie sind mit einem Worte Beziehungen zwischen Vernunftgründen und ihren Folgen. Wir können sie auch bezeichnen als Beziehungen der objektiven Motivation.

Die Wissenschaften der unmittelbaren Erfahrung, so sagte ich, bleiben bei den Gegenständen der Erfahrung und gehen nicht über sie hinaus in eine transzendente Welt. Dabei ist doch dies „Bleiben bei den Gegenständen der Erfahrung" nicht in jedem Sinne zutreffend. Die Wissenschaften der unmittelbaren Erfahrung bleiben bei den Gegenständen, die gegeben sind. Aber nicht bei diesen, so wie sie gegeben sind. Sondern, wie in allen Wissenschaften überhaupt, so findet auch bei ihnen ein Bearbeiten oder Umdenken der Gegenstände statt. Sonst wären sie nicht Wissenschaft, sondern bloß Beschreibung. In der Naturwissenschaft geschieht dies Umdenken nach dem Kausalgesetze, und in allen Wissenschaften überhaupt nach dem Gesetze der Identität.

Aber dies Umdenken hat nun in den Wissenschaften der unmittelbaren und der mittelbaren Erfahrung einen grundsätzlich verschiedenen Sinn. Die Naturwissenschaft denkt um in dem Sinne, daß sie etwas anderes als das unmittelbar Gegebene, nämlich das Ding und das Dasein des Dinges, das Geschehen an dem Dinge, so denkt, wie es das Denkgesetz fordert. Sie denkt schließlich das Ding, das ursprünglich „Träger" der sinnlichen Wahrnehmung ist, in solcher Weise um, daß ihm Bestimmungen zukommen, die nicht Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung sind, noch sein können. Und solche Bestimmungen setzt sie an die Stelle derjenigen, die in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben waren, an die Stelle des Tones oder der Farbe Bewegungen körperlicher Elemente.

Und die empirische Psychologie gibt in gleicher Weise dem Dinge, das sie statuiert, der Seele, Bestimmungen, die in keiner Selbstwahrnehmung oder keiner unmittelbaren Icherfahrung angetroffen werden können. Sie ersetzt freilich nicht die Bewußtseinserlebnisse, die nach Aussage jener Erfahrung an der Seele „haften", durch andere Bewußtseinserlebnisse. Aber sie fügt zu dem Haben von Bewußtseinserlebnissen allerlei Bestimmungen, die nichts dergleichen sind, und darum in der unmittelbaren Erfahrung nicht vorkommen können. So die Reize, die Assoziationen, die Gedächtnisspuren, die Anlagen, Charaktereigenschaften, Dispositionen. Sie baut so dem Kausalgesetze gemäß eine Welt des seelischen oder des psychischen Realen auf, die dem in der unmittelbaren Icherfahrung Gegebenen absolut transzendent, ja damit völlig unvergleichlich ist. Sie tut dies völlig in Übereinstimmung mit dem, was die Naturwissenschaft tut.

Vollkommen anderer Art dagegen ist das Umdenken in den intuitiven Wissenschaften; zunächst den objektiv intuitiven. Die Geometrie denkt den Raum der unmittelbaren Erfahrung, d. h. den Raum der individuellen Anschauung um in den unendlichen Raum der Geometrie. Aber dies Umdenken ist nicht ein Ersetzen eines unmittelbar gegebenen Gegenstandes durch einen anderen, sondern es ist ein Herausdenken oder Herauslösen dieses geometrischen Raumes aus jenem Raume der individuellen Anschauung, in welchem derselbe implizite liegt. Das Umdenken besagt: Die Geometrie entkleidet diesen Raum der Schranke, welchen er in der individuellen Anschauung hat.

Der begrenzte Raum der Anschauung ist — begrenzt. Aber indem ich diese Grenze betrachte, oder indem ich diesen Raum in seiner Begrenztheit betrachte, hört die Grenze auf Grenze zu sein. Der Raum erweist sich als begrenzt wiederum durch Raum, d. h. er erweist sich als da, wo er in der individuellen Anschauung begrenzt war, in Wahrheit nicht begrenzt. Er erweitert sich. Auch dieser erweiterte Raum ist wiederum begrenzt. Aber auch seine Begrenztheit erweist sich in der Betrachtung als Begrenztheit durch Raum, also als keine

Begrenztheit des Raumes. Diese Aufhebung jeder Grenze ist aber etwas, das in dem Raume als solchem liegt. Eben der Raum der Anschauung fordert immer wieder, so gewiß er für die Anschauung begrenzt ist, doch als nicht begrenzt gedacht zu werden. Und weil dies im Raume als solchem liegt, so ist die Forderung, die Grenze in Gedanken zu negieren, eine unbegrenzte, d. h. der Raum überhaupt fordert als unbegrenzt gedacht zu werden.

Es fordert also der begrenzte Raum der Anschauung selbst, indem er betrachtet wird, als grenzenlos gedacht zu werden. So entsteht für uns der unbegrenzte Raum der Geometrie. Sofern derselbe der Raum ist, so wie er gedacht werden muß, kann er der Raum an sich heißen. Sofern er von der Enge der individuellen Anschauung befreit ist, ist er der reine Raum.

Diesem reinen Raum oder Raum an sich nun steht gegenüber der Raum unserer individuellen Anschauung, oder der durch diese individuelle Anschauung eingeengte Raum. Diese Einengung durch die individuelle Anschauung ist aber nicht eine Zutat, sondern ein Abzug, eine Negation. Der individuelle Raum ist nicht mehr, sondern weniger als der reine. Seinem positiven Wesen nach, oder soweit überhaupt er ist, ist er der reine Raum, die Begrenztheit, die ihn von demselben unterscheidet, ist ein Nichtdasein von Raum. Er ist ein Teil des reinen Raumes, aber nicht in dem Sinne, in welchem 2 ein Teil ist der Summe 2 + 3, also nicht numerischer Teil, sondern Teil im Sinne der Teile, die im Ganzen objektiv zueinander gehören. Solchen Teilen aber ist das Ganze immanent. So ist auch unserem individuell begrenzten Raume der reine Raum immanent. Der Raum besteht aus den Teilen, d. h. den Räumen der individuellen Anschauung, so wie überhaupt ein Ganzes aus Teilen besteht. Aber auch dies heißt nun nicht, der Raum sei eine Menge von individuellen Räumen. Diese fügen sich ja „aneinander“; d. h. sie sind räumlich vereinheitlicht. Und daß sie dies sind, besagt, daß sie vereinigt sind im Raume. Der Raum ist das Medium, in welchem die Räume zusammen sind. Und sofern der begrenzte Raum der

individuellen Anschauung nicht gedacht werden kann, ohne darüber hinausgehenden Raum, oder als Teil eines weiteren Raumes, in dem er sein Dasein hat, dieser wiederum nicht anders denn als Teil eines weiteren Raumes, und so ins Unendliche, so ist „der" Raum zugleich das notwendige Medium für das Dasein jedes individuellen Raumes, oder ist der unendliche Raum die Voraussetzung aller individuell begrenzten Räume, oder ihr Substrat. Er ist dasjenige, in welchem und durch welches die einzelnen individuellen Räume überhaupt ihr Dasein haben. So ist es, so gewiß die Begrenztheit des individuellen Raumes Begrenztheit ist durch Raum. Es schwebt sozusagen der individuelle Raum im Raume und versinkt ins Nichts ohne ihn.

Dies schließt nicht aus, daß für uns der individuelle Raum das Erste ist. Aber indem wir ihn erkennen als in „dem" Raume sein Dasein habend, ist an sich „der" Raum das Erste. Dies können wir auch so ausdrücken: Der individuelle Raum ist zweifellos der Erkenntnisgrund des reinen Raumes. Aber er ist Erkenntnisgrund für seinen Realgrund. Und dieser Realgrund ist der reine Raum. So ist ja auch sonst der Erkenntnisgrund ein Erkenntnisgrund für seinen Realgrund. Immer sind dabei die Erkenntnisgründe für uns das Erste. An sich aber ist der Realgrund das Erste. So sind auf dem Gebiete des physikalischen Geschehens die Wirkungen Erkenntnisgründe. Aber sie sind Erkenntnisgründe für den Realgrund, die Ursache, die an sich das Erste, d. h. die Bedingung für das Dasein der Wirkung ist. Natürlich ist hier „das Erste" nicht im zeitlichen Sinne zu nehmen, sondern eben im Sinne des Bedingenden. Ebenso selbstverständlich ist, daß ich den Raum, indem ich ihn Realgrund des individuellen Raumes nenne, nicht der Ursache oder dem physikalischen Realgrunde gleichsetzen will. Er ist nur auf dem Gebiete der Geometrie, dieser intuitiven Wissenschaft, dasselbe, was die Ursache ist auf dem Gebiete der Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit. Er ist, so können wir dies kurz ausdrücken, nicht empirischer, sondern intuitiver Realgrund.

Und wie nun die Geometrie nicht bei dem in der Anschauung gegebenen Raume, so bleibt die Wissenschaft vom Ich und seinen Erlebnissen nicht bei den unmittelbar vorgefundenen Erlebnissen, sondern auch sie denkt und betrachtet dieselben. Und da nun findet sie etwas Ähnliches wie die Geometrie, deren Seitenstück sie ist, d. h. sie findet das reine Ich. Dies findet sie so wenig unmittelbar vor, als der Geometer den reinen Raum unmittelbar vorfindet; sondern, was sie vorfindet, ist das individuelle Ich, das Ich des individuellen Erlebens.

Darin aber findet sie das reine Ich in derselben Weise, wie der Geometer im Raume der individuellen Anschauung den reinen Raum findet. Es besteht überhaupt hinsichtlich der Beziehung zwischen individuellem Raum und reinem Raum einerseits und der Beziehung zwischen individuellem Ich und reinem Ich andererseits eine durchgehende Gleichartigkeit.

Der individuelle Raum ist der reine oder der geometrische Raum, soweit er überhaupt Raum ist oder Raum in ihm ist. So ist das individuelle Ich das reine, sofern es eben Ich ist, d. h. es ist das reine denkende Ich, soweit es denkt, das reine wertende und wollende Ich, soweit es wertet und will. Es ist überhaupt das reine tätige Ich oder ist die reine Tätigkeit, sofern es eben tätig ist, d. h. da ist. Es ist in jeder Hinsicht dieses Ich seinem positiven Wesen nach. Es ist dies nur eben in der individuellen Beschränkung. Das reine denkende Ich ist das gültig urteilende; aber jedes Urteil ist gültig oder richtig, soweit eben darin gedacht, d. h. geurteilt ist. Gewiß gibt es ein falsches oder irriges Urteil. Aber dies ist nicht ein qualitativ anderes als das gültige, sondern es ist ein nicht vollständiges Urteil. Wie ich gelegentlich in anderem Zusammenhang sagte: Der Mensch denkt immer richtig in dem Maße als er denkt.

Und so wertet der Mensch immer richtig oder gültig in dem Maße als er wertet; und will immer das Richtige in dem Maße als er will. Wie der Irrtum auf dem Gebiete der Erkenntnis, so ist das irrtümliche Werten und das irrtümliche oder böse Wollen nicht etwas anders geartetes, sondern es ist weniger als das gültige. Das Irrtümliche und Falsche oder

Böse daran ist nicht ein Positives, sondern ein Negatives, eine Privation. Jedes Urteil, das ich fälle, ist an sich wahr, jedes Werten und Wollen an sich gut. Jenes wird falsch, indem ich es unterlasse, weiter zu denken und mein Urteil, d. h. die anerkannte Forderung hineinzustellen in den Zusammenhang der Forderungen überhaupt. Ebenso wird das Werten und Wollen irrig, indem ich es unterlasse, es hineinzustellen in den Zusammenhang der Werte und Zwecke. Und jenes und dies ist ein Nichtdenken, ein Nichturteilen, Nichtwerten, Nichtwollen oder ein mangelhaftes Denken und Urteilen, Werten und Wollen. Mit einem Worte, alle individuelle Tätigkeit ist die Tätigkeit, aber individuell eingeschränkt.

Ich erlebe also, soweit ich urteile, das reine denkende Ich, soweit ich werte und will, das reine wertende und wollende Ich; kurz ich erlebe, soweit ich „mich“ erlebe, das reine Ich; so wie ich den reinen Raum anschaue, soweit ich überhaupt räumlich anschaue.

Und ich finde das reine Ich in mir, in meinem Urteilen, Werten und Wollen, in völlig analoger Weise wie ich im individuellen Raum den reinen Raum finde. Die Grenze der Raumanschauung schwindet, indem ich das Angeschaute und seine Grenze betrachte. So auch schwindet die Grenze meines Erkennens, indem ich die Erkenntnis und ihre Grenze betrachte. Ich erkenne sie dann eben als begrenzt oder als relativ. Und die Erkenntnis der Grenze oder Relativität meiner Erkenntnis ist in sich selbst eine Aufhebung dieser Grenze. Und schließlich kann ich alle Grenzen derselben aufheben. Dies tue ich, indem ich erkenne, alle meine Erkenntnis sei relativ, und erst die volle Erkenntnis, die Erkenntnis der Welt in ihrem Zusammenhange, die sich ergibt aus dem Befragen und Zusammenbefragen aller Gegenstände, aus dem Hören und Zusammenhören aller Forderungen und der Vereinheitlichung derselben, sei wahre Erkenntnis. Damit erkenne ich die Forderung aller Gegenstände zugleich in ihrer Wechselbeziehung zu einander, in ihrer Weise, sich zu bestätigen und zu korrigieren, an. Und darin eben besteht die Erkenntnis oder die reine Erkenntnis.

Freilich tue ich dies nur implizite. Ebenso wie ich im individuell begrenzten Raume nur implizite den Raum anschaue, indem ich die Begrenztheit des individuellen Raumes anschaue und betrachte. Mein Erkennen bleibt tatsächlich begrenzt und ist damit kein wahres Erkennen; soweit meine Raumanschauung tatsächlich jederzeit begrenzt bleibt, also nicht Anschauung des reinen Raumes ist oder des Raumes, so wie er in Wahrheit ist. Aber dies ist eben nun einmal die Weise, wie allein ich vom unbegrenzten Raume eine Anschauung haben kann. Mein Anschauen desselben besteht in dem Hinausschauen über die Grenze, während ich doch in der Grenze bleibe. So besteht auch mein Erkennen oder mein Haben wahrer Erkenntnis in dem erkennenden Hinausblicken über die Grenze meines Erkennens, wobei ich doch in meinem Hinausblicken in der Grenze bleibe.

Indem ich aber so implizite im Bewußtsein der Begrenztheit der individuellen Erkenntnis doch „die" Erkenntnis habe, bin ich implizite das reine, d. h. schrankenlos erkennende Ich.

Und ich bin implizite das reine Ich überhaupt, sofern ich in aller meiner Tätigkeit die Begrenztheit dieser Tätigkeit erkenne.

Und dies können wir nun auch so ausdrücken: Indem ich weiß, die unbegrenzte Erkenntnis mache erst meine individuelle Erkenntnis zur wahren, erkenne ich jene als Voraussetzung oder Realgrund dieser an; genau so wie ich in meiner Erkenntnis, der individuelle Raum sei nur da, oder sei nur Raum in „dem" Raum, „den" Raum als Voraussetzung oder Realgrund des individuellen Raumes erkenne. Ich erkenne mein individuelles Erkennen als eine Welle in dem Meere, dem Medium, dem Substrat der reinen Erkenntnis, oder erkenne diese als Realgrund der individuellen Erkenntnis. Und nicht anders ist es mit meinem Werten und Wollen. Auch über das individuelle wertende und wollende Ich gehe ich hinaus, indem ich es als begrenzt und beschränkt oder indem ich mein Werten und Wollen als relativ erkenne. Auch hier ist die Einsicht in die Schranke die Aufhebung derselben und die Anerkennung des unbeschränkten und unbegrenzten, kurz des reinen Ich.

Vielleicht nun nennt man dies reine Ich eine Idee oder

einen Grenzbegriff. Damit hat man doch nur ein neues Wort gewonnen und hat die Verpflichtung übernommen, zu sagen, was dies neue Wort wolle. Gewiß ist das reine Ich eine Idee, sofern es nur im Denken gefunden wird. Es ist dies so gut wie der reine Raum. Aber mit letzterem ist nicht etwa gesagt, der reine Raum sei ein Hirngespinst. Gegen diese Meinung würde der Geometer Protest erheben. Er würde sagen, der Raum sei eine Realität oder habe solche.

Freilich die Realität des Raumes ist zunächst geometrische Realität, d. h. es bleibt für den Geometer dahin gestellt, ob dem Raume objektive Wirklichkeit zukomme. Aber wie es nun tatsächlich damit bestellt ist, dies hängt nach der Meinung des Geometers und nach unserer aller Meinung lediglich davon ab, wie es sich in diesem Punkte mit dem Raume der individuellen Anschauung verhält. Ist dieser nur unserer Anschauung eigen, nur subjektiv und dem Wirklichen außer uns an sich fremd, dann ist auch der reine und unbegrenzte Raum nur subjektiv. Er ist auch dann nicht willkürlich gedacht, sondern aus dem subjektiven Raum der individuellen Anschauung heraus gedacht. Und er bleibt auch dann noch Bedingung für diesen Raum, oder notwendiger Realgrund desselben. Nur ist er dann eben notwendiger Grund eines nur subjektiven Raumes.

Gesetzt dagegen, wir betrachten den Raum der individuellen Anschauung als objektiv wirklich, dann kommt dem unendlichen Raume dieselbe objektive Wirklichkeit zu. So muß es sein, weil eben dieser begrenzte Raum den reinen Raum voraussetzt. Was von einem objektiv Wirklichen vorausgesetzt ist, ist notwendig selbst ein objektiv Wirkliches.

Die Frage aber nun, ob das individuelle Ich oder das Ich, das ich erlebe, subjektiv oder objektiv wirklich sei, ist sinnlos. Dies Ich hat absolute Wirklichkeit. Es ist über den Gegensatz von Wirklichkeit und bloßem Schein erhaben; es ist im Vergleich zum objektiv Wirklichen das Überwirkliche.

So gewiß es aber so ist, so gewiß kommt auch dem reinen Ich, das nach oben Gesagtem als Voraussetzung in ihm mitgedacht ist, solche absolute Wirklichkeit zu.

Übrigens ist es nicht richtig oder zum mindesten mißverständlich, wenn vom Raum der individuellen Anschauung und demnach vom Raume überhaupt gesagt wird, daß ihm möglicherweise keine objektive Wirklichkeit zukomme, er also nur subjektive Existenz habe. Wir müssen hier unterscheiden den Raum und die Form der Räumlichkeit. Der Raum ist die Ordnung des Wirklichen oder die geordnete Einheit desselben. Er ist die Einheit, in welcher Dinge und Teile von Dingen in bestimmter Weise außer einander und zusammen sind, gegen einander selbständig sind und zueinander in Beziehung stehen. Er ist diese Einheit abgesehen oder unter Abstraktion von allem einzelnen Wirklichen, das in diese Ordnung sich fügt. Diese Ordnung und geordnete Einheit des Wirklichen erscheint uns aber in der Form der Räumlichkeit, d. h. sie trägt für uns diesen unsagbaren Charakter an sich, durch welchen das Außereinander zum räumlichen Außereinander, das Zusammen zum räumlichen Zusammen, die Beziehung zur räumlichen Beziehung wird, und etwa vom qualitativen Außereinander, Zusammen, der qualitativen Beziehung sich unterscheidet.

Nicht jene Ordnung aber oder jene geordnete Einheit, also nicht der Raum abgesehen von diesem Charakter, dieser Daseinsweise, dieser Färbung oder Form, sondern nur diese letztere, die Räumlichkeit mit einem Worte, kann subjektiv heißen oder in der gemeinsamen Eigenart oder Organisation des individuellen Bewußtseins gegründet sein.

Dies sage ich noch genauer: Die Geometrie erkennt die Gesetzmäßigkeit des Raumes. Nun damit erkennt sie nicht die Gesetzmäßigkeit jener „Form der Räumlichkeit", sondern die Gesetzmäßigkeit der Ordnung, die in dieser Form sich uns darstellt. Sie kleidet dieselbe nur in die Sprache, in welche sie dieselbe allein kleiden kann, d. h. eben in die Sprache der Räumlichkeit. Dabei ist doch die Gesetzmäßigkeit, die sie erkennt, nicht etwa abhängig von dieser Sprache. Mag diese auch nur eine dem individuellen Bewußtsein eigene Sprache sein, sodaß, von allen Individuen abgesehen, die Form der

Räumlichkeit gar nicht existierte, die Gesetzmäßigkeit, die der Geometer in dieser Sprache ausspricht, bestände darum doch.

Weil es so ist, darum und darum allein gelten die Gesetzmäßigkeiten der Geometrie für die objektiv wirkliche Welt, völlig gleichgiltig, ob die Form der Räumlichkeit nur subjektiv ist, oder dem objektiv Wirklichen als solchem zukommt. Machen wir die erstere Annahme, so heißt dies, sie blieben in Geltung, auch wenn es Individuen — in denen unter dieser Voraussetzung allein die Form der Räumlichkeit vorkäme — gar nicht gäbe.

Jedes Individuum hat sein eigenes Raumbild, das verschieden ist von dem Raumbilde jedes anderen Individuums. Aber alle Individuen denken nur den einen qualitativ und numerisch identischen Raum. Dies heißt zunächst, sie denken eine unendliche Ordnung und geordnete Einheit des Wirklichen. Zugleich wird diese von allen in derselben Form der Räumlichkeit angeschaut. Indem sie diese Form auf jenen gedachten Raum übertragen, entsteht für alle der eine und selbe unendliche Raum. Der Raum, nämlich der geometrische Raum ist die Ordnung oder die geordnete Einheit des objektiv Wirklichen in der für alle gleichen Anschaungsform der Räumlichkeit.

Und Analoges gilt auch vom Reiche der Farben und der Töne. So irreführend, wie es ist, zu sagen, der Raum sei nur subjektiv, so irreführend ist die Rede von der Subjektivität der Farben und Töne. Was uns in diesen gegeben ist, das ist eine Sphäre des Wirklichen. Nur ist dieser uns gegeben in dieser, allen Individuen gemeinsamen sinnlichen Form der Farbigkeit oder des Leuchtens bezw. des Tönens. Und nicht die Farben und Töne, diese Sphären des Wirklichen, nun sind subjektiv, sondern diese sinnlichen Anschauungsformen sind es.

Und wiederum muß gesagt werden: Weil die Gesetzmäßigkeit, welche die Farben- und Tongeometrie feststellt, nicht die Geseztmäßigkeit dieser Form ist, sondern Gesetzmäßigkeit dieser Sphäre des Wirklichen, die nur einzig in solcher Form für uns vorkommt, darum gilt dieselbe auch, wenn wir die

sinnliche Anschauungsform wegnehmen, so wie dies die Physik tut, indem sie Farben und Töne in mechanisches Dasein und Geschehen umdenkt.

Nun in gleicher Weise ist vielleicht auch der Raum oder die räumliche Ordnung umzudenken, d. h. sie ist zu denken als eine Ordnung und geordnete Einheit von an sich anderer Form. Dann bleibt doch die Gesetzmäßigkeit des Raumes auch für diese Ordnung, die unserer räumlichen Anschauung zugrunde liegt, oder ihr in der objektiv wirklichen Welt entspricht, in Geltung.

In der Tat aber werden wir diese Umdenkung vollziehen müssen, d. h. wir müssen, wie von der Farbe die Farbigkeit, so vom Raume oder der räumlichen Ordnung des Wirklichen die Räumlichkeit abziehen und etwas anderes an die Stelle setzen, wenn wir die Welt denken, so wie sie an sich ist.

Was wir aber allein an die Stelle setzen können, ist das Ich mit der Mannigfaltigkeit und der geordneten Einheit seiner Akte.

Aber auch wenn wir das reine Ich, so wie es in sich selbst ist, denken, müssen wir noch eine subjektive Form abziehen, nämlich die Form der Forderung, in welcher allein das Ich und die Mannigfaltigkeit und Ordnung seiner Akte uns gegeben ist.

Hiermit münden wir wiederum in einen Gedankengang, zu dem wir oben schon uns gedrängt sahen.

Die Denkgesetze, so sahen wir, sind Gesetze der Gegenstände, weil sie Gesetze des Ich sind, nämlich des reinen Ich, das die Gegenstände setzt und uns vorsetzt.

Wo, so fragen wir jetzt noch besonders, ist dies Ich. Wir antworten in Übereinstimmung mit oben Gesagtem: In uns oder uns immanent; und doch nicht in uns, sondern uns transzendent. D. h. es ist in uns, aber es ist in uns zugleich mit der Schranke. Es ist in uns, aber wir sind es doch nicht. Eben, soweit wir es nicht sind, sollen wir es sein. Dies Sollen ist die Forderung; und diese ist der Ausdruck zugleich für das Dasein jenes Ich in uns, und für unsere Schranke.

In sich selbst dagegen, oder für sich betrachtet, ist es ohne Schranke. Dies heißt zugleich, es fordert, aber es erlebt nicht Forderungen, denn dann wäre es ja in sich selbst beschränkt. Es wäre also nicht das überindividuelle, sondern ein individuelles Ich.

In den Forderungserlebnissen sind wir rezeptiv, und umgekehrt, alle Rezeptivität läuft auf das Dasein von Forderungen hinaus. Das überindividuelle Ich an sich aber weiß nichts von Rezeptivität. Es ist reine Aktualität, oder reine Tätigkeit. Wir können diese auch, wie alle bewußte Tätigkeit, Willenstätigkeit nennen. Dann ist das reine Ich Wille.

Gibt es nun aber nichts außer diesem Ich, dann sind auch die Gegenstände, die es setzt, nicht außerhalb seiner gesetzt, sondern es setzt sie in sich. Nur außer uns sind sie, d. h. sie sind außerhalb der Schranke. Dies Setzen der Gegenstände aber in ihm selbst ist Selbstobjektivierung. Diese ist Selbstentäußerung, Außereinandergehen in unendlich viele Akte. In diesen einzelnen Akten verendlicht sich das Ich. Und mit dieser Endlichkeit ist die Schranke von selbst gegeben.

Aber diese Akte sind, da sie doch Akte eines und desselben Ich sind, nicht nur gesetzt, sondern zugleich „zusammengesetzt", d. h. sie bilden Einheiten. Und jede Einheit ist mehr als die Summe der Teile. Sie ist außerdem das, was die Teile zur Einheit zusammenfaßt. Sie ist zugleich der die Teile in sich beschließende Einheitspunkt. Die Akte aber, von denen hier die Rede ist, sind geistige Akte. Also ist auch jene Einheit eine geistige; ihr Einheitspunkt ein geistiger Einheitspunkt. Dieser Einheitspunkt nun kann für uns nichts anderes sein als ein Ich.

Solches Sichobjektivieren eines Ich in viele Iche kennen wir auch schon aus unserer individuellen Erfahrung. Der Dichter objektiviert sich selbst in viele Iche. Und auch der Nichtdichter tut dergleichen. Jedes Denken eines anderen Individuums ist ein Objektivieren unserer selbst. So kann auch das Unendliche in sich selbst in vielen, individuellen, also begrenzten Ichen sich objektivieren. Eine dieser Objektivationen

kenne ich unmittelbar, nämlich mich. Andere vermag ich durch jene nicht weiter zurückführbare Einrichtung meines Geistes zu erkennen. Das sind die Iche der anderen Individuen. Im übrigen weiß ich nicht, was noch ein individuelles Ich sein mag; vielleicht das Sonnensystem, vielleicht jede Zelle, d. h. das, was uns als Sonnensystem bezw. als Zelle erscheint.

Hiermit ist die Frage, was Denkgesetze seien, wie sie Gesetze der Gegenstände und zugleich Gesetze des Geistes sein können, erst eigentlich beantwortet. Sie sind Gesetze des überindividuellen Ich, das als solches alle Gegenstände in sich faßt. Darum sind sie zugleich Gesetze der Gegenstände. Meint man, es sei nicht so, die Identität von Gegenständen und „Bewußtsein", die ich damit statuiere, finde nicht statt, dann beantworte man die Frage, wie das Gesetz der Gegenstände mit den Gesetzen des Geistes identisch sein, und wie der Geist über die Natur entscheiden oder der Gesetzgeber der vom individuellen Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit sein könne.

Zugleich gewinnt hier auch die Frage nach „Gehirn und Seele" eine bestimmtere Antwort und erscheint zugleich die empirische Psychologie in einem neuen Lichte.

Das individuelle Bewußtsein ist für uns, so sahen wir, nur denkbar als gebunden an die räumlich getrennten Individuen. Aber diese sind uns ein Unbekanntes. Ihre Statuierung ist die bloße Anerkennung, daß etwas, das nicht individuelles Bewußtsein ist, diesen zugrunde gelegt werden müsse. Sie ist die Anerkennung, daß dies individuelle Bewußtsein nicht für sich bestehe, sondern gebunden sei an ein Transzendentes, daß es durch dies sein Dasein habe. Oder genauer gesagt, daß es sein Dasein habe nur an einer Stelle in der Welt des den Individuen Transzendenten überhaupt.

Dieses Transzendente, oder diese Stelle in ihm, bestimmt die empirische Psychologie nach dem, was sie im individuellen Bewußtsein findet. Aber sie bestimmt es nicht in sich selbst oder in seinem Wesen. Dies vermag sie nicht. Sondern sie bestimmt die Gesetzmäßigkeit dieser Stelle der transzendenten Welt, so weit ihr Wesen im individuellen Bewußtsein sich kund-

gibt, in der individuellen „Monade“ sich spiegelt, oder bestimmt die Gesetzmäßigkeit seines Wirkens oder seiner Spiegelung im individuellen Bewußtsein oder in dieses hinein. Und sie kleidet diese Gesetzmäßigkeit des unbekannten Transzendenten oder seines Wirkens in Begriffe. Das sind die Begriffe der Reize, Assoziationen, Gedächtnisspuren u. s. w. die nichts anderes sind oder sein können, als eben der Ausdruck jener Gesetzmäßigkeit, und keine Angabe über das Wesen dessen, das so gesetzmäßig wirkt.

Und diese selbe Stelle in der transzendenten Welt nun, an welche das individuelle Bewußtsein gebunden ist, betrachtet auch der Physiker. Aber er betrachtet sie von anderer Seite, d. h. ausgehend von den sinnlichen Bildern, die er an dieser Stelle lokalisiert. Und er faßt demgemäß diese Stelle oder er faßt das unbekannte Transzendente an dieser Stelle oder faßt sein Wirken in andere, nämlich in seine physikalischen Begriffe. Dadurch wird die Gesetzmäßigkeit, die er erkennt, zur mechanischen Gesetzmäßigkeit. Dies besagt nicht: die Gesetzmäßigkeit, die er erkennt, ist eine andere; sie ist nur eben in andere Begriffe gefaßt. Das wesentlich Unterscheidende in jener und in dieser Begriffssprache ist dies, daß die Begriffe des Physikers die Anschauungsform des Raumes in sich aufnehmen, während die des Psychologen darauf verzichten, und darauf verzichten müssen, da nun einmal die Bestimmung des Unbekannten von der Seite der Bewußtseinserlebnisse her keine solchen räumlichen Bestimmungen ergibt.

Sofern aber auch der Physiker nicht weiß, ob seine räumlichen Bestimmungen mehr sind als etwas seiner Sprache Eigentümliches, d. h. ob sie für das Transzendente selbst zutreffen, so ist die Sprache des empirischen Psychologen die vorsichtigere.

Dazu tritt nun aber die Wissenschaft des reinen Bewußtseins. Sie erkennt zunächst, daß es so sich verhält, wie ich soeben meinte. Sie erkennt insbesondere, daß das „Individuum“, mag es nun Seele oder das Gehirn genannt werden, nur die Anerkennung jenes im individuellen Bewußtsein wirkenden

Transzendenten ist. Und sie sieht, daß beide, der Physiker und der empirische Psychologe, nur die Gesetzmäßigkeit dieses Wirkens erkennen, nicht das Transzendente selbst.

Sie fragt dann aber weiter, was denn dies Transzendente sei, und was die Stelle in ihm, welche die einen als Gehirn, die anderen als Seele beschreiben, an sich sei oder sein könne.

Und sie weiß darauf nur die Antwort: Jenes Transzendente ist an sich „das" Ich oder „der" Geist oder das Weltbewußtsein. Und jene „Stelle" ist eine Stelle in seiner Tätigkeit, seiner Selbstentfaltung oder Selbstobjektivierung. Sein Wirken an jener Stelle ist dasjenige, was im individuellen Ich unmittelbar, und in den sinnlichen Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalten desselben, z. B. auch denjenigen, die das Bild eines Gehirns konstituieren, mittelbar sich kundgibt.

Damit schwindet der Gegensatz von Gehirn und Seele, und mit ihm der Gegensatz der physikalischen und psychologischen Betrachtung.

Damit zugleich aber schwindet auch der Gegensatz zwischen der empirischen Psychologie und der Psychologie des Bewußtseins überhaupt, der Bewußtseins- oder Geisteswissenschaft. Es schwindet der Begriff der psychischen Substanz, der sie trennt. Die Substanzialität löst sich auf in Aktualität.

Und es schwindet der Gegensatz des Bewußten und des Unbewußten, in der Psychologie, wie überhaupt. Das Unbewußte und doch Wirkliche ist das Unbewußte für uns, d. h. es ist das ins individuelle Bewußtsein vermöge seiner Schranke nicht Eindringende. An sich ist alles Wirkliche Bewußtsein. Das Bewußtseinswirkliche erscheint also hier endgiltig als das Wirkliche und einzig und allein Wirkliche.

Zum Begriff der „Metaphysik".

Solche Gedanken wird man metaphysische oder gar mystische nennen, und vielleicht meinen, mit dieser Namengebung seien dieselben abgetan. Aber Namengebungen können nichts abtun.

*

Stellen wir aber hier schließlich noch die Frage, was „Metaphysik“ sei, und wie sie zu den vorhin unterschiedenen Grundwissenschaften sich verhalte.

Auf diese Frage nun gibt es zunächst eine Antwort, die jetzt für viele zutrifft, die das Wort Metaphysik in den Mund nehmen. Metaphysik ist im Munde vieler, kurz gesagt, der Ausdruck für ihre gedankliche Trägheit. Sie weisen alle Metaphysik ab, d. h. sie weisen das Denken ab. Die Anklage: „dieses ist metaphysisch“ hat den Sinn: diese Tatsachen liegen jenseits meines Gesichtskreises; ich ziehe es vor, durch leere Worte dem ernsten Nachdenken über sie mich zu entziehen. Oder: ich will nicht, daß diese Tatsachen existieren. Ich dekretiere sie aus der Welt. Mit diesem Gebrauch des Wortes „Metaphysik“ nun brauchen wir nicht zu rechnen.

Metaphysik könnte aber weiter jede wissenschaftliche Bemühung sein, die über das in der Erfahrung unmittelbar Gegebene hinausgeht. Dann wäre, wie wir oben sahen, jede Wissenschaft Metaphysik; auch die Mathematik.

Oder man nennt Metaphysik das Denken, für welches das unmittelbar Gegebene Symbol ist eines dahinter Liegenden, das nicht gegeben ist, und somit der Erfahrung im engeren Sinne des Wortes sich entzieht. Dann sind „Metaphysik“ die Wissenschaften, die wir die empirischen zu nennen pflegen und auch selbst oben genannt haben. Unter dieser Voraussetzung ist in erster Linie die Physik, und nächst ihr die empirische Psychologie ihrem eigentlichen Wesen nach und in jedem Schritte, den sie tut, Metaphysik. Die Physik hat es zu tun mit Dingen. Nun der Begriff des Dinges ist schlechthin aller Erfahrung transzendent. Und ihm entspricht der Begriff der Seele oder des Individuums, das Bewußtsein hat, in der empirischen Psychologie.

Aber es gibt endlich noch einen anderen Begriff der Metaphysik und das ist der ursprüngliche. Die „*πρώτη φιλοσοφία*“ des Aristoteles ist es, wie man weiß, die zuerst als Metaphysik bezeichnet wurde.

Halten wir diesen Begriff der Metaphysik fest, dann ist

dieselbe die Wissenschaft vor allen anderen Wissenschaften. Sie ist die Grundwissenschaft.

Eine solche Wissenschaft aber ist die reine Bewußtseinswissenschaft, die Wissenschaft vom Bewußtsein und seinen Gegenständen, die Wissenschaft, die, ausgehend vom individuellen Bewußtsein und seinen Gegenständen zum reinen Bewußtsein und seinem Gegenstande führt; mit einem historischen Ausdruck, die Kritik der reinen denkenden, wertenden und wollenden oder der theoretischen und der praktischen Vernunft. Ich bezeichnete dieselbe auch als Psychologie der unmittelbaren Erfahrung. Dieser erweist sich das reine Bewußtsein schließlich als eines mit der Welt der Gegenstände.

Sollte es aber auch nicht so sein, so führt doch in jedem Falle diese Psychologie der unmittelbaren Erfahrung oder diese Wissenschaft vom reinen Bewußtsein oder diese reine Geisteswissenschaft zur Frage, wie es damit bestellt sei, und damit zur metaphysischen Grundfrage.

Wie die Grundlage aller Wissenschaften, so ist diese Wissenschaft insbesondere auch die Grundlage der empirischen Psychologie. Auch diese ist doch eben Wissenschaft von den Bewußtseinstatsachen. Und das individuelle Bewußtsein ist es, in dem das reine gefunden wird.