

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN

BAND 56/57

ZUR BESTIMMUNG DER PHILOSOPHIE



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

ZUR BESTIMMUNG DER PHILOSOPHIE

1. DIE IDEE DER PHILOSOPHIE UND
DAS WELTANSCHAUUNGSPROBLEM

2. PHÄNOMENOLOGIE UND
TRANSZENDENTALE WERTPHILOSOPHIE

mit einer Nachschrift der Vorlesung »Über das Wesen
der Universität und des akademischen Studiums«



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Frühe Freiburger Vorlesungen
Kriegsnotsemester 1919
und
Sommersemester 1919
Herausgegeben von Bernd Heimbüchel

2., durchgesehene und ergänzte Auflage 1999

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1987

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der
Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses
Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktions-
verfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu
vervielfältigen und zu verbreiten.

Druck: Druck Partner Rübemann GmbH, Hemsbach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  ISO 9706 · Printed in Germany

ISBN 3-465-03043-5 kt · ISBN 3-465-03044-3 Ln

INHALT

DIE IDEE DER PHILOSOPHIE UND DAS WELTANSCHAUUNGSPROBLEM

Kriegsnotsemester 1919

VORBETRACHTUNG

Wissenschaft und Universitätsreform	3
-----------------------------------------------	---

EINLEITUNG

§ 1. Philosophie und Weltanschauung	7
a) Weltanschauung als immanente Aufgabe der Philosophie	7
b) Weltanschauung als Grenze der kritischen Wertwissenschaft	9
c) Die Paradoxie des Weltanschauungsproblems. Unvereinbarkeit von Philosophie und Weltanschauung	11

ERSTER TEIL

DIE IDEE DER PHILOSOPHIE ALS URWISSENSCHAFT

Erstes Kapitel

Suche eines methodischen Weges

§ 2. Die Idee der Urwissenschaft	13
a) Idee als bestimmte Bestimmtheit	13
b) Die Zirkelhaftigkeit der Idee der Urwissenschaft	15
§ 3. Der Ausweg über die Philosophiegeschichte	17
§ 4. Der Ausweg über die wissenschaftliche Geisteshaltung des Philosophen	22
§ 5. Der Ausweg der induktiven Metaphysik	23

Zweites Kapitel

Kritik der teleologisch-kritischen Methode

§ 6. Erkenntnis und Psychologie	29
§ 7. Das axiomatische Grundproblem	31
§ 8. Teleologisch-kritische Methode der Normfindung	33
§ 9. Die methodische Funktion der Materialvorgebung	39

§ 10. Idealgabung als Kernstück der Methode. Verkenning der urwissenschaftlichen Problematik	42
§ 11. Untersuchung des urwissenschaftlichen Anspruchs der teleologisch-kritischen Methode	47
a) Wahrheit und Wert	47
b) Das Problem der Geltung	50
c) Der Bezug von Materialvorgebung und Idealgabung. Sein und Sollen	53
§ 12. Einbeziehung der vortheoretischen Sphäre. Die Objektsphäre der Psychologie	59

ZWEITER TEIL

PHÄNOMENOLOGIE ALS VORTHEORETISCHE URWISSENSCHAFT

*Erstes Kapitel**Analyse der Erlebnisstruktur*

§ 13. Das Frageerlebnis: Gibt es etwas?	63
a) Das psychische Subjekt	63
b) Das fragende Verhalten. Bedeutungsvielfalt des »es gibt«	65
c) Die Rolle des Fragenden	68
§ 14. Das Umwelterlebnis	70
§ 15. Vergleich der Erlebnisstrukturen. Vorgang und Ereignis	73

*Zweites Kapitel**Das Problem der Voraussetzungen*

§ 16. Die erkenntnistheoretische Frage nach der Realität der Außenwelt. Standpunkte des kritischen Realismus und Idealismus	77
§ 17. Der Primat des Theoretischen: Dingerfahrung (Objektivierung) als Ent-lebnis	84

*Drittes Kapitel**Urwissenschaft als vor-theoretische Wissenschaft*

§ 18. Die Zirkelhaftigkeit der Erkenntnistheorie	95
§ 19. Das Wie der Betrachtung des Umwelterlebnisses	97
a) Die Methode der deskriptiven Reflexion (Natorp)	99
b) Rekonstruktion als charakteristisches Moment der Methode. Subjektivierung und Objektivierung	103
c) Kritik der Methode Natorps	107
§ 20. Phänomenologische Erschließung der Erlebnis-sphäre	109
a) Einwände gegen die phänomenologische Forschung	111

b) Charakterisierung der Entlebensstufen. Das vorweltliche Etwas und das Etwas der Erkennbarkeit	112
c) Hermeneutische Intuition	116

PHÄNOMENOLOGIE
UND TRANSCENDENTALE WERTPHILOSOPHIE
Sommersemester 1919

EINLEITUNG

a) Leitsätze zur Vorlesung	121
b) Zur Absicht der Vorlesung	127

ERSTER TEIL

PROBLEMGESCHICHTLICHE DARLEGUNGEN

Erstes Kapitel

Die Genesis der Wertphilosophie als Kulturphilosophie der Gegenwart

§ 1. Der Kulturbegriff in der Philosophie des ausgehenden 19. Jahrhunderts	129
a) Der historische Kulturbegriff. Aufklärung und historisches Bewußtsein	132
b) Kultur als Errungenschaft und Leistung	136
§ 2. Der Ansatz des Wertproblems. Die Überwindung des Naturalismus durch Lotze	136

Zweites Kapitel

Windelbands Begründung der modernen transzendentalen Wertphilosophie

§ 3. Erneuerung der Kantischen Philosophie. Der Wertcharakter der Wahrheit	140
a) Die Wiederentdeckung der transzendentalen Methode durch Cohen	141
b) Praktische Vernunft als Prinzip aller Prinzipien	143
c) Wertphilosophie als kritische Kulturphilosophie	146
§ 4. Urteil und Beurteilung	148
a) Die Begründung der Unterscheidung von Urteil und Beurteilung durch Brentano	148
b) Urteil und Geltung (Windelband)	151
c) Windelbands Abhandlung über das negative Urteil: Wissenschaftliche Bestimmung der Urteilsformen	155

§ 5.	Der Beitrag zur Kategorienlehre. Logik als Lehre von der Relation. Reflexive und konstitutive Kategorien	159
§ 6.	Die Aufnahme des Problems der Geschichte in die Wertphilosophie	163
a)	Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. Diltheys Grundlegung einer deskriptiven Psychologie	164
b)	Windelbands Unterscheidung von Gesetzes- und Ereigniswissenschaften. Nomothetisches und idiographisches Denken	166

Drittes Kapitel

Die Weiterführung der Wertphilosophie durch Rickert

§ 7.	Historische Begriffsbildung und wissenschaftliches Erkennen. Wirklichkeit als heterogenes Kontinuum	169
§ 8.	Die Frage nach der Möglichkeit der Geschichtswissenschaft	173

ZWEITER TEIL

KRITISCHE BETRACHTUNGEN

§ 9.	Der Einfluß der Phänomenologie auf Rickert	177
§ 10.	Leitsätze der Kritik	181
§ 11.	Rickerts Fassung des erkenntnistheoretischen Grundproblems. Der subjektive Weg	184
a)	Urteil und Wert	185
b)	Evidenz und Geltung	187
c)	Die Transzendenz des Sollens	189
§ 12.	Der transzendentallogische (objektive) Weg als die Methode der Begründung der im subjektiven Weg liegenden Voraussetzungen	192
§ 13.	Betrachtung über die Negation	201

ANHANG I
ÜBER DAS WESEN DER UNIVERSITÄT
UND DES AKADEMISCHEN STUDIUMS

Sommersemester 1919

Nachschrift von Oskar Becker 205

ANHANG II
DIE IDEE DER PHILOSOPHIE
UND DAS WELTANSCHAUUNGSPROBLEM

Kriegsnotsemester 1919

Auszug aus der Nachschrift von Franz-Joseph Brecht 215

Nachwort des Herausgebers 221

Zur zweiten Auflage 225

DIE IDEE DER PHILOSOPHIE
UND DAS WELTANSCHAUUNGSPROBLEM

Kriegsnotsemester 1919

VORBETRACHTUNG

Wissenschaft und Universitätsreform

Das Problem, dessen wissenschaftliche Umgrenzung, Entfaltung und streckenweise Lösung dieser Vorlesung als Aufgabe gestellt ist, wird zusehends entschiedener und radikaler die vorbereitenden Anfangssätze als ihm selbst inkongruent und sogar wesensfremd erscheinen lassen.

Es liegt im sinnmäßigen Zuge der zu verfolgenden wissenschaftlichen Idee, daß wir mit der Gewinnung der echtmethodischen Erkenntnisstellung über uns selbst hinaus- und wegschreiten und uns selbst methodisch zurücklassen müssen in der Sphäre, die der ureigensten Problematik der zu fundierenden Wissenschaft ewig fremd bleibt.

Diese modifizierende Antastung, Umwendung und gar Ausschaltung des naiven Bewußtseins unmittelbaren Lebens ist keine Zufälligkeit, beruhend etwa auf einer willkürlich gewählten Anlage oder Stoffverteilung der Vorlesung oder auf einem sogenannten philosophischen »Standpunkt« – sie wird sich vielmehr als eine *Notwendigkeit* ausweisen, gründend im Wesen der Sachlichkeit des Problems als solchem, gefordert von der spezifischen Artung des wissenschaftlichen Problemgebietes überhaupt.

Die Idee der Wissenschaft also – und jedes Stück echter Realisierung ihrer – bedeutet für das unmittelbare Lebensbewußtsein einen irgendwie umgestaltenden Eingriff in dieses; sie bringt mit sich eine Überführung in eine neue Bewußtseinsstellung und damit eine eigene Form der Bewegtheit des Lebens des Geistes.

Allerdings ist dieser Einbruch der Idee der Wissenschaft in den Zusammenhang des natürlichen Lebensbewußtseins im ursprünglichen, radikalen Sinne nur in der Philosophie als der

Urwissenschaft vorfindbar, im abgeleiteten Sinne und bis zu einem gewissen Ausmaße aber – den besonderen Erkenntniszielen und deren methodischer Verfassung entsprechend – in jeder echten Wissenschaft.

Der besonderen Problematik einer Wissenschaft entspricht jeweilig eine besondere Typik des Bewußtseinszusammenhangs. Dessen Wesensgesetzlichkeit kann herrschend werden in einem Bewußtsein. Dieses prägt sich in immer reinerer Form aus zu einem typischen Motivationszusammenhang. Wissenschaft wird so zugleich zum Habitus eines persönlichen Daseins.

Jedes Dasein persönlichen Lebens hat in jedem seiner Momente innerhalb seiner bestimmten, vorherrschenden Lebenswelt ein Verhältnis zur Welt, zu den Motivationswerten der Umwelt, der Dinge seines Lebenshorizontes, der Mitmenschen, der Gesellschaft. Diese Lebensbezüge können durchherrscht sein – und zwar in ganz verschiedenen Weisen der Durchherrscherung – von einer genuinen Leistungs- und Lebensform, z. B. der wissenschaftlichen, religiösen, künstlerischen, politischen.

Der wissenschaftliche Mensch steht aber nicht isoliert. Ihn bindet eine Gemeinschaft von gleichstrebenden Forschern – mit diesen reichen Bezüge zu Schülern. Der Lebenszusammenhang des wissenschaftlichen Bewußtseins wirkt sich aus in objektiver Geformtheit und Organisation in den wissenschaftlichen Akademien und Universitäten.

Die vielberedete Universitätsreform ist gänzlich mißleitet und eine totale Verkennung aller echten Revolutionierung des Geistes, wenn sie sich jetzt ausweitete in Aufrufen, Protestversammlungen, Programmen, Orden und Bünden: geistwidrige Mittel im Dienste ephemerer Zwecke.

Zu *echten* Reformen im Bereich der Universität sind wir heute nicht reif. Und das Reifwerden hierfür ist Sache einer *ganzen Generation*. Erneuerung der Universität bedeutet Wiedergeburt des echten wissenschaftlichen Bewußtseins und Le-

benzusunammenhangs. Lebensbezüge aber erneuern sich nur im Rückgang in die echten Ursprünge des Geistes, sie bedürfen als historische Phänomene der Ruhe und Sicherheit genetischen Sichverfestigens, mit anderen Worten: der inneren Wahrhaftigkeit wertvollen, sich aufbauenden Lebens. Nur Leben, nicht das Gelärm überhasteter Kulturprogramme, macht »Epoche«. So hemmend wie der »tätige Geist« schreibgewandter Jünglinge, so verfälschend wirkt der allenthalben in den Einzelwissenschaften – von der Biologie bis zur Literatur- und Kunstgeschichte – gepflegte Versuch, diesen Wissenschaften durch die phraseologische Grammatik einer verderbten Philosophie »weltanschaulich« aufzuhelfen.

Aber wie den religiösen Menschen eine große Scheu schweigen läßt von seinem letzten Geheimnis, wie der echte Künstler nur lebt, indem er bildet und nicht redet und alles Kunstgeschwätz haßt, so wirkt der wissenschaftliche Mensch nur durch die Lebendigkeit echter Forschung.

Die Erweckung und Erhöhung des Lebenszusammenhangs des wissenschaftlichen Bewußtseins ist nicht Gegenstand theoretischer Darlegung, sondern vorbildlichen *Vorlebens* – nicht Gegenstand praktischer Regelgebung, sondern Wirkung ursprünglich motivierten persönlich-unpersönlichen *Seins*. Nur so bauen sich auf Lebenstypus und Lebenswelt der Wissenschaft. Innerhalb dieser bilden sich aus: Wissenschaft als genuine, archontische Lebensform (d. i. der Typus des in den reinen Sachgehalten und Ursprüngen seiner Problematik absolut lebenden Forschers) und Wissenschaft als mitherrschendes habituelles Element in nichtwissenschaftlichen Lebenswelten (Typus des wissenschaftlich gebildeten praktischen Berufsmenschen, in dessen Leben Wissenschaft eine eigene, unverlierbare Bedeutsamkeit beibehält). Zwei Ausformungen des wissenschaftlichen Bewußtseins, die sich nur echt realisieren und unverfälscht erfüllen, wo sie entwachsen einer jeweiligen inneren Berufung. »Mensch, werde wesentlich!« (Angelus Silesius) – »Wer es fassen kann, der fasse es.« (Matth. 19, 12)

Die in der Idee der Wissenschaft mitgegebene Forderung *methodischer* Problementwicklung stellt uns die Aufgabe einer *vordeutenden Explikation des echten Problems*.

Darin liegt beschlossen die alle groben und ständig störenden Mißverständnisse wegräumende Analyse der naiv-vermutlichen, möglichen Auffassungen des Themas. Dadurch gewinnt der gedankliche Zug in der Behandlung des echten Problems seine wesentliche Richtungsbestimmtheit; die einzelnen Denkschritte und die Stufen der Problemanalyse werden in ihrer methodischen Teleologie sichtbar.

EINLEITUNG

§ 1. *Philosophie und Weltanschauung*

a) Weltanschauung als immanente Aufgabe der Philosophie

Beim ersten Anhieb eines Versuchs, den Sinn des Themas zu verstehen, möchte man fast überrascht sein von dessen Trivialität, und man wird es entschuldigen als geeigneten Stoff eines der zuweilen nicht unbeliebten allgemeinen Bildungskollegs. Man verfügt über eine mehr oder minder klare Vorstellung von Philosophie, zumal in der Gegenwart, wo sie und das Reden und Schreiben darüber beinahe zum guten Ton gehören, und Weltanschauung ist eine geistige Angelegenheit, die heute jeden angeht: Der Bauer im Schwarzwald hat seine Weltanschauung, sie fällt ihm zusammen mit dem Lehrgehalt seiner Konfession; der Fabrikarbeiter hat seine Weltanschauung, sie hat ihren Kern vielleicht darin, jede Religion als überlebte Sache zu betrachten und zu werten; erst recht hat der sogenannte Gebildete seine Weltanschauung; die politischen Parteien haben ihre Weltanschauung. Es ist das Wort gefallen vom Gegensatz der englisch-amerikanischen und deutschen Weltanschauung.

Geht nun das Bestreben auf eine höherstufige, in eigenem und selbständigem, von religiösen und sonstigen Dogmen freiem Denken auszubildende Weltanschauung, dann treibt man Philosophie. Die Philosophen haben im ausgezeichneten Sinne den Ehrentitel »große Denker«. Sie werden für »groß« gehalten nicht allein ob der Schärfe und Folgerichtigkeit ihres Denkens, sondern mehr noch ob dessen Tiefe und Weite. Sie erleben und schauen die Welt mit gesteigerter innerer Lebendigkeit in ihrem letzten Sinn oder gar Ursprung; sie erkennen die Natur als Kosmos letzter Gesetzlichkeiten einfacher Bewegun-

gen oder Energien; sie gewinnen auf Grund ihrer meist ausgebreiteten Kenntnis der Einzelwissenschaften, des künstlerisch-literarischen, des politisch-sozialen Lebens ein letztes Verständnis dieser geistigen Welten – denn die endgültigen Probleme lösend, bleiben die einen bei dem Dualismus von Natur und Geist überhaupt stehen, oder sie führen beide Welten auf einen gemeinsamen Ursprung – Gott – zurück, der nun selbst wieder extra mundum gedacht wird oder mit allem Sein identisch. Andere deuten alles Geistige als naturhaftes, mechanisches, energetisches Sein, andere umgekehrt alle Natur als Geist.

Innerhalb solcher Grundauffassungen der Welt und mit ihrer Hilfe erfährt dann der Mensch, sein Einzel- und Gesellschaftsleben, entsprechende »Erklärungen« und Deutungen; Sinn und Zweck menschlichen Daseins und menschlichen Schaffens als Kultur werden entdeckt.

Mit anderen Worten: Das Absehen der großen Philosophen geht auf ein in jedem Sinne Letztes, Allgemeines und Allgemeingültiges. Der innere Kampf mit den Rätselfragen des Lebens und der Welt sucht zur Ruhe zu kommen in der Festsetzung eines Endgültigen von Welt und Leben. Objektiv gewendet: Jede große Philosophie vollendet sich in einer Weltanschauung – jede Philosophie ist, wo sie ihrer innersten Tendenz gemäß zur ungehemmten Auswirkung kommt, Metaphysik.

Die Formulierung unseres Themas hat einen eindeutigen Sinn gewonnen; wir verstehen die Bedeutung des »und«: Es besagt mehr als eine leere Aneinanderreihung von Philosophie und Weltanschauungsproblem. Nach der gegebenen Analyse bringt das »und« die Weltanschauung zur Philosophie in das Verhältnis ihrer eigenen Aufgabe – ihres Wesens. Philosophie und Weltanschauung bedeuten im Grunde dasselbe, nur daß Weltanschauung Wesen und Aufgabe der Philosophie zu schärferem Ausdruck bringt. *Weltanschauung als Aufgabe der Philosophie: also* philosophiegeschichtliche Betrachtung der Art und Weise, wie Philosophie sich jeweils dieser Aufgabe entledigt hat.

b) Weltanschauung als Grenze der kritischen Wertwissenschaft

Oder ist noch eine ganz andersartige, kritische, wissenschaftliche Auffassung des Themas möglich? Besinnt man sich darauf, daß die Erkenntnistheorie der Gegenwart, soweit sie nicht dem kritischen Realismus – der auch ein naiver ist – im Anschluß an Aristoteles huldigt, in der entscheidenden Nachwirkung oder Erneuerung Kants steht, dann wird die Hoffnung auf eine Metaphysik im alten Sinne wesentlich zurückgeschraubt: Eine erfahrungstranszendente Erkenntnis von übersinnlichen Realitäten, Kräften, Ursachen gilt als unmöglich.

Die Philosophie erhält ein wissenschaftliches Fundament in der kritischen Erkenntnistheorie, auf deren Grundeinsichten die übrigen philosophischen Disziplinen: Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie, aufbauen. In allen diesen Disziplinen – und in der Logik selbst – führt die »kritische« Besinnung auf letzte Werte, absolute Gültigkeiten zurück, deren Gesamtheit sich in einen geordneten Systemzusammenhang bringen läßt.

Das System der Werte stellt allererst die wissenschaftlichen Mittel bereit für die Ausbildung einer kritischen, wissenschaftlichen Weltanschauung. Diese Auffassung der Philosophie steht in scharfem Gegensatz gegen jede Art unkritischer Spekulation und konstruktiven Monismus. Sie schafft die wissenschaftlich erarbeitete Basis, auf der eine mögliche, ihr kongruente, also demnach selbst wissenschaftliche Weltanschauung nacherwächst, eine Weltanschauung, die nichts anderes sein will als die Deutung des Sinnes menschlichen Daseins und menschheitlicher Kultur mit Rücksicht auf das System der absolut gültigen oder im Verlauf der Menschheitsentwicklung als gültige Normen zur Ausformung gekommenen Werte des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen.

In der strengen Durchhaltung des erkenntnistheoretischen Kritizismus bleibt die Philosophie im Bereich des Bewußtseins; dessen drei Grundarten von Tätigkeiten: Denken, Wollen, Fühlen, entsprechen die logischen, ethischen und ästhetischen

Werte, die sich in ihrer Harmonie zum Wert des Heiligen, dem religiösen Wert, zusammenschließen. Auch hier gipfelt Philosophie in einer Weltanschauung – aber in einer kritischen, wissenschaftlichen. Die Ausbildung einer solchen Weltanschauung ist allerdings auch Sache der persönlichen Stellungnahme des Philosophen zu Leben, Welt und Geschichte. Die Stellungnahme ist aber normiert durch die Ergebnisse der wissenschaftlichen Philosophie, innerhalb deren die persönliche Stellungnahme des Philosophen – wie in jeder Wissenschaft – ausgeschaltet bleiben soll.

Weltanschauung ist hier nicht eigentlich Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie, so daß sie als mit ihr identisch aufgefaßt würde; Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie als Wertwissenschaft ist das System der Werte, und unmittelbar an der Grenze der Philosophie steht die Weltanschauung – die beide allerdings in der Persönlichkeit des Philosophen zu einer gewissen Einheit kommen.

So haben wir eine wesentlich wertvollere, der ersten weit überlegene Deutung des Themas gewonnen. Es besagt: Weltanschauung als Grenze der wissenschaftlichen Philosophie, oder: die wissenschaftliche Philosophie, d. h. kritische Wertwissenschaft, als notwendiges Fundament einer kritischen, wissenschaftlichen Weltanschauung.

Durch den *Vergleich* beider Auffassungen des Themas und durch die Betrachtung seiner historischen Ausprägungen in der Geschichte ist die Einsicht zu gewinnen, daß das Weltanschauungsproblem irgendwie im Zusammenhang steht mit der Philosophie: *Einmal* ist die Weltanschauung als die *immanente Aufgabe* der Philosophie bestimmt, d. h. Philosophie ist letztlich *identisch* mit Weltanschauungslehre; *zum anderen* ist die Weltanschauung die *Grenze* der Philosophie. Philosophie als kritische Wissenschaft ist *nicht identisch* mit Weltanschauungslehre.

c) Die Paradoxie des Weltanschauungsproblems. Unvereinbarkeit von Philosophie und Weltanschauung

Die *kritische* Entscheidung zwischen beiden Auffassungen des Themas legt sich unschwer nahe. Ohne jetzt in spezielle Erörterungen einzutreten, ist ersichtlich, daß sich das moderne kritische Bewußtsein für die zweite wissenschaftliche Problemstellung entscheiden wird und, wie die einflußreichsten philosophischen Schulen der Gegenwart zeigen, sich bereits entschieden hat.

Diese vorläufige Explikation der möglichen Auffassungen des Themas leitet über zur eigentlichen Analyse des Problems. Die Exaktheit und Vollständigkeit der Methode fordert aber, daß wir zuvor noch eine formale Frage erwägen, ob denn mit den beiden besprochenen Problemformulierungen alle Möglichkeiten einer Auffassung des Themas in der Tat erschöpft sind.

Die Geschichte der Philosophie zeigt diese bei der vollen Mannigfaltigkeit ihrer Ausprägungen als stets irgendwie im Zusammenhang mit der Weltanschauungsfrage. Unterschiede und demnach mögliche Auffassungen des Themas ergeben sich nur bezüglich des Wie, der Art des Zusammenhangs, d. h. über alle individuellen Differenzen hinweg sind Philosophie und Weltanschauung entweder identisch oder nicht identisch, *ein Zusammenhang aber besteht*.

Es bleibt nur noch die leere Möglichkeit, daß zwischen beiden überhaupt kein Zusammenhang besteht. Weltanschauung wäre dann ein der Philosophie gegenüber völlig heterogenes Gebilde. Diese radikale Trennung widerspräche aller bisherigen Auffassung der Philosophie; denn sie schlosse die Forderung in sich, einen ganz neuen Begriff der Philosophie zu entdecken, und zwar einen solchen, der sie außerhalb jeder Beziehung mit den letzten Menschheitsfragen stellen müßte. Die Philosophie käme so um ihre angestammtesten Vorrechte, um ihren königlichen, überlegenen Beruf. Was sollte ihr, ginge dieser verlustig, überhaupt noch Wert verleihen?

Denn sie könnte, wenn wir uns der besprochenen möglichen Auffassungen erinnern, ernstlich auch nicht mehr als Wissenschaft in Betracht kommen, denn auch die wissenschaftliche Philosophie als kritische Wertwissenschaft, die sich auf den Grundakten des Bewußtseins und deren Normen aufbaut, hat in ihrem System eine letzte notwendige Tendenz auf Weltanschauung.

Wir reden also von einer Paradoxie, die als formal-methodische Erwägung eine scheinbare Berechtigung, sonst aber nur den fragwürdigen Vorrang hat, zur Katastrophe aller (bisherigen) Philosophie zu führen. Diese Paradoxie aber ist unser echtes Problem. Damit werden die beiden erstgenannten Auffassungen des Themas radikal in Frage gestellt, und das Thema umschreibt im echten Sinne ein Problem.

Der Ausdruck »Weltanschauungsproblem« erhält jetzt eine neue Bedeutung. Soll erwiesen werden, daß die Ausbildung einer Weltanschauung in keiner Weise, auch nicht als Grenzaufgabe, zur Philosophie gehört, daß sie selbst ein philosophiefremdes Phänomen darstellt, dann schließt solcher Nachweis ein das Aufzeigen der völligen Andersartigkeit der »Weltanschauung«, d. h. *Weltanschauung überhaupt und als solche* – nicht diese oder jene bestimmte, nicht die Ausbildung einer solchen: *Das Wesen der Weltanschauung wird Problem*, und zwar in der Richtung seiner Deutung aus einem übergreifenden Sinnzusammenhang.

Der im echten Sinn un-philosophische Charakter von Weltanschauung überhaupt läßt sich nur herausstellen, indem sie der Philosophie gegenübergestellt wird, nicht nur das, sondern auch nur mit den methodischen Mitteln der Philosophie selbst. Die Weltanschauung wird zum *Problem der Philosophie* in einem ganz neuen Sinne. Aber der Kern des Problems liegt in dieser selbst – sie selbst ist ja Problem. Die Kardinalfrage geht auf das Wesen, den Begriff der Philosophie. Das Thema ist aber formuliert: »*Die Idee der Philosophie . . .*«, und näherhin: »*Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft*«.

ERSTER TEIL

DIE IDEE DER PHILOSOPHIE ALS URWISSENSCHAFT

ERSTES KAPITEL

Suche eines methodischen Weges

§ 2. Die Idee der Urwissenschaft

a) Idee als bestimmte Bestimmtheit

Das Wort »Idee« hat im philosophischen Sprachgebrauch, wechselnd nach System und »Standpunkt«, mannigfaltige Bedeutungen, die zum Teil weit auseinanderlaufen, wenn sich auch aus der Entwicklungsgeschichte des Begriffes mit einiger Gewaltbarkeit ein gewisser unscharfer, ständig sich durchhaltender (gemeinsamer) Gehalt aufzeigen läßt.

In der vorphilosophischen Verwendung des Wortes kann es soviel bedeuten wie: dunkle Vorstellung, nebelhafte Ahnung, ein noch nicht zur Klarheit gekommener Gedanke; bezüglich der in der Idee gemeinten Gegenstände herrscht keine Gewißheit, kein begründetes, eindeutiges Wissen von dem inhaltlichen Was.

Eine ausgezeichnete Bedeutung hat das Wort »Idee« in der Kantischen »Kritik der reinen Vernunft« gewonnen, eine Bedeutung, die wir im folgenden in einigen ihrer begrifflichen Elemente wiederaufnehmen.

Der Begriff »Idee« schließt in sich ein gewisses *negatives* Moment. Die Idee leistet ihrem Wesen nach etwas nicht, sie gibt etwas nicht, nämlich: nicht ihren Gegenstand in vollständiger Adäquatheit, in abgeschlossener Vollbestimmtheit seiner

Wesenselemente. Einzelne charakteristische Momente ihres Gegenstandes können und ganz bestimmte müssen in der Idee gegeben sein.

Die Idee, so möchte man sagen, gibt ihren Gegenstand jeweils nur in einer gewissen aphoristischen Erhellung; zufällige charakteristische Momente seiner können in der Idee vermuthungsweise gegeben sein, je nach der Wertigkeit zur Verfügung stehender Erkenntnismethoden und sonstiger Bedingungen des Auffassens, aber immer bleibt die Möglichkeit offen, daß neue heraustreten, neue sich an die gewonnenen ansetzen und sie modifizieren.

Die Idee gibt zwar nicht die endgültige, nicht mehr überschreitbare Bestimmtheit ihres Gegenstandes, sie besagt aber und leistet wesentlich mehr denn jede verschwommene Vorstellung und Vermutung. Die Möglichkeit des Heraustretens und Sich-Ansetzens neuer Wesenselemente ist keine leere formal-logische, d. i. inhaltlich willkürliche, zufällige. Die Möglichkeit ist eine bestimmte, wesensgesetzlich erneuerte. Nicht ihr Gegenstand zwar, aber sie selbst ist endgültig bestimmbar, sie selbst läßt in ihrem Sinn nichts offen, sie ist eine endgültig bestimmbare Bestimmtheit. Diese vollendbare und in der gewonnenen Idee vollendete Bestimmtheit ermöglicht es, die notwendige und in der Bestimmung nicht vollendbare Unbestimmtheit des Ideegegenstandes in eine bestimmte Unbestimmtheit überzuführen. (Bestimmbare Bestimmtheit der Idee – bestimmte Unbestimmtheit des Ideegegenstandes.) Der Gegenstand bleibt immer unbestimmt, aber diese Unbestimmtheit selbst ist eine bestimmte, bestimmt bezüglich der wesentlichen methodischen Möglichkeiten und Formen der an sich unvollendbaren Bestimmbarkeit, was den wesentlichen Strukturgehalt der Idee als solcher ausmacht.

Die bestimmbare Bestimmtheit der Idee besagt sonach: ein eindeutig umgrenzbarer, als Einheit eines Sinnes sichtbarer Zusammenhang wesensgesetzlich geregelter Motivationen der Bestimmbarkeit des nie voll bestimmten Ideegegenstandes. Die

Stufe der Wesensallgemeinheit ebenso wie die Art der in Frage kommenden Motivationen hängen ab vom inhaltlichen Charakter (Natorp: Gebiet) des Gegenstandes der Idee, von seinem regionalen Wesen.

b) Die Zirkelhaftigkeit der Idee der Urwissenschaft

Unser Problem ist »Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft«. Wie gewinnen wir die bestimmbareren wesentlichen Bestimmungsmomente dieser Idee und damit die Bestimmtheit der Unbestimmtheit des Gegenstandes? Auf welchem methodischen Wege werden sie vorfindbar? Wie ist das Bestimmbare selbst zu bestimmen?

Mit dieser Frage stehen wir vor einer prinzipiellen Schwierigkeit des Problems. Dieser gilt es scharf ins Gesicht zu sehen. Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft kann und darf, sofern sie gerade Ursprung und Auszweigung des *Problembereiches* dieser Wissenschaft sichtbar machen soll, selbst wiederum nur wissenschaftlich gefunden und bestimmt werden. Sie muß sich selbst wissenschaftlich aufweisen lassen und als urwissenschaftliche wiederum nur in urwissenschaftlicher Methode.

Die Idee der Philosophie muß in gewisser Weise bereits wissenschaftlich erarbeitet sein, um sie selbst zu bestimmen. Aber vielleicht genügt es, die urwissenschaftliche Methode in ihren Hauptzügen zu kennen, um dann den Gegenstand bzw. seine Idee zur Bestimmtheit zu bringen. Allerdings besteht die Möglichkeit, von Stücken echter Methode aus zu neuer Gegenstandsauffassung vorzudringen.

Auf einer höheren Stufe der Problematik wird einsichtig die Möglichkeit, auf dem Wege über die Methode zum Gegenstand der betreffenden Wissenschaft (in gewisser Weise direkt) zu kommen. Diese Möglichkeit hat ihre letzten Wesensgründe im Sinne aller Erkenntnis überhaupt. Sie ist selbst ein wesentliches Urstück aller Methode überhaupt und wird sich daher in

einem ausgezeichneten Sinne da bewähren, wo die schärfsten Gegensätze und radikalsten Unterschiede von Gegenstandserkenntnis sowohl wie Erkenntnisgegenständen liegen.

Ist daher einmal für die echte philosophische Methode ein echter Ansatz gewonnen, dann offenbart die Methode ihre gleichsam schöpferische Enthüllung von neuen Problemsphären.

Allein, jede echte wissenschaftliche Methode entspringt aber zunächst ihrem Sinne nach selbst nur dem Wesen des Gegenstandes der betreffenden Wissenschaft, also in unserem Falle der Idee der Philosophie. Urwissenschaftliche Methode läßt sich nicht aus abgeleiteter, selbst nicht urhafter Wissenschaft ableiten. Der Versuch müßte zu evidentem Widersinn führen.

Letzte Ursprünge sind wesenhaft nur aus sich selbst und in sich selbst zu begreifen. Man muß sich den in der Idee der Urwissenschaft selbst gelegenen Zirkel rücksichtslos vergegenwärtigen. Es gibt daraus kein Entrinnen, will man sich nicht gerade durch eine List der Vernunft, d. h. durch eine versteckte Widersinnigkeit, aus der Schlinge ziehen und so das Problem von Anfang an illusorisch machen.

Die in der Idee einer Urwissenschaft mitgegebene Zirkelhaftigkeit des sich selbst Voraussetzens, des sich selbst Begründens, des sich selbst am eigenen Schopf aus dem Sumpf (des natürlichen Lebens) Ziehens (das Münchhausenproblem des Geistes), ist keine erzwungene, geistreich erkünstelte Schwierigkeit, sondern bereits schon die Ausprägung eines Wesenscharakteristikums der Philosophie und der Wesensartung ihrer Methode, d. h. diese muß uns in den Stand setzen, die scheinbar unüberwindliche Zirkelhaftigkeit *aufzuheben*, aufzuheben dadurch, daß sie sie als notwendige, wesensgesetzliche unmittelbar einsehen läßt.

Schon die vorhin gegebene, streng methodischen Ansprüchen allerdings noch nicht voll genügende Klärung des Wesens von »Idee« setzt Einsichten voraus, die der zu bestimmenden Idee der Urwissenschaft selbst entspringen. Doch damit, daß wir den

Zirkel in der Aufgabe der Ideebestimmung der Philosophie sehen, ist für den methodischen Fortgang der Untersuchung (so gut wie) nichts erreicht. Wir haben vorläufig kein Mittel, diese hartnäckige Zirkelhaftigkeit methodisch zu sprengen. Das Suchen nach der Idee der Philosophie bedarf ihrer schon in irgendeiner Weise als eines verwertbaren Gefundenen.

§ 3. Der Ausweg über die Philosophiegeschichte

Ein Ausweg legt sich nahe: Alles Geistige hat seine Genesis, seine Geschichte. Die Einzelwissenschaften entwickeln sich aus unvollkommenen, methodisch unsicheren und unbeholfenen Anfängen zur Höhe und Reinheit echter Problemstellung und Lösung. In den primitiven Vorstadien künden sich, wenn auch meist in barocker Verkleidung, oft schon echte Einsichten an. Für den Ausweg spricht bezüglich der Philosophie ferner die Tatsache, daß das heutige Philosophieren wesentlich historisch orientiert ist, nicht nur in dem Sinne, daß philosophiegeschichtliche Arbeit alles ist, was manche Philosophen leisteten, sondern vor allem insofern, als entweder Kant oder Aristoteles richtunggebend für das philosophische Forschen wirken.

Zwar ist die Tendenz unseres Problems, zu zeigen, daß, im Gegensatz gegen alle bisherige Philosophie, in der Weltanschauung ein bestimmtes, letztes Aufgabengebiet oder leitende Tendenz ausmache, Weltanschauung ein philosophiefremdes Phänomen darstellt, was jedoch nicht ausschließt, daß die bisherige Philosophie im Verlauf ihrer reichen und großen Geschichte – unbeschadet also ihrer Verquickung mit dem Weltanschauungsproblem – zu echt philosophischen Erkenntnissen, ja sogar zur Bestimmung von echten Elementen ihres eigenen Wesens gekommen ist. Unsere Problemstellung hat – wenn sie sich selbst als dem Wesen des Geistes entwachsen versteht – nicht die Anmaßung, die ganze Geschichte der Philosophie als einen großen Irrtum (des Geistes) zu verurteilen und die Mög-

lichkeit, daß sich in ihrem Verlauf echte Stücke der Idee der Philosophie als Urwissenschaft realisiert haben sollen, radikal auszuschließen. Philosophiegeschichtliche Besinnung wird so gar finden, daß die Versuche, die Philosophie zum Range einer echten Wissenschaft zu erheben, nicht selten gewesen sind.

Ganz allgemein läßt sich zeigen, daß Philosophie im Verlauf ihrer Geschichte immer in einem bestimmten Zusammenhang mit der Idee der Wissenschaft stand; einmal, in den Anfängen, war sie mit Wissenschaft überhaupt identisch; dann wurde sie, als *πρώτη φιλοσοφία*, die Grundwissenschaft. In dem wesentlich praktisch gerichteten, aus der inhaltlichen Fülle seiner ihm aus allen Ländern zusammenströmenden Lebensmöglichkeiten oft mehr zum Selbstwert der Wissenschaft gelangenden Kulturzeitalter des Hellenismus tritt alle Wissenschaft überhaupt, und als Erkenntnis auch die Philosophie, in den Dienst unmittelbaren Lebens und wird zur Kunst der rechten Regelgebung für dieses. Im Zusammenhang mit der sich steigernden Herrschaft der moralischen und vor allem religiösen Lebenswelt und der ausnehmend geistig-seelischen Macht des entstehenden Christentums erhält sich die sekundäre, mittelhafte Stellung der Wissenschaft, die dann im Lebenssystem des Mittelalters zu einer typischen reinen Ausprägung kommt. Die Zeit der Hochscholastik zeigt eine gewaltige Intensität des wissenschaftlichen Bewußtseins, das zugleich aber durchherrscht wird von der Kraft und Fülle der genuin forschenden religiösen Lebenswelt. Die ursprünglichen Motive und Tendenzen beider Lebenswelten laufen auf und fließen zusammen in der Mystik. Dadurch gewinnt diese den Charakter der freien Lebensströmung des Bewußtseins. In diesem ungehemmten Verlauf der originalen Motivationen entzweien sich beide Lebenswelten. Es setzt ein die radikale Selbstbesinnung der Erkenntnis auf sich selbst in Descartes; in Luther gewinnt das religiöse Bewußtsein seine neue Stellung. Die Idee der Wissenschaft kommt unter der Einwirkung der Griechen auf dem Weg über die Renaissance zu den epochemachenden Einsichten des Galilei, es konstituiert

sich die mathematische Naturwissenschaft. Philosophie selbst demonstriert ihre Sätze *more geometrico*. Und wieder eine Übersteigerung des Wissens: Es folgt die kritische Tat Kants, dessen Erkenntnistheorie nicht nur selbst Wissenschaft, sondern wissenschaftliche Theorie der Theorie zu sein beansprucht. Die analoge Umwendung zur Philosophie als Wissenschaft vollzog sich wieder im 19. Jahrhundert in der Erneuerung des Kantianismus, d. h. in der Marburger und der wertphilosophischen Schule.

Aber nicht erst in diesen späten, selbst schon durch eine reiche Geschichte vorbereiteten Epochen der Entwicklung der Philosophie, bereits schon in ihrer Frühzeit, in ihrer ersten klassischen Periode, der Zeit Platos, zeigt sich dies klar bewußte Problem der Philosophie als Wissenschaft. Der Versuch, die Philosophie als echte Wissenschaft zu konstituieren, weiß sich dabei selbst als radikale Umwendung gegenüber aller früheren Philosophie: *Μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγεῖσθαι παυσίν ὡς οὔσῳ ἡμῖν.*¹ »Märchen scheint mir jeder von ihnen [den alten Philosophen des Seins] zu erzählen, gleich als ob wir Kinder wären«. Plato hat dabei die Naturphilosophen im Auge, die verschiedene Arten des Seins angenommen haben: das Trockene und Feuchte, das Warme und Kalte, Liebe und Haß. Eine solche Philosophie mußte sich in Skeptizismus und Relativismus breitmachen, wie ihn die Sophistik verkörpert und deren Lehren in dem Satz gipfeln: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, und zwar der Mensch bezüglich seiner sinnlichen Wahrnehmung. Auf Grund dieser ist Wissen unmöglich. Es gibt nur nach Zeit und Umständen wechselnde *Meinung* (*δόξα*). Solche alles erschütternde Bestreitung jeder Möglichkeit bindender Begründung von Wahrheiten, die Auslieferung alles Wissens an die Willkür und Zufälligkeit der bloßen Meinung, löste die schärfste Opposition aus. Diese vollzog sich in der philosophischen Leistung des Sokrates und vor allem Platos.

¹ Plato, *Sophistes* (Burnet) 242c 8 f.

Plato sucht τὴν ἀσφάλειαν τοῦ λόγου, das Feststehende des Geistes; die Dialektik geht zurück auf die letzten »Ursprünge« aller Voraussetzungen, aller der Sätze, die in den Wissenschaften formuliert werden und in der Rede auch des täglichen Lebens: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται. Die Dialektik ist die συμπεριαγωγή τέχνη τῆς ψυχῆς², die wissenschaftliche Methode der »Umwendung des Bewußtseins« als der Herausstellung der letzte Begründung und Grundlegung und Worturmeinung gebenden gültigen Ideen.

Schon der roheste Versuch, die Philosophie in einer ihrer anerkannt bedeutsamen Epochen in Hauptzügen zu erkennen, stößt auf einen reichen Zusammenhang schwieriger, prinzipieller Probleme. Die unvoreingenommene Versenkung in die Platonische Philosophie also muß zur Idee der Philosophie irgendwie doch hinführen, so will es doch unser »Ausweg in die Geschichte«.

Aber sind das denn echt philosophische Probleme? Wonach bemißt sich die Auswahl gerade dieser Epoche und in ihr Platos und nicht der von ihm bekämpften Sophistik? Der Hinweis auf die allgemeine Überzeugung, den consensus omnium, gibt keinen wissenschaftlichen Rechtsgrund. Ist eine Philosophie durch ihre historische Tatsächlichkeit und durch die tatsächliche Namensführung auch schon echte Philosophie? Was besagt historische Tatsächlichkeit, wenn sie nicht *verstandene*, d. h. in einem historischen Bewußtsein konstituierte ist? Wie soll sich das Verstehen einer historischen Philosophie vollziehen, z. B. der Begriff der ἀνάμνησις in der Platonischen Philosophie: Besagt er einfach Wiedererinnerung, und zwar verstanden aus dem Zusammenhang der Lehre Platos von der Unsterblichkeit der Seele? Eine sensualistische Psychologie wird sie als Mythologie verwerfen. Die experimentelle Psychologie wird ganz andere Ansprüche erheben bezüglich der Erklärung der Erinne-

² Plato, Politeia VII (Burnet), 533c 7-d 4.

rung; sie wird vielleicht die Platonischen Ausmachungen darüber als rohe Ansätze, aber wissenschaftlich unbrauchbar, als Resultate einer vorwissenschaftlichen, naiven Reflexion abweisen. Und die echte Philosophie als Urwissenschaft findet, daß Plato mit diesem Begriff und seinem bedeuteten Wesen tief in die Problematik des reinen Bewußtseins gesehen hat. Welche Auffassung ist nun wahr, was ist echte Tatsache? Offenbar das Verstehen der Platonischen Philosophie, das von der Idee der echten Philosophie geleitet ist, wird philosophischen Gewinn aus der Geschichte ziehen. Aber dann ist ja die Idee der Philosophie, und ein Stück mindestens echter Realisierung ihrer, bereits vorausgesetzt. Echte philosophische Einsichten, die sich in primitiven Formeln darbieten, kann ich als solche nur erkennen mit Hilfe eines Maßstabes, eines Kriteriums der Echtheit.

Es gibt überhaupt keine echte Geschichte der Philosophie, es sei denn für ein historisches Bewußtsein, das selbst in echter Philosophie lebt. Jede Geschichte und Geschichte der Philosophie in einem ausgezeichneten Sinne *konstituiert* sich im Leben an und für sich, das selbst historisch ist – in einem absoluten Sinne. Das ist freilich alles sehr wider den Sinn der »erfahrungs«-stolzen Tatsachenhistoriker, die sich für die allein Wissenschaftlichen halten und meinen, die Tatsachen zu finden wie Steine am Weg! Also ist der Ausweg auf dem Wege über die Geschichte der Philosophie zu wesentlichen Stücken ihrer Idee *methodisch-wissenschaftlich* kaum zu wollen, illusorisch, da ja doch, strenggenommen, ohne die Idee der Philosophie als Urwissenschaft nicht einmal umrißweise abgegrenzt werden kann, was in die Geschichte der Philosophie und was in andere historische Zusammenhänge hineingehört.

§ 4. *Der Ausweg über die wissenschaftliche Geisteshaltung
des Philosophen*

Unser Problem ist: die Idee der Philosophie als Urwissenschaft, *genauer: zunächst* das Aufsuchen eines methodischen Weges, der den sicheren Zugang zu Wesenselementen der Idee der Philosophie als Urwissenschaft gewährleistet.

Man könnte meinen, der Versuch, aus der Geschichte die Idee der Philosophie gewinnen zu wollen, müßte deshalb notwendig scheitern, weil die reiche Mannigfaltigkeit von Systemen und zum Teil sich widersprechenden Theorien sich nicht unter einen gemeinsamen Begriff bringen lasse und bei der Vielheit der Inhalte ein Maßstab der Auswahl notwendig werde, d. h. weil eine auf vergleichender Betrachtung beruhende *Induktion* unmöglich werde. Hält man sich aber nicht an die Systeme, d. h. an den sachlichen Lehrgehalt der einzelnen Philosophien, sondern wendet man sich von diesem zurück zu der Wesensartung ihrer Schöpfer, d. h. auf die typisch philosophische Denkform, dann muß sich über die Mannigfaltigkeit und Vielheit der Inhalte hinweg das Einheitliche philosophischer Einstellung als solcher gewinnen lassen. Die Nachforschung geht dabei nicht etwa auf die historische und menschliche Individualität der Person des Philosophen, sondern auf ihn, sofern sich in ihm der Typus einer bestimmten Geistigkeit, eben der philosophischen, ausprägt. In der Gegenwart hat Simmel diesen Versuch unternommen durch Umkehrung der Charakteristik der Kunst: Diese sei, hat man gesagt, ein Weltbild, gesehen durch ein Temperament; die Philosophie dagegen, meint Simmel, läßt sich auffassen als ein Temperament, gesehen durch ein Weltbild, d. h. dieses ist die Ausformung einer typischen Stellungnahme und Erlebnisform des Geistes. In Konsequenz dieser Auffassung der Philosophie kann dann eine bedeutsame philosophische Gesamtleistung nicht am Maßstab des wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffes gemessen und gefragt werden, inwieweit ihre Doktrin mit dem Gegenstand, dem

Sein übereinstimme. Sie hat ihren originalen Wert in sich selbst als ursprüngliche, objektivierte Gestaltung eines typischen menschlichen Bewußtseins. Die »Wahrheit« einer Philosophie ist demnach unabhängig vom Sachgehalt ihrer Behauptungen.

Abgesehen davon, daß auch hier dieselbe methodische Schwierigkeit bezüglich des Maßstabes der Auswahl der Personalitäten, die als Philosophen in Betracht kommen, sich entgegenstellt, fällt dieser Versuch, aus der typischen Geistigkeit des Philosophen, dem Typus des echten Verwalters, die Idee der Philosophie zu gewinnen, aus dem Rahmen unserer Problemstellung. Es ist leicht zu sehen, daß der Begriff der Philosophie hier mit dem des Schöpfers einer originalen Weltanschauung zusammenfällt. Wenn zunächst kein Argument dafür vorgebracht werden könnte und die Vermutung sich behaupten wollte, daß damit doch auch der wissenschaftliche Philosoph mitgemeint sein könnte, so müßte demgegenüber auf den dabei in Betracht kommenden unwissenschaftlichen Wahrheitsbegriff verwiesen werden, der in bestimmten Sphären des Lebens zweifellos einen Sinn hat, nicht aber im Zusammenhang mit der Idee der Philosophie als *Urwissenschaft*. Aus einer wissenschaftlichen Geisteshaltung kann nicht die Idee der *Urwissenschaft* eruiert werden. Bestritten wird damit nicht, daß auch der Philosophie als *Urwissenschaft*, und das sogar in einem ausgezeichneten Sinne, als Subjektskorrelat eine typische geistige Verfassung und sogar ein typischer, einzigartiger Lebensbezug entspricht, ein Phänomen allerdings, das sinnvollerweise erst auf Grund der Konstitution der *Idee* der Philosophie und aus dem lebendigen Vollzug der von ihr geforderten Motivationen heraus studiert werden kann.

§ 5. Der Ausweg der induktiven Metaphysik

Es ist erneut die Frage zu stellen: *Wie* gewinnen wir Wesenselemente, die uns ihrem eigenen Sinne nach forthelfen zur vollen Bestimmung der Idee der Philosophie als *Urwissenschaft*?

Als Urwissenschaft: Damit ist doch ein bisher nicht beachteter wesentlicher Hinweis gegeben auf die Region, das Gebiet, in das Philosophie, dem Problem gemäß, hineingehören soll.

Die Möglichkeiten der Ideebestimmung sind damit schon wesentlich eingeschränkt, und auch nicht nur durch vorläufige negative, ausschaltende Abgrenzung. Philosophie ist nicht Kunst (Dichtung), nicht Lebensweisheit (praktische Regelgebung). Die Richtungsmöglichkeit der Ideebestimmung ist bereits schon positiv vorgezeichnet. Philosophie ist – genauer: soll sein –, noch präziser: sie ist Problem als Wissenschaft, und zwar als Urwissenschaft. Aber wir erinnern uns jetzt gleich wieder an die im Begriff der Urwissenschaft, näherhin seiner Begründung, gelegene Zirkelhaftigkeit. Mag man den Begriff zunächst wie immer fassen, er besagt etwas Letztes, oder besser Anfanghaftes, Ursprüngliches, nicht zeitlich, aber sachlich, bezüglich der Begründung und Konstituierung Erstes: principium, Prinzipielles. Jede Einzelwissenschaft ist der Urwissenschaft gegenüber nicht-prinzipiell, Nicht-principium, sondern Prinzipatum, das Ent-sprungene und nicht der Ur-sprung.

Das Ent-sprungene aus dem Ursprung ableiten, gibt einen Sinn; das Umgekehrte ist Widersinn. Aber gerade vom Ent-sprungenen kann ich doch zurückgehen zum Ur-sprung. (Weil der Fluß Fluß ist, kann ich zurückgehen zu seiner Quelle.) So widersinnig es ist und weil es das ist, die Urwissenschaft aus irgendeiner Einzelwissenschaft oder deren Gesamtheit ableiten zu wollen, so einleuchtend und notwendig ist die Möglichkeit, von den Einzelwissenschaften *methodisch zurückzugehen zur Urwissenschaft*. Weiter: Jede Einzelwissenschaft als solche ist abgeleitete – mithin muß evidenterweise von *jeder* vorfindbaren, ja nicht nur, sondern von jeder überhaupt möglichen, *der Weg* zurückführen zu ihrem Ursprung, zur Urwissenschaft, zur Philosophie.

Soll also das Problem gelöst werden, durch welche seine Lösung die Problemstellung selbst sich als wissenschaftlich rechtmäßig ausweist, die Konkretion der Idee der Philosophie *als*

Urwissenschaft, dann entspricht dieser Problemstellung methodisch der Gang vom Nichtursprünglichen zum Ursprung. Mit anderen Worten: Den methodischen Ansatzpunkt für die Problemlösung, die Sphäre, in der wir einsetzen, bilden die Einzelwissenschaften. Wo liegt in ihnen das Motiv für den Rückgang zur Urwissenschaft?

Versetzen wir uns in eine bestimmte Wissenschaft, z. B. die Physik. Sie arbeitet mit strengen Methoden, hat den markant-sicheren Gang echter Wissenschaft. Sie sucht das Sein der leblosen Natur in seiner Gesetzlichkeit zu erfassen, und zwar in der Gesetzlichkeit seiner *Bewegungen*. Bewegung, ob nun mechanisch oder thermisch oder elektrodynamisch erfaßte, ist das Grundphänomen. *Jeder ihrer Sätze beruht auf Erfahrung, auf Tatsachenerkenntnis*; und jede ihrer – auch der allgemeinsten – Theorien ist Theorie innerhalb des Bereiches physikalischer Erfahrung und für diese, durch diese gestützt oder »widerlegt«.

Wir wollen von dieser Einzelwissenschaft zur Urwissenschaft. Was charakterisiert die Physik als Einzelwissenschaft, was an ihr ist *vereinzelt*? Was kann somit nicht eingehen in die Idee der Urwissenschaft? Jede Wissenschaft ist offenbar Erkenntnis und als solche Erkenntnis eines Gegenstandes. Gegenstand der Physik ist die Körper-welt, die materielle Natur. Ausgeschlossen aus ihrem Gegenstandsgebiet ist die »lebende« Natur, der Bereich der biologischen Wissenschaften. Vereinzelt, nicht das Ganze ist der Gegenstand, nur ein Ausschnitt, ein Sektor gleichsam. Aber auch die Naturwissenschaft als Ganzes, alle einzelnen Naturwissenschaften zusammengenommen, ist eine Einzelwissenschaft. Es fallen aus ihr heraus der menschliche Geist und seine Leistungen und Werke, die sich in der Kultur objektivieren und sich im Verlauf der Geschichte entwickeln und so selbst ein eigenes Gegenstandsgebiet, das der Geisteswissenschaften, ausmachen.

Aber auch mit Natur und Geist wird man die möglichen Gegenstandsgebiete der Wissenschaften noch nicht erschöpft haben. Denken wir an die Mathematik, als Geometrie sowohl wie

als Analysis. Man nennt sie im Gegensatz zu den vorgenannten »konkreten« auch »abstrakte« Wissenschaften. Aber auch sie sind Einzelwissenschaften: Die Geometrie bearbeitet das singuläre Phänomen des Raumes, wenn auch des idealen, die Theorie der elliptischen Funktionen – oder auch die algebraische Analysis (Lehre von Irrational- und Imaginärzahlen). Alle diese Disziplinen, so gewiß sie »abstrakt« sind, haben einen vereinzelt Gegenstandsbereich, in dem sich die Methodik ihrer Erkenntnisse bewegt. Und auch die Theologie, die man – sofern sie die Lehre von Gott als dem Absoluten ist – in gewissem Sinne als Urwissenschaft bezeichnen könnte, ist Einzelwissenschaft. Das zeigt evident die Rolle, die das Historische innerhalb dieser Wissenschaft spielt, das im Wesen des Christentums selbst irgendwie mitgegeben ist. Nur kurz erwähne ich, daß weder in der katholischen noch in der protestantischen Theologie bis heute ein methodologisch klarer Begriff dieser Wissenschaft zum Durchbruch gekommen ist; ja man hat, von einigen unvollkommenen Versuchen in der neuprotestantischen Theologie abgesehen, nicht das geringste Bewußtsein davon, daß hier ein Problem von größter Tragweite liegt, das sich allerdings nur in der Sphäre einer erst zu erarbeitenden Problematik wird streng methodisch in Angriff nehmen lassen.

Das Gegenstandsfeld jeder Wissenschaft gab sich uns als vereinzelter Ausschnitt; jedes hat seine Grenze an einem anderen, keine war antreffbar, die sie alle umfaßte. Den Grund der Vereinzelung der Wissenschaften finden wir in ebender Begrenztheit ihres Gegenstandsgebietes. Demnach muß hier auch das Motiv liegen für den Rückgang aus der Einzelwissenschaft zur Urwissenschaft. Diese wird die Wissenschaft sein nicht von vereinzelt Gegenstandsgebieten, sondern von dem, was jedem von ihnen gemeinsam ist, die Wissenschaft nicht von einem besonderen, sondern vom allgemeinen Sein. Dieses kann aber nur gewonnen werden aus dem Einzelnen, induktiv. Seine Bestimmung ist die abhängig veränderliche von letzten Resultaten der Einzelwissenschaften, soweit diese überhaupt auf das

Generelle eingestellt sind. Diese Wissenschaft hätte mit anderen Worten gar keine eigene Erkenntnisfunktion; sie wäre nichts anderes als eine mehr oder minder unsichere und hypothetische Wiederholung und Zusammenschau dessen, was die Einzelwissenschaften mit der Exaktheit ihrer Methoden bereits sichergestellt haben, und vor allem entspräche diese Wissenschaft nicht im entferntesten der Idee einer Urwissenschaft, denn sie wäre nicht Ursprung, sondern Resultat, methodisch selbst durch die Einzelwissenschaften fundiert. Selbst das scheinbar selbständige und gegenüber der einzelwissenschaftlichen Problematik neuartige Problem der letzten Ursache des Seins ändert daran nichts, denn der methodische Charakter dieses verkehrten Problems ist naturwissenschaftlich. (Nachweis der historischen Zusammenhänge mit der Naturmetaphysik des Aristoteles und des Mittelalters.)

Den Begriff einer solchen Wissenschaft habe ich nicht konstruktiv-dialektisch erfunden. Sie wird heute in zum Teil einflußreichen philosophischen Richtungen unter dem Namen einer *induktiven Metaphysik* für eine mögliche Wissenschaft gehalten und entsprechend bearbeitet. Diese philosophische Richtung, die sich erkenntnistheoretisch zugleich im kritischen Realismus (Külpe, Messer, Driesch) ausprägt, ist neuerdings in der Theologie beider Konfessionen lebhaft begrüßt worden. Ein erneuter Beweis für die radikale Verkennung der echten Probleme der Theologie, die von allen Wissenschaften am stärksten dem bodenlosen Naturalismus und Historismus des 19. Jahrhunderts zum Opfer gefallen ist, weil sie von Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft das erwartete, was sie nie hätte erwarten dürfen, wenn sie sich recht verstand.

Das über die induktive Metaphysik Gesagte soll nicht als eine genügende Kritik gelten; es sollte nur zur Einsicht gebracht werden, daß sie der Idee einer absoluten Urwissenschaft schon rein formal in keiner Weise Genüge leistet.

Mithin ist auch die Art des Rückgangs von den Einzelwissenschaften aus, der Ansatz in diesen, das Motiv, dem wir gefolgt

sind, nicht haltbar. Wissenschaften sind Einheiten, inhaltliche Zusammenhänge von Erkenntnissen. Wir charakterisierten sie als einzelne im Hinblick auf die Erkenntnisgegenstände. Ist hier noch eine andersartige Betrachtung möglich? Offenbar. Statt auf den Gegenstand der Erkenntnis kann ich mich auf die Erkenntnis des Gegenstandes einstellen. Mit der Erkenntnis ist ein Phänomen gewonnen, das in wahrhaftem Sinne jeder Wissenschaft zukommen muß, sie geradezu zu dem macht, was sie ist.

ZWEITES KAPITEL

Kritik der teleologisch-kritischen Methode

§ 6. Erkenntnis und Psychologie

Erkennen ist ein psychischer Vorgang. Als solcher steht er in der Gesetzmäßigkeit des psychischen Lebens, ist wissenschaftlich selbst Gegenstand der Wissenschaft vom Psychischen: der Psychologie. Die psychischen Tatsachen, mag ich sie naturwissenschaftlich auffassen oder normiert durch andere Gesetze, sind immerhin Tatsachen. Der psychische Lebenszusammenhang ist wissenschaftlich nur zugänglich in psychologischer Erfahrung. Mag zwar Erkenntnis ein allen Wissenschaften notwendig zukommendes Phänomen sein, als psychisches ist es zugleich ein solches eines begrenzten Gegenstandsgebietes. Die physische Natur und noch weniger das Mathematische lassen sich nicht auf Psychisches zurückführen, aus ihm ableiten. Auch Psychologie ist Spezialwissenschaft, wenn auch die ausgezeichnete *Spezialwissenschaft des Geistes*. Sie ist nicht einmal, wie andere Spezialwissenschaften, z. B. wie die Mathematik, eine Idealwissenschaft, d. h. eine erfahrungsfreie, eine solche absoluter Gültigkeit ihrer Erkenntnisse. Und auch diese sind als Leistung des Geistes zugleich mögliche Gegenstände der Erfahrungswissenschaft vom Geist, der (höheren) Psychologie. Diese müßte, wäre sie die gesuchte Urwissenschaft, die »Ableitung« der absoluten Gültigkeit mathematischer Erkenntnisse ermöglichen.

Es heißt aber in Widersinn verfallen, einer auf erfahrungswissenschaftlich nicht absolut gültiger Erkenntnis beruhenden Spezialwissenschaft die Begründung, die Ursprung-Gebung für absolute Erkenntnis zumuten zu wollen. Zunächst war die

Schwierigkeit, von *wo* aus überhaupt zur Idee zu gelangen ist. Das *Wo*, die Sphäre, scheint gefunden, aber zugleich ist das *Wie* problematisch.

Das vollzogene Durchlaufen aller Einzelwissenschaften als Wissenschaften führte zwar auf eine echte Gemeinsamkeit ihrer: den Erkenntnischarakter – ein Phänomen aber, das selbst nicht in ein solches Gegenstandsgebiet hineingehört, das das Allgeimeste, sachlich Anfängliche ist, so daß von ihm jede mögliche Erkenntnis ihre *letzte* Begründung erfahren könnte, sondern es ist Phänomen eines ganz spezifischen Seinsgebietes, des Psychischen.

Aber im Begriff des Psychischen, das hat schon Kant gesehen, liegt eine Zweideutigkeit. Die Psychologie als Erfahrungswissenschaft, und zwar als wesentlich naturwissenschaftlicher Erfahrung, sucht wohl Gesetze des psychischen Verlaufs der Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen. Das Merkwürdige ist aber, daß das Psychische noch eine ganz andersartige Gesetzlichkeit offenbart: Jede Wissenschaft arbeitet mit bestimmten allgemeinen Begriffen und Sätzen; mit deren Hilfe wird das unmittelbar Gegebene geordnet. Die »unübersehbare Mannigfaltigkeit« des Empirischen wird durch begriffliche Begrenzung übersehbar, durch einen identischen Haupt Gesichtspunkt der Betrachtung homogen: So sind, nach *Rickerts* Meinung, alle Naturwissenschaften, wozu er auch die Psychologie rechnet, *generalisierend*; sie betrachten die empirische Wirklichkeit mit Rücksicht auf das Allgemeine, auf ihre letzten, allgemeinsten Eigenschaften (Bewegungsgesetze). Die Kulturwissenschaften dagegen sind *individualisierend*; sie betrachten die empirische Wirklichkeit mit Rücksicht auf ihre Individualität und Einzigartigkeit und Einmaligkeit. Und zwar wird diese als solche erkannt durch ihre Beziehung auf einen (Kultur-)Wert, der selbst Allgemeinheitscharakter hat.

§ 7. Das axiomatische Grundproblem.

Allem Erkennen also liegen – mag man sich zu spezifischen wissenschaftlich-methodologischen Theorien wie immer stellen – letzte Begriffe, Grundsätze, Axiome zugrunde, den induktiven Wissenschaften sowohl wie den deduktiven. Durch diese Axiome allein kann überhaupt über Tatsachen und aus Tatsachen etwas bewiesen werden. Durch solche Axiome als Normgesetze werden Wissenschaften erst zu Wissenschaften. Sie geben den Ursprung der Erkenntnis – und die Wissenschaft, die diese Ursprünge selbst zum Gegenstand hat, ist die Urwissenschaft, Philosophie. »Das Problem der Philosophie ist [also] die Geltung der Axiome.«¹ Ich berücksichtige hier zunächst nur die theoretischen (logischen) Axiome, lediglich um zu illustrieren; die ethischen und ästhetischen mögen vorläufig außer Betracht bleiben.

Axiome sind Normen, Gesetze, Sätze, d. h. »Vorstellungsverbindungen«. Deren Geltung soll dargetan werden. Hier zeigt sich wiederum die in der Idee der Urwissenschaft gelegene Schwierigkeit: *Wie sollen Axiome bewiesen werden?* Aus anderen, noch allgemeineren Sätzen sind sie deduktiv nicht zu gewinnen, sie selbst sind ja ihrem Begriffe nach die *ersten* (Grund-)Sätze, aus denen jeder andere Satz allererst beweisbar wird. Ebenso wenig können die Axiome aus Tatsachen indirekt abgeleitet werden, denn schon für die Auffassung einer Tatsache als Tatsache (ihre Unterordnung unter allgemeine Begriffe), desgleichen für den methodischen Gang der Induktion selbst, werden sie vorausgesetzt.

Daß wir wiederum bei der nun schon des öfteren besprochenen Schwierigkeit stehen, die in der Aufgabe der Begründung des Ursprungs, des Anfangs, liegt, ist ein Anzeichen dafür, daß wir uns in der Sphäre der Urwissenschaft bewegen. Und zwar

¹ Wilhelm Windelband, *Kritische oder genetische Methode?* (1883), in: *Präludien. Aufsätze zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 5. erweiterte Auflage, Tübingen 1915, Bd. II, S. 108.

sind wir scheinbar unvermerkt, nach mehrfachen vergeblichen Versuchen, von den Einzelwissenschaften zur Urwissenschaft gelangt. Die Vermittlung schuf die Psychologie; in ihr muß also die kritische Stelle liegen. Der unbestreitbar gemeinsame Charakter aller Erkenntnisse als psychischer Vorgänge führte auf die eine Wissenschaft, die Psychologie, zurück – aber auf sie als empirische Einzelwissenschaft, die parallel der physischen als psychische Naturwissenschaft aufgefaßt werden kann.

Der Schritt nun zu einer neuen »Gesetzlichkeit im Psychischen« brachte uns auch schon in den Bereich der Urwissenschaft, d. h. zu ihrem Index (der Zirkelhaftigkeit der Begründung). Also ist diese *andere* Gesetzlichkeit »im Psychischen« Anzeichen eines echten urwissenschaftlichen, d. h. philosophischen Problems.

Allerdings sind dabei die Begriffe des »Psychischen«, des »Gesetzes«, der »Norm« ganz ungeklärt. Bei diesem rohen Zustand des verwendeten begrifflichen Materials wird zunächst auch nicht verständlich, wie das Psychische in einer doppelten, in der naturwissenschaftlichen und einer anderen Gesetzlichkeit stehen soll, wie gar naturgesetzlich geregeltes Psychisches einer weiteren Normierung zugänglich sein soll.

Im Zusammenhang mit der Einführung einer neuen Gesetzlichkeit im Psychischen treten auch die Erkenntnisse als psychische Phänomene unter eine neue Gesetzlichkeit der Auffassung. Sie sind jetzt betrachtet als *wahre*, insofern sie Gültigkeit haben. Die Normbetrachtung der Erkenntnisse scheidet eine bevorzugte Klasse ab: Die wahren Erkenntnisse sind ausgezeichnet ob ihres besonderen Wertes. Dieser Wert selbst wird nur dadurch verständlich, daß die wahren Erkenntnisse in sich selbst Wertcharakter tragen. Wahrheit an sich selbst ist Geltung und als solche etwas Werthafte.

»Es handelt sich für die Philosophie um die Geltung solcher Vorstellungsverbindungen, welche, selbst unbeweisbar, allem Beweisen mit unmittelbarer Evidenz zugrundeliegen.«² *Wie*

² Ebd., S. 109.

soll die unmittelbare Evidenz der Axiome aufgezeigt werden?
Wie, d. h. auf welchem Wege, mit welcher Methode?

Zwar ist die Problemstellung in dieser Form noch unscharf genug, aber gegenüber den ersten, ganz allgemein gehaltenen Ansätzen hat sie bereits konkretere Form, und es wird das eine zum mindesten sichtbar, daß diese Problematik, die sich an letzte Sätze, Axiome knüpft, die in jeder Einzelwissenschaft vorausgesetzt werden, eine eigentümliche ist, eine solche, die nie Gegenstand einer Einzelwissenschaft sein kann. Die Einzelwissenschaften verteilen sich auf die Mannigfaltigkeit und Besonderheiten der *Erkenntnisse*. Philosophie hat zum Gegenstand ihre Einheit, ihren einheitlichen Sinn *als Erkenntnis*. Die Einzelwissenschaften mögen sich noch so sehr vervollkommen, auf bisher nicht bekannte Gebiete sich neu erstrecken, ihre Grenzen mögen sich verwischen und alle dem Ideal einer einheitlichen Wissenschaft zustreben, immer bleiben sie Erkenntnisse, die die Frage nach dem Sinn von Erkenntnis überhaupt voraussetzen, die Frage nach der Geltung der in ihnen selbst zur Anwendung kommenden Axiome.

Wie soll deren Geltung in der Philosophie aufgezeigt werden? Wie, d. h. mit welcher Methode? *Welches ist überhaupt die der Geltungsbegründung der Axiome konforme Methode?* Die Axiome sollen sein eine neue Art von Gesetzen im Psychischen. Es gilt also zunächst, das Psychische und die in ihm möglichen Gesetzlichkeiten zu beschreiben.

§ 8. Teleologisch-kritische Methode der Normfindung

Das Psychische ist ein Zusammenhang zeitlich ablaufender Erlebnisvorgänge, die nach bestimmten allgemeinen Gesetzen sich aufbauen, auseinander hervorgehen. Jede psychische Tatsache untersteht allgemeinsten Regeln der Koexistenz und Sukzession. Die naturgesetzliche Bewegung des geistigen Lebens unterliegt der kausalen Notwendigkeit. Die Psychologie unter-

sucht unter anderem, wie wir tatsächlich denken, und stellt die Gesetze auf, denen jedes Denken als Denken, als so gearteter psychischer Vorgang, folgt. Neben dieser Gesetzgebung des Zwanges, des Müssens, gibt es nun noch eine solche der »idealen Bestimmung«, des »Sollens«. Gegen die psychische Notwendigkeit steht ein Gebot. Diese Normgesetze sagen aus, wie die Tatsachen, das Denken also, beschaffen sein sollen, damit es – das Denken – in allgemeingültiger Weise als wahr gebilligt werden kann.

Welchen Sinn hat es, die psychischen Funktionen des Menschen unter zwei voneinander differierende Gesetzgebungen zu stellen? Einmal ist »dasselbe Seelenleben« Objekt der erklärenden Wissenschaft – und dann Objekt »idealer Beurteilungen«¹ – am Ende selbst eine Norm, eine methodologische, wenn auch nicht konstitutive. Das Naturgesetz ist Prinzip der Erklärung, die Norm Prinzip der Beurteilung. Die beiden Gesetzgebungen sind also nicht identisch, sind aber auch nicht absolut verschieden.

Die Naturgesetzlichkeit des Psychischen schließt nicht ein die normative. Sie entscheidet auch nichts darüber. Sie schließt aber auch nicht die Erfüllung einer Norm aus. »Unter der ganzen Menge der Vorstellungsassoziationen sind nur wenige, welche den Wert der Normalität haben.«² Die logischen Normen sind *bestimmte Arten der Vorstellungsverknüpfung* neben anderen, nur ausgezeichnet durch den Wert der Normalität. »Eine Norm ist eine bestimmte, durch die Naturgesetze des Seelenlebens herbeizuführende Form der psychischen Bewegung.«³ Das System der Normen stellt eine Auswahl dar aus der Mannigfaltigkeit möglicher Vorstellungsassoziationen. Nach welchem Prinzip erfolgt nun die Auswahl der Normen? »Die logische

¹ Vgl. Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 3. völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 1915, S. 449 ff. (Schluß).

² Windelband, *Normen und Naturgesetze* (1882), in: *Präludien II*, S. 69.

³ Ebd., S. 72.

Normalität wird nur insofern von der Vorstellungstätigkeit verlangt, als sie den Zweck erfüllen soll, wahr zu sein.«⁴

Enthalten die Naturgesetze des psychischen Denkverlaufs Aussagen darüber, wie wir tatsächlich – naturgesetzlich – notwendig denken, so sagen die Normen, wie wir denken *sollen*, vorausgesetzt, daß Wahrheit als Zweck des Denkens gesetzt ist.

Die Normgesetze und ihre Geltung werden, ihrem Normcharakter entsprechend, noch in einer von der naturwissenschaftlichen verschiedenen Methode auffindbar und begründbar sein müssen. Ihre Art und Geltung bestimmt sich aus dem Zweck des Denkens, wahr zu sein. Im Hinblick auf den Zweck – der Allgemeingültigkeit – werden sie ausgewählt als von ihm aus prädestinierte Erforderlichkeiten. Die Normen sind notwendig mit Rücksicht auf das *Telos Wahrheit*.

Sie werden auswählbar in der Einstellung auf den Zweck. Die dem Problem der Normgeltung entsprechende Methode der Normfindung und -begründung ist die *teleologische* oder, wie sie auch genannt wird, *die kritische Methode*. Sie ist mit einzelwissenschaftlichen Methoden, die alle auf Tatsachenfeststellung und Erklärung ihr Absehen haben, absolut unvergleichlich. Sie begründet einen ganz neuen, fundamentalen Typus von Wissenschaft. Mit ihr beginnt die Philosophie, in unserem Falle, wo wir es zunächst auf die Erkenntnisvorgänge abgesehen haben, die Logik, im Gegensatz zur Psychologie: »Vorausgesetzt . . ., daß es alles dies gebe, Wahrnehmungen, Vorstellungen und ihre Verflechtung nach den Gesetzen eines seelischen Mechanismus, beginnt die Logik selbst erst mit der Überzeugung, daß es dabei sein Bewenden nicht haben soll, daß vielmehr zwischen den Vorstellungsverknüpfungen, wie sie auch immer entstanden sein mögen, ein Unterschied der Wahrheit und Unwahrheit statfinde, daß es endlich Formen

⁴ Ebd., S. 73.

gebe, denen diese Verknüpfungen entsprechen, Gesetze, denen sie gehorchen *sollen*.«⁵

Aber kommt diese teleologische Methode bei all ihrer Verschiedenheit von der genetischen (der Psychologie) prinzipiell über die tatsachenwissenschaftliche hinaus, d. h. kann sie etwas über das Faktische und tatsächlich Geltende Hinausreichendes feststellen; leistet sie das, was ihr zugemutet wird? Der Versuch, sich auf das Normalbewußtsein zu besinnen, wird nichts anderes entdecken als die *tatsächlich* im seelischen Denkverlauf wirksamen Formen und Normen des einzelnen Bewußtseins, die alle Urteils-, Begriffs- und Schlußbildung regeln und leiten. Diese Formen und Normen mögen faktisch für mein individuelles Bewußtsein unmittelbar evident sein – aber diese unmittelbare Evidenz ist ein oft recht täuschendes und daher ungenügendes Kriterium für die philosophische Axiomenbegründung, die als urwissenschaftliche doch über individuelle und historisch bedingte Meinung hinausführen soll.

Der Nachweis der apriorischen Geltung der Axiome kann doch selbst nicht empirisch geführt werden. Wie kommt es also in der philosophischen Methode zur Abscheidung alles Individuellen, Bedingten, Historischen, Zufälligen? Wie läßt sich dies ungetrübte axiomatische Bewußtsein gewinnen, die Geltung der Axiome ergründen? Ist die philosophische Methode überhaupt so angelegt, daß sie Überindividuelles begründen kann?

Führt die teleologische Methode ihrer Tendenz nach überhaupt in diese Richtung? In der Tat – denn sie will ja erforschen, nicht was *hic et nunc* als Denkform und Norm tatsächlich erkannt wird oder faktisch einmal erkannt wurde, sondern *die* Normen, die dem Zweck allgemeingültigen Denkens entsprechend erkannt werden *sollen*. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Sollens ist keine *faktische*, empirische, sondern eine *ideale*, absolute.

⁵ Hermann Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leipzig 1874, S. 11 f. (Einleitung).

Zum ersten Mal hat Fichte, in der Fortführung der kritischen Gedanken Kants, die teleologische Methode als die der Wissenschaftslehre, d. h. der Philosophie, erkannt. Die Formen der Anschauung und des Denkens, die Axiome und Grundsätze des Verstandes, die Ideen der Vernunft, die Kant als Bedingungen der Möglichkeit des erkennenden Bewußtseins zu erweisen suchte (in metaphysischer und transzendentaler Deduktion), versucht Fichte zum ersten Mal aus einem einheitlichen Prinzip und in einheitlicher, strenger Methodik systematisch abzuleiten, und zwar als das System der im Zweck der Vernunft selbst geforderten notwendigen Vernunftthandlungen. Die Vernunft kann und darf nur aus sich selbst begriffen werden; ihre Gesetze und Normen können nicht aus einem außerhalb ihrer selbst gelegenen Zusammenhang deduziert werden. Das Ich ist ichhafte Tathandlung, es soll tätig sein. Sein Zweck ist das Sollen. Im Tun setzt es sich eine Grenze, aber nur, um sie wieder aufheben zu können. Das Sollen ist der Grund des Seins.

Fichte hat zwar mit allem aufbietbaren Radikalismus den teleologischen Gedanken herausgearbeitet und den Zweck der Vernunft in ihr selbst gesucht, der sich ihr selbst gibt in dem absoluten Sichselbstwissen und Sichselbstzusehen, aber er war zugleich der Überzeugung, aus diesem schlichten, einfachen Urakt in reiner Deduktion, d. h. ständiger Wiederaufhebung der gesetzten Grenze, die Vielheit und Mannigfaltigkeit der qualitativ verschiedenen Vernunftfunktionen ableiten zu können. Seine teleologische Methode schlug um in eine konstruktive Dialektik. Fichte übersah, daß die teleologische Methode eines sachlichen, materialen Leitfadens bedürfe, in dem sich der Zweck der Vernunft realisiere und an dem selbst die Vernunftthandlungen nach ihrem allgemeinen Charakter gefunden werden sollen. Dieses Material, der empirische psychische Zusammenhang, gibt zwar die inhaltlichen Bestimmtheiten der Denkformen und Normen, *begründet* aber nicht deren Geltung. Es ist gleichsam nur Anlaß und Anstoß, daß sie überhaupt gefunden werden – *begründet* werden sie teleologisch.

Die moderne teleologisch-kritische Methode begründet und erweist die Geltung der Axiome durch eine Inbeziehungsetzung derselben als notwendige Mittel zu dem idealen Zweck allgemeingültiger Wahrheit, und zwar immer »an der Hand der Erfahrung«. Die Besinnung auf die »korrekte« teleologisch notwendige Gestalt der Vernunftformen und -normen muß immer an die von der Psychologie, wenn auch nur in der rohesten Form, herausgestellten Charakterisierungen des Denkverlaufs anknüpfen. Nicht dagegen kann aus den psychischen *Tatsachen als Tatsachen* die normative Geltung der Axiome begründet und erwiesen werden. Psychologie als empirische Erfahrungswissenschaft *stellt niemals Gründe bei für axiomatische Geltung*. Diese gründet in der »teleologischen Bedeutung« der Axiome selbst, »die sie als Mittel für den Zweck der Allgemeingültigkeit haben«.

Die Psychologie als empirische Wissenschaft ist nicht philosophische Disziplin. Ihr entnimmt die Philosophie nur Material, das aber in eine ganz neue, die teleologische, Methodik eingeht. So entnimmt die Philosophie der Psychologie z. B. die Bedeutung der psychischen Funktionen Denken, Wollen und Fühlen. An diesem Leitfaden sucht die Philosophie die drei Normgebiete des Wahren, Guten und Schönen. Würde diese psychologische Einteilung umgeworfen, »so fiel damit vielleicht auch die Einteilung der Philosophie, aber nicht die Gewißheit der Normen und Axiome, welche auf diesen empirisch-psychologischen Begriffen nicht beruht, sondern nur mit ihrer Hilfe zum Bewußtsein gekommen ist«⁶.

Aber die Psychologie bietet schließlich doch nur formale Charakteristiken; inhaltliche Gestaltungen der Vernunftwerte zeigt erst die Geschichte, das eigentliche Organon der kritischen Philosophie. Die historischen Gestaltungen des Kulturlebens sind der eigentliche empirische Anlaß für die kritisch-teleologische Bestimmung. Geschichte gibt nicht nur mannigfaltige Ge-

⁶ Windelband, Präludien II, S. 131.

staltungen, sondern verhütet dadurch einen Relativismus. (Die absolute Geltung nicht in sich selbst Zeitwert?!) *Der stete Wechsel dieser Gestaltungen im historischen Prozeß* bewahrt die Philosophie vor Historismus, dem Haltmachen bei jeweilig historisch bestimmten Gestalten und der Verzichtleistung auf Erfassung der absoluten Geltung. Die bleibt unverrückbares Ziel der Philosophie, und die konforme Methode ist die teleologische, die Besinnung auf das ideale Sollen als Prinzip der Wertbeurteilung dessen, was ist.

§ 9. Die methodische Funktion der Materialvorgebung

Unser Absehen ist: methodisch in den Bereich der Urwissenschaft zu kommen und so wesentliche Bestandstücke der Idee der Philosophie zu gewinnen. Der Weg führt von den Einzelwissenschaften aus; er führte zur Aufgabe der Herausstellung letzter Formen und Normen des Denkens. Herausstellung besagt: Bestimmung nach dem Was und Begründung der Geltung. Dieses *axiomatische Grundproblem* zeigte den Index der Urwissenschaft (Zirkelhaftigkeit). Für unseren Zusammenhang ist das ein Anzeichen echter Problematik.

Das axiomatische Grundproblem ist wesentlich ein Problem der Methode. Die kritisch-teleologische Methode ergab sich als eine neuartige gegenüber jeder erfahrungs- und einzelwissenschaftlichen Begründungsweise, entsprechend dem neuartigen Ziel, nicht Tatsächlichkeiten zu begründen, Erfahrungssätze als solche erfahrungsmäßig auszuweisen, sondern was vor aller Erfahrung, als deren Bedingungen der Möglichkeit, liegt, ein notwendig Sein-*Sollendes* in seiner idealen Geltung sicherzustellen.

Wie entscheiden wir nun bezüglich der kritisch-teleologischen Methode darüber, ob sie das leistet, was ihr zugemutet wird, oder ob sie versagt? Es bleibt offenbar nur die Möglichkeit, die urwissenschaftliche Eignung bzw. Nichteignung der

kritisch-teleologischen Methode *aus ihr selbst heraus zu erweisen*, und zwar auf dem Weg der Analyse ihrer Struktur. Andere Kriterien, denen sie unterstellt werden könnte, dürfen schon gar nicht zur Verfügung sein für ein urwissenschaftliches Phänomen.

Die Strukturanalyse der kritisch-teleologischen Methode hat zunächst die *wesentliche Umformung* – genauer: deren *letztes Motiv* – zu beachten, die die Methode in der gegenwärtigen Transzendentalphilosophie erfahren hat gegenüber ihrer Gestalt im System des absoluten Idealismus bei Fichte.

Diese Umformung ist ausgelöst durch die Einsicht in die innere Unmöglichkeit einer dialektisch-teleologischen Deduktion des Systems der notwendigen Vernunft-handlungen und -formen. Dialektik im Sinne der Auflösung immer neu zu setzender Widersprüche *ist sachlich unschöpferisch*, die Widerspruchsetzung selbst nur möglich durch ein verstecktes nicht dialektisches Prinzip, das ob seiner eigenen Verstecktheit und Ungeklärtheit außerstande ist, die Art und Geltung der deduzierten Formen und Normen als echte zu begründen. Die anti-thetisch-synthetische Dialektik ist von sich aus überhaupt nicht in Gang zu bringen, sie bleibt zu unfruchtbarem Stillstand verurteilt, oder aber sie entfaltet sich auf der nicht ausdrücklichen und methodisch darin zufälligen Basis einer sachlichen Gegebenheit – oder zum mindesten Vorausgesetztheit.

Die Umformung zielt also – mehr instinktmäßig, mehr unter dem Einfluß des Wissenschaftsideals des 19. Jahrhunderts als aus einer bis zur letzten Klarheit gediehenen Einsicht in die innere Unmöglichkeit einer konstruktiven Dialektik heraus – darauf ab, das *sachunbekümmerte Hinwegspekulieren* jeder Art deduktiver Dialektik zu vermeiden. Die teleologische Methode erfährt eine solide Fundamentierung in der Sach-sphäre der Psychologie und Geschichte. Zwar geht gerade neben diesem »transzendentalen Empirismus« die wissenschaftlich mit bedeutsamste philosophische Schule der »Marburger« in einer neuen Richtung auf eine Dialektik hinaus, die sie in nächste Nähe zu Hegel bringt.

Erfahrungswissenschaftliche Feststellungen sind in einem bestimmten Sinne notwendige Voraussetzungen der teleologischen Methode. In bezug auf das erfahrungsmäßig Gegebene, also in Rückbeziehung auf tatsächlich gegebene psychische Denkverläufe allein, kann ich die Frage stellen, *welche* nun im Hinblick auf den Zweck des Denkens notwendig sind. Welche, d. h. so und so bestimmte Formen und Normen des Denkens erfüllen den idealen Zweck, sind notwendige Mittel der idealen Zweckerfüllung?

Die Auswahl also, die unter dem Kriterium des idealen Zweckzusammenhangs allgemeingültigen (wahren) Denkens steht, setzt die *Gegebenheit von Auswählbarem*, teleologisch *Beurteilbarem* voraus. Die teleologisch-axiomatische Begründung verlöre jeden Sinn *ohne ein vorgegebenes* auswählbares und überhaupt beurteilbares *Was*.

Psychologie und Geschichte beseitigen den Grundmangel der dialektischen Methode durch *ihre methodische Funktion der Materialvorgebung*.

Die Beachtung der Weise der Umformung der dialektisch-teleologischen Methode zur kritisch-teleologischen ergab so bereits ein *Stück ihrer eigentlichen Struktur*: materialbeistellende Unterkellerung. Auf diesem fundamentgebenden Element der Methode baut sich ihre eigentliche Funktion der kritisch beurteilenden Auswahl und Begründung des Axiomatischen auf.

Entscheidend wird nun die strukturanalytische Frage: Welchen Sinn hat dieses Sichaufbauen, wie sieht dieser Fundierungszusammenhang aus? *Warum entscheidend?* Die teleologische Methode soll urwissenschaftliche Eignung haben, Axiomatisches begründen – bedeutet da das Hereinspielen von erfahrungsmäßigen, nicht urwissenschaftlichen Elementen nicht eine gleichanfängliche, prinzipielle *Verunstaltung der Methode?* Alles hängt daran, ob die Vorfunktion der erfahrungsmäßigen Materialgebung die teleologische Beurteilung als solche unangetastet läßt. Erstreckt sich diese Funktion über ihren eigenen Sinn der Materialgebung hinaus und hinein in

den Sinn der Beurteilung? Offenbar nicht. Das Material wird einfach schlicht gegeben. Die teleologische Beurteilung baut sich, in sich selbständig, auf dem Material lediglich als einer Stütze auf. »Damit« (was Psychologie gibt) soll es nach Lotze nicht sein Bewenden haben: Die Psychologie hat nichts mehr zu leisten; sie gibt das Material vor und zieht sich dann gleichsam zurück, ihre Rolle ist ausgespielt. Es kommen neue Kriterien und neuartige Verfahrensweisen in Funktion. Also setzen wir voraus: Psychologische Feststellungen über Denkvorgänge liegen vor.

§ 10. Idealgebung als Kernstück der Methode. Verkennung der urwissenschaftlichen Problematik

Nun entsteht die entscheidende Frage: Welches sind die notwendigen Formen und Normen, die das Denken zu einem allgemeingültigen, d. h. den Zweck der Wahrheit erfüllenden machen? Das ist die teleologische Methode auf ihre einfachste Gestalt gebracht. Sehen wir zu, was im Sinne dieser Methode liegt.

Das Denken soll wahres Denken sein; ein Denken, das nicht wahres Denken wäre, müßte als unechtes, unwertiges Denken betrachtet werden. Der Zweck wird gewollt, weil er gesollt ist. Dieses Sollen selbst setzt eine Werthaltung voraus. Was wird für wert gehalten? Die Wahrheit.

Teleologisch erforderliche, notwendige Bestimmtheiten des Denkens sind solche, die das Denken zu einem seinem Ideal entsprechenden gestalten. Der Zweck ist die Allgemeingültigkeit des Denkens, seine Wahrheit.

Die kritisch-teleologische Methode vollziehend, habe ich gegenwärtig das vorgegebene Material, die allgemeine Charakteristik z. B. psychischer Denkvorgänge. Mit diesem Gegenwärtigen richte ich zugleich den Blick auf das Ideal des Denkens. Auf dieses hinblickend, bestimme ich im gegebenen

Material diejenigen Elemente, die sich – als auf das Ideal hingebundene – als notwendige Bedingungen seiner Realisierung ergeben.

Das Schwergewicht der ganzen Methode ruht im Ideal des Denkens, näherhin seiner Vergegenwärtigung, der Idealgebung. Der Vollzug der Methode ist in seiner Möglichkeit abhängig vom normierenden Ideal selbst. Lassen wir einmal den Akt der Beurteilung selbst der normierenden Inbeziehungsetzung des gegebenen Materials zum Ideal ohne nähere Strukturanalyse, richten wir den Blick auf das ihn letztlich und überhaupt ermöglichende Zweckbewußtsein.

Die teleologische Methode setzt in sich selbst mit das Bewußthaben des Ideals eines bestimmten Zweckvorhaltes als solchen. *Oder* genügt die einfache Überzeugung vom Wert der Wahrheit: Ich will Wahrheit, und in diesem Wollen besinne ich mich auf die Regeln, die mein Denken vollziehen soll, auf die Formen, denen es folgen soll, damit es ein zweckentsprechendes werde? Um die Forderung des Wahrdenkensollens zu erfüllen, bedarf ich offenbar, wie die Erfahrung zeigt, nicht jedesmal eines ausdrücklichen Bewußtseins des Denkideals. Tausende von Menschen denken tatsächlich und denken richtig ohne irgendwelches Bewußtsein vom Ideal des Denkens.

Aber die teleologische Methode ist auch mehr als eine bloße Art und Weise des aktuellen Denkens und Wahrdenkens. Sie will gerade das methodische Mittel sein, die Normen und Formen selbst und als solche, die das natürliche Denken befolgt, explizit zum Bewußtsein zu erheben, das Denken und Erkennen selbst zu erkennen. *Das klare Bewußthaben des Denkideals ist somit notwendig.* Die Idealgebung ermöglicht erst die beurteilende und auswählende Bezugnahme auf die Materialvorgabe. Wie bringe ich mir das Denkideal, d. h. den Zweck, dem alles echte Denken zustreben soll, zum Bewußtsein? Der Zweck des Denkens ist die »Allgemeingültigkeit«. Was besagt Gültigkeit, Allgemeingültigkeit? Welches Denken ist allgemeingültig? Das *wahre*. Was heißt Wahrheit? Welches sind

die konstituierenden Momente, die Wahrheit zur Wahrheit machen, Momente, die *den* Zweckvorhalt bestimmen, den das Denken realisieren soll? Diese Fragen nach den konstitutiven Bestimmungsstücken der Wahrheit, des Ideals, d. h. des Kriteriums der Beurteilung in der teleologischen Methode, sind ja nun gerade aber dieselben, die mit Hilfe der teleologischen Methode entschieden werden sollen.

Die Strukturanalyse der teleologisch-kritischen Methode ergibt: Diese Methode setzt in sich selbst, ihrem eigensten Sinne nach, als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit das voraus, was sie allererst leisten soll. Durch sich selbst kann sie ihre Grundsetzung nicht finden, denn das Ideal als Richtmaß kritischer Normbeurteilung muß bereits gegeben sein, um den in der sinnmäßigen Tendenz der Methode gelegenen Ansatz überhaupt zu vollziehen. Gesetzt aber, das Ideal, der Sollensvorhalt wäre »irgendwie« gefunden, dann wäre das Problem, für dessen Lösung sie entdeckt ist, selbst schon gelöst und die Methode illusorisch. *Wenn die Methode ihrem prätendierten Sinne nach möglich sein soll, dann ist sie auch schon überflüssig*, und die Kritik könnte an dieser Stelle schon abbrechen.

Soviel ist bereits sichtbar geworden, rein aus der Analyse ihres Sinnes, daß die Methode sich in sich selbst verunmöglicht. Sie beruht »irgendwie« auf einer Verkennung der echten urwissenschaftlichen Problematik. Aber wir haben noch nicht scharf genug zugesehen. Die Analyse blieb bei einem Vorletzten. Der Vollzug, verschärft: schon der Ansatz der Methode schließt in sich, sahen wir, das *Gegenwärtighaben des Ideals*, des Zwecks, des Sollens. Das Ideal hat offenbar einen Gehalt, sachhaltige Bestimmtheiten. Aber es ist Ideal, es ist kein Sachgehalt, sondern ein Sollensverhalt. Der Sollenscharakter ist ja gerade gegenüber jedem Sein das Moment der Idealität und übererfahrungsmäßigen Geltung. Es ist also wesentlich mehr und ein wesentlich Anderes noch im Sinne der teleologischen Methode vorausgesetzt: die *Sollensgegebenheit*, und es wäre das absolute Sollen dann geradezu die *Urgegenständlichkeit*.

Wie gibt sich überhaupt ein Sollen, welches ist das Subjektkorrelat? Ein Sein wird theoretisch erkannt – ein Sollen? Solange die originale Erlebnisgerichtetheit des Sollenserlebnisses, der Sollensgebung und Sollensnehmung, nicht herausgestellt ist, bleibt die an sich schon problematische Methode in ihrem eigentlichen Kern dunkel. Der Einschluß des Sollensphänomens in die teleologische Methode läßt diese schon nicht mehr als ein rein theoretisches Gebilde ersehen, was allerdings an sich nichts besagen könnte gegen ihre Eignung für urwissenschaftliche Zwecke, zumal die kritische Transzendentalphilosophie Rickerts noch im Theoretischen selbst etwas Werthhaftes und Sollensnotwendiges sieht.¹ Wo ohne die geringste Beunruhigung, weil mit absoluter Blindheit für die im Phänomen des Sollens beschlossene Welt von Problemen, das Sollen als philosophischer Begriff Verwendung findet, treibt man unwissenschaftliches Gerede, das dadurch nicht geadelt wird, daß man dieses Sollen zum Grundstein eines ganzen Systems macht. Andererseits ist dieses Festhalten am Sollen ein Anzeichen dafür, daß das Eindringen in die philosophische Problematik viel tiefer sich erstreckt als sonst. So ungeklärt das Phänomen und seine Primatsetzung sind, so gewiß liegen echte Motive vor, die es nur zu verfolgen gilt.

Aber gehen wir dem immanenten Zuge des Sinnes der Methode noch weiter nach. Gesetzt, die Methode wäre soweit aufgeklärt, daß sich zeigte: Im Zusammenhang mit der Vorfunktion bloßer theoretischer (?) Materialgegebenheit (Gegebenheit der psychischen Denkphänomene in der rohesten Form) steht notwendig ein neuartiges Erlebnis des Sollens, der Idealgebung. Bekundet sich im Sollenserlebnis eine blinde Macht (»ins Gewissen geschoben«), oder gibt sich dieses Sollen als sich selbst ausweisendes – und auf Grund wovon sich ausweisendes? Warum soll ein Denkverlauf dem Ideal entsprechen? Weil es im anderen Falle ein unrichtiges, unechtes Denken wäre, ein sol-

¹ Rickert, Gegenstand, 3. Aufl., S. 207.

ches, das keinen Wert hätte. Weil das Ideal also wertvoll ist, in sich selbst einen Wert darstellt, soll es realisiert werden durch mein Denken, erlebe ich es als Sollen. Bekundet sich also in der spezifischen Erlebnisart des Sollens ein Wert, der das Ideal in seiner absoluten Eigengeltung begründet, so daß sich also im Sollenserlebnis ein Wert konstituiert? »Auch wer Wahrheit erstrebt, ordnet sich einem Sollen unter, ebenso wie der Mensch, der seiner Pflicht gehorcht.«²

Aber ist mir jeder Wert als Sollen gegeben? Offenbar nicht. Ich erlebe Wertverhalte, ohne das geringste Sollensmoment gegeben zu haben. Ich trete morgens ins Studierzimmer; Sonne liegt über den Büchern usf.; ich freue mich. Dieses Erfreuliche ist doch keinesfalls ein Sollen. Das »Erfreuliche« als solches gibt sich mir nicht in einem Sollenserlebnis. Ich soll arbeiten, ich soll spaziergehen – zwei Motivationen, zwei mögliche Weils, die an sich im Erfreulichen nicht liegen, sondern es voraussetzen. Also gibt es eine Erlebnisart, in der sich mir das Erfreuliche, das Werthafte als solches gibt.

Ist das Ideal, der Zweck des Erkennens, die Wahrheit ein Wert, dann braucht dieser sich als solcher gar nicht in einem Sollen zu bekunden. Der Wert ist ein An-und-für-sich, er ist kein Sollen, aber ebensowenig ein Sein. Der Wert *ist* nicht, sondern er »wertet«. »Werten« im Sinne eines Intransitivums: Im Wertnehmen »wertet es« für mich, für das werterlebende Subjekt. »Werten« als Gegenstand erst durch Formalisierung. »Gegenstand« eine irreführende Bezeichnung: Unsere Sprache ist der neuen Grundtypik des Erlebens nicht gewachsen.

Im Sinn der teleologischen Methode liegt fraglos das Moment des Sollenserlebnisses. Ist das Ideal ein Wert, wie die äquivalente Deutung ergeben hat, dann muß dieser sich in der originalen Weise der Wertgebung konstituieren, auf der seinerseits das Sollen sich fundiert. Damit ist aber nicht gesagt, daß jedes Sollen in einem Wert fundiert sein muß; auch ein Sein kann Sollen fundieren. Wieder eine neue Gestalt origina-

² Ebd., S. 439.

ler Konstitution ist es, wenn ich sage: »Etwas hat Bedeutung«. Phänomen der »Bedeutungsrealisierung« im engeren Sinne; beides sachkomplex.

Mit jedem Schritt der Analyse zeigt sich die Methode voraussetzungsvoller. Sie will urwissenschaftliche Methode sein und setzt in sich selbst Phänomene, die zunächst selbst einmal problematisch sind, die aber noch das für uns bedeutsame Problem stellen, ob sie überhaupt – und wie – als Bestandstücke einer urwissenschaftlichen theoretischen Methodik möglich sind. Damit hat sich die teleologische Methode, rein in ihrem Kernstück der Idealgabung, als noch höher kompliziert herausgestellt.

§ 11. Untersuchung des urwissenschaftlichen Anspruchs der teleologisch-kritischen Methode

a) Wahrheit und Wert

Bis jetzt sind wir nur dem Sinn der teleologischen Methode selbst, in dem sie sich darbietet, schlicht nachgegangen, allerdings so, daß uns bereits Zusammenhänge und neuartige Phänomene sichtbar wurden, die die Verfechter der Methode überhaupt nicht sehen.

Die weitere Frage, für die wir nun einigermaßen vorbereitet sind, ob die teleologische Methode das, was sie prätendiert, *mit Recht* prätendiert, wird die Kritik weiterführen.

Worin liegt das Prinzipielle ihrer Präntention? Solange wir uns auf den Boden der Methode selbst stellten, sie mitmachten, konnten wir zwar neue Phänomene herausstellen, sie über sich selbst aufklären. *Wenn* das Ideal (die Wahrheit) ein Wert ist, dann muß sie sich auch in einer Wertgebung ursprünglich konstituieren.

Aber *ist* die Wahrheit überhaupt ein Wert? Das wird man kaum zu bestreiten wagen. Die Wahrheit wird *als* Wert cha-

rakterisiert, von bestimmten Zusammenhängen her *als* Wert erklärt. (Von hier an ist die Gedankenfolge für das Problem wesentlich umzustellen.)

Auch Wesen kann Sollen fundieren. Diese Primitivteile der echten philosophischen Problematik bedürfen umfassender Untersuchung. Eines ist evident: Rickert hat ein bedeutsames Phänomen gesehen, wenn er den Gegenstand der Erkenntnis als Sollen bezeichnet und es gegen den psychischen Mechanismus abgrenzt: das Phänomen der Motivation, das im Erkenntnisproblem seine kardinale Bedeutung ebenso hat wie in anderen.

Eines ist: *Für-Wert-Erklären*, ein anderes: *Wertnehmen*. Dieses charakterisiert sich als originäres Ursprungsphänomen, ein Konstituieren des Lebens an und für sich. Jenes muß gesehen werden als abgeleitetes, im Theoretischen fundiertes und selbst theoretisches Phänomen und Konstitutivum des gelebten Lebens an sich. Es setzt voraus: theoretisierende Abhebung des Wertcharakters als solchen. Die nähere Schichtung dieser Phänomene braucht uns hier nicht zu interessieren.

Es ist die Frage: Konstituiert sich Wahrheit als solche in einem ursprünglichen Wertnehmen? Allerdings nicht, wird man zugeben, mit dem Hinweis, daß Wahrheit ein »Abstraktum« ist und nur ein Konkretum als wertvoll erlebt werden kann. Geben wir das einmal zu, und sehen wir uns eine wahre Erkenntnis, einen wahren Satz als solchen an: $2 \times 2 = 4$, oder »Napoleon I. starb auf der Insel Helena«. Einige von Ihnen sind ja methodisch so weit, daß sie das zu Sehende rein isolieren – es wertet nicht in diesen Sätzen als solchen. Einer naheliegenden Verwechslung wird man kaum zum Opfer fallen; ich habe zwar die beiden wahren Sätze absichtlich gewählt. Man könnte meinen: Zahlen sind »Werte«, und die Multiplikation gibt selbst einen »Wert«. Quantitäten als »Werte« sind ein Problem für sich, das unsere Frage gar nicht berührt. Es kommt nicht auf das Inhaltliche des Urteilsverhaltes an, sondern seine Wahrheit. Gibt sich das Wahrsein als Wert? Keinesfalls, auch

nicht im zweiten, dem historischen Urteil. Zwar liegt auch im sachlichen Was dieses Urteilsverhaltes etwas Wertartiges. Wertartig im Sinne von »historisch bedeutsam«: ein neues »Wert«-phänomen, das das Wahrsein als solches nicht berührt, obwohl es für die Konstitution historischer Wahrheit methodologisch eine Rolle spielt. Das Wahrsein (ἀ-λήθεια) als solches »wertet« nicht. Im Erfreulichen als Erfreulichen erlebe ich wertnehmend, in der Wahrheit als Wahrheit lebe ich. Ich erfasse es (das Wahrsein) nicht in und durch ein Wertnehmen. Man möchte einwenden: Das mag in den beiden gerade gewählten Fällen zutreffen, daß *ich* gerade, der hier steht, oder ein anderer, nicht »wertbetont« erlebt. Andere Menschen werden die Sätze anders erleben. In jedem Falle läßt sich die Frage so einfach nicht entscheiden, dazu bedarf es umfassender Feststellungen und Vergleichen. Ist Wahrheit-nehmen ein Wertnehmen? Im Wertnehmen tut *mir* das »es wertet« etwas an, es dringt in mich ein. Das Wahrsein bleibt gleichsam draußen bloß stehen, ich »stelle« es »fest«. Im Wertnehmen liegt nichts Theoretisches; es hat sein eigenes »Licht«, breitet eigene Helligkeit aus: »lumen gloriae«.

Weiter: Dieser Einwand läßt sich überhaupt auf die ganze bisherige kritische Analyse der teleologischen Methode ausdehnen, und er hat – beim jetzigen Stand unserer Problem-entwicklung – noch eine scheinbare Berechtigung. Seine Zurückweisung und radikale Überwindung, d. h. die Einsicht in seine prinzipielle Nichtigkeit und »Borniertheit«, gehört mit zum Hauptbestand der Problematik, der wir zustreben. Wir geben den Einwand als berechtigt zu, kümmern uns aber überhaupt nicht darum, weil er uns später um so mehr beschäftigt wird.

Beachtenswerter ist ein anderes. Man sagt: Zugegeben, daß wir nicht rekurrieren dürfen auf Wissenschaft und Wahrheit als Kulturwerte – höchstkonstituierte Formen –; bleiben wir bei einfachen Phänomenen. Die Sätze sind wahr, sie gelten; weil sie gelten, werden sie anerkannt, und was wir anerkennen

bzw. ablehnen, ist immer ein Wertartiges. Also muß »irgendwie« in dem Urteilen der Wert stecken (*Urteil als Antwort auf eine Frage*) – ja, weil wir die Wahrheit anerkennen, muß die Wahrheit ein Wertartiges sein.

Methodisch, das wird später erst voll einsichtig, ist die vollzogene schauende Vergegenwärtigung allein entscheidend. Wenn wir aber den letzten Einwand doch beachten, der sich wesentlich auf deduktiv Erschlossenem – unter gleichzeitiger plötzlicher Einführung eines neuen Wertes (Gelten) – aufbaut, so geschieht es deshalb, weil wir dadurch auf neue Zusammenhänge hingelenkt werden.

b) Das Problem der Geltung

Der wahre Satz – seinem Gehalt nach – existiert nicht wie ein Haus, sondern er »gilt«. Was mit dem Wort »Gelten«, das in der gegenwärtigen Philosophie eine große Rolle spielt, nun eigentlich gemeint ist, hat man bis heute nicht entdeckt. Es ist ein verwickeltes Problem, verwickelt dadurch, weil man von Anfang an das Wertphänomen mit ihm in Zusammenhang brachte. Rickert sagt geradezu: Der Begriff Gelten ist »erst dann wissenschaftlich brauchbar . . ., wenn man *Werte* vorausgesetzt, die gelten, . . . und die, sobald sie auf ein Subjekt bezogen werden, diesem als unbedingtes Sollen gegenübertreten«¹.

Für die Entwirrung des Problems der Geltung ist entscheidend die Fernhaltung des Wertphänomens. Ob Wert *vorausgesetzt* werden muß für Geltung, ist eine zweite Frage. Zunächst kommt es darauf an, was Geltung als solche besagt, in welcher Erlebnisform sie sich gibt. Entspricht ihr ein Subjektskorrelat originärer Art, oder ist dies ein fundiertes, sogar höchst fundiertes Phänomen? Man könnte als Subjektskorrelat des Geltens, des Urteils, das gilt, das Anerkennen und Ablehnen,

¹ Ebd., S. 437.

Billigen oder Mißbilligen betrachtet wissen wollen. Aber zunächst dürfen die beiden Paare von Verhaltensweisen (Stellungnahmen) nicht parallelisiert werden. Ich kann etwas anerkennen und es zugleich mißbilligen. In jedem Urteil ist ein »Ja« bzw. »Nein« als echtes Korrelat des Geltens nicht aufweisbar. Gelten ist am Ende ein sachkonstituiertes, die Intersubjektivität und weiterhin das historische Bewußtsein überhaupt voraussetzendes Phänomen! Geltung-nehmen, Wahrheit-nehmen ist kein Stellung-nehmen. Und ist das Geltungserlebnis fundiert auf einem Wertnehmen? Oder fundiert es selbst erst ein Für-Wert-Erklären?

Ist dieses Für-Wert-Erklären konstitutiv für die Erkenntnis, oder bekundet sich Geltung als wertfreies Phänomen in einem Sollen, das seinerseits ein Für-Wert-Erklären fundieren *kann*, aber nicht braucht? Objektiv gewendet: Ist Geltung das Primäre, das Wertartige, weiter das Sollen etwas Abgeleitetes? Oder ist der Wert das Primäre und Geltung und Sollen Derivative, so daß die »Korrelation des geltenden Wertes und des wertenden Subjektes« der »Ausgangspunkt aller Philosophie« ist, wie Rickert sagt?² Ist der Primat des Wertes und im weitesten Sinne der *praktischen* Vernunft ein echter und die Philosophie daher Wertwissenschaft oder nicht? Diese wichtigen Fragen sind in der teleologischen Methode als im bejahenden Sinne gelöste bereits vorausgesetzt.

Eines läßt sich zur Evidenz bringen: Ein wahrer Satz, der »gilt«, gibt sich *als solcher* nicht in einem Wertnehmen. Das schließt aber nicht aus, daß Wahrheit ein Wert ist, d. h. daß sie auf Grund eines weiten, vorausgesetzten Sinnzusammenhangs rechtmäßig für einen Wert erklärt werden kann. Trifft das zu, dann ist die in der Funktion der Idealgebung als ein Wesensstück der teleologischen Methode vorausgesetzte Überzeugung vom Wertcharakter der Wahrheit rechtmäßig, die Rechtmäßigkeit der Überzeugung selbst aber, d. h. die Voraussetzung,

² Ebd., S. 442.

Resultat komplizierter philosophisch-wissenschaftlicher Forschung. Mit anderen Worten: Die teleologische Methode erweist sich von neuem als höchst belastet mit der als gelöst vorausgesetzten Problematik, zu deren Lösung sie allererst selbst verhelfen soll.

Als Kern urwissenschaftlicher Methode kommt sie also evident nicht in Betracht. Das schließt die Möglichkeit nicht aus, daß sie in einem weiteren Umfang philosophischer Methode als abgeleitetes *Stück* eine Bedeutung gewinnen kann.

Wo stehen wir? Bei der Prüfung der teleologisch-kritischen Methode auf ihre urwissenschaftliche Eignung. Da uns sichere, echte Kriterien einer anderen Methode oder sonst prinzipielle Gesichtspunkte nicht zur Verfügung stehen, wird die Prüfung nur auf dem Wege einer Strukturanalyse möglich.

Zunächst ergab sich die Einsicht in die Notwendigkeit der fundierenden Funktion der Materialvorgebung, und zwar wurde klar, daß sie lediglich beistellt, überhaupt ein mögliches Feld der beurteilenden Auswählbarkeit schafft. Auf sie wendet sich die Prinzipalfunktion der Methode zurück, die Idealgebung bzw. die in dieser gründende kritische Beurteilung. Der Sinn der Idealgebung, das Was des Ideals selbst, ergab sich für uns als sich deckend mit dem, was allererst aufgrund des Ideals geleistet werden soll. Die teleologische Methode setzt in ihrem sie überhaupt ermöglichenden Kernstück ihre zu leistende Arbeit voraus; sie ist bei ihrem ersten sinnvollen Schritt überflüssig – und die Kritik bereits am Ziel. Die Weiterführung der Analyse ergab noch neue Voraussetzungen und erwies die teleologische Methode als höchst voraussetzungsvoll: Phänomen des Sollens, der Sollensgebung, des Wertes, der Wertnehmung, die Rechtsfrage, ob Wahrheit überhaupt Wert auf Grund originärer Wertnehmung oder erst »nachträglicher« Für-Wert-Erklärung ist.

Wo liegt nun der Grund dafür, daß die Strukturanalyse besonders der Kernfunktion der teleologischen Methode diese Mannigfaltigkeit prinzipieller Probleme zutage fördert? In

dem Anspruch der Methode, urwissenschaftlich zu sein, genauer: in ihrer In-Beziehung-Gesetztheit zu einem echten urwissenschaftlichen, dem *axiomatischen Problem*. Weil also das Problem selbst, für dessen Lösung die teleologische Methode berufen sein soll, als ein echt urwissenschaftliches sich (durch den Index) ausweist, besteht die Möglichkeit und sogar Notwendigkeit, die teleologische Methode – ungeachtet ihrer inneren Unmöglichkeit – bis in alle ihre Funktionen einer analytischen Betrachtung zu unterziehen.

c) Der Bezug von Materialvorgebung und Idealgebung.
Sein und Sollen

Die Analyse der Idealgebung ist zu einem gewissen Abschluß gebracht. Desgleichen ist die Funktion der Materialvorgebung geklärt, *vor allem in ihrer Reichweite bestimmt*. Es bleibt nur noch die gleichsam die beiden vorbesprochenen Funktionen verknüpfende Funktion der kritisch normierten Auswahl der echten Elemente normhaften Denkens. Die besondere Art der Verknüpfung ist die kritische Beurteilung des vorgegebenen Materials auf Grund der Idealgebung. Diese Beurteilung, ständig sich messend am Ideal, wählt aus dem Material diejenigen Formelemente aus, die ein dem Ideal entsprechendes Denken konstituieren. Die charakteristischen Momente der Normerfüllung sind unschwer zu finden. *Die Beurteilung stellt kein besonderes Strukturproblem*, vor allem, wenn die Idealgebung als vollzogen, als bereit und zur Verfügung stehend vorausgesetzt ist. Dabei ist gemeint, daß die Beurteilung in ihrer Struktur *für unser Problem nicht bedeutsam* wird. An sich bietet sie allerdings noch genug Schwierigkeiten. (Scheidung theoretischer und atheoretischer Beurteilungen; besonders wichtig ihre Rolle an verschiedenen Stellen von komplexen Fundierungszusammenhängen. Die verschiedenen Modifikationen von Beurteilungen, je nach dem Sachverhaltsphänomen, in dem sie sich erfüllen.)

Zwar nicht die Beurteilung selbst also, wohl aber, was sie voraussetzt als mögliche Fundamente ihres Vollzugs, ist problematisch. Diese vorausgesetzten Fundamente sind aber doch die beiden vorbesprochenen Funktionen der Material- und Idealgebung. Inwiefern sollen diese erneut problematisch werden? Was liegt dem Sinn einer möglichen Beurteilung des Materials auf Grund des Ideals zugrunde? Daß das Material unter einer Norm steht, die es erfüllen soll. Eine Norm ist ein Seinsollendes, ein Wert. Das Material ist ein Sein, psychisches Sein. Die Norm ist als solche »Norm für«; der Normcharakter weist hin, in sich selbst von sich weg auf etwas, das sie erfüllen soll. Die Norm als Wert weist auf ein Sein.

Wie ist eine solche Hinweisung möglich? Wie werden reales psychisches Sein und ideales Sollen überhaupt aufeinander beziehbar und vergleichbar? Sein und Sollen, d. h. Sein und Wert, sind gerade als zwei in ihrer Grundstruktur verschiedene Welten voneinander durch eine Kluft getrennt. Es ist gerade das vornehmlichste Absehen der Wertphilosophie, die die kritisch-teleologische Methode verwertet, durchgängig alles Seinsmäßige von der philosophischen Problematik abzustoßen und sie als reine Wertwissenschaft zu konstituieren. (Über das »dritte Reich« Rickerts und seine phänomenale Herkunft in anderem Zusammenhang. Vgl. Rickerts Deutung des Seins.³) Ein beziehendes Vergleichen von Seiendem mit Seiendem ist evident vollziehbar, nicht aber ein solches von Sein und Sollen, bezüglich welcher Sphären eine vergleichende Betrachtung nur feststellen könnte, daß sie wesentlich verschieden sind, d. h. ohne positiven Zusammenhang.

Im Sinne der kritisch-teleologischen Beurteilung ist aber ersichtlich ein solcher vorausgesetzt, so zwar, daß das »Material unter einer« Norm steht, die Norm »Norm für« ein Material ist. Diese für den sinnvollen Beurteilungsvollzug notwendige Voraussetzung besagt eine positive, inhaltliche Beziehung,

³ Ebd., S. 207 ff.

nicht die negative einer radikalen Getrenntheit und Unvereinbarkeit. In der Voraussetzung liegt aber zugleich mehr als die Idee positiver Bezughaftigkeit von Sein und Sollen. *Der Charakter der Bezughaftigkeit ist bereits determiniert.* Das besagt, von der Seite des Materials aus gesehen, daß dieses als solches über sich hinausweist. Es stellt nicht einfach den Stoff bei und tritt dann völlig zurück, spielt keine Rolle mehr. Unsere Charakteristik war also unvollkommen; sie isolierte die Funktion der Materialgebung und betrachtete sie nicht »im Hinblick auf« die Idealgebung. Dieser »Hinblick auf« im objektiven Sinne liegt selbst »irgendwie« im Material, es streckt sich dem Ideal entgegen, wie andererseits die Norm in sich selbst »Norm für etwas« ist. Dieses Aufeinanderangewiesensein von vorgegebenem Material und Norm, mit der ganzen Komplexion der darin beschlossenen Probleme, wurde überhaupt noch nicht als Problem empfunden. Die Verfechter der teleologischen Methode sind gleichsam fasziniert von der radikalen Scheidung zwischen Sein und Wert und merken nicht, daß sie theoretisch nur die Brücken abgebrochen haben zwischen beiden Sphären und nun hilflos an einem Ufer stehen.

Material als vorgegebenes Feld der Auswahl und Ideal als kritische Norm werden erneut Problem, und zwar hinsichtlich ihres möglichen Zusammenhangs. Weiter: Nicht nur die Struktur des Zusammenhangs ist problematisch, sondern, wie die tiefere Analyse zeigen wird, das Wesen der übergreifenden Einheit beider.

Der einer möglichen kritischen Beurteilung als zugrundeliegend *unbesehen* und ungeprüft vorausgesetzte Sachverhalt ist charakterisiert von seiten des Ideals als »Norm für«, von seiten des Materials als »unter der Norm«, »normierbar«, »normiert«, »von einer Norm betreffbar«. Knüpfen wir zur Klärung dieses Zusammenhangs beim Material an, und zwar passend bei einer methodischen Angelegenheit.

Die Analyse der Funktion der Materialvorgebung war so weit geführt worden, daß wir sahen: Sie stellt Material bei,

liefert das Feld, den Boden für die mögliche Auswirkung der kritisch normierenden Beurteilung. Wir beschränkten uns dabei auf das theoretische Erkennen, entsprechend dem isolierten Ausgangnehmen von dem Komplex der Einzelwissenschaften. Als leitende Norm ist in der Methode selbst gesetzt: die Wahrheit als absolut gültiger Wert. Mit Bezug auf dieses das theoretische Erkennen normierende Ideal stellt also die Materialgebung bei die psychischen Erkenntnisvorgänge, an denen doch im Sinne der Methode die notwendigen Bedingungen für echte Normerfüllung gefunden werden sollen. Dieses Absehen der Methode auf ein mögliches Finden der betreffenden Momente an den psychischen Erkenntnisvorgängen *setzt voraus, daß diese eindeutig charakterisiert sind*, zum mindesten so weit, daß daran gerade die gesuchten Momente sichtbar werden. Wie weit also die in der Materialgebung zu vollziehende Charakterisiertheit der psychischen Erkenntnisphänomene sich zu erstrecken hat, könnte man in der Weise bestimmen, daß man sich die Gesamtheit der Momente eindeutig umgrenzt, die als Norm mit bzw. gerade in Frage kommen. Dazu müßte man aber schon im voraus um diese Momente wissen, und wüßte man um diese, dann wäre wieder das ganze weitere Arrangement der Methode überflüssig. Man kennt sie ja nicht und will sie erst gewinnen. Daher ist es nicht angängig, die psychologische, vorgebende Charakterisierung nur eine Strecke weit zu führen; notwendig ist, daß die Materialvorgebung die Charakterisierung der psychischen Phänomene lückenlos darbietet. Anderenfalls besteht die nie zu überwindende Möglichkeit offener Stellen. Momente, die von der Norm aus gesehen als unbedingt notwendig in Frage kommen, könnten gerade nicht gegeben sein. Die Funktion der Materialvorgebung ist nicht frei, sie ist Knecht, methodisch gebunden, gebunden durch den funktionalen Sinn, den sie im Ganzen der Methode hat. In diesem Sinn ist mitgefördert die Gewährleistung einer vollendeten, jeder Dunkelheit enthobenen Charakterisierung. Es ist daher eine vollkommene Verkennung des echten Sinnes der von ihm

vertretenen Methode, wenn Windelband meint, es genügten Charakterisierungen der rohesten Form.

Aber nehmen wir einmal an, die Psychologie gäbe eine vollendete Charakterisierung der Erkenntnisvorgänge, sie gäbe durch Beistellung exakt erforschter Erkenntnistatsachen eine solide Grundlage für die kritische Beurteilung, so daß dieser alle luftige Spekulation und Konstruktion versagt bliebe und sie nun selbst gebunden wäre. Psychologische Tatsachenerkenntnis beruht auf Erfahrung; jeder Satz weist sich aus durch Erfahrung, genaue Feststellung und vergleichende Charakterisierung des Gegebenen, Einordnung in ebenfalls erfahrungsmäßig begründete Gesetzmäßigkeiten des Verlaufs. Erfahrungswissenschaften sind in-duktiv, von einer Tatsachenerkenntnis zur anderen hinführend, beide aufnehmend zu neuen führend, immer auf dem Vorausgehenden fußend zu höheren Vergleichbarkeiten und allgemeinen Gesetzlichkeiten hinführend – und deshalb nie abschließbar, nicht nur in dem Sinne, daß immer die Möglichkeit offenbleibt, neue, bisher überhaupt nicht erfahrene Tatsachen anzutreffen, sondern auch in der Hinsicht, daß die bereits erfahrenen und in Gesetzlichkeiten eingeordneten Tatsachen neue, bisher nicht gesehene und mit den bisherigen Methoden nicht erreichbare Seiten zeigen. Erfahrungswissenschaften sind in der Art ihrer Geltung hypothetisch – *wenn* das erfahrungsmäßig Festgestellte zugrundegelegt ist und nicht eine mögliche neue Erfahrung aufhebend widerstreitet, *dann* gilt das und das Gesetz: *wenn – dann*. Die Erfahrungswissenschaften werden als solche dieses *Wenn* nie los; es hängt sich ihnen an wie ein hemmendes, beschwerendes Gewicht, oder, um ganz echt im Bilde zu bleiben, sie haben in sich selbst ein Gewicht, sie sind *schwer*, als Erfahrung – und ob dieser Schwere sinken sie immer zurück ins Hypothetische, Vorläufige, nie absolut Sichere.

Wir sehen: Der echte Sinn der teleologischen Methode fordert für möglichen Vollzug die Vollendetheit der materialgebenden Charakterisierung. Psychologie als Erfahrungswis-

senschaft kann dieser Forderung in zweifacher Hinsicht nicht Genüge tun. Sie kommt als Erfahrungswissenschaft nicht nur nie zu einem inhaltlichen Abschluß, sondern auch das, was sie an erfahrungswissenschaftlich Gewonnenem beibringt, gilt hypothetisch, vorläufig, *wenn nicht* andere Fälle dazwischentreten. Für die Methode ist die Materialgebung notwendig. Die Psychologie wird dafür in Anspruch genommen. Sie kommt aber nie über die hypothetische Vorläufigkeit und Relativität der Geltung hinaus – und das als Fundament der urwissenschaftlichen Methode, die die Bedingungen des wahren Erkennens urwissenschaftlich feststellen will, d. h. als solche begründen will, die nicht nur jetzt und dort, sondern *absolut* gelten. Das Fundament der kritischen Beurteilung schwankt beständig und mit ihm das Haus der darauf gebauten Philosophie!

Wir müssen uns in diese Labilität der Tatsache und Tatsachenerkenntnis, des »Faktums«, bis zur letzten Klarheit hineinversenken, bis sie in ihrer Gegebenheit unmißverständlich wird.

Bisher arbeiteten wir mit der Idee einer möglichen Psychologie als strenger Erfahrungswissenschaft mit einem einheitlichen, methodisch gewonnenen Fonds von bereits gewonnenen Erkenntnissen. Aber tatsächlich besteht nicht einmal diese, sondern ein reiches Gewirr von verschiedenen psychologischen Theorien und Methoden, eine Fülle von Einzelfeststellungen, die durch andere methodische Bearbeitung wieder umgestoßen werden. Für die kritische Methode besteht so, wenn sie ehrlich ist, eine grenzenlose Ratlosigkeit, die dadurch nicht überwunden ist, daß man eine nächstgelegene und für den Augenblick und den augenblicklichen Zweck plausible psychologische Erkenntnis aufgreift und – unbekümmert über ihren wissenschaftlichen »Wert« – drauflosphilosophiert und das System der Werte entwirft (zu illustrieren an »psychologischen Urteilstheorien«).

§ 12. *Einbeziehung der vorthoretischen Sphäre.*
Die Objektsphäre der Psychologie

Ziehen wir den Kreis der Problematik weiter. Bisher beschränkten wir uns auf die theoretische Sphäre. Die Materialgebung war ihrerseits ebenfalls eingegrenzt auf die psychischen Erkenntnisvorgänge.

Die tatsächliche Beschränkung auf die theoretische Sphäre hat ihre mannigfachen Ursachen. Zunächst ist man der Meinung, die Norm- und Formelemente ließen sich auf diesem Gebiet *am leichtesten* herausstellen. Das wissenschaftliche Denken, in dem sich das Theoretische leibhaft verdichtet, hat einen sicher zugänglichen, objektivierten Charakter. In den tatsächlich vorhandenen und betriebenen Wissenschaften begegnet ein eindeutig feststellbarer Niederschlag theoretischen Erkennens.

Dementsprechend hält man auch die zu gewinnenden Normen und Formen auf diesem Gebiet für am sichersten begründbar. Die Idee der Wahrheit als Wert hat noch am ehesten den Charakter der Allgemeingültigkeit, während schon das sittliche Ideal starken Schwankungen der Auffassung und Formulierung ausgesetzt ist und noch mehr das ästhetische.

Weiterhin hat die Bevorzugung des Theoretischen ihren Grund in der Überzeugung, daß es die fundamentale Schicht darstellt, alle übrigen Sphären in bestimmter Weise fundiert, was sich z. B. darin kundgibt, daß man von sittlicher, künstlerischer, religiöser »Wahrheit« spricht. Das Theoretische, meint man, färbt auf alle übrigen Wertgebiete ab, und es kann das um so eher, als es eben selbst ja als Wert gefaßt ist. Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden, zwar nicht *in der Weise*, daß man einen Primat des Praktischen proklamiert, und nicht deshalb, um nun mal etwas anderes zu bringen, was die Probleme von einer neuen Seite zeigt, sondern weil das Theoretische selbst und als solches in ein Vorthoretisches zurückweist.

Bekommt die Materialgebung die Weite, daß sie sich auch auf unerkannte psychische Vorgänge erstreckt, so wird der methodische Charakter der Psychologie, da diese Phänomene bezüglich ihrer Erfahrung in einem noch dürftigeren Zustande sich befinden, noch problematischer.

Wir stoßen damit auf die *Objektsphäre* der Psychologie überhaupt. Was ist denn überhaupt das Psychische? Inwiefern soll gerade *dieses Seiende* die Eignung haben, unter einer Norm zu stehen und selbst ein Sollen zu realisieren? *Was ist das Psychische?*

Ist die Frage so gestellt, daß sie in der Richtung unseres Problems liegt, oder bedeutet sie eine Abschwenkung in ein vereinzelt Gebiet der speziellen Wissenschaftstheorie? Wir stellen ja die Frage jetzt nicht mehr bezüglich eines besonderen Seinsgebietes, sondern da alles Psychisches *ist* oder *durch* Psychisches vermittelt da ist, hat der Begriff der Materialgebung die größtmögliche Weite. Denn auch die Methode selbst und vor allem *die* Phänomene, die wir in der komplexen Struktur der Idealgebung aufgezeigt haben, fallen ins Psychische, werden mögliche Gegebenheiten in der Vorfunktion. Die Problematik zieht sich auf einen Punkt gleichsam zusammen, sie zentriert sich in der Materialgebung, näherhin in der Frage, wie das Psychische als Gesamtsphäre zu geben ist. Darin ist mitbeschlossen also auch, wie die Phänomene der Idealgebung zu geben sind. (Historischer Exkurs über die Entwicklung der Psychologie.)

Komme ich dieser Gesamtsphäre auf eine andere Weise erkenntnismäßig bei als durch hypothetisch-induktive Erfahrungserkenntnis? Gibt es eine Art der Betrachtung des Psychischen, daß sich durch sie urwissenschaftliche Probleme lösen lassen, d. h. lassen sich am Psychischen selbst gegenständliche Schichten aufzeigen, die das urwissenschaftliche Objektgebiet ausmachen? Konkreter: Lassen sich die axiomatischen Probleme, die Fragen nach den letzten Normen des Erkennens, Wollens und Fühlens im Psychischen selbst aufweisen? Stehe ich im Psychischen selbst in der Ursphäre, liegt da der echte Ur-

-sprung? Kann in ihr überhaupt etwas ent-springen, zum Sprung kommen?

Das Psychische im Sinne der Psychologie ist ein Sein, nicht in Ruhe, sondern in ständiger Veränderung, ein Vorgangszusammenhang, in der Zeit verlaufend, gerade durch die Zeitlichkeit charakterisiert, dabei nicht raumerfüllend, die Geschehenssphäre in Elementarprozesse zerlegbar, Grundtatsachen herauszulösen als elementare Stücke des Seienden (Empfindungen, Vorstellungen). Die Zusammenstückung zu höheren Prozessen ist geregelt durch Gesetzmäßigkeiten des psychischen Geschehens selbst, die also ihrerseits das Psychische in seinem Sosein erklären. Die atomisierende Analyse findet in der konstruktiven, aufbauenden Gesetzesbetrachtung den Gegenlauf mit der Richtung auf die Einheit der Gesamtsphäre, die eine Einheit eines Sachzusammenhangs darstellt, der selbst zum Sachzusammenhang des Psychischen in Sachbeziehung gebracht werden kann. Der Sachsphäre als solcher ist nur beizukommen durch reine Hingabe an die Sache. Alles Überstülpen der Sachsphäre durch unbewährte und freigewählte Theoreme und Vormeinungen ist zu vermeiden. Angemessen ist einer Sachsphäre nur Tatsachen aufweisende »Beschreibung«. Durch Beschreibung gehe ich aus der Sachsphäre nicht hinaus, und wenn sie die Ursphäre ist, bleibt ihr Beschreibung am engsten verhaftet. Diese duldet kein Dazwischentreten von die Sachen alterierenden, umformenden Momenten. Wie aber soll durch bloße fortlaufende, immer neu sich ansetzende und sich aufreihende Beschreibung so etwas wie Wissenschaft möglich sein, kommt Beschreibung als solche je zu einem Abschluß, bleibt nicht das Beschriebene als solches zurück, entfällt es nicht wieder dem Beschreibungszusammenhang? Und gibt es überhaupt für Beschreibung einen möglichen Anfang? Beschreibung selbst ist doch ein psychisches Phänomen, gehört in die Sachsphäre. Was soll das besagen: Eine Sache beschreibt eine andere? Ist Beschreibung überhaupt eine Form des Zusammenhangs zwischen Sachen? Das Auf- und Nacheinander ist vielleicht ein solcher.

Gibt es überhaupt eine einzige Sache, wenn es nur Sachen gibt? Dann gibt es überhaupt keine Sachen; es gibt nicht einmal *nichts*, weil es bei einer Allherrschaft der Sachsphäre auch kein »es gibt« gibt. Gibt es das »es gibt«?

ZWEITER TEIL
PHÄNOMENOLOGIE ALS VORTHEORETISCHE
URWISSENSCHAFT

ERSTES KAPITEL
Analyse der Erlebnisstruktur

§ 13. *Das Frageerlebnis: Gibt es etwas?*

Schon in dem Frage-ansatz »Gibt es . . .?« gibt es etwas. Unsere ganze Problematik ist an eine entscheidende Stelle gekommen, die in ihrer Kümmerlichkeit gar nicht diesen Anschein macht. Alles hängt davon ab, daß wir diese Kümmerlichkeit in ihrem puren Sinn verstehen, daß wir dem Sinn dieser Kümmerlichkeit verstehend folgen und bei ihr verharren, nicht mehr zurückdenken an teleologische Methode, Idealgebung, Materialgebung, psychischen Gesamtzusammenhang, Sachbereich, ja nicht einmal und noch weniger an die Idee der Urwissenschaft, der urwissenschaftlichen Methode. Wir stehen an der methodischen Wegkreuzung, die über Leben oder Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d. h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt.

a) Das psychische Subjekt

Wir wissen zwar: Ein verständlicher Zusammenhang von Problemen und Fragen hat uns zu dieser kümmerlichen Frage geführt. Vergessen wir diesen Weg gleichsam, verleugnen wir unsere Herkunft *und uns selbst*. Nehmen wir an, *wir* wären

überhaupt nicht erst da. Nun, dann gäbe es diese Frage nicht; und es zeigt sich damit offenbar, daß wir bei unserer ganzen Betrachtung ein wesentliches Stück unterschlagen haben, dessen rechtzeitige Beziehung die Problematik anders hätte gestalten müssen. Wir haben gar nicht den psychischen Gesamtzusammenhang in seiner Vollständigkeit gewonnen. Wir redeten von psychischen Vorgängen ohne einen gemeinsamen, sie verbindenden Kern, von Erkenntnisvorgängen ohne ein psychisches Subjekt, in dem diese Vorgänge ablaufen. Wir bewegten uns in den Ratlosigkeiten einer »Psychologie ohne Seele«. Es ist noch gar nicht verlangt, daß wir uns in die Metaphysik verlieren und die Seele als Substanz denken, sondern uns aus dem psychischen Zusammenhang vervollständigen durch die Beziehung des psychischen Subjektes. So erst ist das Objekt und Sachgebiet der Psychologie vollständig, und nun lösen sich die Schwierigkeiten.

Ein psychischer Vorgang als solcher, als Sache isoliert, erklärt nichts, und psychische Vorgänge wie Empfindungen, Wahrnehmungen, Erinnerungsvorstellen sind als Erkenntnisvorgänge nur erklärt, wenn sie in einem *psychischen Subjekt* ablaufen, *das* erkennt. So ist jetzt auch die Brücke geschlagen zwischen den psychischen Objekten und dem psychischen Subjekt und der Erkenntnisvorgang in seinen Ursprung zurückgeführt.

Ist durch diese neue Sachlage, wenn wir sie so meinen, wie sie gemeint sein will, etwas wesentlich Neues gewonnen? Erklärt das psychische Subjekt etwas? Gewiß, der Sachzusammenhang des Psychischen hat einen sachlichen Einheitspunkt gewonnen, aber aus der Sachsphäre sind wir prinzipiell nicht herausgetreten. Das Problem hat sich innerhalb des psychischen Sachzusammenhangs nur verschoben. Das Erkennen als psychischer Ablauf ist in keiner Weise erklärt, wenn ich es als in einem psychischen Subjekt ablaufend erkenne. Eine Sache ist zu einer anderen Sache in Beziehung gesetzt, ein Psychisches mit einem anderen Psychischen in Zusammenhang gebracht,

ein Sachzusammenhang, der als psychischer zu allem hin noch Problem ist. Was soll es heißen: Ein Psychisches ist in einem anderen und soll gerade dadurch mit einem draußen einen Zusammenhang stiften? Wir sind von einer Sache auf eine andere zurückgeworfen, die stumm bleibt wie jede Sache.

Wir haben vorschnell abgebogen und vermuten, in dem vernachlässigten psychischen Subjekt den rettenden Anker zu gewinnen. Wir haben wieder einer hartnäckigen Denkgewohnheit nachgegeben und es nicht über uns gebracht, dem schlichten Sinn der Kümmerlichkeit: »Gibt es etwas?« nachzugehen. Es ist absichtlich die Frage gewählt worden, um in Behauptungen ein Minimum zu präjudizieren.

Es war ein unruhiger, aufrüttelnder Gang von einer Mannigfaltigkeit von Problemen zur anderen, bis es zuletzt immer leerer wurde und alles auf die öde Frage nach einem Sachzusammenhang und seinem Erkennen überhaupt zusammenschumpfte. Wir sind in die Kümmerlichkeit der Wüste gegangen und harren darauf, statt ewig Sachen zu *erkennen, zusehend zu verstehen* und verstehend zu schauen. ». . . und Gott der Herr ließ aufwachsen . . . *den Baum des Lebens mitten im Garten* – und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen.« (I Mose 2,9)

b) Das fragende Verhalten. Bedeutungsvielfalt des
»es gibt«

Wir wollen dem schlichten Sinn der Frage entsprechen, das, was in ihr liegt, verstehen. Es kommt darauf an, die Motive herauszuhören, aus denen sie lebt. Die Frage ist erlebt. Ich erlebe. Ich erlebe etwas. Wenn wir uns schlicht hingehend diesem Frageerlebnis gegenüber verhalten, erkennen wir nichts von einem Vorgang, einem Geschehen. Es ist uns weder etwas Physisches noch etwas Psychisches gegeben. Man könnte aber doch gleich einwenden: Das Erlebnis ist ein Vorgang in mir, in meiner Seele, also offensichtlich ein Psychisches. Sehen wir

scharf zu. Dieser Einwand trifft nicht, weil er das Erlebnis bereits versachlicht, es nicht als solches nimmt, als was es sich gibt. Es darf sich in das Wort Motiv kein Mißverständnis hineinschleichen. Motive heraushören besagt nicht, nach Ursachen des Entstehens, nach Bedingungen, Dingen suchen, die das Erlebnis als Ding und Verdinglichtes erklären, d. h. in einen Sachzusammenhang hineinstellen. Verstehen sollen wir die reinen Motive des Sinnes des reinen Erlebnisses.

Das Wort ›Erlebnis‹ selbst ist heute so abgegriffen und verblaßt, daß man es am besten beiseite lassen müßte, wenn es nicht gerade so treffend wäre. Es läßt sich nicht vermeiden, und es kommt daher um so mehr darauf an, sein Wesen zu verstehen.

Fragend: »Gibt es etwas?« verhalte ich mich setzend, und zwar etwas überhaupt als fraglich setzend. Lassen wir einmal das Moment der Fraglichkeit noch ganz beiseite: »Ich verhalte mich«.

»Ich verhalte mich« – liegt das im Sinne des Erlebnisses? Vollziehen wir es in voller Lebendigkeit, und gehen wir seinem Sinne nach und sehen darauf hin. Zwar wäre es noch keine Verdinglichung und Versachlichung des Erlebnisses, eine ihm widerstrebende Auffassung, wenn ich sagen wollte, es liege so etwas darin wie »ich verhalte mich«. Entscheidend ist: Das schlichte Hinsehen findet nicht so etwas wie ein »Ich«. Ich sehe: Es lebt, und weiter, es lebt auf etwas hin, und dieses »Leben auf hin« ist ein »fragend Leben auf etwas hin«, und das Etwas selbst steht im Charakter der Fraglichkeit. Was besagt »fragend«, »Fraglichkeit«? Schon hier sind wir vorläufig an einer Grenze. Was ist der Sinn des fragenden Verhaltens? Gewinne ich, wenn ich mir dieses Erlebnis seinem Vollsinn nach zur Gegebenheit bringe, sinnmäßige Motive, die auch das Wesen von »fraglich« und »Fraglichkeit« verstehen lassen? Man ist versucht, das fragende Verhalten zu deuten durch Bezugnahme auf eine zu erreichende Antwort. Das fragende Verhalten ist motiviert, möchte man sagen, durch ein Erkennen- und Wis-

sen-Wollen. Es ist ausgelöst von einem Trieb nach Erkenntnis, und dieser entstammt dem θαυμάζειν, dem Staunen und Sichverwundern.¹ Wollten wir jetzt solchen Deutungen und »Erklärungen« folgen, dann müßten wir uns vom schlichten Sinn des Erlebnisses abwenden; wir müßten verzichten, nur das eindeutig festzuhalten, was es selbst uns gibt. Wir müßten uns in neue, bislang noch problematische Zusammenhänge hineinwagen und würden so notwendig die Echtheit und Unverfälschtheit der schlichten Analysen gefährden. Bleiben wir also beim Sinn des Erlebnisses als solchen und halten fest, was es gibt. Es gibt auch das, daß es – in sich selbst isoliert (bezüglich Fragen und Fraglichkeit) – nicht endgültig zu verstehen ist; es ist sein Eigen-sinn, sich nicht durch sich selbst aufzuklären.

In diesem Erlebnis wird *etwas* gefragt mit Bezug auf etwas überhaupt. Das Fragen hat einen bestimmten Gehalt: Ob »es gibt« ein Etwas, ist die Frage. Das »es geben« steht in Frage, oder genauer: steht in Fragen. Nicht ist gefragt, ob sich etwas bewegt, ob etwas ruht, ob etwas sich widerspricht, ob etwas wirkt, ob etwas existiert, ob etwas wertet, ob etwas soll, sondern ob es etwas *gibt*. Was heißt: »es gibt«?

Es gibt Zahlen, es gibt Dreiecke, es gibt Bilder von Rembrandt, es gibt U-Boote; ich sage: *Es gibt* heute noch Regen, *es gibt* morgen Kalbsbraten. Mannigfache »es gibt«, und jeweils hat es einen anderen Sinn und doch auch jedes wieder ein in jedem antreffbares identisches Bedeutungsmoment. Auch dieses ganz abgeblaßte, bestimmter Bedeutungen gleichsam entleerte bloße »es gibt« hat gerade wegen seiner Einfachheit seine mannigfachen Rätsel. Wo liegt das sinnhafte Motiv für den Sinn des »es gibt«? Erneut weist ein neuer Sinnbestandteil nicht nur das Fragen als solches, sondern dieser sein Gehalt (es-geben) über sich hinaus.

Weiter: Es wird gefragt, ob es *etwas* gibt. Nicht ist gefragt, ob es Stühle oder Tische gibt, ob Häuser oder Bäume, ob Sona-

¹ Aristoteles, Met. A 2, 982b 11 f.

ten von Mozart oder religiöse Mächte, sondern ob es *etwas überhaupt* gibt. Was besagt: etwas überhaupt? Ein ganz Allgemeines, das Allgemeinste, möchte man sagen, das, was jedem möglichen Gegenstand überhaupt zukommt. Es läßt sich von ihm sagen, es ist etwas – und wenn ich das sage, sage ich vom Gegenstand das Minimum von Aussagbarkeit aus. Ich stehe voraussetzungslos ihm gegenüber. Und trotzdem: Der Sinn des Etwas, so primitiv es scheinbar ist, erweist sich bezüglich seines Sinnes als Motivat eines ganzen Prozesses von Motivationen. Das ist schon dadurch angedeutet, daß, wenn wir versuchen, den Sinn des Etwas überhaupt zu erfassen, wir zurückgreifen auf Einzelgegenstände mit bestimmtem konkreten Inhalt. Und vielleicht ist dieses Zurückgreifen ein notwendiges. Es liegt am Ende gar im Sinn des Etwas überhaupt, auf ein Konkretum irgendwie angewiesen zu sein, wobei der Sinncharakter dieses »Angewiesenseins selbst« noch problematisch bleibt.

c) Die Rolle des Fragenden

Oben wurde gesagt, die Charakterisierung des schlichten Frageerlebnisses, die ein »*ich* verhalte *mich*« in dasselbe hineinlegt, sei eben deshalb unzutreffend, untriftig, denn unmittelbar schauend finde ich so etwas wie ein »*ich*« nicht vor, sondern nur ein »Er-leben von etwas«, ein »*Leben auf etwas zu*«.

Man wird entgegenen: Es liegt doch gerade im Sinn der Frage, daß ein Ich dazugehört. »Gibt es« besagt doch: gibt es für *mich*, den *Fragenden*. Versenken wir uns wieder in das Erlebnis. Gibt sich in ihm so etwas wie die sinnhafte Zurückverweisung auf mich, der hier am Katheder steht, mit diesem Namen und diesem Alter? Prüfen Sie selbst, indem sie alle fragen: Liegt in der Frage: »Gibt es etwas« – für mich (Fräulein cand. phil.) – für mich (Herrn Dr. X) – für mich (Herrn stud. iur.)? Offenbar nicht. Also: *Unmittelbar* ist nicht nur nicht ein Ich zu erfassen; auch in der Erweiterung des Intuitionsfeldes, also in

der Nichtbeschränkung auf gerade *mich*, zeigt es sich, daß der Sinn des Erlebnisses auf die einzelnen *Ich*e keinen Bezug hat. Gerade dadurch, daß der Sinn der Frage überhaupt bezughaft ist zu einem *Ich*, ist es bezuglos zu meinem *Ich*. Diese beiden Phänomene motivieren sich notwendig. *Gerade weil der Erlebnissinn bezuglos ist zu meinem Ich (mir als dem und dem), ist der doch irgendwie notwendige Ichbezug und das Ich in der schlichten Hinschau nicht zu sehen.* Der Satz ist keine bloße Tautologie, wie sich nachher zeigen wird.

Aber das Erlebnis *ist* doch auch, wenn ich jede Verdinglichung und Einfügung in einen Sachzusammenhang vermeide, hat doch ein *Jetzt*, es ist da – und es ist sogar irgendwie *mein* Erlebnis. Ich bin doch dabei, ich er-lebe es, es gehört *meinem* Leben zu, und doch ist es seinem Sinn nach so losgelöst von mir, so absolut *Ich*-fern.

Ich frage: »Gibt es etwas?« Das »gibt es« ist ein »es geben« für ein *Ich* – und doch bin *ich* es nicht, für *den*, auf *den* der Fragesinn Bezug hat.

Eine Fülle ganz neuartiger Problemzusammenhänge ist aufgelockert. Probleme zwar, aber andererseits doch wieder streckenweise unmittelbar Schaubares, in sich selbst auf neue Sinnzusammenhänge fortweisend. So merkwürdig schlicht und primitiv das Frageerlebnis sich gibt, es ist merkwürdig unselbständig, und das bezüglich aller seiner Komponenten. Trotzdem läßt sich an ihm jetzt eine grundlegende, wesenhafte Einsicht gewinnen. (Charakterisierung des Erlebnisses als Ereignis – Bedeutungshaftes, nicht sach-artig.)

Wie immer die weiteren Aufgaben der Analyse verlaufen mögen, welche Fragen bezüglich der Analyse und ihres Wesens selbst auftauchen mögen, entscheidend ist, jetzt einzusehen, daß wir es nicht mit einem Sachzusammenhang zu tun haben, kein bloßes *seiendes Geschehen* ist Objekt der Betrachtung. Es ist die Frage, ob überhaupt ein Objekt da ist. Das Er-leben ist keine Sache, die brutal existiert, anfängt und aufhört wie ein Vor-gang. Das »Verhalten zu« ist kein Sachstück, dem ein an-

deres, das »Etwas«, angehängt wurde. Das Erleben und das Erlebte als solches sind nicht wie seiende Gegenstände zusammengestückt.

Die Nicht-Sachartigkeit des Erlebnisses und jedes Erlebnisses überhaupt ließe sich prinzipiell schon an diesem einzigen Erlebnis zum absoluten, schauenden Verständnis bringen.

§ 14. Das Umwelterlebnis

Wir wollen aber, nicht lediglich zum Zweck der Verständniserleichterung, ein zweites Erlebnis uns vergegenwärtigen, das zum ersten in einem gewissen Kontrast steht, das uns zugleich mit der Sichtbarmachung dieses Kontrastes in der Problemrichtung fördert.

Das erste, das Frageerlebnis »Gibt es etwas?« ergab sich uns seinem Gehalt nach aus dem Verfolg der Annahme eines einzigen und ausschließlichen Sachzusammenhangs als existentem (Verabsolutierung der Sachartigkeit). Das möchte den Anschein erwecken, als wäre uns beim jetzigen Stand unserer Problematik die Wahl eines anderen Erlebnisses zu Zwecken der Analyse vorgeschrieben. Das ist nicht der Fall; und daß es nicht der Fall zu sein braucht, daß vielmehr eine bestimmt faßbare Möglichkeit besteht, jedes Erlebnis in die Analyse einzubeziehen und es als Exempel zu nehmen, läßt sich evident machen. Aber dieser Bereich der Auswahlmöglichkeit erstreckt sich doch nur auf *meine* Erlebnisse, die *ich* habe, die *ich* gehabt habe.

Geben wir das zu, steigern wir die »Voraussetzungen« noch um eine ganz grobe. *Ich* bringe mir selbst nicht nur für mich ein neues Erlebnis zur Gegebenheit, sondern bitte Sie alle, jedes vereinzelt Ich-Selbst, das hier sitzt, dasselbe zu tun. Und zwar wollen wir uns in ein bis zu einem gewissen Grade einheitliches Erlebnis versetzen. Sie kommen wie gewöhnlich in diesen Hörsaal um die gewohnte Stunde und gehen auf *Ihren* gewohnten Platz zu. Dieses Erlebnis des »Sehens *Ihres* Platzes«

halten Sie fest, oder Sie können meine eigene Einstellung ebenfalls vollziehen: In den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder. Wir nehmen ganz davon Abstand, das Erlebnis sprachlich zu formulieren. Was sehe »ich«? Braune Flächen, die sich rechtwinklig schneiden? Nein, ich sehe etwas anderes. Eine Kiste, und zwar eine größere, mit einer kleineren daraufgebaut? Keineswegs, ich sehe das Katheder, an dem ich sprechen soll, Sie sehen das Katheder, von dem aus zu Ihnen gesprochen wird, an dem ich schon gesprochen habe. Es liegt im reinen Erlebnis auch kein – wie man sagt – Fundierungszusammenhang, als sähe ich zuerst braune, sich schneidende Flächen, die sich mir dann als Kiste, dann als Pult, weiterhin als akademisches Sprechpult, als Katheder gäben, so daß ich das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufklebte wie ein Etikett. All das ist schlechte, mißdeutete Interpretation, Abbiegung vom reinen Hineinschauen in das Erlebnis. Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag; ich sehe es nicht nur isoliert, ich sehe das Pult als für mich zu hoch gestellt. Ich sehe ein Buch darauf liegend, unmittelbar als mich störend (ein Buch, nicht etwa eine Anzahl geschichteter Blätter mit schwarzen Flecken bestreut), ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund.

Gewiß werden Sie sagen, das mag im Erlebnis unmittelbar vorfindlich sein, für mich, in gewisser Weise auch für Sie, denn auch Sie sehen diese Holz- und Bretter-Anordnung als Katheder. Dieser Gegenstand, den wir alle hier wahrnehmen, hat irgendwie die bestimmte Bedeutung »Katheder«. Anders ist es schon, wenn wir einen Bauern vom hohen Schwarzwald in den Hörsaal führen. Sieht der das Katheder, oder sieht er eine Kiste, einen Bretterschlag? Er sieht »den Platz für den Lehrer«, er sieht den Gegenstand als mit einer Bedeutung behaftet. Gesetzt den Fall, jemand sähe eine Kiste, so sähe er nicht ein Stück Holz, eine Sache, einen Naturgegenstand. Aber denken wir uns einen Senegalneger als plötzlich aus seiner Hütte hier herein verpflanzt. Was er, diesen Gegenstand anstarrend, sähe,

wird im einzelnen schwer zu sagen sein, vielleicht etwas, was mit Zauberei zu tun hat, oder etwas, hinter dem man guten Schutz gegen Pfeile und Steinwürfe fände, oder aber, was das Wahrscheinlichste ist, er wüßte damit nichts anzufangen, also er sähe bloß Farbenkomplexe und Flächen, eine bloße Sache, ein Etwas, das es einfachhin gibt? Also mein Sehen und das des Senegalnegers sind doch grundverschieden. Sie haben nur noch das Gemeinsame, daß in beiden Fällen etwas gesehen wird. *Mein* Sehen ist ein im höchsten Grade individuelles, das ich keinesfalls ohne weiteres der Erlebnisanalyse zugrundelegen darf, denn die Analyse soll doch am Ende im Zusammenhang einer Problembearbeitung allgemeingültige, wissenschaftliche Resultate liefern.

Gesetzt, die Erlebnisse wären grundverschieden, es gäbe überhaupt nur meine Erlebnisse, so behaupte ich, sind doch allgemeingültige Sätze möglich. Darin liegt, daß diese Sätze auch von dem Erlebnis des Senegalnegers gälten. Sehen wir nochmal von dieser Behauptung ab, und bringen wir uns das Erlebnis des Senegalnegers nochmal zur Gegebenheit. Selbst wenn er das Katheder als bloßes Etwas, das da ist, sähe, hätte es für ihn eine Bedeutung, ein bedeutungshafte Moment. Es besteht aber die Möglichkeit, zur Evidenz zu bringen, daß die Annahme, der plötzlich hierher verpflanzte nichtwissenschaftliche (nicht: kulturlose) Senegalneger sähe das Katheder als bloßes Etwas, das existiert, widersinnig, nicht widersprechend, d. h. *logisch*-formal unmöglich ist. Vielmehr wird der Neger das Katheder sehen als ein Etwas, »mit dem er nichts anzufangen weiß«. Das Bedeutungshafte des »zeuglichen Fremdseins« und das Bedeutungshafte »Katheder« sind ihrem Wesenskern nach absolut identisch.

In dem Erlebnis des Kathedersehens gibt sich *mir* etwas aus einer unmittelbaren Umwelt. Dieses Umweltliche (Katheder, Buch, Tafel, Kollegheft, Füllfeder, Pedell, Korpsstudent, Straßenbahn, Automobil usf. usf.) sind nicht Sachen mit einem bestimmten Bedeutungscharakter, Gegenstände, und dazu

noch aufgefaßt als das und das bedeutend, sondern das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen. In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, »es weltet«, was nicht zusammenfällt mit dem »es wertet«. (Das Problem des Zusammenhangs beider gehört zur Idee der eidetischen Genealogie der primären Motivationen und führt in schwierige Problemsphären.)

§ 15. Vergleich der Erlebnisstrukturen.
Vorgang und Ereignis

Vergegenwärtigen wir uns wieder das Umwelterlebnis, mein Kathedersehen. Finde ich im reinen Sinn des Erlebnisses, hinschauend auf mein sehendes Verhalten zu dem umwelthaft sich gebenden Katheder, so etwas wie ein Ich? In diesem Erleben, in diesem Hinleben zu, liegt etwas von mir: Es geht *mein* Ich voll aus sich heraus und schwingt *mit* in diesem ›Sehen‹, ebenso wie das Eigene des betreffenden Negers in seinem Erleben des »Etwas, womit *er* nichts anfangen kann« mitanklingt. *Genauer:* Nur in dem Mitanklingen des jeweiligen eigenen Ich erlebt es ein Umweltliches, weltet es, und wo und wenn es für mich weltet, bin *ich* irgendwie ganz dabei. Halten wir daneben das Frageerlebnis. Darin finde ich mich selbst nicht vor. Das Etwas überhaupt, nach dessen »es geben« gefragt ist, weltet nicht. Das Welthafte ist hier ausgelöscht, fassen wir jedes mögliche Umweltliche als Etwas überhaupt. Dieses Fassen, Feststellen als Gegenstand überhaupt, lebt auf Kosten der Zurückdrängung meines eigenen Ichs. Es liegt im Sinne des Etwas überhaupt, daß *ich nicht* in der Feststellung seiner als solchen mitschwinde, sondern dieses Mitschwingen, dieses Mitherausgehen meiner ist unterbunden. Das Gegenstand-, das Objektsein als solches berührt *mich* nicht. Das Ich, das feststellt, bin *ich* gar nicht mehr. Das Feststellen als Erlebnis ist nur noch ein Rudi-

ment von Er-leben; es ist ein Ent-leben. Das Gegenständliche, das Er-kannte, ist als solches ent-fernt, aus dem eigentlichen Erleben herausgehoben. Das objektivierte Geschehen, das Geschehen als gegenständliches, erkanntes, bezeichnen wir als *Vor-gang*; es geht schlicht vor-bei, vor meinem erkennenden Ich, hat zu diesem nur den Bezug des Erkenntseins, diese abgeblaßte, auf ein Minimum von Erleben reduzierte Ichbezogenheit. Es ist das Wesen von Sache und Sachzusammenhang, sich nur und gerade im Erkennen, d. h. im theoretischen Verhalten zu geben und zu geben für das theoretische Ich. Im theoretischen Verhalten bin ich gerichtet auf etwas, aber *ich* lebe nicht (als historisches Ich) auf dieses oder jenes Welthafte zu. Kontrastieren wir noch einmal ganze Erlebniszusammenhänge, damit es nicht scheinen könnte, der »Gegensatz« bestehe nur bei isolierten Erlebnissen.

Versetzen wir uns in das Verhalten des Astronomen, der in der Astrophysik das Phänomen des Sonnenaufgangs als bloßen Vorgang in der Natur untersucht, indifferent dazu sich verhaltend ihn lediglich vor sich ablaufen läßt, und halten wir daneben das Erlebnis des Chors der thebanischen Ältesten, der in *Sophokles'* »Antigone« am ersten freundlichen Morgen nach siegreichem Abwehrkampf zur aufgehenden Sonne blickt:

ἀκτις ἁελίου, τὸ κάλ-
λιστον ἑπταπύλῳ φανέν
Θήβα τῶν προτέρων φάος

O Blik der Sonne, du schönster, der
Dem siebenthorigen Thebe
Seit langem scheint . . .¹

¹ Sophokles, *Antigone*, V. 100 ff., in: *Sophoclis Tragoediae, cum praefatione Guilelmi Dindorfii*, Leipzig 1825, S. 172. Übersetzung von Friedrich Hölderlin, in: *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von F. Zinkernagel, Bd. III, Leipzig 1915, S. 374 f.

Mit dieser Kontrastierung ist aber erst das Problem des *Wie* der verschiedenen Erlebnisweisen gestellt, nicht etwa gelöst. (Von hier aus Schluß der Seite wesentlich schärfer umarbeiten!! Vgl. Beilage.²) Sie genügt aber vorläufig für unseren Zweck. Als was sehen wir die Erlebnisse? Die Frage wiederum, wie solches Sehen möglich ist, was es selbst ist, ob es nicht doch auch Theorie ist (es soll ja Wissenschaft werden), sei vorläufig zurückgestellt. Suchen wir beide Erlebnisse – welches, ist nun gleichgültig – wiederum ihrem eigenen Sinn nach zu verstehen, und sehen wir zu, ob wir in diesem Verstehen selbst, indem wir uns auf die Erlebnisse hinwenden, diese als Vor-gänge auffassen, als Objekte, die vor-, festgestellt werden. Aber es geschieht doch etwas. Im Kathedersehen bin ich mit meinem vollen Ich dabei, es schwingt mit, sagten wir, es ist ein Erlebnis eigens für mich, und so sehe ich es auch; es ist aber kein Vorgang, sondern ein *Ereignis* (Nicht-Vorgang, im Frageerlebnis ein Rest von Ereignis). Das Er-leben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach. Und verstehe ich es darauf hinblickend so, dann verstehe ich es nicht als Vor-gang, als Sache, Objekt, sondern als ein ganz Neuartiges, ein Ereignis. Sowenig wie ein Sachartiges sehe ich eine objektivierte Sach-sphäre, ein Sein, weder physisches noch psychisches Sein. Schlicht das Erlebnis verstehend, sehe ich nichts Psychisches. Er-eignis besagt auch nicht, als würde ich mir das Er-lebnis von außen oder irgendwoher an-eignen; ›außen‹ und ›innen‹ haben hier sowenig Sinn wie ›physisch‹ und ›psychisch‹. Die Erlebnisse sind Er-eignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt. (Ereignischarakter hiermit noch nicht voll bestimmt.)

Zugegeben, ich könnte mir zur Evidenz bringen, daß meine Erlebnisse als Erlebnisse etwas Neuartiges, nichts Sachmäßiges, objektartig Seiendes sind, so gälte diese Evidenz doch nur für

² Anm. d. Hg.: Die Beilage ist nicht erhalten.

mich und meine Erlebnisse. Wie soll hierauf eine Wissenschaft aufgebaut werden? Wissenschaft ist Erkenntnis; Erkenntnis hat Objekte, Gegenstände. Sie stellt fest, objektiv fest. Eine Wissenschaft von Erlebnissen müßte diese also doch vergegenständlichen, objektivieren, d. h. gerade ihres nicht objektartigen Erlebnis- und Ereignischarakters entkleiden.

Schon wenn ich doch nur von *zweien* meiner Erlebnisse spreche, habe ich sie vergegenständlicht, das eine und das andere; beide sind doch ein Etwas. Jedes Erlebnis, das ich betrachten will, muß ich doch isolieren, herausheben, den Zusammenhang der Erlebnisse selbst zerstückeln, zerschlagen, so daß ich am Ende trotz allen Widerstrebens einen Haufen von Sachen erhalte.

ZWEITES KAPITEL

Das Problem der Voraussetzungen

§ 16. Die erkenntnistheoretische Frage nach der Realität der Außenwelt. Standpunkte des kritischen Realismus und Idealismus

Aber vielleicht sind das alles überwindbare Schwierigkeiten. Geben wir einmal alles zu, um auf einer subjektiv-individuellen Erlebnissphäre eine Wissenschaft aufzubauen, eine Wissenschaft, die Erlebnisse als nicht Objektartiges erkennt. Eines ist unüberwindlich: die Voraussetzung der Erlebnisse selbst. Und unter diesen Vorausgesetztheiten selbst gibt es wieder solche, die mit weiteren Voraussetzungen wenig belastet, und solche, die sehr belastet sind. Darf ich denn diese ohne weiteres als gegeben voraussetzen? Dies wird bestritten.¹ Vergegenwärtigen wir uns wieder das schon öfters genannte Paar: das Frage- und das Katheder-Erlebnis.

In der Frage wird überhaupt nichts vorausgesetzt. Es wird ja erst gefragt, ob es überhaupt etwas gibt, nicht schon, ob etwas existiert, geschieht, wertet, wertet. Solcher Erlebnisse gibt es wenige – und es ist jedenfalls Erlebnis. Die Mehrzahl und besonders die ganze Fülle der Umwelterlebnisse ist schwer belastet mit Voraussetzungen. Existiert denn überhaupt diese meine Umwelt, ist es denn so ohne weiteres ausgemacht, daß die Außenwelt real ist und nicht vielmehr nur meine Vorstellung, mein Erlebnis? Wie soll entschieden werden? Ich kann mich doch nicht einfach durch einen Entschluß auf die Seite einer bestimmten erkenntnistheoretischen Auffassung schla-

¹ Vgl. Paul Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie, Tübingen 1912.

gen. Hat der (kritische) Realismus recht oder die Transzendentalphilosophie, Aristoteles oder Kant? Wie ist dieses »brennende« Problem der Realität der Außenwelt zu lösen?

Es ist »brennend«, weil es jeden Schritt hemmt, ständig da ist und an das kritische Bewußtsein appelliert. Jedes Umwelt Erlebnis wird von ihm betroffen, nicht nur die Existenz und Realität der nichtpersonalen Umweltlichkeiten, sondern gerade die personalen, die Menschen und deren Erlebnisse. Denn auf die Realität der letzteren kommt offenbar alles an, wenn eine allgemeine Erlebniswissenschaft überhaupt einen Sinn haben soll. Wie die Erlebnisse anderer Subjekte überhaupt Realität haben, dann doch nur als Er-eynisse, und solche sind sie und können evident nur sein als Er-eynisse, als ge-eynet durch ein historisches Ich. Für mich sind sie nicht Ereignisse, denn sie sind ja wesensmäßig gerade nur als für einen Anderen. Der Prozeß somit, mithilfe dessen ich von der äußeren Wahrnehmung des menschlichen Körpers zu den inneren Vorgängen und von da zu wesentlich nicht »ereignis«-haften Erlebnissen und von diesen schließlich zum anderen Ich und dann über das Ich-Erlebnis zu Ereignissen komme, ist ein sehr verwickelter. Weiter geht es nicht nur um Realität vereinzelter Iche, sondern um die von Gruppen, Gemeinden, Gesellschaften, Kirche, Staat. Das alles sind doch keine bloßen, abstrakten Begriffe. Auf der Realität der Außenwelt bauen sich die empirischen Wissenschaften auf, die Geschichtswissenschaft ebenso wie die Naturwissenschaften.

Man könnte nun auf den Ausweg verfallen, all die Erlebnisse, die in sich Reales als Reales setzen, vorläufig außer acht zu lassen und die übrigen zu untersuchen. Aber prinzipiell ist damit nichts gewonnen. Einmal muß ich doch aus meinem Ich heraus und den Übergang finden zur Realität oder sie zum mindesten als eine Fiktion nachweisen. So ist es geboten, gleich jetzt sauberen Tisch zu machen und das Problem seiner ständig beunruhigenden Wirkung zu entkleiden. Eine Schwierigkeit bleibt aber noch: Das Problem ist ein solches der Er-

kenntnistheorie, oder man kann fast sagen: Die Frage nach der Realität der Außenwelt ist *das* Problem der Erkenntnistheorie, der Grunddisziplin der Philosophie, deren Idee wir erst suchen. Nehmen wir jetzt schon das Problem in Angriff, dann setzen wir die Erkenntnistheorie und ihre Fragestellungen als solche voraus. Um also die Umwelterlebnisse, auf die wir uns beschränken werden und auch aus evidenten Gründen beschränken können, ihrer Voraussetzungen (Annahme der Realität der Außenwelt) zu entkleiden, machen wir neue.

Überhaupt werden Sie bemerkt haben, daß wir von dem Moment ab, wo wir in die Sphäre der Erlebnisse traten, die kritische Einstellung gegenüber einer formalen Auffassung und ihrer Analyse aufgaben und rein einer eigenen Sphäre uns hingaben. Daß von dieser Stelle ab das vordem geübte ängstliche Vermeiden irgendwelcher »Voraussetzungen« aufhörte, daß es uns jetzt gar nicht darauf ankommt, »Voraussetzungen« zu machen, und das ausgerechnet in dem Stadium, das unmittelbar auf das Zentrum der Problematik hinsteuert. – Eine merkwürdige Vorstufe zum Eintritt in die Urwissenschaft!

Wir treiben also Erkenntnistheorie, aber mit der Versicherung uns selbst gegenüber und gegenüber den strengen Forderungen echter Methodik, diese Voraussetzung nachträglich zu »rechtfertigen«. Wir ziehen die mannigfaltige und fast unübersehbare Problematik bezüglich der Realität der Außenwelt auf zwei typische Lösungsversuche zusammen: Aristoteles und Kant. Und zwar behandle ich mehr ihre modernen Ausprägungen, ohne dabei mich in Einzelheiten zu verlieren.

Wer hat Recht? Aristoteles oder Kant, oder aber keiner von beiden? Welches ist denn die neue Lösung? Nur Kompromiß, oder?

Das Gemeinsame beider Lösungen ist zunächst der Anspruch, *kritisch* zu sein. Die Einstellung, in der ich naiv in meiner Umwelt lebe, das Kathedererlebnis z. B. habe, ist die vorwissenschaftliche, die erkenntnistheoretisch noch ungeprüfte. Für den naiven Menschen, der von philosophischer Kritik nichts weiß,

dem eine streng methodische Fragestellung gänzlich fremd ist, ist es unerfindlich, wie man sich überhaupt einfallen lassen kann, seine Wahrnehmungen kritisch zu prüfen.

Erkenntnistheorie weckt aus diesem Schlummer und zeigt Probleme. Um diese zu sehen, darf man freilich nicht am unmittelbaren Erlebnis kleben, sondern man muß sich auf den kritischen Standpunkt erheben, die freie Möglichkeit haben, sich über sich selbst zu stellen, eine Vernunft fortgeschrittener Kultur. Man kommt damit in eine neue Dimension, in die philosophische.

Sehe ich von hier aus das Kathedererlebnis, dann zeigt sich unbestreitbar, daß mir primär Empfindungen gegeben sein müssen, und zwar *zunächst optische*, oder, wenn ich das Katheder zugleich berühre, mich anlehne, *haptische*. *Diese Empfindungsdaten sind gegeben*. Soweit gehen die beiden erkenntnistheoretischen Grundstandpunkte, der kritische *Realismus* und der kritisch-transzendente *Idealismus*, gemeinsame Wege. Jetzt laufen sie gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen auseinander, und zwar dadurch, daß sie die erkenntnistheoretische Frage in verschiedener Weise stellen.

Der kritische Realismus fragt: Wie komme ich aus der »subjektiven Sphäre« der Empfindungsdaten zur Außenwelt-erkenntnis?

Der kritisch-transzendente Idealismus stellt das Problem: Wie komme ich, in der »subjektiven Sphäre« verbleibend, zu objektiver Erkenntnis?

Beide Standpunkte halten sich an die tatsächlichen, und zwar die am sichersten begründeten Wissenschaften, die Naturwissenschaften, aber entsprechend ihrer verschiedenen erkenntnistheoretischen Problemstellung in verschiedener Weise. Bei beiden Richtungen ist die Idee der »subjektiven Sphäre« grundverschieden.

Ausgangspunkt ist, wie gesagt, das Dasein der Empfindungsdaten. Das löst die nächstliegende Frage aus: Woher kommen sie, wodurch sind sie verursacht? Ein Blinder hat keine opti-

sehen, der Taube keine akustischen Empfindungen. Ihr Dasein ist also gebunden an intakte Organe. Die Physiologie gibt darüber weitreichende Aufschlüsse, nicht nur über die einzelnen Organe, sondern auch die von ihnen aus verlaufenden Nervenbahnen und das Zentralnervensystem. Die Sinnesorgane selbst lösen nur Empfindungen aus, wenn sie von außen gereizt werden. Sie sind also Wirkungen von außerhalb existierenden Ursachen. Die Physik bringt hinzu entscheidende Erkenntnisse: Das Braun ist realiter gar nicht in dem Katheder; die Sinnesqualitäten, Farben, Töne usw., sind spezifisch subjektiv. Objektiv real sind nur Ätherschwingungen mit verschiedenen Wellenlängen. Was aber zunächst von ausschlaggebender Wichtigkeit ist: Es existiert eine reale Außenwelt. Die Sinnesdaten sind zwar qualitativ anders als ihre objektiven Reize, aber keinesfalls sind sie rein subjektiv, Produkte der Subjektivität. Die Welt ist nicht bloß meine Vorstellung, sondern existiert real, unabhängig von mir, außerhalb meiner Subjektivität. Die Welt ist nicht nur Erscheinung, sondern ich kenne sie. Die Physik ist eine unabweisliche *demonstratio ad oculos* in ihrem objektiven Dasein.

Das Ding an sich erkennen: Die einzige Schwierigkeit dieser Erkenntnistheorie bietet die Beziehung zwischen Zentralnervensystem, d. h. Gehirn, und Seele, zwischen physiologischen und psychischen Prozessen. Aber auch für die Beseitigung dieser Schwierigkeit gibt es heute wohlbegründete Theorien: die beiden Standpunkte des psychophysischen Parallelismus und die Hypothese von einem Kausalverhältnis. Der kritische Realismus gewinnt heute auch außerhalb der aristotelisch-scholastischen Philosophie zusehends an Anhängern. Die Hauptleistung liegt bei *Külpe*.

Und zwar erkenne ich nicht nur die Realität von Naturgegenständen, sondern auch die Realität anderer Menschen. Auch diese sind mir zunächst durch Sinnesempfindungen gegeben, Ausdrucksbewegungen, denen physiologische Prozesse zugrunde liegen müssen, die ihrerseits von psychischen ausge-

löst sind, welchen psychischen Zusammenhang ich einheitlich auffasse als Seele, Subjekt, ein anderes Ich. Ich mache erkenntnistheoretisch einfach denselben Weg, den ich von einer Sinnesempfindung und einer Subjektivität zur Realität gemacht habe, nur in umgekehrter Richtung.

Die Theorie des kritischen Realismus ist in sich geschlossen; sie hat den Vorzug, daß sie Konstruktionen und Spekulationen vermeidet und sich rein an die Tatsachen und die wissenschaftlichen, strengen Einsichten der Physik und Physiologie hält. Und vor allem: Sie läßt die Realität der Außenwelt bestehen und lehrt die Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich.

Die Problemstellung des kritischen Idealismus können wir uns klar machen, indem wir ebenfalls von den Empfindungsdaten ausgehen, nur in anderer Richtung. Die Empfindungsdaten sind Daten nur für ein Subjekt, für ein Ich; sofern sie mir *bewußt* sind, sind sie Daten und nur dadurch Daten. Und was haben sie in der Erkenntnis des Seienden für eine Funktion? *Die*, daß sie ausgeschaltet werden. Sie sind das X der Erkenntnisgleichung, die aufgelöst werden soll. Halten wir uns wieder an die Tatsachen der Naturwissenschaft, insbesondere der Physik. Die mathematische Naturwissenschaft kam allererst in Gang, als Galilei die Frage stellte nicht nach den Ursachen der Realitäten, sondern nach den objektiven, an sich gültigen, von der (schlechten) Subjektivität unabhängigen Gesetzen des Naturgeschehens. Und die Gesetze findet die Naturwissenschaft, die Physik, wie eine nähere Betrachtung zeigt, nicht durch Beschreibung von Empfindungsdaten, sondern durch ihre Auflösung (Infinitesimalkalkül) und Einordnung in Bewegungszusammenhänge. Diese Bearbeitung der Empfindungsdaten, die Einordnung in Bewegungsvorgänge, die Begriffe von diesen selbst, die Mathematik, die als unumgängliches Hilfsmittel fungiert, das alles sind Leistungen eines Denkens, genauer: seines Sinnes, seiner objektiven, an sich gültigen Formen.

Die Objektivität der Erkenntnis, ihre reale Geltung, gewinne ich nicht, wie der Realismus meint, durch Aufsuchen von Ursachen für die Empfindungen. Denn dieses Aufsuchen ist ja selbst Denken, ein Denken, das sich vollzieht seinem objektiven Sinne nach durch Umformung der Empfindungsdaten mit Hilfe der logischen Formen, der Kategorien, zu denen auch die Kausalität gehört. Nicht meine individuellen Denkvorgänge jedoch, sondern das an sich gültige und von der Erkenntnistheorie zu eruiierende Gesamtsystem der Kategorien und Grundsätze konstituiert objektive Erkenntnis. Objektivität und Realität sind Korrelate des Bewußtseins überhaupt, des erkenntnistheoretischen Subjekts überhaupt. Alles Sein ist nur in und durch ein Denken, und alles Denken ist Denken des Seins. Auch für den Idealismus ist die Welt nicht bloße Vorstellung, sondern Realität ist immer nur solche als *bewußte*; Gegenstände gibt es nur als Gegenstände des Bewußtseins, und echte, eigentliche Realität ist die Objektivität der Wissenschaften. Nur was in wissenschaftlicher Erkenntnis gegenständlich wird, ist im echten Sinne real.

Welche Lösung ist die echte, welcher Standpunkt ist der richtige? Um eine Entscheidung zu gewinnen, könnte man versuchen, all die Argumente einer kritischen Prüfung zu unterziehen, die von beiden Richtungen gegeneinander vorgebracht worden sind und werden. Ein solches kritisches Durchprüfen von Meinungen und Gegenmeinungen stünde nicht nur in einem Mißverhältnis zur Ökonomie dieser Vorlesung, es wäre auch nicht im entferntesten so ergebnisreich, wie man vermuten möchte. Wir stellen die kritische Frage beiden Standpunkten gegenüber prinzipiell.

Die Ausprägung der transzendentalphilosophischen Lösung, wie sie im objektiven Idealismus der Marburger Schule vorliegt und die wir der Skizze zugrundelegten, zeigt einen prinzipiellen Mangel: die einseitige, verabsolutierende Beschränkung der Erkenntnis und des Gegenstandes, also auch des Realitätsbegriffes, auf die mathematische Naturwissenschaft. Das ist

allerdings zunächst noch kein entscheidender Einwand, denn es könnte sein, daß die Erkenntnistheorie gerade in dieser Beschränkung das Problem in einem echten und bisher an Tiefe und Exaktheit nicht erreichten Sinne löst. Trotzdem ist die Einengung des Erkenntnisbegriffes in der Marburger Schule ein Moment, das für uns nachher *prinzipielle* Bedeutung gewinnt.

Hinsichtlich der Weite der Fragestellung ist der kritische Realismus überlegen. Er stellt das Problem der Außenwelt überhaupt, löst es aber unter Zuhilfenahme von Einsichten der Realwissenschaften, deren Recht zur Realsetzung überhaupt erklärt werden soll.

Beide haben irgendwelche Beziehung zur mathematischen Naturwissenschaft. Der Idealismus setzt sie als Faktum voraus, das einfach da ist und das er in seiner logischen Struktur zu erkennen sucht. Der Realismus nimmt sie als Faktum, aber zugleich noch als Mittel der Erklärung und Lösung seines Problems. Beidemale ein Problem, in dem theoretische Erkenntnis in Frage steht und dazu noch selbst theoretisch gelöst wird.

§ 17. *Der Primat des Theoretischen:* *Dingerfahrung (Objektivierung) als Ent-lebnis*

Gibt es einen Weg, diese Schwierigkeiten zu vermeiden und eine neue Lösung des Problems zu gewinnen? Den gemeinsamen Ausgangspunkt beider Theorien bilden die Empfindungsdaten, deren Erklärung alles entscheidet. Fragen wir noch prinzipieller: Was soll durch diese Erklärung geleistet werden? Die Rechtfertigung des naiven Bewußtseins bzw. seine Erhebung auf das wissenschaftliche, kritische Niveau. Zu diesem Zweck wird das in Reinheit isoliert, was allein als echtes Datum auffindbar ist, was nicht vom Subjekt stammt, was nicht von dem seelischen Prozeß gleichsam schöpferisch hervorgebracht wurde, was eine andere Provenienz hat, d. h. aus der

Außenwelt stammt, von ihr verursacht ist und damit ihre Realität bekundet.

Das naive Bewußtsein, wozu auch die Umwelterlebnisse zu rechnen sind, macht schon viel zuviel Annahmen und Voraussetzungen, statt sich darauf zu besinnen, was unmittelbar, primär gegeben ist. Was unmittelbar gegeben ist! Jedes Wort ist hier von Bedeutung. Was besagt unmittelbar? Unmittelbar ist mir im Kathedererlebnis das Katheder gegeben. Ich sehe dieses als solches und sehe nicht etwa Empfindungen und Empfindungsdaten; ich habe überhaupt kein Bewußtsein von Empfindungen. Aber ich sehe doch das Braun, die braune Farbe. Aber ich sehe sie nicht als Braun-Empfindung, als ein Moment in meinen psychischen Vorgängen. Ich sehe Braunes, aber in einheitlichem Bedeutungszusammenhang mit dem Katheder. Aber ich kann doch von all dem, was zum Katheder gehört, absehen, alles wegstreichen bis auf die bloße Braunempfindung und kann diese selbst zum Objekt machen; dann zeigt sie sich doch als ein primär Gegebenes.

Das ist unbestreitbar, daß ich das kann. Nur frage ich, was heißt hier gegeben? Erlebe ich dieses Datum ›braun‹ als Empfindungsmoment ebenso wie das Katheder? Weltet es in dem Braun als solchem und aufgefaßt als Datum? Schwingt in diesem Auffassen mein historisches Ich mit? Evident nicht. Und was besagt: *unmittelbar* gegeben? Gewiß, ich brauche sie nicht zu erschließen wie nachher die außerweltliche Ursache; die Empfindung ist selbst da, aber erst dadurch, daß ich das Umweltliche zerstörte, daß ich wegstrich, absah, mein historisches Ich ausschaltete und Theorie trieb, primär *in* der theoretischen Einstellung. Dieser primäre Charakter ist nur solcher, wenn ich schon Theorie treibe, wenn theoretische Einstellung da ist, die selbst ihrem Sinne nach nur möglich ist als Zerstörung des Umwelterlebnisses.

Dieses Datum ist aufgefaßt als psychisches, als verursacht. Ein Objekt, allerdings ein solches, das nicht in die Außenwelt gehört, sondern innen ist. Wo drinnen? *In* meinem Bewußt-

sein? Ist das etwas selbst Räumliches? Aber die Außenwelt ist doch räumlich, wird der Realist antworten, ich mache es mir gerade zur wissenschaftlichen Aufgabe, zu untersuchen, auf welchem Wege der Raum der Außenwelt durch Psychisches erkennbar wird, wie die Empfindungen der verschiedenen Sinnesorgane zusammenwirken aufgrund ihrer Verursachung von außen, so daß eine Raumwahrnehmung zustande kommt. Aber gesetzt, der Realismus könnte all die zum Teil widersinnig gestellten Probleme lösen, wäre damit auch eine Erklärung und ein Beweis der Rechtmäßigkeit der Umwelterlebnisse gelungen, wäre überhaupt auch nur ein Moment aus diesen »erklärt«? Illustrieren wir das gerade an der Raumwahrnehmung, an der umweltlichen. Ich komme auf einer Wanderung zum erstenmal nach Freiburg und frage, in die Stadt eintretend: »Wo führt der nächste Weg zum Münster?« Diese Raumorientierung hat mit einer geometrischen als solchen nichts zu tun. Die Entfernung bis zum Münster ist keine quantitative Strecke; Nähe und Weite sind nicht ein Wieviel; der nächste und kürzeste Weg besagt auch nicht etwas Quantitatives, bloß Ausgedehntes als solches. Analog das Zeitphänomen.

Mit anderen Worten: Diese sinnhaften Phänomene der Umwelterlebnisse kann ich nicht in der Weise erklären, daß ich ihren wesentlichen Charakter zerstöre, sie in ihrem Sinne aufhebe und eine Theorie entwerfe. Erklärung durch Zerstückelung, d. h. hier Zerstörung: Man will etwas erklären, das man gar nicht mehr als solches hat und als solches gelten lassen will und kann. Und was ist das für eine merkwürdige Realität, die erst auf dem Wege so gewagter Theorien erklärt werden soll?

Versuche ich, die Umwelt theoretisch zu erklären, dann fällt sie in sich zusammen. Es bedeutet keine Steigerung des Erlebnisses, kein Besser-Erkennen der Umwelt, wenn ich ihr nach ihrer Auslöschung gewagte, in ihrem methodischen Sinn völlig ungeklärte Theorien und Erklärungen unterschiebe.

Der Widersinn des kritischen Realismus besteht darin, daß er das Bedeutungshafte, überhaupt den Umweltcharakter nicht

nur aufhebt, er sieht ihn überhaupt nicht einmal und kann ihn nicht sehen, sondern kommt schon mit der Theorie und sucht ein Seiendes durch ein anderes zu erklären. Je kritischer er wird, desto widersinniger ist er. (Von der gänzlichen Ratlosigkeit des kritischen Realismus dem Phänomen der »Fremdwahrnehmung« gegenüber soll hier nicht weiter die Rede sein.)

Aber auch der kritische Idealismus verfehlt zwar das Problem, wenn er es auch nicht verunstaltet – wenn man nicht auch seine Gleichsetzung von Natur-Wirklichkeit im Sinne von Objektivität der Naturwissenschaften mit Realität und Wirklichkeit überhaupt eine Verunstaltung nennen will. Was der Realismus nicht sehen *kann*, das *will* der Idealismus nicht sehen, weil ihn ein *einseitiges Ziel festbannt*. Der kritische Idealismus beruht auf einer ungerechtfertigten Verabsolutierung des Theoretischen. Die Empfindung ist für ihn nur das X der Gleichung, bekommt ihren Sinn überhaupt erst im Zusammenhang der theoretischen Objektivierung und *durch* diese. Auch der objektive Idealismus sieht vor lauter Theorie das Umweltliche und das Umwelterleben nicht. Beide Richtungen unterliegen dem beherrschenden Einfluß der Naturwissenschaft.

Was ist nun der eigentliche Sinn davon, daß beide Lösungen sich an die Tatsache der Naturwissenschaft halten? Es ist nicht nur der Naturalismus, wie man gemeint hat (Husserl, Logosaufsatz), es ist die Generalherrschaft des *Theoretischen*, was die echte Problematik verunstaltet. Es ist der Primat des Theoretischen. Im *Problemansatz*, der Isolierung der Empfindungsdaten als der zu erklärenden bzw. aufzuhebenden Restbestände, Ungeklärtheiten und Fremdheiten des Bewußtseins, steckt bereits der alles weitere determinierende *Schritt ins Theoretische*, oder vielmehr, wenn wir scharf zusehen, es ist nicht erst ein Schritt ins Theoretische: Schon von Anfang an und immer ist man im Theoretischen. Man nimmt dieses als ein Selbstverständliches, zumal wenn man Wissenschaft und gar noch Erkenntnis-*theorie* treiben will.

Was ist das Theoretische und seine mögliche Leistung? Das Problem der Realität und Objektivität führt auf ein prinzipielles.

Es wäre vermessen, es heute schon lösen zu wollen, wo man es kaum gesehen hat, wo die primären Elemente seiner Fundierung noch nicht einmal entdeckt sind. Der einzige, den das Problem beunruhigte, Emil Lask, ist gefallen. Das Problem als echtes bei ihm zu finden, ist allerdings gerade dadurch erschwert, daß er es selbst wiederum theoretisch lösen wollte. So kam es, daß man seine eigentlichen Leistungen nicht verstand und sich an Nebensächliches hielt. — Wo im übrigen sonst von Irrationalismus geredet wird, und es ist das heute nicht selten der Fall, da treibt man Theorie in denkbar schlechtestem Sinne. Auch für uns soll nicht die Anmaßung bestehen, das Problem vom Wesen und der sinnhaften Genesis des Theoretischen auch nur in seinen Grundlinien aufzurollen.

Vielmehr kann es sich nur darum handeln, das Problem innerhalb des Umkreises unserer bisherigen Problematik *sichtbar zu machen*.

Gehen wir auf das Umwelterlebnis zurück, und erweitern wir den Kreis. Wir sehen dann zum mindesten vorläufig, daß wir häufig, und sogar zumeist, umweltlich erleben. Die tief eingefressene Verrantheit ins Theoretische ist allerdings noch ein großes Hindernis, den Herrschaftsbereich des umweltlichen Erlebens echt zu überschauen. Das Umwelterleben ist keine Zufälligkeit, sondern liegt im Wesen des Lebens an und für sich; theoretisch dagegen sind wir nur in Ausnahmefällen eingestellt. Bleiben wir aber beim Kathedererlebnis und halten dabei fest, daß es als solches nicht zurechtgelegt und »an den Haaren herbeigezogen« ist. Leben wir uns wieder ein in seine Lebendigkeit. *Wie erlebe ich das Umweltliche*, ist es mir »gegeben«? Nein, denn *gegebenes* Umweltliches ist bereits theoretisch angetastetes, es ist schon von mir, dem historischen Ich, abgedrängt, das »es weltet« ist bereits nicht mehr primär. »Gegeben« ist bereits eine leise, noch unscheinbare, aber doch echte

theoretische Reflexion darüber. Die »Gegebenheit« ist also sehr wohl schon eine theoretische Form. Aber gerade deshalb ist die Meinung verkehrt, es sei damit das Wesen der unmittelbaren Umwelt in ihrem Umweltcharakter getroffen. Diese Meinung hat nur das eine Gute, daß sie die unberechtigte Vorherrschaft des Theoretischen gerade innerhalb der wesenhaft atheoretischen Sphäre auf die Spitze treibt und auf den denkbar schärfsten Ausdruck bringt dadurch, daß sie das grundwesentlich Theoriefremde in eine theoretische Form zurückschiebt, das Umweltliche zum Theoretischen »erhebt«.

Die »Gegebenheit« bedeutet die erste vergegenständlichende Antastung des Umweltlichen, das erste, bloße Hinstellen vor das *noch* historische Ich. Wird nun der eigentliche Sinn des Umweltlichen, sein Bedeutungscharakter, gleichsam ausgehoben, dann ist das bereits als gegeben Hingestellte zum bloßen Ding verblaßt. Es hat noch Qualitäten, Farbe, Härte, Räumlichkeit, Ausdehnung, Schwere usf., alles aber dinghaft. Der Raum ist der Dingraum, die Zeit die Dingzeit. Dieser Prozeß der fortschreitenden zerstörenden theoretischen Infizierung des Umweltlichen ist phänomenal genau verfolgbar, z. B. eine Reihe: Katheder, Kiste, braunfarbig, Holz, Ding.

Die Frage »Was ist denn *das* für ein Ding?« richtet sich auf den noch verborgenen Umweltcharakter. Es liegt aber in ihr schon die umweltliche Einstellung überhaupt. Die Dinghaftigkeit umschreibt eine ganz originäre Sphäre, die aus dem Umweltlichen herausdestilliert ist. Das »es weltet« ist in ihr bereits ausgelöscht. Das Ding ist bloß noch da als solches, d. h. es ist real, es existiert. Realität ist also keine umweltliche Charakterisierung, sondern eine im Wesen der Dinghaftigkeit liegende, eine spezifisch theoretische. Das Bedeutungshafte ist ent-deutet bis auf diesen Rest: Real-sein. Das Umwelt-erleben ist ent-lebt bis auf den Rest: ein Reales als solches erkennen. Das historische Ich ist ent-geschichtlich bis auf einen Rest von spezifischer Ich-heit als Korrelat der Dingheit, und es hat nur im Nachgehen des Theoretischen sein Wer, d. h. nur »erschließbar«?!

Phänomenologisch erschlossen!! Dingerfahrung ist wohl Erlebnis, aber auf ihren Ursprung aus dem Umwelterlebnis hin verstanden ist sie bereits Ent-lebnis. Es gibt *Stufen der Lebendigkeit* des Erlebens, die mit individueller zufälliger »Lebensintensität« nichts zu tun haben, sondern umgekehrt im Wesen der Erlebensweisen und ihrer Welten, d. h. in der Einheit genuinen Lebens selbst vorgebildet sind.

Im Verfolg der Motivationen dieses Prozesses der Ent-lebung gewinnt man das Wesen der *theoretischen Form* (selbst nur ein Titel für reiche und schwierige Zusammenhänge, eine *Abbréviation!*) der Gegenständlichkeit. Die Sphäre der Dinghaftigkeit ist die unterste Schicht dessen, was wir als Objektivität der Natur bezeichnen. Als eine Sphäre theoretischer Objektivität hat sie eine bestimmte Architektonik ihrer Gestaltung, eine Mannigfaltigkeit der Formen der Dinghaftigkeit, die ihre kategoriale Einheit sinnmäßig aus der Idee des Dinges vorgeschrieben erhalten. Die Gliederung der Kategorien ist beherrscht von der Motivationsgesetzlichkeit »Dinghaftigkeit«. Dinghaftigkeit ist nicht etwa die »oberste Gattung«, unter der einzelne Kategorien stehen.

Die Sphäre der Dinghaftigkeit ihrerseits enthält bestimmte Motive für die Steigerung des Prozesses der Theoretisierung. Die Entdeutung der sekundären Sinnesqualitäten (Farben, Töne) in die physikalischen Invarianten von Äther- und Lichtschwingungen ist im Sinne der Theorie und des Theoretischen eine Ver-deutlichung, vom Prozeß der Entlebung aus gesehen bereits eine hochkomplizierte Stufe naturwissenschaftlicher Objektivierung. Der Sinn von Realität erhält sich auch hier. Die Physik wird nicht etwa zur bloßen Mathematik. Die Maßkonstanten in der Physik, die spezifischen Gewichte usw. sind die Rudimente aus der Realität der Dinghaftigkeit.

Die Erforschung der verschiedenen Schichten der Theoretisierung, die Erforschung ihrer Motivationszusammenhänge, ist eine große Angelegenheit der Philosophie. In bestimmten Bezirken ist auch schon Bleibendes geleistet, vor allem durch die

Marburger Schule, überaus Wertvolles bei Lotze in seiner Metaphysik (Ontologie. Sein = in Beziehung stehen).

Aber die letzten Probleme bleiben verdeckt, wenn die Theoretisierung selbst verabsolutiert wird und ihr Ursprung aus dem »Leben« nicht verstanden ist: der Prozeß sich steigernder Objektivierung als Prozeß der Ent-lebung. Und eines der schwierigsten Probleme ist das *des Grenzübergangs vom Umwelterleben zur ersten Objektivierung*, weil dieses nur aus dem Verstehen des Umwelterlebens und seiner tieferliegenden Problematik zu lösen ist, und erst so löst sich das *Problem des Theoretischen überhaupt*.

Nun werden Sie auch einsehen, welche Täuschung in der Rede liegt, »zunächst« seien Empfindungsdaten gegeben. In diesem »zunächst« ist vielmehr ein wahrer Knoten von Voraussetzungen. Die Voraussetzungen liegen also gerade im Realitätsproblem und in seinem prätendierten »ursprünglichen« Charakter. Wir sahen: »Realität« hat ihren Sinn in der Sphäre der Dinghaftigkeit, die selbst bereits eine theoretische, aus dem Umweltlichen herausgerückte darstellt. »Etwas existiert, d. h. aber, dem logischen Sinn des Existenzurteils zufolge: Es ist allseitig bestimmt, so bestimmt, daß nichts unbestimmt bleibt.«¹

Die Frage also »Ist dieses Katheder (so wie ich es umweltlich erlebe) real?« ist eine *widersinnige* Frage. Eine theoretische Existenzfrage über meine Umwelt – und in diese gleichsam eingebohrt – verkehrt deren Sinn. Was nicht weltet, kann sehr wohl und gerade dadurch real sein und existieren. Es besteht also der Wesenssatz: Alles, was real ist, kann welten; nicht alles, was weltet, braucht real zu sein. Nach der Realität des Umweltlichen zu fragen, dem gegenüber alle Realität bereits eine mehrfach umgeformte und ent-deutete Ableitung darstellt, heißt alle echte Problematik auf den Kopf stellen. Das Umweltliche hat seine genuine Sichselbstausweisung in sich selbst.

¹ Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig und Berlin 1910, S. 331.

Die echte Lösung des Problems der Realität der Außenwelt liegt in der Einsicht, daß es überhaupt kein Problem, sondern eine Widersinnigkeit ist. Und zwar verfällt gerade der kritische Realismus als Realismus dieser Widersinnigkeit am meisten, und sie steigert sich noch dadurch, daß er ›kritisch‹ sein will. Je tiefgrabender er ist, um so gründlicher läßt er sich begraben. Die Widersinnigkeit des objektiven Idealismus, des echten (nicht die des epigonenhaften und schulmeisterlichen), ist eine schwierige. Sie liegt in der Verabsolutierung des Theoretischen überhaupt und ist insofern wertvoll, als sie ein echtes Problem stellt.

So widersinnig die Frage nach der Realität der Außenwelt ist, so notwendig und sinnvoll ist das Problem der *Motivation des Sinnes von Realität (als theoretischem Sinnmoment) aus dem Leben und zunächst Umwelterleben*. Der unverbesserliche kritische Realist nun, der bei all seinem angehäuften Kritizismus keine echten Probleme sieht – ein Standpunkt, der die philosophische Problemlosigkeit zum Prinzip erhebt –, wird entgegen: Ja, so ist das Problem nur verschoben; es taucht eben innerhalb des Umwelterlebens wieder auf. *Das Umwelterleben setzt eben seinerseits die Realität voraus*. Er wird sich jetzt auf die Umwelt stürzen, die er in ihrem Eigenwesen bisher trotz all seines Realismus noch nicht gesehen hat, und wird auch diese mit Theorien verunstalten, und zwar mit dem wissenschaftlichen Ehrgeiz, ja um jeden Preis kritisch zu bleiben und ja nicht in den Verdacht des Dogmatismus zu kommen. Er wird überall, wo er eine solche Voraussetzung antrifft, sie rücksichtslos aufstöbern und ad absurdum führen – und den naiven Realismus, der seinerseits eine Absurdität ist, noch um eine erhöhen. Aber die echte Naivität, das ist das Paradoxe, läßt sich erst in der höchst inneren philosophischen Intuition gewinnen!!

Was ist auf diesen Einwand, daß sich das Realitätsproblem eben nur in die Umweltsphäre verschiebe, zu antworten? Gar nichts – denn dieser Einwand erhebt die Widersinnigkeit nur in die Potenz.

Und doch scheinen auch wir den ständigen Einwand, daß in dem Umwelterleben die Realität der Außenwelt eben *vorausgesetzt* sei, nicht loszuwerden. Aber solange wir ihm Gehör geben, ihn auch nur als möglichen Einwand in Erwägung ziehen, haben wir die Widersinnigkeit noch nicht evident verstanden und überwunden.

Was besagt: Im Umwelterleben ist die Realität *vorausgesetzt*? Es besagt ein Doppeltes: Das Umwelterleben setzt in sich selbst, wenn auch »unbewußt«, die Realität der Umwelt voraus, und das Umwelterlebnis ist, erkenntnistheoretisch gesehen und ungeprüft übernommen, *selbst eine Voraussetzung*.

Was heißt voraus-setzen? In welchem Zusammenhang, von wo aus gesehen hat voraus-setzen überhaupt einen Sinn? Was bedeutet hier das »voraus«? Offenbar ist nicht die räumliche Bedeutung gemeint, die unmittelbar im Wort liegt, ebenso wenig eine zeitliche. *In dem »voraus« liegt jedenfalls etwas vom Sinn eines Ordnungshaften*, ein »voraus« innerhalb einer Ordnung von Stellen, von Gesetztheiten und Setzungen. Das braucht keine räumliche zu sein, wie z. B. die Zahlenreihe, wo die »2« der »3« vorausgeht. Ich kann die »3« denken, ohne »voraus« die »2« gedacht zu haben, und doch setze ich in der »3« die »2« voraus. Die »3« hat nur Sinn als bestimmt durch die »2« (allerdings nicht voll-bestimmt durch sie). Analog setzt ein Schlußsatz seine Prämisse voraus. Ich mache eine Voraussetzung, besagt: Ich setze einen Satz als gültig. Diese Geltung kann bewiesen oder unbewiesen sein; wie immer, setze ich den Satz als gültig, so gilt ein anderer. Das »voraus« meint also eine Ordnungsbeziehung im Logischen, eine *Beziehung*, die besteht zwischen theoretischen Sätzen, Beziehung der Begründung, der logischen Grundlegung: Wenn das gilt, *gilt* jenes. Statt dieser hypothetischen Grundlegung ist auch eine *kategorische* möglich: ein »so ist es«.

Ist nun im Umwelterleben die Realität vorausgesetzt, wenn auch »unbewußt«? Wir sahen, im Umwelterleben liegt über-

haupt keine *theoretische Setzung*. Das »es weltet« wird nicht theoretisch festgestellt, sondern »als weltend« erlebt.

Aber es ist, erkenntnistheoretisch gesehen, eine ›Voraussetzung«, und zwar eine unbewiesene. Aber wenn es in sich, seinem Wesen nach, überhaupt nicht theoretische Setzung ist, dann ist es noch weniger eine »Voraussetzung«. (Wenn überhaupt keine Setzung, dann auch vor aller Beweis- oder Nichtbeweisbarkeit. Die Erkenntnistheorie kennt nur Setzungen und sieht alles als Setzung und Voraus-Setzung.) Es läßt sich als solche dann auch nicht sehen; und wenn die Erkenntnistheorie das Umwelterleben so sieht, so »setzt«, dann zerstört sie es in seinem Sinn und nimmt es als solches (Zerstörtes) in den Zusammenhang einer theoretischen Betrachtung, die (theoretisierte) Realität als die Realität ansieht und von da die umweltliche »Realität« zu erklären sucht. Nur wenn ich mich überhaupt in der Sphäre von Setzungen bewege, hat die Rede von Voraussetzungen einen möglichen Sinn. *Das Umwelterleben macht weder selbst Voraussetzungen, noch läßt es sich in sich selbst als solche stempeln. Es ist aber ebensowenig voraussetzungslos*, denn Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit haben überhaupt nur Sinn im Theoretischen. Wird dieses als solches problematisch, dann auch die vieldeutige Rede von Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit. Sie gehören vielmehr in die sinngenealogisch abgeleitete, *konstruktivste* Sphäre der Gegenstandstheorie überhaupt.

DRITTES KAPITEL

Urwissenschaft als vor-theoretische Wissenschaft

§ 18. Die Zirkelhaftigkeit der Erkenntnistheorie

Es sei daran erinnert, daß in unseren einleitenden Betrachtungen das Voraussetzungsproblem eine große Rolle spielte, daß es sogar das bewegende Moment in der Ingangsetzung und Fortführung der Problematik ausmachte. Das Sichselbstvoraussetzen der Urwissenschaft, die in ihrer Idee liegende Zirkelhaftigkeit, bezeichneten wir sogar als ein Wesenscharakteristikum der Philosophie. Wir benutzten sie sogar als Index für die je möglichen echten philosophischen Probleme. All das mit dem Zugeständnis, wir seien vorläufig nicht in den Stand gesetzt, diese Zirkelhaftigkeit methodisch zu sprengen. Daneben aber doch die Behauptung, die Philosophie müsse die Eignung in sich tragen, diese scheinbar unüberwindliche Zirkelhaftigkeit »aufzuheben«.

Nunmehr sehen wir eines klar: Auch die »Zirkelhaftigkeit« ist eine Form von Setzung und Voraussetzung, allerdings ganz eigentümlicher Art. *Vorausgesetzt* wird gerade das, und muß *das* werden, was erst *gesetzt* werden soll. Die Zirkelhaftigkeit ist ein eminent theoretisches Phänomen, sie ist geradezu die sublimste Ausprägung einer rein theoretischen Schwierigkeit. Der methodische Sinn aller vorausgegangenen Bemühungen war der, an die Grenze von Voraussetzungslosigkeit zu kommen, d. h. zum Ursprung, alles wegzuräumen, was mit Voraussetzungen belastet ist. Dabei verharrten wir selbst im Theoretischen. Die Zirkelhaftigkeit ist eine theoretische und *theoretisch gemachte* Schwierigkeit.

Aber wird mit der Einsicht in den theoretischen Charakter der Zirkelhaftigkeit etwas Neues gewonnen? Wir bezeichneten

sie doch auch früher schon als eine Grundeigentümlichkeit der Urwissenschaft, und jede Wissenschaft ist als solche theoretisch (nicht etwa praktisch). Aber wir sahen die Zirkelhaftigkeit bisher nicht *als* ein wesentlich theoretisches Phänomen, als erwachsen durch einen spezifischen Entlebensprozeß aus dem Umwelterleben. Wir sehen jetzt, daß auch die Sphäre, wo es Zirkelhaftigkeit gibt, Voraussetzungen, *nicht die ursprüngliche sein kann*, weil sie *theoretische* ist – und das Theoretische das Entlebte, *selbst erst Entsprungene*.

Nun sehen wir das doch nur, weil wir schon Erkenntnistheorie treiben, also wiederum nur auf Kosten der Voraussetzung der Idee der Erkenntnistheorie. Der Erweis der Nichtigkeit und Widersinnigkeit des erkenntnistheoretischen Grundproblems der Realität der Außenwelt und der Aufweis des echten Problems der »Realität« und der theoretischen Erkenntnis überhaupt ließ sich doch selbst nur erkenntnistheoretisch durchführen und erbringen. Damit kommen wir auf die Voraussetzung zurück, die wir ausdrücklich beim Aufnehmen des Realitätsproblems machten.

Ist jetzt wieder die Zirkelhaftigkeit echt mit Händen zu greifen: Das Problem der *theoretischen* Erkenntnis durch Erkenntnistheorie lösen, *die Theorie durch die Theorie?* Man hat auch in der Tat die Logik als Theorie der Theorie bezeichnet. Gibt es so etwas? Wenn das eine Täuschung wäre? Aber es muß möglich sein, denn andernfalls gäbe es keine Wissenschaft vom Erkennen und seinen Axiomen, es gäbe keine Grundwissenschaft der Philosophie, es gäbe überhaupt keine Urwissenschaft. Gibt es aber die *theoretische* Urwissenschaft, dann ist der Zirkel unaufhebbar. Das Erkennen kommt nicht aus sich selbst heraus.

Soll er aber aufhebbar sein, dann muß es eine vor-theoretische oder übertheoretische, jedenfalls eine nichttheoretische Wissenschaft, eine echte *Ur*-wissenschaft geben, aus der das Theoretische selbst seinen Ursprung nimmt. Diese Wissenschaft vom Ursprung ist dann so geartet, daß sie nicht nur keine

Voraussetzungen zu machen *braucht*, sondern sie *nicht* einmal machen *kann*, weil sie nicht Theorie ist. Sie liegt dann *vor* oder über der Sphäre, wo die Rede von Voraussetzung überhaupt Sinn hat. *Dieser* Sinn ent-springt erst aus dem Ursprung. Dann fällt das Gewebe *theoretischer* Setzungen und *theoretischer* Beurteilungen, das wir unter dem Namen »teleologische Methode« kennenlernten, überhaupt aus der Sphäre der Urwissen-schaft heraus. Dann ist auch eine Wert-theorie und noch viel-mehr jedes Wert-system, ja überhaupt die Idee des Systems, das seinem Wesen nach die Verabsolutierung des Theoreti-schen bedeutet, illusorisch. Dann stehen wir mit der Front gegen Hegel, d. h. vor einer der schwierigsten Auseinander-setzungen.

Doch es ist vorläufig eine müßige Beschäftigung, Konsequenzen auszudenken, ohne zuvor eine klare Entscheidung gewon-nen zu haben. Und diese ist nicht zu gewinnen durch schwung-hafte allgemeine Programme und Systementwürfe, sondern nur in der treuen Untersuchung echter einzelner Probleme, die weit entfernt sind, Spezialfragen zu sein – so etwas gibt es nicht in der Philosophie.

Wir stehen bei der Frage, ob bei der Lösung des Umwelt-problems, des Theoretischen überhaupt, des Problems der Vor-aussetzung, nicht schon Erkenntnistheorie vorausgesetzt sei. Denn auch wenn wir zeigen, daß es kein echtes erkenntnis-theoretisches Problem ist, müssen wir Erkenntnistheorie trei-ben. Die Antwort hängt davon ab, ob es so etwas wie Erkennt-nistheorie, Theorie des Theoretischen, Theorie der Theorie überhaupt gibt. Wie ist das einsichtig zu machen?

§ 19. *Das Wie der Betrachtung des Umwelterlebnisses*

Die Frage kommt nicht durch dialektische Überlegungen zur Entscheidung, sondern so, daß wir zu verstehen suchen die Weise, in der wir die Widersinnigkeit des landläufigen Reali-

tätsproblems zur *Einsicht* brachten. Es geht hier nicht um bloße Vermutungen und spielerische Paradoxien, sondern um echte Einsichten. Wie wurden sie gewonnen? Sie sehen auch gleich das ganz Prinzipielle dieser Frage. Es liegt in ihr das Problem der methodischen Erfassung von Erlebnissen überhaupt, d. h. die Frage: Wie ist eine Wissenschaft von Erlebnissen als solchen möglich? Wir wollen die Frage in der Weise entscheiden, daß wir nachsehen und hinsehen auf das Wie der Betrachtung des Umwelterlebnisses.

Es ist notwendig, sich jetzt schon in einem den Grundzug der methodischen Stellung klarzumachen, so sehr wir noch ganz auf der Vorstufe der phänomenologischen Methode stehen. Wir sollen also in voller Lebendigkeit das Umwelterlebnis vollziehen und es dann im Sehen, Auf-es-Hinsehen, und dann auf dieses Hinsehen hin sehen und das *Wie* des vollzogenen ersten Hinsehens studieren. Die Absolutheit des Sehens ist nicht mit einem Schlag, durch einen Kunst- und Handgriff etwa, zu gewinnen, sondern zunächst nur so, daß wir alle Relativitäten (die wesentlich theoretische Vormeinungen sind) radikal ausschalten.

Wir sahen auf das Umwelterlebnis hin und in es hinein und fanden, daß in ihm nicht so etwas liege wie eine Sachsetzung, auch nur ein Gegebenheitsbewußtsein. Wir fanden ferner, daß das erlebende Verhalten sich nicht verdichte und terminiere in einer Objektivierung, daß die Umwelt nicht dasteht mit einem festen Index der Existenz, sondern daß sie im Erleben entschwebt, in sich selbst den Rhythmus des Erlebnisses trägt und nur als dieses Rhythmische sich erleben läßt. Halten wir dazu ein bloßes Dingerlebnis, so zeigt sich hier ein merkwürdiger Bruch zwischen Erleben und Erlebtem. Das *Erlebte* ist ganz aus der Rhythmik des selbst minimalen Erlebenscharakters herausgebrochen und steht für sich, ist nur gemeint im Erkennen. Die Objektsphäre überhaupt ist dadurch charakterisiert, daß sie nur gemeint wird, daß das Erkennen auf sie *abzielt*. Die in einer Mannigfaltigkeit von Erlebnissen durchzuhaltende Meinbarkeit alles Dinghaften ist der Sinn der Realität.

a) Die Methode der deskriptiven Reflexion (Natorp)

Zwei Erlebnisse also, die wir uns »an-sahen«. Halten wir klar fest, was wir nicht sahen, in beiden Fällen nicht. Nicht sahen wir etwas Psychisches – d. h. wir sahen keine Objektsphäre, die bloß gemeint wurde, und zwar gemeint wurde als besonderer, qualitativ ausgezeichneter Bereich, d. h. als psychischer und nicht physischer – dieser ganze Gegensatz tauchte in unserem Blickfelde noch gar nicht auf, auch nicht ein sachhaftes Geschehen, d. h. wir sahen keine Vorgänge.

Aber wir sahen doch etwas, nämlich die Erlebnisse, d. h. wir leben nicht mehr in den Erlebnissen, sondern blicken auf sie hin. Die erlebten Erlebnisse werden zu erblickten. »Durch reflektiv *erfahrende* Akte allein *wissen* wir etwas vom Erlebnisstrom.«¹ Jedes Erlebnis kann durch die Blickwendung, durch Reflexion, zu einem erblickten werden. »Die phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion.«² Die Reflexionen sind selbst wieder Erlebnisse und können als solche selbst wieder reflektiv betrachtet werden, »und so in infinitum, in prinzipieller Allgemeinheit«³.

Machen wir uns diese Zusammenhänge völlig klar. Versetzen wir uns in eine Dingerfahrung (nicht in ein Umwelterlebnis, für die Zusammenhänge schwieriger). Wir beschreiben ein Ding. Es ist objektartig als Ding gegeben; es ist farbig, ausgelehnt usf. In dieser Beschreibung lebend, ist der Blick des ›Bewußtseins-Ich‹ gerichtet auf das Ding (Bild vom Scheinwerfer). Der Blickstrahl des Ich kann sich nun selbst auf das beschreibende Verhalten richten. Gleichsam so, daß der Strahl des Scheinwerfers diesen selbst und seinen ersten Strahl absucht. Aber dieses Bild ist wie jedes doch verwirrend, denn es

¹ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Erstes Buch = Ideen I], in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, hg. von E. Husserl, Bd. I, Halle a. d. S. 1913, S. 150.

² Ebd., S. 144.

³ Ebd., S. 145.

ist nicht ein anderer Scheinwerfer, denn nur durch einen zweiten wäre so etwas möglich, sondern dasselbe Ich. Das ist aber nicht, wie es beim Scheinwerferbild ist, auf etwas Objektives gerichtet, sondern auf ein Erlebnis, auf etwas, das gleichen Wesens ist mit der Reflexion selbst. Die Reflexion gehört selbst zur Erlebnissphäre, ist eine »Grundeigentümlichkeit« ihrer. Das in der Reflexion gewonnene Erlebnisfeld, der Erlebnisstrom, wird *beschreibbar*. Die Wissenschaft von den Erlebnissen ist eine deskriptive. Jede deskriptive Wissenschaft »hat ihr Recht in sich«⁴. Das Erlebnis »Wahrnehmung«, Erlebnis »Erinnerung«, »Vorstellung«, »Urteilen«, Du-Erleben, Ich-Erleben, Sie-Erleben, Uns-Erleben, Euch-Erleben (Typen des Person-Erlebens) werden so beschreibbar. Die Erlebnisse werden nicht psychologisch erklärt, zurückbezogen auf physiologische Vorgänge, auf physische Dispositionen. Es werden bezüglich ihrer keine Hypothesen entworfen, sondern in schlichter Anmessung das herausgestellt, was in den Erlebnissen als solchen liegt (in der Weise, wie wir es bei den beiden beschriebenen Erlebnissen taten).

Ist diese Methode der reflektiven Deskription oder beschreibenden Reflexion imstande, die Erlebnissphäre zu erforschen, wissenschaftlich erschließbar zu machen? In der reflektiven Blickwendung machen wir ein vordem nicht erblicktes, sondern nur schlicht, reflexionslos erlebtes Erlebnis zu einem »erblickten«. Wir sehen auf es hin. In der Reflexion haben wir es dastehen, sind darauf gerichtet, machen es zum Objekt, Gegenstand überhaupt. D. h. in der Reflexion sind wir theoretisch eingestellt. Alles theoretische Verhalten, sagten wir, ist ein entlebendes. Das zeigt sich nun in einem ganz eminenten Sinne bei den Erlebnissen. Sie werden ja in der Reflexion nicht mehr erlebt, sondern, das ist ihr Sinn, erblickt. Wir stellen die Erlebnisse hin und aus dem unmittelbaren Erleben *heraus*; wir machen einen Griff gleichsam in den abfließenden Strom der Erlebnisse und greifen eines oder mehrere heraus, d. h. wir

⁴ Ebd., S. 139.

»stellen den Strom still«, wie Natorp sagt⁵, der bis jetzt als einziger wissenschaftlich beachtenswerte Einwände gegen die Phänomenologie vorgebracht hat. (Husserl selbst hat sich bis jetzt dazu nicht geäußert.)

Der stillgestellte Erlebnisstrom wird zu einer Reihe einzelner gemeinter Objekte. »Diese Reflexion übt auf das Erlebte notwendig eine analysierende, gleichsam sezierende oder chemisch zersetzende Wirkung.«⁶ Soll bezüglich der Erlebnisse überhaupt irgendeine erkenntnismäßige Bemächtigung möglich sein, so wird eine theoretische Einstellung unumgänglich. Auch die theoretischen Erlebnisse selbst sind nur theoretisch faßbar. Erkenntnistheorie bedeutet nichts anderes als theoretische Geformtheit.

Denn am theoretischen Charakter ändert auch nichts die Präntention der Phänomenologie, bloße Beschreibung sein zu wollen. Denn auch Beschreibung verfährt schon in Begriffen; sie ist ein *Umschreiben* eines Etwas in Allgemeinheiten, sie ist »Subsumption« (Natorp); sie setzt eine gewisse Begriffsbildung bereits voraus und damit »Abstraktion« (Natorp) und Theorie, d. h. »Vermittlung« (Natorp). Deskription ist nichts Unmittelbares, sie hat notwendigen Bezug zur Gesetzeserkenntnis. Beschreibung ist undenkbar ohne zugrundeliegende Erklärung. Beschreibung als Tatsachenerkenntnis ist bereits objektivierend, und sie hat als solche nur überhaupt Wert, insofern sie »vorbereitend« ist für die Gesetzeserkenntnis (Erklärung).⁷ Sie ist »unter allen Umständen ein In-Worte-Fassen. . . . Aller Wortausdruck ist generalisierend, eine Ausprägung von und für Allgemeinheiten. Der Begriff aber ist das logische Vehikel der Allgemeinheit.«⁸ Es ist also hoffnungslos, der Theoretisierung zu entgehen, will man die Erlebnisse zum Gegenstand einer Wissenschaft machen, d. h. aber zugleich: Es gibt kein unmittelbares Erfassen der Erlebnisse.

⁵ Natorp, Allgemeine Psychologie I, S. 190 f.

⁶ Ebd., S. 191.

⁷ Ebd., S. 189 f.

⁸ Nicolai Hartmann, Systematische Methode, in: Logos III (1912), S. 137.

Ich versuche im folgenden – ohne eingehende Bezugnahme auf Natorp – eine Weiterführung der Probleme auf dem Boden der Phänomenologie. Die Kritik Natorps und seine eigenen positiven Auffassungen sind so schwierig und vor allem ganz aus der Grundposition der Marburger Schule heraus gewachsen, daß ich nicht wagen darf, sie hier in extenso zu besprechen. Unser Problem des Theoretischen hat sich aus tieferen Zusammenhängen ergeben, und wir sahen bereits, daß der kritische Idealismus es selbst nicht sieht. Der ganze wissenschaftliche Typus der Marburger ist also in unser Problem hineingenommen, so daß ich gerade deshalb Natorpsche Einwände hier einfließen lassen kann, weil sie vom Standpunkt des Theoretischen selbst herkommen. Nur die Richtung, in der Natorps Lösung sich bewegt – und mehr hat er bis jetzt auch noch nicht gegeben –, soll gekennzeichnet werden.

Also, sagt Natorp, kann es nur ein *mittelbares* Erfassen geben, und es ist eines der schwierigsten Probleme, die Methode dieser mittelbaren Erfassung der Erlebnisse, der echten Subjektivierung (der »Objektivierung« des Subjektiven) zu eruieren. Die Phänomenologie mit ihrer Meinung, das Bewußtsein, die Erlebnisse, seien absolut gebbar, unterliegt einer Verwechslung von Forderung und der allein möglichen Weise ihrer Erfüllung.⁹ *Gefordert*, als Erkenntnisziel, ist allerdings die »absolute« Darstellung der Erlebnisse, analog wie die der *Objekte*. Aber d. h. nicht, daß sie auch »absolut« erreichbar sei, unmittelbar, sondern nur in und durch Vermittlung (Doppeldeutigkeit von »*absolut*«). Alle Objektivierung vollzieht sich durch das Bewußtsein, d. h. das »Subjektive«. Natorp gibt damit dem Problem bereits eine bestimmte Wendung. Objektivierung ist Bestimmung, das Subjektive das Bestimmende selbst; es liegt vor, »diesseits aller Bestimmung«¹⁰. *Liegt es auch vor aller möglichen Bestimmbarkeit?*

⁹ Vgl. Natorp, Husserls »Ideen zu einer reinen Phänomenologie«, in: Logos VII (1917/18), S. 236 ff.

¹⁰ Ders., Allgemeine Psychologie I, S. 191.

b) Rekonstruktion als charakteristisches Moment der Methode.
Subjektivierung und Objektivierung

Wie ist dieses wesenhaft selbst nur Bestimmende seinerseits bestimmbar? Man bezeichnet die Selbstbeobachtung meist als Reflexion (Reflektor: Spiegel). Durch die reflektierende Analyse werden die Erlebnisse angetastet, umgestaltet, verunstaltet. Wie wäre es, wenn diese antastende Zersetzung wieder rückgängig gemacht werden könnte? Müßte nicht, wenn ein solcher Weg, eine Methode solcher Rückgängigmachung, ein Mittel der Auslöschung des zersetzenden Einflusses der Analyse zu Gebote stände, eine Erkenntnis des Unmittelbaren in einem echten, wenn auch vermittelten Sinne möglich werden?

Natorp hält in der Tat einen solchen Weg für »in gewisser Weise möglich«. Durch diese neue Methode soll sich die Komplexion des Subjektiven, die durch die Analyse in ihre vereinzelt Bestandteile zerlegt worden ist, »so wie sie vor der Analyse gegeben war«¹¹, bestimmen lassen. Und zwar je bewußter die Analyse fortschreitet, zersetzend sich in die Komplexion gleichsam einbohrt und sie sprengt, um so mehr Einzelheiten treten heraus und um so größer wird damit die Mannigfaltigkeit der möglichen Wechselbeziehungen zwischen diesen Einzelheiten. Zwischen diesen als den Bezugspunkten können immer reichere Verbindungslinien laufen. Die Interpretation wird mit der zuvor gewachsenen und wachsenden Differentiation selbst einheitlicher und bestimmter, geschlossener, vollendeter. So läßt sich »von dem ursprünglichen Leben des Bewußtseins« mehr und mehr »theoretisch wiedergewinnen«¹². Das Endliche der zerstörten Komplexion wird auf das Unendliche ihrer Wechselbezüglichkeit, das *Diskrete* der Punkte auf das *Kontinuum* der Verbindungslinien zurückgeleitet. »Punktum-Punkt-denken, *Diskretion*, und Denken der Totalität, Ganzheit der Reihe, kraft der Allheit, Universität der Punkte,

¹¹ Ebd., S. 192.

¹² Ebd.

Kontinuität, dieses beides ist eins, ist die »synthetische« Einheit.«¹³

Damit läßt sich schon ein charakteristisches Moment dieser neuen Methode ersehen. Die Analyse ist nicht Selbstzweck, nicht Ziel, sondern nur *Mittel*, Durchgangsstation zum echten Ziel der »Konkretisierung«. Das Ergebnis dieser ist dann höchst erreichbare (durch die Analyse hindurchgegangene) Bestimmtheit. Das vordem Zerstörte wird wiederhergestellt, die volle Komplexion »rekonstruiert«.

Die Methode der wissenschaftlichen Erfassung des Bewußtseins, des Subjektiven, ist die echt philosophisch-psychologische Methode, ist die »Rekonstruktion«. Diese Methode der Subjektivierung ist, das läßt sich gleichfalls jetzt unschwer einsehen, der Methode der Objektivierung nicht *vor-*, sondern *nachgeordnet*.

Schon für das natürliche, primitive Bewußtsein sind zuerst Objekte gegeben, die Gegenstände der Erkenntnis. Zur Gegebenheit der *Erkenntnis* der Gegenstände kommt die Besinnung erst relativ spät. Die Sphäre der Erscheinung, in der sich und durch die sich die Gegenstände konstituieren, liegt lange verborgen diesseits aller objektiv auf die Gegenstände selbst eingestellten Betrachtung. Die Betrachtung, d. h. in ihrer eigentlichen Gestalt die wissenschaftliche Erkenntnis, verfährt durchaus »konstruktiv«¹⁴. In dieser Konstruktion kommt es zu den wissenschaftlichen »Begriffen«, die die Objektivität bestimmen. Die Wissenschaft gibt objektivierend der Erfahrung ihren Gegenstand. Je klarer nun die einzelnen Etappen und Schritte dieser Objektivität schaffenden wissenschaftlichen Erkenntnis zutage liegen, je bewußter die Objektivierung in ihrer Struktur sich darbietet und in dieser Bewußtheit vollzogen wird, desto leichter und sicherer vollzieht sich nachfolgend in der Gegenrichtung die Wiedererzeugung der Erscheinung, aus

¹³ Ders., Bruno Bauchs »Immanuel Kant« und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus, in: Kantstudien XXII (1918), S. 437.

¹⁴ Vgl. das oben über den kritischen Idealismus Gesagte, S. 82 f.

der durch die Schritte der Objektivierung die gegenständliche Objektivität geschaffen wurde.

Auch die gewöhnlichen Vorstellungen und vorwissenschaftlichen Erkenntnisse sind bereits Objektivierungen, »wenn auch meist von minder strengen und sicheren Konturen«¹⁵ – der Begrifflichkeit nämlich; sie unterscheiden sich nur graduell von der echten wissenschaftlichen Objektivierung. Auch das ästhetische, das ethische, das religiöse Bewußtsein sind Objektivierung; sie haben den Anspruch auf objektive Gesetzmäßigkeit. Besonders auf der Stufe höherer Kulturen streben sie nach allgemeingültiger Objektivität, ein Ideal, das besteht, wenn es auch noch nicht erreicht ist. Den höchsten Grad der Bewußtheit und vollendeten Analyse der Schritte der Objektivierung erreicht das Bewußtsein in der Philosophie, genauer in den philosophischen Wissenschaften von der Objektivität, Logik, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie. Aus diesem Objektivierten und seinen analytisch vorgelegten und herausgelösten Schritten, Stationen, soll nun die *subjektive Grundlage durch Rückschluß gewonnen werden*.¹⁶ Die philosophische Psychologie ist also nicht *Grundlage* für Logik, Ethik . . . , sondern deren *Abschluß* und wissenschaftliche Vollendung.

Genau ist ein Doppeltes festzuhalten: 1. die *genaue Korrespondenz* der beiden Aufgaben der Objektivierung und Subjektivierung, 2. der *grundlegende* Charakter der *Objektivierung für* die Subjektivierung. Mit anderen Worten, es kann nichts rekonstruiert werden, was nicht zuvor konstruiert wurde.¹⁷ Objektivierung und Subjektivierung bezeichnen also nichts anderes als zwei verschiedene Richtungen des Erkenntnisweges: von der Erscheinung zum Gegenstand und vom Gegenstand zur Erscheinung. Es sind nicht verschiedene heterogene Tatsachengebiete innerhalb des Bewußtseins, sondern nur zwei verschiedene Richtungssinne, der + und – Sinn der Er-

¹⁵ Natorp, Allgemeine Psychologie I, S. 196.

¹⁶ Ebd., S. 193.

¹⁷ Ebd., S. 200.

kenntnis: »Etwas, ein Gegenstand, erscheint mir, und: Ich habe davon ein Bewußtsein, dies ist in der Sache eins und nicht zweierlei«¹⁸, nur eine Doppelrichtung des einheitlichen Erkenntnisweges. In der Einheit des Bewußtseins konstituiert sich durch die Einheit seiner Gesetzlichkeit die Einheit der Mannigfaltigkeit der Gegenständlichkeit. Diese Grundbeziehung zwischen Gesetz, Gegenstand und Bewußtsein ist die *Fundamentalgleichung des Bewußtseins*, die Kant bereits auf den schärfsten Ausdruck brachte und die Natorp bereits in der Idee Platos und ihrer Funktion, dem $\sigma\lambda\lambda\alpha\phi\epsilon\acute{\iota}\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\nu$, entdeckt findet.¹⁹ Der Prozeß der Objektivierung hat sein unendlich fernes Ziel in der Einheit der Gegenständlichkeit, die ist Einheit der Gesetzlichkeit des Bewußtseins. Und gerade das Gesetz dieser Gesetzlichkeit ist das unendliche Ziel des entgegengesetzten Erkenntnisweges, der Subjektivierung. Beide treffen sich und werden identisch im Unendlichen. »Das Problem des Konkreten ist kein anderes als das des (intensiv) Unendlichen. . . . Das Aposteriorische muß sich vielmehr aus dem Apriorischen im gleichen Sinne *erzeugen*, wie die Einzelglieder der Reihe durch deren Gesetz, einzig in Beziehung auf die ganze Reihe, bestimmt, ja durch sie überhaupt nur *sind*, was sie sind.«²⁰ Es »muß der Gegebenheit ein aktives *Geben* entsprechen«²¹. Analog »wie in der Mathematik der »unendlich ferne Punkt« nicht ein doppelter, sondern ein und derselbe ist für den Fortgang in der Plus- und in der Minusrichtung einer und derselben Geraden«²². Absolut ist also im Grunde nur die Gesetzlichkeit der Methode der Objektivierung und Subjektivierung, der beiden Richtungen *der Erkenntnis*.²³

¹⁸ Ebd., S. 211.

¹⁹ Ebd., S. 206.

²⁰ Ders., Bruno Bauch, S. 439.

²¹ Ebd., S. 440.

²² Ders., Allgemeine Psychologie I, S. 199.

²³ Ders., Husserls »Ideen«, S. 246.

c) Kritik der Methode Natorps

Eine umfassende kritische Behandlung dieser Methode erforderte bereits ein tieferes Eingedrungensein in die Probleme, als es uns bis jetzt gelungen ist. Unsere kritische Frage kann sich einzig in der Richtung unseres Problems, der wissenschaftlichen Erschließung der Erlebnissphäre, bewegen.

Wir fragen: Leistet die Methode der Rekonstruktion das, was sie leisten soll? Kann sie es überhaupt leisten? *Nein*. Denn einmal ist auch sie Objektivierung. Es muß bestritten werden, daß Natorp auch nur irgendwie einsichtig gemacht habe, der Sinn der *Methode* sei verschieden von dem der Objektivierung. Denn auch Re-konstruktion ist Konstruktion (Diskretion und Kontinuität im Grunde eines) – und konstruktiv zu sein, ist ja gerade die Eigentümlichkeit der Objektivierung – und als solche theoretisch. Und vor allem ist nicht einzusehen, wie durch eine vermittelte Theoretisierung, eine solche, die über den Weg der zerstückelnden Analyse geht, das Unmittelbare eher gewonnen, überhaupt erreichbar sein soll. Woher nehme ich denn den Maßstab für die Re-konstruktion? Natorp bestreitet ja gerade, daß das Unmittelbare vor aller Analyse gebbar sei. Wie soll sich da die Komplexion durch Rekonstruktion so bestimmen lassen, »wie sie vor der Analyse gegeben war«?²⁴ Und gesetzt, sie wäre bestimmt, dann wäre das Unmittelbare doch wieder, da alle Bestimmung logische ist, objektiviert. Und er läßt uns selbst darüber nicht im unklaren, denn »*Psychologie* [ist] in einem Sinne Logisierung, nämlich letztlich logische *Begründung* des Psychischen«²⁵. Es ist nicht zu befürchten, daß ihm Logik zur Psychologie werde, sondern umgekehrt, die echte *Psychologie* wird Logik. Das stimmt zusammen mit der letzten einheitlichen philosophischen Systemidee, wie sie Natorp vorschwebt, als letzte »unausweichliche Verallgemeinerung des transzendentalen Problems«: die Logik »der Gegenstandsbe-

²⁴ Ders., Allgemeine Psychologie I, S. 192.

²⁵ Ders., Bruno Bauch, S. 434.

ziehung überhaupt, aus der alle diese [logischen, ethischen, ästhetischen, religiösen] Sonderrichtungen des Erkennens, der Gegenstandssetzung, als notwendige Ausstrahlungen erst hervorgehen müssen«²⁶. Die radikalste Verabsolutierung des Theoretischen, Logischen, wie sie seit Hegel nicht mehr proklamiert war. (Unzweifelhaft: Zusammenhänge mit Hegel: Alles Unvermittelte ist vermittelt.) Eine Verabsolutierung, die auch die Erlebnissphäre radikal logisiert und sie nur in der logifizierten Form der Konkretion des *Konkreten* – welches Konkrete nur Sinn hat in seiner notwendigen Korrelation mit dem Abstrakten – bestehen läßt, womit aber das Logische nicht verlassen ist.

Natorp glaubte sich übrigens mit diesem Problem der letzten systematischen Verallgemeinerung des Logischen in Übereinstimmung mit den wesentlichen Hauptrichtungen des Philosophierens. (Husserls Idee der formalen Ontologie und Logik als *mathesis universalis* (Leibniz) hat unverkennbare Verwandtschaft mit Natorps allgemeiner Gegenstandslogik. Sie hat aber nicht diese systematische Vorstellung, wie Natorp die Dinge sieht.)

Bei dieser Verabsolutierung des Logischen kann Natorp die Dingvorstellung nur als rudimentäre Vorstufe echter logischer Gegenstandssetzung (in der Wissenschaft) sehen. Eine originäre Erlebnissphäre, wie die des Umwelterlebnisses, würde er, wenn überhaupt anerkennen, so nur wiederum als *rohe* Objektivierung.

Seine systematische, panlogistische Grundorientierung wehrt ihm jeden freien Zugang zur Erlebnissphäre, zum Bewußtsein. Dieses ist und bleibt für ihn wesentlich theoretisches Gegenstandsbewußtsein, und zwar aufgelöst in die Gesetzmäßigkeit der Konstituierung. (Vgl. typisch: die Fundamentalgleichung des Bewußtseins.)

Von der Einsicht in die Nichtursprünglichkeit des theoretischen Verhaltens aus zeigt sich, daß Natorp bei aller Schärfe

²⁶ Ebd., S. 432.

der Problemstellung nicht alle Möglichkeiten erschöpft hat und bei seiner nur theoretischen Einstellung, d. h. bei der Verabsolutierung der Logik, auch nicht erschöpfen kann. Seine Auseinandersetzung mit der Phänomenologie kommt überhaupt nicht an die eigentliche Problemsphäre heran.

Das gilt ganz allgemein von den bisherigen Kritiken der Phänomenologie. Sie nehmen ihre vermeintliche Kraft her von einer bereits als fest angenommenen Position, mag das nun der Standpunkt der Transzendentalphilosophie oder der der empirischen Psychologie oder der eines Nachhegelianismus sein. Überall ist die fundamentale *Forderung der Phänomenologie übersehen, von allem Standpunkthaften abzusehen*. Dieses Übersehen ist der eindringliche Beweis dafür, daß der eigentliche Sinn der Phänomenologie nicht verstanden wird. Fehlt die rechte Grundeinstellung gegenüber der Phänomenologie, dann sind alle vorgebrachten Einwände, und mögen sie noch so scharfsinnig und bedeutsam sein, hinfällig.

§ 20. Phänomenologische Erschließung der Erlebnissphäre

Das methodische Grundproblem der Phänomenologie, die Frage nach der Weise der wissenschaftlichen Erschließung der Erlebnissphäre, steht selbst unter dem »Prinzip der Prinzipien« der Phänomenologie. Husserl formuliert es so: »*Alles, was sich in der ›Intuition‹ originär . . . darbietet, [ist] einfach hinzunehmen . . . als was es sich gibt.*«¹ Das ist das »Prinzip der Prinzipien«, an dem »uns keine erdenkliche Theorie irre machen« kann.² Verstünde man unter Prinzip einen theoretischen Satz, dann wäre die Bezeichnung nicht kongruent. Aber schon, daß Husserl von einem *Prinzip* der Prinzipien spricht, also von etwas, das allen Prinzipien vorausliegt, woran keine Theorie irre machen kann, zeigt, daß es nicht theoretischer Natur ist, wenn

¹ Husserl, Ideen I, S. 43.

² Ebd., S. 44.

auch Husserl darüber sich nicht ausspricht. Es ist die Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Erhaltung des Erlebens und Lebens als solchen, die absolute, mit dem Erleben selbst identische *Lebenssympathie*. Vorläufig, d. h. auf diesem Weg vom Theoretischen herkommend, in der Weise des immer mehr Sichfreimachens von ihm, *sehen* wir diese Grundhaltung immer, wir haben *zu* ihr eine Orientierung. Dieselbe Grundhaltung ist erst absolut, wenn wir in ihr selbst leben – und das erreicht kein noch so weit gebautes Begriffssystem, sondern das phänomenologische Leben in seiner wachsenden Steigerung seiner selbst.

Das alles ist von jedem *Logistizismus* durch eine Kluft getrennt und hat mit *Gefühlsphilosophie* und genialischem Philosophieren nicht das mindeste zu tun. Dieser Urhabitus des Phänomenologen läßt sich nicht von heute auf morgen aneignen, wie man eine Uniform anzieht, und er wird zur Form und führt zur Verdeckung aller echten Probleme, wenn er bloß maschinell, in der Weise einer Routine, gehandhabt wird.

Die »*Strenge*« der in der Phänomenologie erwachten Wissenschaftlichkeit gewinnt aus dieser Grundhaltung ihren originären Sinn und ist mit der »*Strenge*« abgeleiteter, nicht-ursprünglicher Wissenschaften nicht vergleichbar. Zugleich wird ersichtlich, warum in der Phänomenologie das Methodenproblem eine so zentrale Stellung hat wie in keiner anderen Wissenschaft. (Daher bewegte sich diese ganze Vorlesung eigentlich nur um das Methodenproblem.)

Für unser Problem ergibt sich aus der phänomenologischen Grundhaltung eine entscheidende Direktion: Nicht von außen und oben her eine Methode zu konstruieren, durch dialektische Überlegungen einen neuen theoretischen Weg auszuklügeln. Weil die Phänomenologie allein sich selbst und nur durch sich selbst sich bewähren kann, ist jede Standpunktnahme eine Sünde wider ihren eigensten Geist. Und die *Todsünde* wäre die Meinung, *sie selbst sei ein Standpunkt*.

a) Einwände gegen die phänomenologische Forschung

Das Methodenproblem gab sich uns in der Gestalt der Frage nach einer möglichen Beschreibung der Erlebnisse. Der primitivste, aber an Gefährlichkeit bereits hinreichende Einwand heftete sich an die *Sprache*. Alles Beschreiben ist ein »In-Wortefassen« – »Wortausdruck« ist generalisierend. Diesem Einwand liegt die Meinung zugrunde, alle Sprache sei an sich schon objektivierend, d. h. man müsse, in einer Bedeutung lebend, eo ipso das Bedeutete als theoretisch Gemeintes auffassen, die Bedeutungserfüllung sei ohne weiteres *nur* gegenstandgebend.

Mit diesem unbewiesenen Vorurteil wird dann zugleich die Vormeinung zusammengeworfen, die Generalisierung der Bedeutungsfunktion, ihr Allgemeinheitscharakter, sei identisch mit der theoretisch-begrifflichen Allgemeinheit des Gattungsbegriffes, d. h. es gäbe überhaupt nur theoretische Gattungsgemeinheit und alle Wortbedeutung enthalte nur solche, alles Bedeutungsmäßige sei an sich schon »*meinend*«.

Aber die theoretischen Vorurteile sitzen noch tiefer: Es wird das phänomenologische Sehen (dessen Wesen wir noch nicht genauer eruiert haben) gleich identifiziert mit Beschreiben. Es ist doch gar nicht ausgemacht, daß das Sehen, aus dem erst eventuell eine Beschreibung erwächst, die Intuition, einen ganz anderen Charakter hat. Wäre selbst Beschreibung immer notwendig Theoretisierung, so ist damit die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß sie die fundierende Intuition – ich muß doch zuerst sehen, bevor ich beschreibe – nicht theoretischer Art wäre, dann bestünde immer noch das Problem der Formulierbarkeit des Gesehenen. Aber dringen wir noch weiter vor: Ist denn die phänomenologische Intuition ein Sehen, das dem zu Sehenden gegenübersteht, (bildlich) außerhalb seiner steht? Mit anderen Worten, ist es nicht schon versteckte Theorie, die Erlebnissphäre zu einem Gegebenen zu stempeln, das nun beschrieben werden soll? Besteht denn überhaupt diese Zweiheit

und Auseinandergerissenheit von Gegenstand und Erkenntnis, von Gegebenem (Gebbarem) und Beschreibung? Unterliegen wir nicht auch hier einer Täuschung durch die Sprache, und zwar durch die theoretisierte?

Aber wenn das phänomenologische Forschen überhaupt ein »Verhalten zu etwas« ist, dann liegt darin die unentrinnbare Vergegenständlichung, ein schlechterdings nicht zu beseitigendes Moment der Theoretisierung. Und wenn wir es so wie eben formulieren, gebrauchen wir sogar die höchste Stufenform der Theoretisierung, und diese liegt doch auch in den Bedeutungseinheiten und -zusammenhängen der Sprache. Eine Bedeutung bedeutet, soll sie sich nicht selbst radikal aufheben, in jedem Falle etwas. Behält am Ende Natorp doch recht mit der Fundamentalgleichung des Bewußtseins, die seinen theoretischen Urcharakter zum Ausdruck bringt?

b) Charakterisierung der Entlebungstufen. Das vorweltliche Etwas und das Etwas der Erkennbarkeit

Um hier nicht in Verwirrung zu geraten und die phänomenologische Einstellung nicht von Grund aus und fortwährend zu verkehren, muß eine fundamentale Scheidung einsichtig gemacht werden: Wir kennen den Prozeß der Theoretisierung bzw. fortschreitenden Entlebung im Rohen mindestens bezüglich seines Ursprungs und hinsichtlich der zunehmenden Entlebung. Als die höchste Spitze erschien bisher der ganz leere und nur noch Gegenständliches überhaupt formaliter enthaltende Charakter des Etwas. In ihm ist sogar jede Inhaltlichkeit herausgestrichen, in seinem Sinn fehlt jede Bezugnahme auf einen wenn auch noch so radikal theoretisierten Weltgehalt. Es ist das absolute Weltlose, Welt-fremde; es ist die Sphäre, wo einem der Atem ausgeht und man nicht leben kann.

Ist diese Charakterisierung der Entlebungstufen und des Auslaufens des Prozesses in dem bloßen Etwas überhaupt als seiner Spitze haltbar, entspricht sie den echten Phänomenver-

halten? Vergegenwärtigen wir uns wieder das Umwelterlebnis: das Katheder. Aus dem umweltlich Erlebten heraus theoretisiere ich fortschreitend: Es ist braun; braun ist eine Farbe; Farbe ist echtes Empfindungsdatum; Empfindungsdatum ist Resultat von physischen oder physiologischen Prozessen; die physischen sind die primäre Ursache; diese Ursache, das Objektive, ist eine bestimmte Anzahl von Ätherschwingungen; die Ätherkerne zerfallen in einfache Elemente; zwischen ihnen als einfachen Elementen bestehen einfache Gesetzmäßigkeiten; die Elemente sind letzte; *die Elemente sind etwas überhaupt.*

Alle diese Urteile können ihrer zeitlichen Abfolge nach in einem regellosen Durcheinander gefällt werden. Achten wir aber auf ihren Sinn und sehen wir auf die Zusammenhänge, die dadurch bestimmt werden, daß ein Urteil seinem Sinne nach eines und nur eines aus der Mannigfaltigkeit motiviert, dann zeigt sich, daß die mögliche Regellosigkeit der tatsächlichen Fällbarkeit einer bestimmt gerichteten Stufung und Regelmäßigkeit Platz macht. Auf die einzelnen Motive und Motivate einzugehen, würde zuviel Einsichten beanspruchen. Wir sehen vielmehr auf den Abschluß des Motivationsprozesses hin, die höchste Theoretisierung. Ist sie in dem vorangehenden Satz: »Die Elemente sind letzte« motiviert? Zweifellos – tiefer in seinem Motiv, und d. h. bis hinab zum Umwelterlebnis. Aber Sie haben gewiß schon für sich selbst das unbestimmte Gefühl, daß hierbei etwas nicht stimmt.

Müssen denn die motivierenden Schritte von der Braun-Wahrnehmung aus alle durchlaufen werden, um urteilen zu können (»können« nach der Möglichkeit des Sinnes und Sinnvollzugs): »Es ist etwas«? Läßt vielmehr nicht jede theoretisierte Realitätsstufe bezüglich der jeweiligen zu ihr gehörigen Realitätseinzelheiten das Urteil zu: Es ist etwas? Und fällt denn diese letzte theoretische Charakterisierung des bloßen Etwas überhaupt ganz aus der Stufenfolge heraus, so zwar, daß jede Stufe sie motivieren kann? In der Tat – oder sagen wir genauer künftig – im Wesen: Es läßt sich zur Evidenz bringen, in jeder

Stufe liegt ihrem Sinn nach die Möglichkeit, als bloßes Etwas theoretisch meinbar zu sein. Bringen Sie sich das zur vollen Evidenz, aber zugleich zu ebensolcher den folgenden Wesensverhalt: Liegt in jeder Stufe das mögliche Motiv für das Urteil: Es ist braun, oder für das Urteil: Es ist Farbe? Keineswegs! Diese Theoretisierungen sind eingeschränkt auf eine bestimmte Realitätssphäre. Ich nenne das: die *spezifische Stufengebundenheit der Schritte im Entlebensprozeß*. Dieser gegenüber ist die formale Theoretisierung evident frei. Aus dieser Wesenslage entspringen sofort neue Evidenzen:

1. Die Motivation für formale Theoretisierung muß eine *qualitativ* andere sein; und damit:
2. Sie gehört nicht in den Schrittzusammenhang der spezifischen Entlebensstufen; und damit:
3. Die formale Theoretisierung ist dann auch nicht die Spitze, der fernste Punkt im Entlebensprozeß.

Was bisher als das eminent Theoretische galt, erweist sich als gar nicht zugehörig zum Entlebensprozeß. Demnach gäbe es zwei grundverschiedene Arten von Theoretischem, deren Wesenszusammenhang zunächst ein großes Problem darstellt. Allein, Schlüsse sind in der Phänomenologie immer gefährlich und solange wertlos, als nicht ihr Gehalt evident sich ausgewiesen hat.

Es könnte doch auch die Möglichkeit bestehen, daß das formal Gegenständliche zunächst überhaupt keinen Zusammenhang mit dem theoretischen Prozeß hätte, d. h. daß sein Motivationsursprung aus dem Leben ein qualitativ grundwesentlich anderer wäre, daß es also auch nicht anginge, schlechtweg von *Arten* und Artverschiedenheiten von Prozessen der möglichen Theoretisierung zu sprechen.

Wir sagten: *Die formale Vergegenständlichung ist frei*, das soll heißen: Sie hat keine Stufengebundenheit. *Jede* Stufe hat in sich die Möglichkeit, formaliter gesehen zu werden. Die formale Charakterisierung verlangt keine spezifische Motivierung in einer bestimmten Stufe innerhalb des Theoretisie-

rungsprozesses. Sie ist aber auch nicht lediglich an die theoretische Sphäre, das Objektgebiet überhaupt, gebunden. Die Spannweite der möglichen formalgegenständlichen Charakteristik reicht evident weiter. (Ich verweise auf bereits früher Gesagtes.) Das Umweltliche ist etwas; das Wertgenommene ist etwas; das Gültige ist etwas; jedes Welthafte, sei es z. B. ästhetischer oder religiöser oder sozialer Typik, ist etwas. *Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas, unangesehen seines genuinen Weltcharakters.* Der Sinn des Etwas besagt gerade: »*Erlebbares überhaupt*«. Die in dem Etwas überhaupt gelegene Indifferenz gegen jede genuine Welthaftigkeit und im besonderen gegen jede bestimmte Objektartigkeit ist in keiner Weise identisch mit Entlebtheit oder gar mit der höchsten Stufe dieser, der sublimsten Theoretisierung. Es besagt nicht absolute Unterbrochenheit des Lebensbezuges, keine Entspannung des Entlebens, keine theoretische Fest- und Kaltgestelltheit eines Erlebbaren. Es ist vielmehr der Index für die höchste Potentialität des Lebens. Sein Sinn ruht im vollen Leben selbst und besagt gerade, daß dieses noch keine genuine, welthafte Charakterisierung ausgeprägt hat, daß sehr wohl aber motivierend eine solche im Leben lebt. Es ist das »*Noch-nicht*«, d. h. noch nicht in ein genuines Leben Herausgebrochene, es ist das wesenhaft *Vorweltliche*. Dabei liegt aber doch in dem Sinn des Etwas als dem Erlebbaren das Moment des »Auf zu«, der »Richtung auf«, des »In eine (bestimmte) Welt hinein« – und zwar in seiner ungeschwächten »Lebensschwungkraft«.

Das »Etwas« als das Vorweltliche überhaupt darf nicht theoretisch, im Sinne einer physiologisch-genetischen Betrachtung gedacht werden. Es ist ein Grundphänomen, das verstehend erlebt werden kann, z. B. in der Erlebnissituation des Gleitens von einer Erlebniswelt in eine genuin andere, oder in Momenten besonders intensiven Lebens; gerade nicht oder selten in solchen Typen des Erlebens, die in einer Welt festgebannt sind, *ohne gerade innerhalb dieser eine höchst gesteigerte Lebensintensität zu erreichen.*

In dem Etwas als dem Erlebbareren überhaupt haben wir nicht ein radikal Theoretisiertes und Entlehtes, als vielmehr ein Wesensmoment des Lebens an und für sich zu sehen, das in einem engen Zusammenhang steht mit dem Ereignischarakter der Erlebnisse als solcher. Aus diesem vorweltlichen Lebensetwas motiviert sich *erst* das formale gegenständliche *Etwas der Erkennbarkeit*. Etwas formaler Theoretisierung. Die Tendenz in eine Welt kann *vor* ihrer Ausprägung theoretisch abgelenkt werden. Daher eignet die Universalität des formal Gegenständlichen seinem Ursprung aus dem Ansehen des strömenden Erlebens des Lebens.

So gesehen, d. h. vom Vorweltlichen aus, aus dem Leben an und für sich heraus verstanden, ist das formal Gegenständliche schon nicht mehr *Rückgriff*, sondern bereits *Be-griff*. Radikale Umstellung des erlebnisverstehenden Verhaltens. Später zu klären sind: *Rückgriff* (Motivation), *Vorgriff* (Tendenz), *Be-griff* (Objekt). Vor-, Rückgriffe (»Sicht«).

Scharf zu scheiden sind also: das vor-weltliche Etwas des Lebens an sich, das ihm – nur ihm? – als Entlebung entwachsende formal Gegenständliche, und das objektartig Theoretische. Die erste Sphäre ist als eine solche des Lebens absolut, die beiden anderen relativ, bedingt. Sie bestehen von Gnaden eines »Wenn« – wenn entleht, sieht das Erlebbarere so und so aus, ist es faßbar nur in Begriffen. Zum Objektartigen und dem daraus gewonnenen formal Gegenständlichen überhaupt gehört dieses *fundamentale »Wenn«*; das ist, motivationsmäßig verstanden, das gemeinsame Moment der formal-gegenständlichen wie der Objektsphäre.

c) Hermeneutische Intuition

Jetzt wird ersichtlich, inwiefern die Motivation des formal Gegenständlichen eine qualitativ andere ist gegenüber der des Objektartigen und wie jene zugleich *zurückweist* in eine Grundsicht des Lebens an und für sich. Bedeutungsmäßiges

also, Sprachausdruck, braucht nicht ohne weiteres theoretisch oder gar objektartig meined zu sein, sondern ist ursprünglich erlebend, *vorwelthaft* bzw. *welthaft*.

Die vor-welthaften und welthaften Bedeutungsfunktionen haben das Wesentliche an sich, Ereignischaraktere auszudrücken, d. h. sie gehen (erlebend und Erlebtes erlebend) mit dem Erleben mit, leben im Leben selbst, und mitgehend sind sie zugleich herkommend und die Herkunft in sich tragend. Sie sind vorgreifend zugleich rückgreifend, d. h. sie drücken aus das Leben in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden Motivation.

Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die *hermeneutische Intuition*, originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffsbildung, aus der jede theoretisch-objektivierende, ja transzendente Setzung herausfällt. Allgemeinheit der Wortbedeutungen besagt primär etwas Originäres: Welthaftigkeit des erlebten Erlebens.

Nunmehr klärt sich auf das rätselhafte Vorhandensein der Bestimmtheit vor aller theoretischen Deskription. Theoretisch komme ich selbst aus dem Erleben her; es wird aus diesem noch Erlebbares mitgebracht, mit dem man nun nichts anzufangen weiß und für das nun der bequeme Titel des Irrationalen erfunden ist.

Problem der Heterothesis, Negation. Motivation – Motivat und Motiv. Leben ist historisch; keine Zerstückelung in Wesenselemente, sondern Zusammenhang. Problem der Materialgebung ist kein echtes, sondern nur von der Theorie aus.

PHÄNOMENOLOGIE
UND TRANSZENDENTALE WERTPHILOSOPHIE

Sommersemester 1919

EINLEITUNG

a) Leitsätze zur Vorlesung

Allgemeiner Charakter der Vorlesung: keine systematische, zusammenfassend vollständig beschreibend wiedergebende Gegeneinanderstellung zweier Standpunkte und Systeme. (Das ergäbe entweder bloßen Abklatsch, dessen Original viel besser sich ausnimmt, oder ein einseitiges Bild, das wertlos bleibt und die vielen bereits gegebenen um ein neues vermehrt.)

Ziel: Konkrete Probleme, die aus der zentralen Tendenz der Problemstellung hervowachsen und die sich um ein konkretes Grundproblem gruppieren. Urteil als Anerkennen. (Allgemein: Intentionalität, Erlebnistendenz und die Frage der Grenze der Werteindämmung in den teleologisch gedeuteten Tendenzen!)

Inangriffnahme prinzipieller Untersuchungen, die aller ernsthaften »standpunktlichen« Auseinandersetzung werden vorausgehen müssen (d. h. sie aufheben und als überflüssig erkennen lassen).

Drei Problemgruppen:

I. Wertproblem	} System (III.) des	} Rückführung auf		
II. Formproblem ¹			} teleologischen (I.)	} das Phänomen
III. Systemproblem			} Idealismus (II.)	} der Motivation

Zunächst kommt es darauf an, für diese Probleme eine Bestimmtheit zu gewinnen, d. h. sie auf ihre echte phänomenologische Urschicht zurückzuführen (*Leben an und für sich*). *Historische Einleitung:* Geistesgeschichtliche Motivierung und Tendenz der drei Problemeiden.

¹ Als eidetisches Wesens-, Sinn-, Gehaltsproblem zu fassen. Vgl. Emil Lask, *Die Lehre vom Urteil*, Tübingen 1912, S. 118. Dadurch mitgestellt das Welt- und Erlebnisproblem (das Theoretische) und seine Genuitäten! Phänomen der Bedeutsamkeit überhaupt.

ad I. Nach dem immer stärker zum Rückgang gekommenen spekulativen Idealismus² drohte als Reaktion die absolute Versachlichung des Geistes in Dinge, Körper, Bewegungen und Vorgänge. Jede Seinsmetaphysik galt als ein Rückfall. Zugleich erkannte man, z. T. noch unter der Nachwirkung des Deutschen Idealismus, die Unmöglichkeit irgendwelcher metaphysischer, nicht-sachartiger, nicht-sinnlicher Orientierung.

Lask entdeckte im Sollen und im Wert, als letzter Erlebtheit, *die Welt*, die sowohl nicht-sachlich, nicht-sinnlich metaphysisch, als auch wiederum nicht unsachlich, verstiegen spekulativ, vielmehr tatsächlich war.

Diese Grundüberzeugung (im Sollen gründet, was ist) ermöglichte eine Weltanschauung, eine Harmonisierung von Wissenschaft (Naturwissenschaft) und Geistesleben; zugleich führte sie in die Betrachtung wissenschaftlich-philosophischer Probleme einen neuen Gesichtspunkt ein, der es ermöglicht, die beginnende Erneuerung Kants zum Verständnis und zu einer weltanschaulichen, einheitlichen Ausdeutung zu bringen (Normalität – teleologische Methode).

Die Entwicklung der modernen Wertphilosophie verläuft dann in zwei Hauptströmen: im Sinne einer immer schärferen Einarbeitung des Wertgedankens ins Transzendente und umgekehrt der immer bewußter werdenden transzendentalen Formulierung der Wertprobleme. Beide Hauptströme entwachsen dem Wertgedanken, und zwar sind sie als solche bestimmt historisch: 1. durch die wiedererwachenden *theoretischen Probleme* (Aufsatz von Windelband über das negative Urteil, Präudien; Rickert, »Definition« und »Gegenstand«³), 2. durch das

² Voraus schicken eine Betrachtung der Kantischen Transzendentalphilosophie und Hinweis auf die erstmalige Kantische Prägung der transzendentalphilosophischen Problematik; Theorie über theoretisches Problem (mathematische Naturwissenschaft).

³ Wilhelm Windelband, Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus (1910), in: Präudien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, 5. erweiterte Auflage, Tübingen 1915, Bd. II, S. 286 f.; Heinrich Rickert, Zur Lehre von der Definition, 2. verbesserte Auflage, Tübingen 1915; ders., Der Gegenstand der Erkenntnis, Freiburg i. Br. 1892.

Eintreten der ›Geschichte‹ als philosophisches Problem in das philosophische Bewußtsein (Dilthey; entscheidende Untersuchung, dadurch beeinflußt Windelbands Rektoratsrede⁴, Rickert, Lask, »Fichte«). Das Theoretische als Wert bei Rickert, Kategorien als Wert und Form bei Lask, wogegen Windelband das Theoretische nicht wertartig faßt.

ad II. Im Verlauf der immer schärferen Fassung des Wertproblems und unter Einwirkung des Neukantianismus der Marburger und der »Logischen Untersuchungen« Husserls⁵ erfuhr die Wertproblematik eine wachsende Einbeziehung ins Transzendente. Dieser immer mehr heraustretende Charakter des Formproblems (Lask, »Logik« und »Urteil«, dazu vergleichend die einzelnen Auflagen von Rickerts »Gegenstand der Erkenntnis«⁶), die transzendente Formbetrachtung, führt auf das Problem kategorialer Scheidungen in Gebiete. Die geschichtsphilosophischen Bemühungen, die in der Kulturphilosophie kulminieren, legen die Notwendigkeit eines Kulturganzen und seiner möglichen Gesamtdeutung nahe. Die Deutung als nur möglich erwiesen in der und durch die Gesamtheit der Kulturwerte; ihr Zusammenhang, ihre Rangordnung wird Problem.

ad III. Transzendentaltheoretische und geschichtsphilosophische Problematik leiten über in die der *Systematik*, des Systems der Werte (Lask, Logik, Schluß⁷; Rickerts Logosauffassung und »Grenzen«; Münsterberg vorgearbeitet). Die Systematik selbst rückt in die Nähe der Hegelschen Heterothesis, die zugleich auch gesehen wird in der theoretischen Gegenstandssphäre: Form – Inhalt – Duplizität. Zur Systematik treibt das

⁴ Windelband, Geschichte und Naturwissenschaften (Straßburger Rektoratsrede) 1894, in: Präludien II, S. 136-160.

⁵ Edmund Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. I: Prolegomena zur reinen Logik, 2. umgearbeitete Auflage, Halle a. d. S. 1913.

⁶ Emil Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Tübingen 1911; ders., Die Lehre vom Urteil, Tübingen 1912; Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, ¹1892, ²1904, ³1915.

⁷ Lask, Logik, S. 271 ff.

philosophische Systembedürfnis dieser Zeit überhaupt, der erwachende Neohegelianismus, das Herauswollen aus der »Zersplitterung und den Einzelwissenschaften« (vgl. auch die typische Systemannäherung bei Simmel). Doch nur in einer aus Zersplitterungen zusammengebauten Systematik.

Die historische Wirkung der Wertphilosophie hatte eine starke Betonung des Wertgedankens zur Folge in allen Lebenssphären, eine der Theoretisierung analoge Ausbreitung des Axiologischen, z. T. auch eine Herrschaft beider in einer verschiedenartigen Durchdringung.

Diese historischen Motivierungen der drei Problemideen lassen die Wertphilosophie verstehen in ihrer starken Bedingtheit durch das *19. Jahrhundert*. Die Grundüberzeugung vom Primat des Wertes ist so allgemein, daß sie bei Aufnahme manigfacher Beeinflussungen und Problemrichtungen durchhaltbar wird, so daß scheinbar jeder synkretistische Charakter der Wertphilosophie schwindet.

Zwar verschlänge das nichts, wenn die Originalität dieser Philosophie sich in nichts auflöste, falls sie uns echte Probleme stellt und mit echten Mitteln löst – denn Originalität gilt zwar vielen noch als Kriterium für Bedeutung und Unbedeutendheit einer Philosophie: sogenannte historische Betrachtung der verschiedenartigen Systeme, ihre Kurzlebigkeit, ihr Charakter als typische Ausdrucksform einer Persönlichkeit, eines Zeitalters – die nicht wissenschaftlichen Haltungen der Geschichte gegenüber fördern solche Wertungen. Entscheidend ist aber nicht *Originalität* der Weltanschauung und des Systems, sondern *Originalität* der wissenschaftlichen Probleme. Das eine schließt das andere weder aus noch ein! Nicht die Neuartigkeit der Problemkomposition und die Ordnung der leitenden Gesichtspunkte, sondern die Ursprünglichkeit der Probleme selbst aus ihrem immanenten Sinn entscheidet.

So könnte es kommen, daß bezüglich der Wertphilosophie nicht nur die Originalität zum Verschwinden käme (insofern sie immer nur geschickte Aufnahme und geschickt verwertende

Kombinierung z. T. echter Einsichten: Dilthey, Brentano), sondern auch ihre Originalität als gar nicht vorhanden erwiese, und zwar, was wissenschaftlich allein entscheidend wird, nicht nur als *tatsächlich* nicht vorhanden, sondern als *unmöglich*. Das Warum dieser Unmöglichkeit, die Motivierung des Fehlens einer echt wissenschaftlichen Problematik, gilt es zu verstehen, was nur selbst durchführbar wird in der konkreten Analyse der Probleme als solcher.

Allgemeines, Methodisches an den Anfang! *Phänomenologie und historische Methode*; ihre absolute Einheit in der Reinheit des Verstehens des Lebens an und für sich (vgl. dagegen die Marburger philosophiegeschichtliche Auffassung, oder Hönigswald, »Philosophie des Altertums«⁸).

Die phänomenologisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung mit einer Philosophie, die ihre historische Ausprägung in der Geistesgeschichte bereits gewonnen hat, muß, um ein echtes Verstehen zu sichern, zwei Aufgabensphären umfassen: einmal das Verständnis der historischen, geistesgeschichtlichen Motivierung zu gewinnen für die historisch tatsächliche Ausprägung des Typs – und diesen Typ zu verstehen suchen auf die Echtheit seiner Problematik.

Es ist eine Täuschung, zu meinen, beide Betrachtungsweisen seien verschieden, eben die eine sei historisch, die andere systematisch. Da es weder echtes historisches Verstehen gibt ohne Rückgang auf die ursprünglichen Motivationen, noch überhaupt ein System als solches wissenschaftlich möglich ist, d. h. da die ganze Scheidung von historisch und systematisch, die die Philosophie heute noch überall beherrscht, eine unechte ist, läßt sich positiv aufzeigen, wie phänomenologisch-historische Auseinandersetzung eine identisch-einheitliche, ursprüngliche Methode phänomenologischer Forschung darstellt.

Allgemeines über philosophische Kritik: Es liegt im Wesen phänomenologischer Kritik, daß sie nie negativ sein kann, ein

⁸ Richard Hönigswald, Die Philosophie des Altertums, München 1917.

Aufzeigen von Unstimmigkeiten und Ungereimtheiten, von Widersprüchen und Fehlschlüssen. Widersinn dagegen ist nicht logisch-theoretisches Sichausschließen und Zuwiderlaufen, das eine gegen das andere, sondern wider, gegen den Sinn des Vorgegebenen und Gebbaren ist alle theoretisierende Dialektik.

Phänomenologisches Kriterium: All die oben genannten Prädikate gehören nicht in das Gebiet phänomenologischer Kriterien. Phänomenologisches Kriterium ist allein die verstehende Evidenz und das evidente Verstehen von Erlebnissen, des Lebens an und für sich im Eidos. Phänomenologische Kritik ist nicht Wider-legen, Gegen-beweise führen, sondern der zu kritisierende Satz wird darauf hin verstanden, *wo* er seinem Sinne nach herkommt. Kritik ist positives Heraushören der echten Motivationen. Unechte Motivationen sind überhaupt keine und nur von den echten her als unechte zu verstehen. Das phänomenologisch Echte weist sich selbst als solches aus, es bedarf nicht wieder eines (theoretischen) Kriteriums.

Absolute Umgewöhnung bezüglich der wissenschaftlichen Forderungen und Erwartungen. Qualität und Intensität des Verstehens entscheidend. Quantität und Kompliziertheit und Abgeschlossenheit und Ordnung der Paragraphen nebensächlich. Das fördert in keiner Weise; hemmt nur die Beweglichkeit verstehender Erlebnisse.

Umstellung in der Sensibilität für die Absolutheit der originären Evidenzen. Eintauchen in die Bedürfnislosigkeit bezüglich theoretischer Beweise und Gründe und Erklärungen aus dem Gesamtsystem. *Umschichtung und neuartige Verteilung der Erweispflichten*. Nichtübersehen und -überhören des Einschnappens der Evidenzen. Alles erschwerende und retardierende Argumentieren mit Einwänden in der Phänomenologie zwecklos nicht nur, sondern wider ihren Geist.

Alles *Fragen* in der Phänomenologie nicht konstruktiv, begrifflich deduktiv und dialektisch, sondern aus dem Was, dem quale der Phänomene entspringend und auf es zielend; keine freischwebenden, unfundierten *Begriffsfragen!*

b) Zur Absicht der Vorlesung

Die in der Ankündigung des Themas bezüglich der Stellungnahme noch unbetonte, indifferente Nebeneinanderrückung von Phänomenologie und transzendentaler Wertphilosophie bringt die eigentliche Absicht der Vorlesung nur unscharf zum Ausdruck: Diese geht, konkret gefaßt, auf eine phänomenologische Kritik der transzendentalen Wertphilosophie.

Nicht handelt es sich also um bloße, vielleicht interessante Kontrastierungen eines philosophischen »Standpunktes« mit einem anderen, um das Ausspielen einer »Richtung« gegen eine andere. Alle Standpunktphilosophie jeder Provenienz und Kompetenz wird sich uns vielmehr durch einen rücksichtslosen Radikalismus der Fragestellung als Pseudophilosophie erweisen müssen, und zwar so, daß wir bei diesem Erweis zur echten Urschicht echter philosophischer Problematik und Methodik vordringen. Echte Kritik ist stets positiv – und gar phänomenologische Kritik, wenn sie phänomenologisch ist, kann *überhaupt* nur positiv sein. Sie überwindet und weist zurück verworrene und halbgeklärte, falsche Problemstellungen nur *im Aufweis* der echten Problemsphäre. Sie verzichtet auf das geschäftige Aufspüren von logischen Unausgeglichenheiten in einzelnen Systemen, auf das abtastende Abgreifen von sogenannten inneren Widersprüchen, auf das Zurückweisen einzelner Unstimmigkeiten der Theorien.

Es geht um die Prinzipien alles geistigen Lebens und um die Einsicht in das Wesen aller Prinzipienhaftigkeit selbst. Das besagt dann zugleich: Phänomenologische Kritik, deren positives Ziel ist das Sehen und Zum-Sehen-Bringen der echten, wahrhaften Ursprünge des geistigen Lebens überhaupt, wird nur gegen solche philosophischen Anschauungen sich überhaupt in Gang setzen, die in sich die Eignung tragen, bei einem phänomenologisch-kritischen Durchforschwerden auf echte Problemfelder zu führen.

Eine solche Auseinandersetzung wird geradewegs zur wissenschaftlichen Pflicht gegenüber einer Philosophie, die auf ernsthafter Arbeit ruht und den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, und zugleich überzeugt ist, die großen unverlierbaren Traditionen Kants und des Deutschen Idealismus in ihren bleibenden Tendenzen weiterzuführen. Eine Auseinandersetzung mit ihr wird zu einer solchen mit dem 19. Jahrhundert überhaupt. Neben der Marburger Schule gehört die transzendente Wertphilosophie zu den bedeutsamsten philosophischen Richtungen der Gegenwart. Sie wird auch als badische oder Freiburger Schule bezeichnet, was vor 1916 noch paßte, als Windelband in Heidelberg und Rickert, sein Schüler und der systematische Begründer der Wertphilosophie, hier lehrte.

Weil es für jede phänomenologische Untersuchung von entscheidender Bedeutung ist, die sinnmäßigen, echten Motive eines Problems zu verstehen, entspringt für eine kritische Stellungnahme gegenüber der transzendentalen Wertphilosophie die Aufgabe, deren Problematik in ihren immanenten geistesgeschichtlichen Motivierungen zur Evidenz zu bringen. Das ist kein Auf- und Zusammenrechnen von sogenannten »historischen Einflüssen«, sondern ein verstehendes . . .⁹

⁹ Anm. d. Hg.: Das Manuskript der Einleitung bricht an dieser Stelle ab.

ERSTER TEIL
PROBLEMGESCHICHTLICHE DARLEGUNGEN

ERSTES KAPITEL

Die Genesis der Wertphilosophie als Kulturphilosophie
der Gegenwart

§ 1. *Der Kulturbegriff in der Philosophie des ausgehenden
19. Jahrhunderts*

Das 19. Jahrhundert hat seinen typischen geistigen Gehalt und dessen Struktur in seinem letzten Jahrzehnt und bei Beginn des neuen Jahrhunderts sich selbst zu Begriff gebracht, d. h. es hat seine eigene typische Weltanschauungsphilosophie geschaffen. »Die Philosophien verhalten sich wie die Kultursysteme, denen sie entstammen.«¹ Das Zentrum dieser typischen Begrifflichkeit hat es sich gegeben in dem Begriff der *Kultur*.

Aber nicht etwa ist dieser Begriff zu wissenschaftlicher Bestimmtheit oder gar philosophischer Evidenz gebracht; vielmehr als schillerndes, vieldeutiges gedankliches Ferment leitet der *Kulturbegriff* jede allgemeine Besinnung auf die Ganzheit bestimmter Lebensgebiete und des Lebens überhaupt – und er hat diese überragende funktionale Bedeutung, weil er aus den geistigen Ansprüchen seines Jahrhunderts herausgewachsen ist und von ihm selbst für genügend erachtet wird.

Die beiden Momente seiner inhaltlichen Bedeutung, die sich dem heute landläufigen Gebrauch gleich unvermittelt näherbringen, kennzeichnen auch seine *echte Herkunft*. Der heutige

¹ Windelband, Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie (Vortrag) 1881, in: Präludien I, 5. Aufl., S. 145.

Begriff der Kultur hat in sich zunächst das Bedeutungsmoment des »*Historischen*«. Kultur ist ein geschichtliches Phänomen. Man setzt die Begriffe ›kulturloses Volk‹ und ›geschichtsloses Volk‹ geradezu gleich. Die Verknüpftheit des Kulturbegriffes mit der Idee der Geschichtlichkeit – Kulturgestaltung ist geschichtlicher Prozeß – macht die gedankliche Herrschaft des Kulturbegriffes zu Ende des 19. Jahrhunderts verständlich: Nur da, wo geschichtliches Bewußtsein erwacht ist, kann sich die Idee der Kultur als Gestaltungsprozeß und Gestaltungsziel menschheitlichen, schaffenden Lebens und Leistens ins reflektierende Bewußtsein drängen. Im Zurückverfolgen der Triebkräfte also, die den Kulturbegriff als bewußtes Deutungselement des Lebens veranlaßten, sehen wir uns auf die Idee des historischen Bewußtseins, die Idee der Geschichtlichkeit hingeleitet – und es erhebt sich die Frage nach ihrer geistesgeschichtlichen Genesis.

Der historische Begriff der Kultur trägt in sich als das zweite meistbeachtete Bedeutungsmoment das der »*Errungenschaft*«, der Leistung, der Verwirklichung eines Wertvollen – und zwar jeweils einer bedeutsamen, charakteristischen, überwältigenden, einem historischen Zeitalter sein Gepräge verleihenden, wertvollen Leistung. Als spezifische Errungenschaft gilt zu Ende des 19. Jahrhunderts die Technik und die sie erst ermöglichende theoretische Grundlage: die *Naturwissenschaft*. Man redet vom naturwissenschaftlichen Zeitalter, vom Jahrhundert der Technik. Zwar hatte die Naturwissenschaft schon im 17. Jahrhundert eine erste Blütezeit, die zweite im 19. Jahrhundert ist aber in ihrem erneuten Erwachen und in ihrer wachsenden Ausbreitetheit über die ganze Lebenshaltung nicht lediglich aus der ungestörten Kontinuität naturwissenschaftlichen Forschens und Entdeckens zu verstehen.

Daß sie der Stolz eines Zeitalters und die Tendenz seines Bewußtseins und die Idee einer *Errungenschaft* und damit der Kultur wurde, klärt sich nur auf, wenn wir auch bezüglich dieses zweiten, inhaltlich bestimmt charakterisierten und spezifi-

zierten Moments des historischen Kulturbegriffs der Frage nach seiner geistesgeschichtlichen Genesis folgen. Gelingt ein eindeutiges Verständnis der historischen Motivierungen der beiden sich zunächst aufdrängenden Bestimmtheiten des historischen Kulturbegriffs: 1. geschichtliches Bewußtsein, 2. ungewöhnliche, wertvolle Errungenschaft (verkörpert in der Naturwissenschaft und der Erfahrungswissenschaft überhaupt), dann ist auch ein Verstehen der *typischen* Philosophie des ausgehenden 19. Jahrhunderts gewährleistet.

Denn es soll ja in seiner Philosophie ein Zeitalter zu seinem eigenen Selbstbewußtsein kommen (sagt man). Ein Zeitalter, das sich selbst sieht als kulturschaffend und Leistungen erringend, hat als Philosophie demnach eine solche Form des Selbstbewußtseins, in der die Idee der Kultur die allherrschende wird. Seine Philosophie ist und nennt sich selbst »*Kulturphilosophie*«. In ihr werden also die geistesgeschichtlichen Triebkräfte der Idee der historischen Kultur und besonderen Kulturleistung in erhöhtem Maße zu begrifflichem und strukturellem Ausdruck kommen müssen.

Wenn wir den geistesgeschichtlichen Triebkräften für die beherrschende Macht der Kulturidee im 19. Jahrhundert und im besonderen für die Motivierung der beiden herausgehobenen Momente nachgehen, so geschieht das, um die geistige Perspektive zu gewinnen für die Problematik, die wir einer neuen Erforschung zugänglich machen werden. Diese geistesgeschichtliche Betrachtung, die sich verständlicher Weise hier auf das mit dieser Problematik sinnmäßig Zusammenhängende beschränken muß, ist aber nicht hinzunehmen im Sinne der üblichen historischen Vorbetrachtungen als bloße Einleitung, als das bloße Nun-einmal-irgendwo-Anfangen, weil ein Anfang gemacht werden muß, sondern das Verstehen der geistesgeschichtlichen Motive ist mit *ein echtes Stück der Vorbereitung und Inangriffnahme phänomenologischer Kritik*. (Es liegt zwar hier ein noch tieferer Wesenszusammenhang vor, der in das Wesen aller phänomenologischen Hermeneutik zurücklei-

tet. Für unsere Zwecke genügt aber der Hinweis auf einen engen Zusammenhang zwischen geschichtlicher und »systematischer« Betrachtung – beide sind aufzuheben!)

a) Der historische Kulturbegriff.

Aufklärung und historisches Bewußtsein

Als das erste der im historischen Kulturbegriff des 19. Jahrhunderts liegenden Momente heben wir heraus das historische Bewußtsein. Der Begriff der Kultur überhaupt reicht weiter zurück, wenn auch nur bis in die Zeit der Aufklärung (des 18. Jahrhunderts). Die Bedeutung des Wortes »Aufklärung« selbst ist anfangs keine historische Kategorie; es bedeutet soviel wie Zivilisation. Kultur – les nations les plus éclairées – sind für P. Bayle, Bossuet, Montesquieu die Kulturnationen, im Gegensatz zu den Naturvölkern. Aufklärung bedeutet aber schließlich die typische Kultur des 18. Jahrhunderts, und der Begriff Aufklärung wird zu einer methodologischen Kategorie zu Zwecken geschichtswissenschaftlich-chronologischer Charakteristik. Die Aufklärung erarbeitete sich zum ersten Mal in prinzipieller Klarheit die Idee der Universalgeschichte. Das sagt zugleich, daß sie nicht überhaupt geschichtsfremd war, sondern sie hatte ein allerdings eigentümliches Verhältnis zur Geschichte. Das lag gegründet in der damaligen absoluten Herrschaft der mathematischen Naturwissenschaft und des rationalen Denkens überhaupt. Die Triumphe des reinen Denkens ließen in ihnen das Ideal des Geistes überhaupt sehen, dem alle Erfahrung der Menschheit zuzustreben habe. Die Aufklärung sah sich selbst als die Vollendung der Geschichte auf ihrem Wege aus Barbarei, Aberglauben, Betrug und Ordnungslosigkeit.

Das universale Ideal des Denkens weitete den Blick über die Nationen hinweg; man begriff die Solidarität der Menschheit und als Sinn ihres geschichtlichen Daseins den Fortschritt zur Aufklärung. Turgot entdeckte das Gesetz der drei Stufen: der theologisch-mythischen, der metaphysischen und der positiven in der Menschheitsentwicklung (das Gesetz, das später Comte

seiner Geschichtsphilosophie zugrundelegte). Diese aufklärerische Geschichtsbetrachtung, die alles geschichtliche Geschehen auflöste in begriffliche Zusammenhänge, Ursachen und Absichten, begrifflich klare Zwecksetzungen, die als Einheit geschichtlichen Geschehens das Individuum nicht als Individualität, sondern als Einzelfall der Gattung, als historisches Atom gleichsam betrachtete (so wurden die Dichter nicht gewertet als Gestalter innerhalb einer genuinen Erlebniswelt, sondern als Vervollkommener der Sprache, die in ihrer Feinheit und Geschliffenheit das öffentliche und gesellschaftliche Leben auf eine erhöhte Stufe brachte), verfügt doch über ein reiches Material, das ihr durch die Geisteswissenschaften, die sich im 16. und 17. Jahrhundert zu einer freien, natürlichen Entfaltung gebracht hatten, beigelegt wurde.

Auch *Kant* begriff die Geschichte im Sinne der Aufklärung, und *Kultur* bedeutete (in ihrem Sinngehalt abhängig von der Stufe des historischen Bewußtseins) Ausbildung und Vollendung der rationalen Bestimmtheiten, Regeln und Ziele der Menschheit. Mit *Herder* allerdings gewann das historische Bewußtsein eine entscheidende Erhellung. Er brachte den Umschwung dadurch, daß er unter der Einwirkung *Hamanns* die geschichtliche Wirklichkeit in ihrer mannigfaltigen irrationalen Fülle sah und vor allem den selbständigen Eigenwert jeder Nation, jedes Zeitalters, jeder historischen Erscheinung überhaupt erkannte. Die geschichtliche Wirklichkeit wird nicht mehr ausschließlich gesehen in einer schematisch-regelhaften, rationalistisch-linearen Fortschrittsrichtung, die jede Stufe nur soweit begrenzt, als in ihr Barbarei überwunden und Rationalität erreicht ist. Das Ziel des Fortschritts ist auch nicht mehr eine abstrakte, rationale Glückseligkeit und Tugendhaftigkeit, sondern »jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!«² Der Blick für die

² Johann Gottfried Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, in: Sämtliche Werke, hg. von B. Suphan, Bd. 5, Berlin 1891, S. 509.

einzelnen qualitativ originalen Wirkungszentren und Wirkungszusammenhänge erwacht; die Kategorie der »Eigenheit« wird sinnvoll und auf alle Lebensgestalten bezogen, d. h. *diese* allererst als solche sichtbar. Herders Intuitionen empfangen gleichzeitig ihre inhaltliche Erweiterung sowohl wie ihre philosophische Prinzipiengebung. Schlegel wandte den Blick auf die Literaturen und ihre historisch originalen und selbständigen Formen. Die Mythen- und Sagenforschung setzte ein. Die Anfänge der Völker lernte man als eigene Wertstufe geschichtlichen Daseins sehen, über eine bloße Erklärung als Barbarei hinaus. Niebuhr und Savigny betrachteten in dieser neuen Einstellung die Staaten- und Rechtsgeschichte. Schleiermacher sah zum ersten Mal das Eigensein und den Eigenwert der Gemeinschaft und des Gemeinschaftslebens und das Eigentümliche des christlichen Gemeindebewußtseins, er entdeckte das Urchristentum und beeinflusste in entscheidender Weise Hegels Jugendarbeiten über die Geschichte der Religion und indirekt Hegels ganze spezifisch philosophische Systematik, in der sich überhaupt die entscheidenden Ideen der deutschen Bewegung als ihrem Höhepunkt zusammendrängten.

Damit kommen wir zur Vertiefung, die Herders Intuitionen erfuhren von seiten der Philosophie. Kant steht an der Grenze von Aufklärung und Deutschem Idealismus, der konsequenteste und tiefste Vollender der Aufklärung und damit auch schon bis zu einem gewissen Grade ihr Überwinder. Die Verlegung des Schwerpunktes aller philosophischen Problematik in das Bewußtsein, die Subjektivität, das Ich der transzendentalen Apperzeption, der theoretischen und praktischen Vernunft und der Urteilskraft, gibt den Anstoß für die Ichmetaphysik Fichtes und Schellings. Das Geschichtliche in seiner individuellen Mannigfaltigkeit und Eigenartigkeit wird jetzt gesehen von der schöpferischen Tathandlung des Subjekts aus – Selbstwert der Person. Historische Entwicklung ist solche des Bewußtseins und des Geistes. In ihnen selbst sind die Urschritte geistiger Entwicklung zu entdecken. Die Idee der Entwick-

lungsmotive und -stufen (Phänomenologie) des Geistes und der historischen Dialektik der Vernunft wird wach. Hegels sogenannter Panlogismus hat seine Herkunft aus dem historischen Bewußtsein und ist nicht etwa eine Konsequenz bloßer radikaler Theoretisierung des Theoretischen! Neben dieser philosophischen Entwicklung des historischen Bewußtseins läuft der weitere Ausbau der empirischen Geschichtsforschung, Begründung der Philologie, der vergleichenden Sprachwissenschaft, der kritischen Kirchengeschichte, der Völkerpsychologie und Ethnologie.

Ranke beginnt seine Arbeiten; und das Verstehen geschichtlicher Welten, die Hingabe an ihren Reichtum und ihre Bewegung erreichten ihre Vollendung. Er vermeidet jede spekulative Dialektik und strebt nach der inhaltlichen, wirklichen Mitte der Mär der Weltgeschichte in ihrem echten universalgeschichtlichen Zusammenhang und wird damit richtunggebend für die Zukunft. Bei dem immer neu sich herandrängenden empirischen Material geschichtlichen Lebens gewinnt das erfahrungsmäßige Bewältigen seiner den Vorrang und Vorzug. Die Verständnismöglichkeit philosophischer Ideenzusammenhänge und Prinzipienbildung schwindet, zum Teil durch die Philosophie selbst mitverschuldet. Die Philosophen selbst, Trendelenburg, Erdmann, Zeller, K. Fischer, werfen sich auf die *Geschichte*, die handfeste Wirklichkeit. Eine Entrüstung über das Ungenügen und Verstiegene aller Spekulation geht durch die geistige Welt. Der spekulative Enthusiasmus eines Schelling in der Naturphilosophie brachte im Gebiet der Naturwissenschaft dieselbe Reaktion, Abkehr von der Philosophie und Hinwendung und Versenkung in die *Erfahrung*, die handfeste Wirklichkeit. Die hereindrängenden sozialen und wirtschaftlichen Probleme ziehen vollends das Leben auf den Boden der Erfahrung und praktischen Betätigung.

b) Kultur als Errungenschaft und Leistung

Das historisch erfahrende Bewußtsein erfaßt die geschichtliche Welt – und dazu gehört auch die eigene Gegenwart – in ihrer Entwicklung, Motivierung und teleologischen Gestaltung und Leistung. Ein Zeitalter, das von diesem Bewußtsein ergriffen ist, sieht sein eigenes Lebensziel in der vorwärtstreibenden Arbeit am Wirklichen selbst, am realen Sein. Seine Bewältigung in der Erkenntnis jeder Art und Praxis jeder Gestalt macht zeitweise bedürfnislos für transzendente philosophische »Hirngespinnste«.

Mit der Motivierung der Ausbildung des historischen Bewußtseins, des einen Moments im Kulturbegriff, hat sich gleichzeitig die des zweiten Moments ergeben: die moderne Lebensrichtung auf besondere Leistungen im Wirkungsbereich des erfahrungsmäßigen, praktischen Lebens, die Ausbildung der Technik im weitesten Sinne. Das Absterben der philosophischen Spekulation, das Zurücktreten metaphysischer Konstruktionen verstärkten den Enthusiasmus für die Erfahrungswissenschaften, die mathematischen wie die biologischen. (Daß im Zusammenhang mit diesem Naturalismus, der von England und Frankreich aus kräftige Unterstützung fand, eine Metaphysik verwegener Art im Materialismus sich breit machte, hat die Zeit nicht als ungehörig empfunden, soweit sie selbst im Naturalismus befangen war.)

§ 2. *Der Ansatz des Wertproblems.**Die Überwindung des Naturalismus durch Lotze*

Soweit um die Mitte des Jahrhunderts die Philosophie nicht naturalistisch verödete oder sich nicht, in allerdings wertvoller und zum Teil grundlegender historischer Erforschung ihrer eigenen Geschichte bewegte (unter dem entscheidenden Einfluß Hegels), spielte sie in einigen gedanklich nicht starken,

aber erlebnismäßig doch echt gerichteten Philosophien eines spekulativen Theismus (Weiße, Ulrici u. a.) eine wenig einflußreiche Rolle. Es lag in der geistesgeschichtlichen Situation begründet, daß eine ursprüngliche, durchgreifende philosophische Problematik so schwer sich frei machte und nur schrittweise geistige Stoßkraft gewann. Der Philosoph, der diese Befreiung als notwendig erlebte und ins Werk zu setzen versuchte, war *Hermann Lotze*.

Es handelte sich für ihn darum, die absolute Versachlichung des Geistes, die der Naturalismus herbeiführte, die Reduktion alles Seins auf körperhaft stoffliches, dinghaftes Geschehen, auf Stoff und Kraft, das Abweisen jeder prinzipiellen Besinnung, als einen prinzipiellen Irrtum aufzuzeigen, und zwar ohne dabei weder in die alte ontologische, vorkritische, noch in die eben vergangene idealistische Metaphysik zurückzufallen.

Positiv besagt das: die Entdeckung einer nicht-empirischen, nicht-naturseinhaften, nicht-erfahrungsmäßigen Sphäre, einer nicht-sinnlichen Welt, die bei aller Nichtsinnlichkeit die schlechte und verstiegene, im Grund ebenfalls naturalistische Übersinnlichkeit der alten Metaphysik vermied.

Die eminente Schwierigkeit einer solchen Aufgabe in solcher geistesgeschichtlicher Situation, die wir heute kaum mehr ursprünglich nachzuempfinden vermögen, kommt dadurch zum Ausdruck, daß Lotze die Aufgabe nur ansatzweise (prinzipiell) löste, zwar entscheidende Intuitionen gewann, aber doch nie vor Rückfällen in eine spekulative, theologische Metaphysik oder vor einer zu ausschließlichen Betonung der Naturwirklichkeit sicher blieb.

Daher trat eine philosophische Methodik nicht scharf und eindeutig heraus, daher blieb die sogenannte »systematische« Orientierung schwankend, d. h. er scheute sich vor dem System und strebte doch wieder zu ihm hin. Er gewann weder die radikale Einsicht in die innere Unmöglichkeit eines Systems der wissenschaftlichen Philosophie, noch hatte er die Rücksichtslosigkeit gegenüber den Erlebniswelten, sie in einem Welt-

anschauungssystem einzufangen und zu vergewaltigen. Für die echte Philosophie ein »Zwittergebilde« zwar, aber verstehbar in seinen Fruchtbarkeiten und Verkehrtheiten, sobald seine geistesgeschichtlichen Motivationen nach rückwärts und seine Tendenzen und Auswirkungen nach vorwärts erst wahrhaft aufgeheilt sind.

Die Überwindung des Naturalismus und zugleich die veränderte Fortführung der Tendenzen des Deutschen Idealismus gewann Lotze durch seine Auffassung der zentralen philosophischen Probleme als Wertprobleme, d. h. ihre letzte Deutung in einem teleologischen Zusammenhang. Das Wertproblem als solches hat Lotze weder in Reife gesehen, noch auch alle Probleme in methodischer Strenge im Sinn der Wertprobleme durchgeführt. Für beide Aufgaben finden sich bei ihm Ansätze (besonders im »Mikrokosmos«¹ und in den ersten Schriften). Aber die in seinen Gedanken immer wieder durchbrechende Idee des Sollens und Wertes, seine in dieser Richtung verlaufende Deutung der Platonischen Ideen, die nicht sind, sondern werthaft *gelten*, waren hinreichend, um auf die weitere Entwicklung der Philosophie im Sinne einer Abkehr vom Naturalismus und Psychologismus im besonderen stark zu wirken. Und wenn Lotze auch in den erkenntnistheoretischen Problemen nicht scharf gesehen hat und die naturwissenschaftliche Basis seiner Bildung ihn nachhaltig beeinflusste, so bewahrte er doch schon ob seiner Herkunft aus der deutschen Bewegung den offenen Sinn für die Fragestellung des transzendentalen Apriori. Seine von Fichte übernommene Lehre vom Primat der praktischen Vernunft als der »wertempfindenden« Vernunft wurde das entscheidende Motiv für die Entwicklung der modernen Wertphilosophie. In ihr kommt zugleich Lotzes geistesgeschichtliche Stellung im 19. Jahrhundert zum prägnantesten Ausdruck: Wahrung der Kontinuität und des Zusammenhangs

¹ Hermann Lotze, Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie, Bd. I-III, 2. Auflage, Leipzig 1869-1872.

mit dem Deutschen Idealismus und zugleich kritische Umbiegung des spekulativen Idealismus. Zwar kommt dabei nicht die reine Idee des Transzendentalen zur allbeherrschenden Herausarbeitung, aber in der Auffassung des Apriorischen als der ›Nachbildungen des innersten Wesens des Geistes², der Rückbeziehung und Fundierung der Logik in der Ethik ist der Naturalismus im Prinzip überwunden und zugleich seinem empirisch gerichteten Zeitalter auch philosophisch Rechnung getragen.

² Vgl. ebd., Bd. I, S. 255.

ZWEITES KAPITEL

Windelbands Begründung der modernen transzendentalen Wertphilosophie

§ 3. *Erneuerung der Kantischen Philosophie.* *Der Wertcharakter der Wahrheit*

Allerdings ist damit die Genesis und der qualitative Charakter der Entwicklung der modernen transzendentalen Wertphilosophie nicht ausreichend motiviert. Im Anfang der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts, als sich Lotzes Schüler *Windelband* in Leipzig habilitierte (1873 mit der Schrift »Über die Gewissheit der Erkenntnis«¹), begannen bereits neuere und verschiedenartige selbständige Ansätze in der Philosophie zu wirken. Im Jahre 1871 war Cohens epochemachende und die ganze Entwicklung des modernen Neukantianismus überhaupt in Bewegung und klare Richtung bringende Schrift erschienen: »Kants Theorie der Erfahrung«. Ein Jahr zuvor hatte Dilthey den 1. Band seines genialen Werkes »Leben Schleiermachers« (1870) herausgebracht, und 1874 griff Brentano mit seiner Schrift »Psychologie vom empirischen Standpunkt« in die philosophische Forschung der damaligen Zeit ein.² Drei ganz verschiedene Welten geistiger Einstellung und philosophischer Forschung, die alle aber die Entwicklung Windelbands und damit der modernen Wertphilosophie nachdrücklich bestimmten; drei Einflußsphären, deren kombinierte Beachtung allererst zum Verständnis bringen läßt, wie die transzendente Wertphilo-

¹ Windelband, Über die Gewissheit der Erkenntnis, Berlin 1873.

² Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1871; Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers, Berlin 1870; Franz Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, Leipzig 1874.

sophie zur einzigen (ernsthaften) typischen Kulturphilosophie in der Gegenwart wurde.

Mit dem Aufweis solcher geistesgeschichtlicher Motivierungen möchte nicht der Meinung Vorschub geleistet werden, als ließen sich alle geschichtlichen und insbesondere alle geistesgeschichtlichen Phänomene lediglich als summative Zusammengesetztheiten von Anregungen und Einflüssen begreifen unter Ausschluß jeder selbständigen, ursprünglich schöpferischen Leistung. In dem vorliegenden Falle hat die gesonderte Betonung und betonende Sonderung dieser Motive insofern ein ausnehmendes Recht und eine weittragende Bedeutung, als wir von ihnen her die fundamentalen Problemgruppen begreifen werden, um die sich die forschende Arbeit der modernen Wertphilosophie bewegt. Und vollends ist eine kritisch-positive phänomenologische Überwindung der Wertphilosophie, die wir anstreben, methodisch zu diesem Den-Motiven-Nachgehen verpflichtet, weil nur so sich die teilweise Unechtheit der Probleme völlig verstehen läßt.

a) Die Wiederentdeckung der transzendentalen Methode
durch Cohen

Es gilt nun, unter Berücksichtigung der drei genannten Einflußsphären die typischen Momente der Wertphilosophie zu charakterisieren, wie sie sich in der philosophischen Arbeit Windelbands ergeben haben. Von Lotze und Kuno Fischer herkommend, hatte Windelband zwar von Anfang an ein Verhältnis zur Kantischen Philosophie. Das bedeutet eine gleichanfängliche Gegenstellung zu allem Naturalismus. Aber doch wurde erst durch Cohens Schrift über »Kants Theorie der Erfahrung«, in der er den eigentlichen Sinn von Kants »Kritik der reinen Vernunft« gleichsam wiederentdeckte, dem damaligen philosophischen Bewußtsein der strenge und ursprüngliche Sinn der transzendentalen Methode, des Transzendentalen überhaupt erst nahegebracht. Cohen sah in aller Schärfe ge-

genüber allen damaligen psychologischen und sinnesphysiologischen Verunstaltungen der Kantischen Erkenntnistheorie die wesentliche methodische Verknüpftheit der Problemstellung der »Kritik der reinen Vernunft« mit der Tatsache der mathematischen Naturwissenschaft. Das Problem der Erkenntnis ist nicht die Frage nach dem genetischen physiologisch-psychologischen Prozeß des Zustandekommens von Erkenntnisvorgängen im einzelnen menschlichen Subjekt oder gar nach der Realität der Außenwelt, sondern ist die objektiv methodische Frage nach der Struktur der objektiv vorgegebenen mathematischen Naturwissenschaft, genau: das Zurückfragen nach den logischen Grundlagen dieser Erkenntnis, nach den logischen, kategorialen Bedingungen ihrer Möglichkeit; nicht ist die Frage nach transzendenten Realitäten, sondern nach den logischen Fundamenten. Diese Frage ist nicht transzendent, sondern transzendental. Das Wort charakterisiert den *methodischen* Charakter der Fragestellung der »Kritik der reinen Vernunft«. Sie findet die den Erkenntnisgegenstand überhaupt konstituierenden Elemente und sieht Gegenständlichkeit als die Verknüpftheit dieser Elemente, als Einheit der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, welche Einheit selbst nichts anderes ist als das Gesetz, die Regel des Bewußtseins.

In diese mit solchen fundamentalen Einsichten beginnende Erneuerung der Kantischen Philosophie griff Windelband selbständig ein und gab unter den unmittelbaren Einwirkungen Lotzes der transzendentalen Methode eine neuartige Gestalt. (Wenn man heute von neukantischen Schulen spricht, so denkt man vornehmlich an die beiden von Cohen und Windelband inaugurierten Erneuerungen der Kantischen Philosophie.) Die Motive für Windelbands Kantinterpretation sind durch Lotze vermittelt und stammen ursprünglich von Fichte, der, wie der ganze Deutsche Idealismus, auf Lotze vor allem in seiner Frühzeit stark gewirkt hat. So wird verständlich, warum Fichte in der transzendentalen Wertphilosophie eine beherrschende Rolle spielt, so daß man sie geradezu als Neu-Fichteanismus

charakterisieren könnte. Und zwar ist es der Fichte in seiner kritischen Periode (um die Zeit von 1794-1800), in der er den transzendentalen Gedanken Kants festhielt und im kritischen Sinne die theoretische Vernunft als im Wesen praktische deutet. Windelbands Schüler Heinrich Rickert hat Fichte daher von seinem Standpunkt aus mit Recht als den »größten aller ›Kantianer‹« bezeichnet.³

b) Praktische Vernunft als Prinzip aller Prinzipien

Es ist die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft, die Fundierung des theoretischen, wissenschaftlichen Denkens im praktischen Glauben und Willen zur Wahrheit, die zur philosophischen Grundüberzeugung der Wertphilosophie wird und sich entsprechend ihrer ganzen Entwicklung modifiziert und wissenschaftlich exakter gefaßt wird. Lotze betont in seiner ersten »Logik« (1843) mit aller Schärfe: »So gewiß als die letzte factische Nothwendigkeit nur dem mit Befriedigung zugeschrieben werden kann, was um seines Werthes für den moralischen Geist willen eine unbedingte Bejahung fordert und zu ertragen fähig ist, so gewiß muß als das letzte Ziel der Philosophie gelten, auch die Formen der Logik und ihre Gesetze nicht als bloß thatsächlich vorhandene Naturnothwendigkeiten des Geistes, sondern als Erscheinungen aufzufassen, die von einer *andern höhern* Wurzel ausgehen, und wesentlich dieser ihre Nothwendigkeit verdanken.«⁴

Windelband erwähnt bereits in seiner Habilitationsschrift ausdrücklich, daß Fichte das »ethische Motiv« in den Mittelpunkt der gesamten Philosophie gerückt habe.⁵ Und so faßt

³ Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie, in: Kantstudien IV, 1900, S. 166; vgl. auch das typische Motto dieses Aufsatzes, S. 137: »... hier der Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereinigt, und Harmonie in mein Wesen bringt«, Fichte 1798.

⁴ Lotze, Logik, Leipzig 1843, S. 7 [Hervorhebung von M. H.]; vgl. ebd., S. 9.

⁵ Windelband, Gewissheit, S. 54 Anm.

auch Windelband die Gesetze des Denkens als solche, »nach denen gedacht werden *soll*, wenn anders das Denken zum Erkennen werden will«⁶. »Die logischen Gesetze . . . sind der Seele gegeben als die Normen, nach denen sie jene naturgesetzliche Wirksamkeit einrichten und leiten *soll*«. Das logische Gesetz hat »normative Apriorität«⁷.

In der Richtung dieser Überzeugung von der praktischen Vernunft als dem Prinzip aller Prinzipien bewegt sich nun auch die Kantinterpretation Windelbands. Cohens scharfe Prägung der transzendentalen Methode, der Weise des Wie der Grundlegung der Erkenntnis, führte Windelband weiter durch die qualitative Charakterisierung des Was des Zugrundezulegenden, des Apriori. Während Cohen die »Kritik der reinen Vernunft« mehr nach ihrer Leistung als Theorie der Erfahrung betrachtet, sieht Windelband mehr ihre Aufgabe in der Bestimmung der *Grenzen* aller Wissenschaft gegenüber der Selbständigkeit der eigenen Welt des Praktischen, Moralischen. Zugleich wirkt diese starke Betonung des Praktischen zurück auf die Deutung des Theoretischen. Der Gegenstand ist konstituiert durch die apriorischen Gesetze der wissenschaftlichen Erkenntnis. Der Sinn der Gegenständlichkeit ist das *Gesetz* der Gegenstandskonstituierung: Der Gegenstand ist die Regel der Vorstellungsverbindung. Die Regel hat Normcharakter. Die Gegenständlichkeit und Wahrheit des Denkens ruht in seiner *Normalität*. Die Philosophie als theoretische »soll kein Abbild der Welt mehr sein, ihre Aufgabe ist, die Normen zum Bewußtsein zu bringen, welche allem Denken erst Wert und Geltung verleihen«⁸. Das letzte Ziel einer solchen Philosophie liegt also darin, daß der Geist sein eigenes Normalgesetz in seinem theoretischen Verhalten zum Bewußtsein bringt. Damit zeigt sich schon unmittelbar, daß die Kritik der Erkenntnis dieses Selbstbewußtsein des Geistes erst zum geringsten Teil erschöpft.

⁶ Ebd., S. 64.

⁷ Ebd., S. 68.

⁸ Ders., Kant, Präludien I, S. 139.

»Denn es gibt andere Tätigkeiten des menschlichen Geistes, in denen, unabhängig von allem Wissen, sich ebenso eine Normalgesetzgebung, ein Bewußtsein davon offenbart, daß aller Wert der einzelnen Funktionen durch gewisse Regeln bedingt ist, denen die individuelle Lebensbewegung sich unterordnen soll. Neben dem normalen Denken steht das normale Wollen und das normale Fühlen: sie haben alle drei das gleiche Recht.«⁹ In allen drei Kritiken zusammen erst vollendet sich die umfassende Prinzipienlehre der Vernunft. Die Philosophie hat also die Bestimmung, »das Gesamtbewußtsein von den höchsten Werten des Menschenlebens zu sein«¹⁰. Ihr Problem ist die Geltung dieser Werte und Normen; ihre Methode ist nicht die psychologisch-genetische, sondern die *teleologische*.¹¹ Quaestio iuris, nicht quaestio factis.¹²

Durch diese Kantinterpretation, d. h. die Betonung des Wertcharakters auch der theoretischen Wahrheit, wurde es Windelband möglich, alle Problemsphären der Philosophie, des Logischen, Ethischen und Ästhetischen¹³, auf einen Grundsinn (Frage nach dem Normalbewußtsein) zu bringen und früh schon die Idee der Philosophie als System und wissenschaftliche Weltanschauung zu präzisieren. Der Grund liegt in der durch den Wertgedanken vermittelten ungebrochenen Verbundenheit mit Fichte und den Traditionen der großen Weltanschauungen des Deutschen Idealismus. (Die Marburger Schule dagegen, deren Grund Cohen in der genannten Schrift legte, verweilte lange und ausschließlich bei der positiven Arbeit der theoretischen

⁹ Ebd., S. 139 f.

¹⁰ Ebd., S. 142.

¹¹ Vgl. meine Vorlesung über »Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem«, S. 31 ff.

¹² Windelband, Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie) 1882, in: Präludien I, S. 26 ff.

¹³ Die Crux des Heiligen und der Religionsphilosophie sucht Windelband in seinem Aufsatz »Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie)«, 1902, in: Präludien II, S. 295-332, zu überwinden. Dazu auch: Jonas Cohn, Religion und Kulturwerte. Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, Heft 6, Berlin 1914.

schen Grundlegung der Wissenschaften und kam nur langsam und schwer zum System. Vgl. jetzt Natorps Nachruf auf Cohen in dem Vortrag der Kantgesellschaft 1918.¹⁴⁾

c) Wertphilosophie als kritische Kulturphilosophie

Nunmehr hat die Philosophie im Ganzen des Geisteslebens ihre spezifische Aufgabe, die ihr von keiner empirischen Wissenschaft streitig gemacht werden kann, eine Aufgabe, die zugleich in den Zug des Kulturbewußtseins des 19. Jahrhunderts sich einfügt, d. h. jede überstiegene metaphysische Spekulation meidet und ihr festes Fundament im Bathos der Erfahrung sucht, ja sie ist zur eigentlichen Philosophie dieses Jahrhunderts der Naturwissenschaft und der Geschichte geschaffen. Sie hat in den allgemeingültigen Werten den systematischen wissenschaftlichen Rahmen, das Feld, von dem aus diese *Kultur* gedeutet werden kann, in dem sie ihren eigenen Sinn gewinnt. Die Wertphilosophie ist die eigentliche wissenschaftliche Kulturphilosophie, die nicht den verstiegenen Ehrgeiz hat, neue Werte zu schaffen, sondern die Güter der tatsächlich in der Wirklichkeit sich gestaltenden Kultur durch Beziehung auf die allgemeingültigen Werte zu deuten. Sie ist *kritisch*, insofern sie »das tatsächliche Material des Denkens [in den gegebenen Wissenschaften], Wollens, Fühlens an dem Zwecke der allgemeinen und notwendigen Geltung prüft«. »Eine selbständige Wissenschaft kann die Philosophie nur bleiben und werden, wenn sie das kantische Prinzip voll und rein zum Austrage bringt.«¹⁵ Die Wertphilosophie ist die in Kants kritischer Philosophie gründende Kulturphilosophie: Sie ist transzendente Wertphilosophie, »*kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten*«¹⁶.

¹⁴ Paul Natorp, Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkt des Systems. Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, Heft 21, Berlin 1918.

¹⁵ Windelband, Was ist Philosophie? Präludien I, S. 27 f.

¹⁶ Ebd., S. 29.

Windelbands erste Entwicklung – und damit die der Wertphilosophie – fügt sich ein in den Prozeß der Erneuerung der Kantischen Philosophie, welcher Prozeß durch Cohen in wissenschaftliche Bereiche gelenkt wurde. Das Charakteristische der Windelbandschen Kantinterpretation: Primat der praktischen Vernunft; theoretische Vernunft: Regel, Norm, Wert; Philosophie: kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten.

Es durfte aber bei einer bloßen epigonenhaften Nachfolge Kants nicht sein Bewenden haben; zumal bei dem nun wachsenden Vordringen der empirischen Psychologie in die philosophische Problematik kam es darauf an, frei von historischen Anlehnungen aus der Sache selbst heraus die Philosophie als kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten zu begründen.

Eine Begründung der Philosophie wird immer ansetzen in der theoretischen Sphäre, in der Erkenntnistheorie, der Logik im weiteren Sinne. Gibt es in deren Bereich prinzipielle Erkenntnisse der Art, daß sie einen Systembau fundieren, und zwar einen solchen, in dem der Wertgedanke letztes Prinzip des Systemzusammenhangs werden kann? Windelband sieht ein solches erkenntnistheoretisches Fundament in der Scheidung von *Urteil* und *Beurteilung*.

Zu betrachten: 1. als theoretisches Mittel der allgemeinen Grundlegung der Wertphilosophie und ihrer Abgrenzung gegen andere Wissenschaften, 2. ihre Tragweite für die spezielle Weiterführung spezifisch logischer erkenntnistheoretischer Probleme.

§ 4. Urteil und Beurteilung

a) Die Begründung der Unterscheidung von Urteil und Beurteilung durch Brentano

Damit ist vorläufig durch Rückgang auf die geistesgeschichtlichen Motive der Gegenstand dieser phänomenologisch-kritischen Betrachtungen umrißweise geklärt. Es handelt sich nun weiter darum, unter Beachtung der beiden übrigen bereits erwähnten philosophischen Triebkräfte: Brentano und Dilthey, die weitere inhaltliche und konkrete Ausgestaltung der Tendenzen der Wertphilosophie zu verfolgen innerhalb der Entwicklung Windelbands.

Windelband selbst ist überzeugt, daß diese kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten »nichts weiter ist, als die allseitige Ausführung des kantischen Grundgedankens«¹. Aber ebenso davon, daß sich die Notwendigkeit einer solchen besonderen Wissenschaft auch »ohne die Formeln der kantischen Lehre«² überzeugend nachweisen läßt. Diese rein systematische Begründung der Wertphilosophie gibt Windelband in seinem Aufsatz »Was ist Philosophie?« (1882).

Und zwar beruht die Möglichkeit, die Philosophie als Wertwissenschaft in diesem Sinne systematisch zu begründen, auf dem höchst wichtigen »*Unterschied von Urteil und Beurteilung*«. Die Durchführung und Begründung dieser für die Wertphilosophie letztlich grundlegenden Unterscheidung beruht auf der *Übernahme* und *Verarbeitung* fundamentaler Einsichten von *Franz Brentano*. Die Bedeutung dieser zweiten der auf die Entwicklung der Wertphilosophie bestimmend einwirkenden Triebkräfte betone ich mit ganz besonderem Nachdruck, und zwar aus *zwei Gründen*: Einmal wird in der Wertphilosophie von Windelband, ebenso anfänglich von Rickert, Brentanos Einfluß stark unterschätzt, zum mindesten in der

¹ Windelband, Was ist Philosophie? Präludien I, S. 29.

² Ebd.

Frühzeit nicht ausdrücklich zugegeben, vielmehr nur beiläufig erwähnt mit dem Hinweis, daß Brentano »von psychologischer Seite her«, »obwohl in barocker Form«, auf die besagte Unterscheidung aufmerksam gemacht habe.³ Statt dessen wird auf Sigwart verwiesen und auf Bergmann. Übrigens urteilt Sigwart über diese ihm angedichtete Priorität gerade gegenteilig.⁴

Rickert wiederholt dieses Urteil Windelbands in seinem »Gegenstand der Erkenntnis«, 1892.⁵ Eine bemerkenswerte Umwendung findet sich allerdings in der 3. Auflage, 1915, wo Brentano plötzlich nicht mehr nur anmerkungsweise erwähnt, sondern ausdrücklich im Text behandelt wird, und zwar mit dem einleitenden Satz: »Große Verdienste besitzt in dieser Hinsicht zweifellos Franz Brentano, der unsere Frage eingehend behandelt und deutlich gezeigt hat, daß Urteilen nicht Vorstellen ist.«⁶ Es ist also kein bloßes Streiten um Priorität, wenn ich auf diese Dinge hinweise; es liegt der sachliche Grund vor, ein echtes Verständnis der Entwicklung der Wertphilosophie zu gewinnen, wozu Rickert selbst, wie die Umwendung seines Urteils zeigt, getrieben wird. Damit hängt der zweite Grund für die nachdrückliche Betonung des Brentanoschen Einflusses aufs engste zusammen.

Die genannte Unterscheidung von Urteil und Beurteilung ist nicht nur von Windelband als zentrale Unterscheidung für eine erstmalige Exposition der Idee der Wertphilosophie aus Brentanoschen Untersuchungen übernommen worden, sie liegt auch den Untersuchungen zur Logik zugrunde, die Windelband in seinen »Beiträgen zur Lehre vom negativen Urteil« und in dem Aufsatz »Vom System der Kategorien« gegeben hat.⁷ Und was

³ Ebd., S. 32 Anm.

⁴ Christoph Sigwart, *Logik*, 4. durchgesehene Auflage, Bd. I, Tübingen 1911, S. 162 Anm.

⁵ Rickert, *Gegenstand*, 1. Aufl. 1892, S. 50; 2. Aufl. 1904, S. 91.

⁶ Ders., *Gegenstand*, 3. Aufl. 1915, S. 172.

⁷ Windelband, *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, in: *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie*. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage, Freiburg i. Br. und Tübingen 1884, S. 165-196; ders., *Vom*

entscheidend ist: Diese Abhandlung⁸ hat auf die nachkommen- den systematischen erkenntnistheoretischen Forschungen inner- halb der Wertphilosophie von Rickert und dessen Schüler *E. Lask*, die weit über Windelband hinausgehen, entscheidend gewirkt. Sie wurde bei Rickert und Lask zur Angelegenheit der wertphilosophischen Behandlung des erkenntnistheoreti- schen Transzendenzproblems und der Erkenntnistheorie über- haupt, und zugleich, da diese als Grundlage der Philosophie überhaupt gilt, zum Fundament auch der jüngsten wertphilo- sophischen Problematik.⁹

Da einerseits unsere phänomenologisch-kritischen Betrach- tungen gerade lediglich auf die systematisch ungleich strengere Problembehandlung bei Rickert und Lask sich beziehen, ande- rerseits Husserl, der Entdecker der phänomenologischen Pro- blematik und Methodik, *Schüler Brentanos* ist, der von Phäno- menologie nichts wußte und sie auch später nicht mitmachte, halte ich aus geistesgeschichtlichen wie systematischen Grün- den ein Eingehen auf einige in Frage kommende Einsichten Brentanos für unumgänglich. So wird gleich am gemein- samen Ursprung die qualitative Verschiedenheit des Motiviert- werdens durch Brentano und das Auseinandergehen der For- schungsrichtung verständlich. Ich gebe daher die charakterisie- rende Gegenüberstellung der Wertphilosophie und Brentanos an dem Punkte, wo ich von der geistesgeschichtlichen Verständ- nisgewinnung zur kritischen phänomenologischen Durchfor- schung einiger Grundprobleme übergehe.

System der Kategorien, in: Philosophische Abhandlungen. Christoph Sig- wart zu seinem siebzigsten Geburtstage, Tübingen, Freiburg i. Br. und Leipzig 1900, S. 41-58.

⁸ Anm. d. Hg.: Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil.

⁹ Vgl. dazu noch Windelbands Aufsatz »Logik« in der Festschrift für Kuno Fischer: »Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts«, hg. von Windelband, Heidelberg 1904, 2. Aufl. 1907, S. 183-207. Die spä- teren Beiträge in Arnold Ruges »Encyclopädie der philosophischen Wissen- schaften«, Bd. I: Logik, Tübingen 1912: »Die Prinzipien der Logik«, S. 1- 60, und in seiner »Einleitung in die Philosophie«, Tübingen 1914, später zu erwähnen.

b) Urteil und Geltung (Windelband)

Jetzt betrachten wir die Windelbandsche Unterscheidung von Urteil und Beurteilung näher, und zwar in ihrer Bedeutung sowohl für die allgemeine Grundlegung der Wertphilosophie, als auch mit Rücksicht auf die Behandlung rein logischer Urteils- und Kategorienprobleme. Ich stelle im folgenden zunächst bloß dar, ohne kritische Stellungnahme, aber in einer solchen Anordnung, die zum Folgenden einen inneren Zusammenhang hat. (Ich halte die Bemerkung nicht für überflüssig, daß ich die Windelbandschen Darlegungen nicht verständlicher machen kann, als er es selbst getan hat.)

»Alle Sätze, in denen wir unsere Einsichten zum Ausdruck bringen, unterscheiden sich trotz der scheinbaren grammatischen Gleichheit in zwei genau von einander zu sondernde Klassen: die *Urteile* und die *Beurteilungen*.« In beiden wird fundamental Verschiedenes »ausgesprochen«. In den Urteilen nämlich die »Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungsinhalte«, in den Beurteilungen ein »Verhältnis des beurteilenden Bewußtseins zu dem vorgestellten Gegenstande« (die verdeckte Intentionalität, die im Urteilsausspruch liegt). Obwohl in den beiden Sätzen »dieses Ding ist weiß« und »dieses Ding ist gut« die grammatische Form vollkommen gleich ist, besteht zwischen ihnen ein fundamentaler Unterschied, und zwar der genannte.¹⁰

Die prädikative Beziehung überhaupt ist in beiden Fällen dieselbe. Verschieden aber ist das Prädikat. Das Urteilsprädikat ist eine »fertige, dem Inhalt des objektiv vorgestellten entnommene Bestimmung«, das Beurteilungsprädikat »eine auf ein zwecksetzendes Bewußtsein hinweisende Beziehung«¹¹. In der Beurteilung wird ausgedrückt das Gefühl der Billigung bzw. Mißbilligung, »mit welchem sich das beurteilende Bewußtsein zum vorgestellten Gegenstande verhält«. Die Beurteilungsprä-

¹⁰ Windelband, Was ist Philosophie? Präludien I, S. 29.

¹¹ Ebd., S. 30.

dikate sind »Äußerungen des Beifalls oder des Mißfallens« (ein Begriff ist wahr oder falsch, eine Handlung gut oder schlecht usf.). Die Beurteilung erweitert inhaltlich die Gegenstandserkenntnis nicht; dieser muß vielmehr bereits »fertig« vorgestellt sein, ehe es überhaupt Sinn hat, ihn zu beurteilen.¹² Das Beurteilungsprädikat liegt nicht im Subjekt; es wird diesem nur zugesprochen mit Rücksicht auf einen Maßstab: Zweck. »Jede Beurteilung setzt als Maß ihrer selbst einen bestimmten Zweck voraus, und sie hat nur für denjenigen Sinn und Bedeutung, der diesen Zweck anerkennt.«¹³

Alle Sätze der Erkenntnis sind bereits eine Kombination von Urteil und Beurteilung; es sind Vorstellungsverbindungen, über deren Wahrheitswert durch die Affirmation oder Negation entschieden wird.¹⁴ Das rein theoretische Urteil, die bloße, von einer Beurteilung nicht betroffene Vorstellungsverbindung, kommt nur in der Frage und im sogenannten problematischen Urteil vor.¹⁵

Mit Hilfe der charakterisierten Unterscheidung läßt sich nun das Objekt der Philosophie und ihre Methode scharf abgrenzen gegenüber den übrigen Wissenschaften. Die mathematischen, die beschreibenden und erklärenden Wissenschaften *suchen den ganzen inhaltlichen Umfang des zu Bejahenden* festzustellen, das, was bejaht werden soll, die konkreten Erkenntnis-sätze, die Bejahungen *vollziehen*. Der Philosophie bleibt in diesem Gebiet kein Platz übrig; sie ist auch nicht mathematisch, noch beschreibend, noch erklärend. Windelband protestiert sogar im Namen der von Kant inaugurierten Philosophie gegen die »flache Meinung«, die psychologische Feststellungen als Philosophie ausgibt.¹⁶ Das Merkwürdige bleibt hierbei allerdings, daß Windelband seine fundamentale Schei-

¹² Ebd.

¹³ Ebd., S. 31.

¹⁴ Ebd., S. 32.

¹⁵ Ebd., S. 31.

¹⁶ Ebd., S. 36.

ding einer »Psychologie vom empirischen Standpunkt« entnimmt!

Ihr besonderes Objekt sind die Beurteilungen selbst, aber nicht als Gegenstand einer erfahrungswissenschaftlichen Betrachtung. »Das ist Sache der Psychologie und Kulturgeschichte.«¹⁷ Als empirische Tatsachen sind die Beurteilungen »einfach da« und unterscheiden sich in nichts von anderen psychischen bzw. physischen Objekten. Aber – und das ist »die Fundamentaltatsache der Philosophie« – wir sind überzeugt, »daß es gewisse Beurteilungen gibt, welche absolut gelten, auch wenn sie gar nicht oder nicht allgemein tatsächlich zur Anerkennung gelangen«¹⁸. Jede Beurteilung einer Vorstellungsverbindung als wahr trägt in sich die Voraussetzung eines absoluten Maßstabes, der für alle gelten soll. »Das Gleiche gilt auf dem ethischen und dem ästhetischen Gebiete.«¹⁹ Der in diesen Beurteilungen liegende Anspruch auf Absolutheit der Geltung unterscheidet sie von allen tausendfachen Beurteilungen des individuellen Gefühls, den sogenannten hedonischen Beurteilungen.²⁰ »Niemand setzt für seine Lust- und Unlustgefühle Allgemeingiltigkeit voraus.«²¹ Entsprechend den drei Formen von in sich absolute Geltung beanspruchenden Beurteilungen gibt es drei philosophische Grundwissenschaften: Logik, Ethik, Ästhetik. In ihnen soll dieser Anspruch auf Allgemeingültigkeit, wie er in den faktischen Erkenntnissen vorliegt, »geprüft«²² werden. Durch »welches wissenschaftliche Verfahren« vollzieht sich nun diese »kritische Prüfung«? Die Philosophie ist nach obigem weder mathematisch, noch beschreibend, noch erklärend!

Zunächst muß man sich über den Charakter der vorausgesetzten *Allgemeingültigkeit* klar (!) werden. Sie ist keine

¹⁷ Ebd., S. 34.

¹⁸ Ebd., S. 37.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., S. 38.

²¹ Ebd., S. 39.

²² Ebd., S. 40.

faktische. Es ist vollkommen gleichgültig, wieviele Menschen eine Wahrheit faktisch anerkennen; die Allgemeingültigkeit ist eine ideale, eine, die sein *sollte*.²³

Auch »die *Notwendigkeit*, mit der wir die Geltung logischer, ethischer und ästhetischer Bestimmungen fühlen«, ist nicht eine solche kausalen Müssens, nicht eine des faktisch »Nicht-anderskönnens«, sondern eine Notwendigkeit des Sollens, des »Nichtandersdürfens«²⁴. Die Philosophie hat die Prinzipien der logischen, ethischen, ästhetischen Beurteilungen »festzusetzen«²⁵ (eben sollte sie den Anspruch überhaupt kritisch »prüfen«, die Kriterien der Geltungsaussagen). Aber »ein Kriterium dessen, was gelten soll« (unklar!) findet man nicht durch psychologisches und kulturgeschichtliches Erforschen der tatsächlichen Beurteilungen. Andererseits sind wir alle überzeugt, »wir alle glauben . . ., daß . . . es ein Recht des im höheren Sinne Notwendigen gibt, welches für alle gelten *sollte*«²⁶. Überall sonach, wo das empirische Bewußtsein diese ideale Notwendigkeit des Sollens »in sich entdeckt, stößt es auf ein *normales Bewußtsein*«²⁷. Philosophie ist die »Besinnung auf dieses Normalbewußtsein, als die wissenschaftliche Untersuchung darüber, welche von den Inhaltsbestimmungen und Formen des empirischen Bewußtseins den Wert des Normalbewußtseins haben«²⁸. Als Wissenschaft vom Normalbewußtsein, dessen Anerkennung ihre Voraussetzung ist, »durchforscht« (?) sie »das empirische [!] Bewußtsein, um festzustellen [!], an welchen Punkten darin jene normative Allgemeingültigkeit hervorspringt«²⁹. Das »Bewußtsein überhaupt« ist also ein System von Normen, die die allgemeingültigen Beurteilungen allererst möglich machen.³⁰

²³ Ebd., S. 42.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., S. 43.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., S. 44.

²⁸ Ebd., S. 45.

²⁹ Ebd., S. 46.

³⁰ Ebd.

In dem letzten Satz kommt die mit Hilfe der besagten Unterscheidung vollzogene wertphilosophische Umdeutung Kants zu unmißverständlichem Ausdruck, und zugleich wird klar, wie die Unterscheidung den Systementwurf der Wertphilosophie fundiert und leitet. Die wertphilosophische Systematik gründet in ihrer Durchführbarkeit vor allem darin, daß die Wahrheit als Wert und das theoretische Erkennen als unter einer Norm stehendes praktisches Verhalten betrachtet wird. Die Sicherheit dieses Fundaments bewährt sich also vor allem in einer möglichen wertphilosophischen Behandlung auch der logischen Probleme. In dieser Richtung ist Windelbands Abhandlung über das negative Urteil bedeutsam geworden für die weitere Entwicklung der Wertphilosophie. Auch sie fußt auf der Unterscheidung von Urteil und Beurteilung. Ich gebe eine kurze Darstellung der wesentlichen Punkte.

c) Windelbands Abhandlung über das negative Urteil:
Wissenschaftliche Bestimmung der Urteilsformen

Windelband sieht mit Lotze und Sigwart das Unzulängliche der Kantischen formalen Logik in der dogmatischen, ungeprüften Übernahme der Urteilsformen aus der traditionellen aristotelischen Schullogik. Daneben steht unvermittelt die neue transzendente, der formalen gegenüber materiale, d. h. erkenntnistheoretische Logik, deren neue Einsichten z. T. dadurch verunstaltet werden, daß Kant die transzendentalen Grundelemente, die Kategorien, aus der dogmatisch-unkritisch zugrundegelegten Urteilstafel »abliest«. »Den analytischen Formen der allgemeinen Logik entzog er jede sachliche Erkenntniskraft . . . : den synthetischen Formen der transzendentalen Logik dagegen schrieb er für die gesamte Erscheinungswelt den konstitutiven Wert zu, den die alte Metaphysik den analytischen Formen für die Dinge an sich zugesprochen hatte.«³¹ Eine Reform der Logik steht also vor der Aufgabe, zwi-

³¹ Ders., Logik, Festschrift Fischer, S. 184.

schen formaler und transzendentaler Logik den wahren Zusammenhang zu stiften, was nur so geschehen kann, daß die Grundphänomene der Logik, die *Urteile*, begrifflich richtig gefaßt werden.

»Logik ist Urteilslehre«. ³² Von hier, aus dem schon in der »Kritik der reinen Vernunft« grundgelegten engen Zusammenhang zwischen Urteilslehre und Kategorienlehre, ist dann das Motiv des weiteren Windelbandschen Beitrags zur Logik zu verstehen. ³³ Eine Hauptangelegenheit der Urteilslehre, die »Cardinalfrage«, ist die Urteilstafel, d. h. die Einteilung der Urteile, die Frage nach dem »principium divisionis«. ³⁴ Ein seit alters herangezogener Gesichtspunkt ist der der Qualität: die Scheidung der Urteile in affirmative und negative.

Für die wissenschaftliche Bestimmung der qualitativ verschiedenen Urteilsformen will Windelband nun seine bereits erwähnte Unterscheidung von Urteil und Beurteilung fruchtbar machen und so durch sie ein entscheidendes Problem der Logik fördern. Windelband weist darauf hin, wie die neuere Logik (Sigwart, Lotze, Bergmann) immer mehr gegenüber der metaphysischen Objektivierung die *Negation* als ein *subjektives* Phänomen erkenne, als eine »Beziehungsform des Bewußtseins«, und nicht etwa als reales Verhältnis im Sinne einer Trennung. Sigwart behauptet das negative Urteil als »Verwerfung« des versuchten oder möglichen »entsprechenden positiven« – so nach ist das negative Urteil »a ist nicht b« ein Doppelurteil; es besagt: »Das Urteil, a ist b, ist falsch«. ³⁵ Hier setzt nun Windelband mit seiner Unterscheidung ein. Das negative Urteil ist nicht wieder ein Urteil (diese Auffassung führte in einen regressus in infinitum), sondern eine Beurteilung, also keine Vorstellungsverbindung, in der etwa das Prädikat »ungiltig« aufträte, sondern ein Urteil »über den Wahrheitswert eines

³² Ebd., S. 189.

³³ Ders., Kategorien, Festschrift Sigwart.

³⁴ Ders., Negatives Urteil, Festschrift Zeller, S. 168.

³⁵ Ebd., S. 169 f.

Urteils«³⁶, eine Beurteilung mit Rücksicht auf . . . »Falsch« ist kein Vorstellungsinhalt, sondern ein Verhältnis: die Stellung des Bewußtseins zu einem Inhalt. Und die *Beurteilung* hat Windelband charakterisiert als »Reaktion eines wollenden und fühlenden Bewußtseins gegen einen bestimmten Vorstellungsinhalt«³⁷. Ein praktisches Verhalten also, und als solches alternativ. »Die logische Werthbeurteilung der Vorstellungen, welche im Urtheil von Statten geht, [ist] der practischen Seite des Seelenlebens einzuordnen und . . . der Wahrheitswerth den übrigen Werthen zu coordinieren. Die Disjunction von wahr und falsch, die alternative Beurtheilungsbeziehung der Vorstellungen auf den Wahrheitswerth ist die psychologische [!] Fundamentalthatsache der Logik.«³⁸

Affirmatives und negatives Urteil sind »coordinierte Arten«. Es ist nun die Frage, »ob ihnen *noch andere Formen an die Seite zu stellen sind*.« Um hier zu einer Entscheidung zu gelangen, hat man »die Verwandtschaft der Beurteilungsthätigkeit mit den Functionen des Gefühls und des Willens im Auge« zu behalten. »Wie jedes Gefühl entweder Lust oder Unlust, jedes Wollen entweder Begehren [!] oder Verabscheuen [!], so ist jedes Urtheil entweder Bejahen oder Verneinen.« Aber aus diesem Vergleich folgt noch mehr. »Wie alle Functionen des Billigens oder Verwerfens« hat auch die Beurteilung »die Möglichkeit einer graduellen Verschiedenheit«. »Das ›Überzeugungsgefühl‹ (oder die ›Gewißheit‹) ist, wie alle Gefühle, graduell abstufbar.« So wird der Begriff der *Wahrscheinlichkeit* verständlich. Gewißheit ist als »Gefühlszustand« aufzufassen.³⁹ Jede logische Beurteilung hat in sich Gewißheit, Überzeugungsgefühl.

Die Abstufbarkeit in der Intensität der Gewißheit trifft nun ebenso das negative wie das positive Urteil. Beide lassen sich

³⁶ Ebd., S. 170 [Hervorhebung von M. H.].

³⁷ Ders., Was ist Philosophie? Präludien I, S. 34.

³⁸ Ders., Negatives Urteil, Festschrift Zeller, S. 173 f.

³⁹ Ebd., S. 185 f.

gleichsam als die beiden »Endpunkte völliger Gewißheit« denken, die sich durch allmähliche Abschwächung einem »Indifferenzpunkte« nähern, auf welchem weder Bejahung noch Verneinung vorhanden ist. Dieser *Nullpunkt der logischen Beurteilung* ist »für die Lehre von der Qualität der Urtheile von ganz hervorragender Bedeutung«. Denn auch er ist nicht eindeutig. »Die Indifferenz . . . zwischen positiver und negativer Reaction kann . . . eine *totale* oder eine *kritische* sein.«⁴⁰

Totale Indifferenz liegt da vor, wo überhaupt nicht geurteilt wird, bei all den ›Vorstellungsverläufen‹, die ohne jede Rücksicht auf ihren Wahrheitswert vonstatten gehen; auf diese hat die Logik überhaupt keine Rücksicht zu nehmen, denn logische Untersuchungen setzen immer die »Beziehung der Vorstellungsverbindung auf die Wahrheitsbeurteilung voraus«⁴¹. Nur die *Frage* gehört hierher; in ihr wird die Vorstellungsverbindung vollzogen. Sie wird in Beziehung gebracht zur Wahrheitsbeurteilung, *diese selbst aber nicht vollzogen*. Die Frage enthält den theoretischen Bestandteil des Urteils, aber nicht den praktischen; sie ist Vorstellungsverbindung mit dem Verlangen nach Entscheidung des Wahrheitswerts.⁴² Die Frage ist die *Vorstufe* des Urteils, wenn man dessen Wesen in der Beurteilung (Wertentscheidung) sieht. (Sie ist selbst ein Urteil und der Affirmation und Negation zu koordinieren, wenn man mit Lotze das Wesen des Urteils in der Vorstellungsverbindung sieht). Anders bei der kritischen Indifferenz, die durch die Frage bereits hindurchgegangen ist und wo sich weder für Bejahung noch für Verneinung zureichende Gründe herausgestellt haben. Dieser »Zustand der Ungewißheit« findet seinen Ausdruck im »sogenannten problematischen Urtheil«. »a kann b sein«, gleichwertig mit »a kann nicht b sein«, ist dann ein wirkliches problematisches Urteil, wenn es bedeutet, daß über die Geltung der Vorstellungsverbindung $a = b$ nichts

⁴⁰ Ebd., S. 187 [Hervorhebung von M. H.].

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

ausgesagt werden solle (!). Wie die Frage, enthält auch das problematische Urteil das theoretische Moment des Urteils: »die vollzogene Vorstellungsverbindung, aber zugleich eine ausdrückliche *Suspension der Beurtheilung*«. Das problematische Urteil ist im Gegensatz zur Frage »ein wirklicher Act der Erkenntniss«. Denn es wurde in ihm *bejaht*, daß nichts ausgesagt werden soll!! Der Verzicht auf Entscheidung ist eben »eine vollständige Entscheidung«!⁴³ Nur fragt sich, ob etwas *wesentlich Neuartiges*. Es ist Stellungnahme zur Stellungnahme! Nach der Qualität angesehen, gibt es also affirmative, negative, problematische Urteile; zugleich klärt sich auch auf die Stellung der Frage. Urteilen: *Vorstellungsverbindung*, über deren Wahrheitswert in der Beurteilung entschieden werden soll. *Relation – Qualität*.

§ 5. *Der Beitrag zur Kategorienlehre. Logik als Lehre von der Relation. Reflexive und konstitutive Kategorien*

Es gilt jetzt noch, Windelbands Beitrag zur Kategorienlehre kurz zu betrachten. Wir hörten bereits bei der Betrachtung von Windelbands Kantinterpretation¹: Die Gegenständlichkeit konstituiert sich in einer Regel der Vorstellungsverbindung, *Synthesis*. Dieser Begriff bildet seit Kants »Kritik der reinen Vernunft« nach Windelband »das letzte Princip aller theoretischen Philosophie«². Das Bewußtsein kann geradezu als die Funktion des Beziehens definiert werden. Auch die verhältnismäßig ärmsten und einfachsten Eindrücke enthalten stets eine »vereinheitlichte Mannigfaltigkeit«³. Die Tätigkeiten des Denkens vor allem (wie auch schon das sinnliche Vorstellen) bestehen »in einem Vorstellen oder Behaupten von Verhältnissen zwi-

⁴³ Ebd., S. 189 f.

¹ § 3, S. 140 ff.

² Windelband, *Kategorien*, Festschrift Sigwart, S. 43.

³ Ebd., S. 44; vgl. ebd., S. 43 f.: »die rohen und primitiven psychologischen[!] Betrachtungen«.

schen einer mehr oder minder ausgedehnten Vielheit gesonderter Momente«. Die Beziehungen sind den gesonderten und verknüpften Inhalten gegenüber »etwas Andersartiges«, daraus nicht Ableitbares und andererseits doch in ihrer Anwendung von den Inhalten durchaus Abhängiges. Die Beziehungsformen sind *durch Reflexion* von den Inhalten unabhängig zu machen; in der wirklichen Anwendung hängt es aber von *den Inhalten* ab, »in welche Beziehungen sie durch das synthetische Bewußtsein gesetzt werden dürfen oder sollen«⁴.

»In diesen eigenartig verwickelten Verhältnissen und Abhängigkeiten zwischen Formen und Inhalten des Bewußtseins stecken die tiefsten und schwersten Probleme der Transzendentalpsychologie und Erkenntnistheorie«. Damit will Windelband die zentrale Stellung der Synthesis im Ganzen der transzendentalphilosophischen Problematik markiert und verständlich gemacht haben, warum er bei seinem »*Entwurf zum System der Kategorien*« von diesem Zentrum ausgeht.⁵

Unter »*Kategorien*« versteht Windelband nichts anderes als diese synthetischen Formen des Bewußtseins, »die Beziehungen, in denen anschaulich gegebene Inhalte durch das zusammenfassende Bewußtsein miteinander verbunden werden«. Im Urteil werden Subjekt und Prädikat durch die Kategorien in Beziehung gesetzt und der Wahrheitswert dieser ihrer Beziehung zum Ausdruck gebracht. »Das Urteil entscheidet darüber, ob diese Verknüpfung ›gelten‹ soll.« (Begriff nur im fertigen Urteil ein Wissen.) So konzentriert sich die Aufgabe der Logik auf den *systematischen Beziehungszusammenhang*, »auf die Lehre von der *Relation*«⁶. In ihr sucht jetzt Windelband neben der Qualität den einzig wichtigen Unterscheidungsgrund für die Urteile.⁷

Der Gesichtspunkt der »Modalität« gehört zur Qualität, der der Quantität gehört überhaupt nicht in die reine Logik, son-

⁴ Ebd., S. 44.

⁵ Ebd., S. 44 f.

⁶ Ebd., S. 45 f.

⁷ Vgl. auch ders., *Logik*, Festschrift Fischer, S. 192.

dem, als sehr bedeutsam, in die Methodologie. Welches ist nun das Prinzip für das System der Kategorien? Denn danach muß gefragt werden, da es sich doch nicht um eine bloß empirisch-zufällige Zusammenraffung der Kategorien handeln kann?

»Die wechselnden Vorgänge des synthetischen Denkens belehren uns«, daß die beziehende Funktion des Denkens und die deren Inhalt bildenden Vorstellungen gegeneinander eine »freie Beweglichkeit« haben; verschiedene Inhalte können in dieselbe Beziehung treten, und derselbe Inhalt kann in verschiedenen Beziehungen stehen. Wenn man also spricht von der »Beziehung des Bewußtseins auf das Sein, so besagt das die Unabhängigkeit des Bewußtseinsinhalts von der Bewußtseinsfunktion«. Das ist die Bedeutung der Kategorie »Sein«⁸.

»Die Tatsachen der Erinnerung bestätigen – von der inneren Erfahrung aus gesehen –, daß der Vorstellungsinhalt von der Funktion unabhängig ist, die sich abwechselnd auf ihn zu richten, ihn zu verlassen und ihn wieder zu erfassen vermag.«⁹ Dieser Satz ist wieder typisch für die rohe und unmethodische, keine echten Probleme sehende Art der »Transzendentalpsychologie«.

Aus dieser Gliederung von Bewußtsein und Sein – die gerade das »Sein« in seinem spezifischen Bewußtseins- und Erlebnischarakter übersieht! – ergibt sich für Windelband eine fundamentale Unterscheidung, die das System der Kategorien in seiner Gliederung in der einfachsten Weise bedingt. Bei dem »Hinzutreten der Bewußtseinsfunktion zu den von ihr unabhängigen Inhalten« können die auftretenden Beziehungen (als ihre Formen – die Kategorien) als solche gelten, die den Inhalten *selbst* zukommen – die also vom Bewußtsein aus »aufgenommen und wiederholt« werden – oder als solche, in die die Inhalte nur deshalb treten, weil sie vom Bewußtsein in sie gebracht werden. Im ersten Fall haben die Kategorien gegen-

⁸ Ders., Kategorien, Festschrift Sigwart, S. 47.

⁹ Ebd.

ständliche (objektive), im zweiten nur vorgestellte (richtig verstanden: subjektive) Geltung. Das Inhärenzverhältnis gilt als reales, nicht aber das der bloßen Gleichheit oder Verschiedenheit, z. B. zwischen Farbe und Ton. »Es gehört niemals zu dem an sich wirklichen Sein eines Inhalts, mit einem anderen gleich oder davon verschieden zu sein.«¹⁰ Sie »geraten« nur durch das Bewußtsein selbst in dieses Verhältnis.

So ergeben sich zwei Hauptgruppen von Kategorien: die reflexiven und die konstitutiven. Die reflexiven führen auf die »kombinierende Tätigkeit« (Reflexion) des Bewußtseins zurück, die konstitutiven besagen *sachliche* Zusammenhänge der Vorstellungselemente. In den reflexiven Formen stellt sich das immanente Wesen des Bewußtseins am reinsten dar, wogegen »die konstitutiven Beziehungsformen sämtlich durch das transcendente Verhältnis zu dem unabhängigen »Sein« der Inhalte modifiziert sind«¹¹.

Auf die nähere Ableitung der einzelnen Kategorien der beiden Gruppen gehe ich nicht näher ein. Es gilt, nur die Scheidung von Form und Inhalt, ihre bewußtseinsmäßige Deutung und ihre Funktion als Prinzip der Kategorienableitung im Auge zu behalten. In dem Aufsatz »Logik« (Festschrift für Kuno Fischer) gibt Windelband einen Überblick über die Entwicklung der Logik im 19. Jahrhundert seit Kant. Über das bis jetzt Dargelegte hinaus gibt es nichts Neues mehr, außer dem Hinweis auf »die Betonung der methodologischen Seite der Logik«¹². Die Erneuerung der Kantischen Philosophie, vor allem durch die Marburger, die die »Kritik der reinen Vernunft« als Wissenschaftstheorie erstmalig gründlich gedeutet haben, deren Verdienst Windelband etwas stark nebensächlich behandelt, bewirkte eine intensive Behandlung der methodologischen Probleme (Windelband nennt vor allem Sigwart und

¹⁰ Ebd., S. 48.

¹¹ Ebd., S. 50. Vgl. Lotze, Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen (1874), hg. von G. Misch, Leipzig 1912, Buch III, Kap. 4: »Reale und formale Bedeutung des Logischen«.

¹² Windelband, Logik, Festschrift Fischer, S. 195.

Lotze). Windelband unterschlägt dabei völlig die Verdienste *Diltheys*, der weniger aus der Kanterneuerung, als vielmehr von tieferen Ursprüngen her, aus einer Kontinuität mit der deutschen Bewegung (vor allem mit Schleiermacher) und der Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins, das Problem einer Kritik der historischen Vernunft in umfassender Weise in Angriff nahm – über ein Jahrzehnt, *bevor* Windelband 1894 seine vielgenannte Straßburger Rektoratsrede über »Geschichte und Naturwissenschaft« hielt.

§ 6. Die Aufnahme des Problems der Geschichte in die
Wertphilosophie

Damit stehen wir beim dritten entscheidenden Motiv für Art und Richtung der Entwicklung der modernen transzendentalen Wertphilosophie, näherhin für das Problem der Geschichte, das in ihr in mehrfacher Hinsicht eine Rolle spielt. Durch die Aufnahme *dieses* Problems wird verständlich, wie gerade die Wertphilosophie in ihrer Systematik dahin drängte, zur modernen Kulturphilosophie κατ' ἐξοχήν zu werden. – Ich gebe zunächst eine nur andeutende Charakteristik der Intentionen *Diltheys*, von denen Windelband, wenn auch scheinbar in einem gegensätzlichen Sinne, zweifellos beeinflusst ist.

In ungebrochener Kontinuität mit dem durch die historische Schule – in dem umfassenden Sinne von Herder, Winckelmann an über z. B. Wolf, Niebuhr, Savigny, Grimm, Humboldt, Schleiermacher, Boeckh, Ranke – geschaffenen Zusammenhang der Geisteswissenschaften, und damit verwachsen mit der geistigen Welt des Deutschen Idealismus, steht die geistige Persönlichkeit *Diltheys*.

a) Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften.
 Diltheys Grundlegung einer deskriptiven Psychologie

Das Erwachen und die Emanzipation des historischen Bewußtseins aus der metaphysischen wie naturwissenschaftlichen Bevormundung ist nichts anderes als das erste echte Sehen des grundeigentümlichen Wachstums *aller* geistigen Tatsachen. Aus der Emanzipation entspringt die weitere prinzipielle Aufgabe der eigentlichen philosophischen Fundierung. Comte und Stuart Mill versuchten das Rätsel des historischen Bewußtseins und den Tatbestand der Geisteswissenschaften durch Einordnung in naturwissenschaftliche Prinzipienzusammenhänge zu lösen; ein Versuch, der von den Geisteswissenschaften und ihren Forschern aus unmittelbar als verfehlt empfunden wurde, ohne daß ihnen die echten philosophischen Mittel einer Zurückweisung des naturwissenschaftlichen methodologischen Dogmatismus zu Gebote standen. Aus dem Tatbestand der sich entwickelnden historischen Geisteswissenschaften, aus dem Zusammenhang von lebendiger Wirklichkeit, Wert und Zweck heraus sucht Dilthey dann in seiner »Einleitung in die Geisteswissenschaften« (1883)¹ die selbständige Stellung der Geisteswissenschaften den Naturwissenschaften gegenüber darzutun, den in den Geisteswissenschaften liegenden erkenntnistheoretisch-logischen Zusammenhang aufzudecken und die Bedeutung der Auffassung des Singulären zur Geltung zu bringen.

Entscheidend ist also die »Selbstbesinnung«² des Geistes, »das Studium der Formen des geistigen Lebens durch die Description«³. »Nur in der Selbstbesinnung finden wir die Lebenseinheit und ihre Continuität in uns, welche alle diese Beziehungen trägt und hält.«⁴ So lassen sich Prinzipien und Sätze gewinnen, die dem Aufbau der geschichtlichen Welt in

¹ Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Bd. I, Leipzig 1883.

² Ebd., *Einleitung*, S. 33.

³ Ebd., S. 40.

⁴ Ebd., S. 109; vgl. S. 117.

den Geisteswissenschaften Fundament geben. Die Grundwissenschaft ist die Anthropologie und Psychologie, aber nicht die erklärende, hypothesenbildende im Sinne der naturwissenschaftlichen Methodik, sondern die Psychologie als deskriptive Wissenschaft⁵, eine solche, die es allererst zu schaffen gilt, um die Dilthey selbst zeitlebens gerungen, für deren Idee wir ihm wertvolle Intuitionen verdanken, die er aber doch nicht in den letzten Urmotiven der Prinzipien und der radikalen Reinheit und Neuartigkeit der Methodik erreichen konnte. Die geheime Sehnsucht seines Lebens beginnt die Phänomenologie zu erfüllen, deren prinzipielle Grundlegung er allerdings nicht mehr erlebte, deren erste Durchbrüche und Forschungen er aber als einer der ersten gleich in ihrer weittragenden Bedeutung erkannte. Trotzdem er kein Logiker war, sah er mit seiner genialen geistigen Gefühlbarkeit mit einem Schlag die Bedeutung der damals kaum beachteten und mißverstandenen »Logischen Untersuchungen« Husserls. (Vgl. Husserls Kolleg in diesem Semester über »Natur und Geist«.)

Dilthey sah klar schon (1883) die Bedeutung des Singulären und Einmaligen in der geschichtlichen Wirklichkeit; er erkannte seine »ganz andere Bedeutung« in den Geisteswissenschaften als in den Naturwissenschaften. In diesen ist es nur »Mittel«, zu überspringender Durchgangspunkt für die analytische Generalisation; in der Geschichte ist es »Zweck« und Ziel. In dem *Besonderen* sucht der Historiker das Allgemeine der menschlichen Dinge. »Wären die Bedingungen, unter denen das Erkennen der Natur steht, in demselben Sinn grundlegend für den Aufbau der Geisteswissenschaften . . . : alsdann wäre die Sonderung der Grundlegung der Geisteswissenschaften von der für die Wissenschaften der Natur ohne Nutzen.«⁶

⁵ Ebd., S. 40 f.

⁶ Ebd., S. 149.

b) Windelbands Unterscheidung von Gesetzes- und Ereigniswissenschaften. Nomothetisches und idiographisches Denken

Diesem methodologischen Problem sucht nun Windelband unter Aufnahme der grundlegenden Arbeiten Diltheys eine neue Wendung zu geben, allerdings ohne auf Diltheys Position und ihre entscheidenden Ideen irgendwie einzugehen. Windelband setzt vielmehr ein mit der Kritik an der Gegenüberstellung von Natur und Geist. Er sieht darin einen sachlichen, nicht methodischen Gegensatz, ein Gegenüberstellen von inhaltlich verschiedenen *Objekten*. Er findet, daß diese Scheidung in der allgemeinen Vorstellungs- und Ausdrucksweise haften geblieben, d. h. eine vorwissenschaftliche, naiv dogmatische sei, nicht so sicher und selbstverständlich, »daß sie unbeschadet zur Grundlage einer Klassifikation gemacht werden dürfte«⁷. Vor allem deckt sich dieser sachliche Gegensatz nicht mit dem der Erkenntnisweisen, denn die Psychologie als die Grundwissenschaft des Geistes arbeitet in naturwissenschaftlicher Einstellung und Methodik, und andererseits soll gerade die Scheidung von Natur und Geist die Grundlage bieten für die methodologische Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften. »Eine Einteilung, welche solche Schwierigkeiten aufweist, hat keinen systematischen Bestand.«⁸ Die methodologische Grenzbestimmung zwischen Naturwissenschaft und Geschichte hat sich in anderer Richtung zu bewegen.

Eine nähere Betrachtung zeigt die »logische Gleichheit« der Psychologie mit den Naturwissenschaften hinsichtlich ihres formalen Erkenntniszieles. Sie suchen *Gesetze des Geschehens*, mag das Geschehen eine Bewegung von Körpern, eine Umwandlung von Stoffen, eine Entfaltung organischen Lebens oder ein Prozeß des Vorstellens, Wollens und Fühlens sein.⁹

⁷ Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, Präludien II, S. 142.

⁸ Ebd., S. 143.

⁹ Ebd., S. 143 f.

Dagegen haben die Wissenschaften, »die man wohl sonst als Geisteswissenschaften bezeichnet«, die Richtung auf das Geschehen einer einmaligen, zeitlich begrenzten Wirklichkeit und seiner erschöpfenden Darstellung. Gebilde des Menschenlebens – Helden und Völker, Sprachen, Religionen, Rechtsordnungen, Literaturen, Kunst, Wissenschaften – sollen in ihrer »einmaligen Wirklichkeit« dargestellt werden.

Jetzt läßt sich ein rein methodologisches Einteilungsprinzip der Wissenschaften gewinnen: Es ist »der formale Charakter ihrer Erkenntnisziele«¹⁰. Die einen suchen allgemeine Gesetze, die anderen »besondere geschichtliche [!] Tatsachen«. Logisch formal ausgedrückt: In der einen Wissenschaftsgruppe ist Ziel das apodiktische Urteil, in der anderen der assertorische Satz. Als Erfahrungswissenschaften gründen beide auf der Tatsachenfeststellung, der Wahrnehmung.¹¹ Ihr logisches Ziel ist aber verschieden: In der einen »das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes«, in der anderen »das Einzelne in der geschichtlich [!] bestimmten Gestalt«. Die einen sind Gesetzes-, die anderen Ereigniswissenschaften. Das wissenschaftliche Denken ist in den Naturwissenschaften *nomothetisch*, in den Geschichtswissenschaften *idiographisch*.¹² Diese »logische« Gliederung schließt also das Problem einer *beschreibenden* Psychologie von Anfang an aus, kennt nur Psychologie als Naturwissenschaft, was die Durchführung des methodologischen Problems wesentlich erleichtert.

Damit ist die Herausstellung der drei geistes- und im engeren Sinne philosophiegeschichtlichen Motive neben der Grundbedeutung des Deutschen Idealismus und Lotzes in ihrer Einwirkung auf Windelbands philosophische Arbeit zu einem Abschluß gekommen und die Arbeit Windelbands für die »systematische« Philosophie hinreichend charakterisiert, um die intensive systematische, vorwiegend erkenntnistheoretische

¹⁰ Ebd., S. 144.

¹¹ Vgl. ebd., S. 148: Beobachtung.

¹² Ebd., S. 145.

Weiterbildung und tiefer reichende Fundierung des Systems der transzendentalen Wertphilosophie zu verstehen, die von Windelbands Schüler *Rickert* und dessen Schüler *Lask* durchgeführt wurde.

Auf Windelbands Arbeiten zur Geschichte der Philosophie, die viel beachtet worden sind und werden, braucht in diesem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden. Eine leichtverständliche, etwas schematische Darstellung von Windelbands Herkunft, seinen Werken, der Lehre und dem Lehrer hat Rickert veröffentlicht aus Anlaß des Todes seines Lehrers.¹³ Ein Vergleich dieser kleinen Schrift mit dem oben Dargelegten dürfte zeigen, daß ich die geistesgeschichtlichen Motivierungen wesentlich anders und, wie ich überzeugt bin, richtiger sehe.

¹³ Rickert, Wilhelm Windelband, Tübingen 1915.

DRITTES KAPITEL

Die Weiterführung der Wertphilosophie durch Rickert

§ 7. *Historische Begriffsbildung und wissenschaftliches Erkennen. Wirklichkeit als heterogenes Kontinuum*

Und zwar nehme ich die Entwicklung der transzendentalen Wertphilosophie an dem Punkte auf, wo sie uns zuletzt stehen blieb, beim *Problem der Geschichte*. Rickert hat das Grundsätzliche der besprochenen Rektoratsrede Windelbands aufgenommen, methodologisch auf eine breitere, prinzipiell philosophische Basis gestellt und das Problem formuliert: »Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften«, I. Teil 1896, II. Teil 1902. Dazwischen vorbereitend der II. Teil von »Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft«, 1899, 2. Auflage 1910, 3. Auflage 1915. Der »Grenzen« 2. Auflage 1913. Dazu der die Gesamtprobleme der Geschichtswissenschaft behandelnde Aufsatz in der Festschrift für Kuno Fischer, 2. Auflage 1907: »Geschichtsphilosophie«. Rickert hat vor allem in diesen Arbeiten das geschichtsphilosophische Problem zu den erkenntnistheoretischen Grundfragen, als den Fundamenten, in systematische Beziehung gebracht und zugleich das Problem der Geschichte in die letzten System- und Weltanschauungsfragen der wissenschaftlichen *Kulturphilosophie* hineingeführt. Da das Ziel unserer phänomenologisch-kritischen Betrachtung in den prinzipiellen Positionen, der erkenntnistheoretischen und der des *Wertsystems* liegt, betrachte ich diese geschichtsphilosophischen Arbeiten nicht eingehender. Darüber wird gerade Husserl in seiner Vorlesung »Natur und Geist«, zwar nicht in kritischer Bezugnahme, aber in positiver Entwicklung seiner phänomenologischen Forschungen, Aufschluß geben.

Das Eigentümliche der wertphilosophischen Bearbeitung des geschichtsphilosophischen Problems liegt in der Betonung des methodologischen Charakters der Frage. Nicht der sachliche Gegensatz von Natur und Geist, sondern der formalmethodologische der Erkenntnisziele entscheidet. Diesen Gedanken faßt nun Rickert bei seiner Windelband überlegenen, stark logisch-dialektischen Begabung noch schärfer als Problem der *Begriffsbildung*. Denn das Ziel der Wissenschaften der Erfahrung ist die wissenschaftliche Bearbeitung der Wirklichkeit durch den Begriff. Der Unterschied der Wissenschaften muß also letztlich in der Begriffsbildung heraustreten, d. h. aber in der verschiedenen Art und Weise, in der die einzelnen Begriffsmerkmale und -elemente aufgefaßt und zusammengefügt werden. Dieser Prozeß hängt ab von dem Zweck, den sich jeweilig das wissenschaftliche Erkennen stellt, von dem, was als Prinzip der Begriffsbildung gesetzt ist.

Das heißt, was bei Windelband in der spärlichen positiven Charakteristik der Geschichtswissenschaft nicht heraustrat (er legt den Hauptakzent auf das Idiographische, die Darstellung der individuellen Gestalt; Zusammenhang mit künstlerischer Darstellung), sucht Rickert zu gewinnen: »eine logische Einleitung in die Geschichtswissenschaften«. Er sucht nach dem *Prinzip* der *historischen* Begriffsbildung, und zwar unter Aufweis der »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung«. »Natur« wird in dieser Gegenüberstellung dann nicht als Material-Begriff gefaßt werden dürfen, als Körperwelt oder psychisches Sein, sondern nach der formalen methodischen Seite im Sinne der Transzendentalphilosophie Kants: Natur als »das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist«¹.

Hier liegt der Hinweis auf eine erkenntnistheoretische Fundierung des methodologischen Prinzips, das der Unterschei-

¹ Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, in: Werke, hg. von E. Cassirer, Bd. IV, Berlin 1913, S. 44 [Hervorhebung von M. H.].

derung der beiden Wissenschaftsgruppen zugrundegelegt wird. Es bedarf also, bevor etwas Sicheres über wissenschaftliches Erkennen in einzelnen Wissenschaften und mit Spezialmethoden ausgemacht werden kann, der Bestimmung des Begriffs des wissenschaftlichen Erkennens »im allgemeinen«.

Stellt man dem wissenschaftlichen Erkennen die Aufgabe, die Wirklichkeit, so wie sie ist, abzubilden und zu beschreiben, dann erweist sich das sofort als ein unmögliches Unternehmen, denn die Wirklichkeit ist eine »unübersehbare Mannigfaltigkeit«, die durch Begriffe überhaupt nicht bewältigt werden kann. Ja, was überhaupt von Wirklichkeitsinhalten bei der Wirklichkeitserkenntnis in die Begriffe eingeht und aufgenommen werden kann, ist verschwindend gering gegenüber dem, was weggelassen werden muß. Die Wirklichkeit, sagt man auch, ist irrational gegenüber den rationalen Begriffen, von diesen nicht restlos einfangbar. Es sind alte Sätze: Alles fließt; das physische wie das psychische reale Sein hat den Charakter der Stetigkeit des ungebrochenen Übergangs; *alles Wirkliche ist eine Kontinuität*.² Dazu kommt ein zweites Moment der Wirklichkeit: Kein Wirklichkeitsstück gleicht absolut dem anderen. Jede Realität zeigt ein eigenes, eigenartiges, individuelles Gepräge. Es gibt nichts absolut Homogenes; alles ist anders, *alles Wirkliche ist eine Heterogenität*. Allgemein zusammenfassend läßt sich jetzt sagen: Die Wirklichkeit ist ein *heterogenes Kontinuum*. Dieses Zusammen von Stetigkeit und Andersartigkeit gibt der Wirklichkeit das Gepräge des *Irrationalen*, demgegenüber der Begriff absolut ohnmächtig ist. Muß auf ein beschreibendes Abbilden verzichtet werden, dann kann nur ein Umbilden der Wirklichkeit durch den Begriff in Frage kommen, und es ist der Art und Weise nachzugehen, »wie er [der Begriff] *Macht über das Wirkliche* bekommt«³. Das ist nur möglich durch eine begriffliche Trennung von Stetigkeit und Anders-

² Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 3. verb. Aufl., Tübingen 1915, S. 33.

³ Ebd., S. 34.

artigkeit. Das Kontinuum läßt sich begreifen, sobald es *homogen* ist. Das Heterogene wird begreiflich, sobald sich das Kontinuum in ein Diskretum verwandeln läßt. Damit eröffnen sich zwei geradezu entgegengesetzte Wege der Begriffsbildung: Die Wirklichkeit als heterogenes Kontinuum kann umgewandelt werden in ein homogenes Kontinuum oder in ein heterogenes Diskretum.

Damit nun aber eine solche begriffliche Umbildung der Wirklichkeit nicht willkürlich wird, bedarf es eines Auswahlprinzips, eines Gesichtspunktes, von dem aus bestimmbar wird, was als Wesentliches aus der Wirklichkeit in den Begriff eingehen und was als Unwesentliches ausgeschaltet werden soll. Diese Prinzipien der Begriffsbildung sind offenbar abhängig von dem Ziel der Wissenschaften, das sie sich für ihre Erkenntnisarbeit gesteckt haben.

Schon in den Wortbedeutungen der gewöhnlichen Sprache prägt sich ein gewisser Ansatz einer besonderen Begriffsbildung nach Rickert aus. Wortbedeutungen, z. B. »Baum«, sind allgemein, bezeichnen eine Wirklichkeit nicht mit Rücksicht auf eine individuelle Einmaligkeit, sondern unter Fortlassen individueller Merkmale bedeutet dieser Begriff etwas, was allen Bäumen gemeinsam ist. Solche Allgemeinbegriffe zu gewinnen, die Begriffselemente zu solchen letzten Allgemein- und Gesetzesbegriffen zusammenzuschließen, ist Ziel der Naturwissenschaft, denn dadurch wird die Wirklichkeit begrifflich beherrschbar, Naturerkenntnis generalisiert. Gibt es nun noch neben diesem Prinzip der generalisierenden Begriffsbildung ein formal anderes, das in völlig anderer Weise Wesentliches von Unwesentlichem trennt? Tatsächlich gibt es solche Wissenschaften, die nicht auf Aufstellung allgemeiner Naturgesetze und die Bildung allgemeiner Begriffe gerichtet sind: die *historischen* Wissenschaften. Sie wollen die Wirklichkeit in ihrer Individualität und Einmaligkeit darstellen, ein Unternehmen, bei dem der Allgemeinbegriff der Naturwissenschaft, der gerade das Individuelle als Unwesentliches ausschaltet, nicht in

Frage kommen kann. Die Geschichtswissenschaft *will nicht* generalisieren – das ist der für die Logik entscheidende Punkt. Ihre Begriffsbildung ist individualisierend, und so kann jetzt schon gesagt werden: »*Die Wirklichkeit wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle.*«⁴ Wie ist nun Geschichte, wenn sie das Einmalige, Besondere und Individuelle darzustellen hat, als Wissenschaft möglich?

§ 8. Die Frage nach der Möglichkeit der Geschichtswissenschaft

Es ist die Frage: Was wollen wir denn eigentlich historisch-individualisierend verstehen und kennenlernen? Naturvorgänge interessieren uns nur als einzelne Fälle eines allgemeinen Gesetzes, nicht bezüglich ihrer Individualität und Einmaligkeit. Dieses Interesse erstreckt sich vielmehr nur auf Wirklichkeiten, mit denen *Werte* verknüpft sind. Und solche Wirklichkeiten, Objekte und Vorgänge, an denen von den Menschen anerkannte Werte haften, nennen wir *Kulturobjekte*. Objekte dagegen, die frei sind von dieser Beziehung auf Werte, sehen wir an als Natur. Die Kulturbedeutung eines Objekts beruht gerade darauf, daß es einzigartig ist, sich von den anderen unterscheidet. Also wird auch nur die individualisierende Begriffsbildung dem Kulturvorgang in seiner Wertbezogenheit gerecht. So zeigt sich ein innerer Zusammenhang von Kultur und Geschichte. Der wird sogleich noch weiter bedeutsam, als sich zeigt: Das, was Geschichte als Wissenschaft überhaupt möglich macht, ist der *Begriff der Kultur*. Der Begriff der Kultur ermöglicht überhaupt individualisierende Begriffsbildung, so daß sich durch sie eine ›*darstellbare Individualität*‹ heraushebt, denn nicht jedes Moment am Kulturobjekt interessiert, soll zur Darstellung

⁴ Ebd., S. 60.

kommen (auch alle die Bestimmtheiten nicht, die ihm mit anderen gemeinsam sind). Es gibt auch für den Historiker wesentliche und unwesentliche Bestandteile an der Wirklichkeit. Es gibt historisch bedeutsames Individuelles und bedeutungslose bloße Andersartigkeiten; aus der unübersehbaren Fülle des Individuellen berücksichtigt der Historiker nur das, was selbst einen »Kulturwert verkörpert oder mit ihm in Beziehung steht«. Der Begriff der Kultur liefert das Prinzip der Auswahl des historisch Wesentlichen vom historisch Unwesentlichen. »Durch die *Werte*, die an der Kultur haften, wird der Begriff einer darstellbaren historischen Individualität erst *konstituiert*.«¹ Die individualisierende Begriffsbildung der Geschichte ist ein »*wertbeziehendes Verfahren*«. Dieser Begriff der »*Wertbeziehung*« muß als »*theoretischer Begriff*« verstanden werden und darf nicht verwechselt werden mit Entscheidungen, Werturteilen darüber, ob Dinge wertvoll sind oder nicht.² »Auf Werte beziehen« heißt nicht »bewerten«. Es liegen hier zwei verschiedene Akte vor. »Die theoretische *Wertbeziehung* bleibt im Gebiet der *Tatsachenfeststellung*, die praktische Wertung dagegen nicht.« (Heißt?!) »Werten muß immer *Lob* oder *Tadel* sein, auf Werte *beziehen* ist *keins* von beiden.«³

Die Kulturwerte müssen als allgemein anerkannte vorausgesetzt werden, wenn durch die Beziehung auf sie die historische Begriffsbildung Objektivität und Allgemeingültigkeit haben soll. Oder ist die Anerkennung von Werten, mit Beziehung auf die sich historische Begriffsbildung vollzieht, eine bloß faktische, selbst historisch wandelbare, beschränkt auf einen bestimmten Kulturkreis, so daß im Grunde die Objektivität der Geschichtswissenschaft selbst nur eine scheinbare und gegenüber der der Naturwissenschaft geringerwertige wäre? Müssen nicht vielmehr die Kulturwerte, sollen sie echte wissenschaftliche Objektivität verbürgen, *gelten*, »abgesehen von ihrer fak-

¹ Ebd., S. 90.

² Ebd., S. 94 f.

³ Ebd., S. 97.

tischen Wertung«?⁴ Die Objektivität der Kulturwissenschaft ist also abhängig von der Einheit und Objektivität eines *Systems gültiger Werte*. Es ergibt sich die Notwendigkeit, diese absolute Wertgeltung zu *begründen*. Auch die Naturwissenschaft, so sehr ihre Begriffsbildung und Methodik »wertfrei« ist, setzt als Wissenschaft den theoretischen Wert der Wahrheit voraus und drängt also eben auf das Problem der Wertgeltung und Wertsystematik.

So ist nunmehr herausgetreten, was allein sich zeigen sollte, daß diese methodologischen Untersuchungen in ihrem Ausgangspunkt, der Lehre von der Begriffsbildung, auf das prinzipielle Problem führen: das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit, auf das erkenntnistheoretische Grundproblem, daß dieselben Untersuchungen in ihrem Endziel, der Begründung der Objektivität der Wissenschaften, hinausweisen auf das allgemeine Wertproblem. Die Bearbeitung des erkenntnistheoretischen Wirklichkeitsproblems unternahm Rickert bereits in seiner Habilitationsschrift, und es hat ihn bis heute beschäftigt. Das Problem des Wertsystems trat erst in den letzten Jahren schärfer heraus und scheint jetzt Rickerts ganze Arbeit in Anspruch zu nehmen. Beide Problemgruppen haben durch Rickerts Arbeit die transzendente Wertphilosophie auf eine erkenntnistheoretische Grundlage gebracht und auf das System hin geordnet. Es gilt nun zunächst, das erkenntnistheoretische Grundproblem in der Formulierung Rickerts kennenzulernen. Dabei richten wir zugleich das Augenmerk auf die Kontinuität der Entwicklung der Wertphilosophie. Wir sehen nach, in welcher Weise Rickert die (theoretischen) Untersuchungen Windelbands zur theoretischen Philosophie aufnimmt, wie ferner Rickerts erkenntnistheoretische Arbeiten bis heute z. T. unter entscheidendem, aber nicht rein aufgenommenem und verarbeitetem Einwirken ganz anders gerichteter philosophischer Forschung sich entwickelt haben.

⁴ Ebd., S. 156.

Windelbands logische Arbeiten konzentrierten sich, ausgehend von der durch Brentano angeregten Unterscheidung zwischen Urteil und Beurteilung, auf das Urteilsproblem. Das Wesen des Urteils liegt im alternativen Verhalten (Bejahen und Verneinen, Billigen und Mißbilligen, Anerkennen und Ablehnen). Zugleich deutete er an als notwendige Aufgabe aller künftigen Logik, den – bei Kant unbefriedigenden – echten Zusammenhang zwischen formaler und erkenntnistheoretischer Logik zu gewinnen, von den logischen Problemen bezüglich Urteil, Begriff, Schluß aus zu den erkenntnistheoretischen Fragen vorzudringen. In dieser Richtung setzt nun die Arbeit Rickerts ein.

ZWEITER TEIL
KRITISCHE BETRACHTUNGEN

§ 9. *Der Einfluß der Phänomenologie auf Rickert*

Unsere kritischen Überlegungen¹ halten sich an das Problem des »Gegenstandes der Erkenntnis« und der Erkenntnis des Gegenstandes, von dessen Lösung aus das System der transzendentalen Wertphilosophie als einer wissenschaftlichen Weltanschauung sich aufzubauen hat. Dieses Problem, das Rickert aus dem organischen Zusammenhang der bisher gezeichneten Entwicklung der Wertphilosophie stellte, hat ihn von der Frühzeit seiner philosophischen Arbeit bis heute intensiv beschäftigt. Das besagt zugleich, daß in seinen immer mehr ins einzelne (einzeln nicht im Sinne von Spezialitäten, sondern einzelne Grundmomente seiner ganzen Konstituierung) gehenden schärferen Fassungen Wandlungen sich zeigen, die Einwirkungen der gleichzeitigen philosophischen Entwicklung deutlich widerspiegeln. Die entscheidenden Um- und Weiterbildungen vollzogen sich unter dem starken Einfluß von Husserls »Logischen Untersuchungen«, teils auf direktem Wege, teils indirekt auf dem Weg über die Schriften von Lask, der seinerseits unter der Leitung von Einsichten der »Logischen Untersuchungen« über Rickert hinausgegangen ist, allerdings ohne damit den Schritt zur Phänomenologie zu tun.

Dieser Einfluß der Phänomenologie verbirgt sich deshalb besonders, weil ihre Grundmotive nicht aufgenommen sind und weil an den Stellen, wo sie genannt wird, nur gegen sie polemisiert ist. Ich merke diese Zusammenhänge jetzt schon einleitend prinzipiell an, nicht etwa, um das philosophische

¹ Kurz zurückgehen auf die vorausgehenden problemgeschichtlichen Darlegungen.

Denken Rickerts in den Verdacht der Unselbständigkeit zu bringen, sondern um die bloße Tatsache zur Überlegung zu geben, daß man sich entscheidenden Einsichten der Phänomenologie nicht entziehen kann, daß man zugleich aber merkwürdigerweise glaubt, diese ließen sich eklektisch dem eigenen Standpunkt amalgamieren, ohne daß dieser in seiner methodischen Grundgestalt zu einem unverständlichen Zwittergebilde würde.

Die Entwicklung der Rickertschen Bearbeitung des erkenntnistheoretischen Gegenstandsproblems vollzieht sich in den drei Auflagen seiner Schrift »Der Gegenstand der Erkenntnis«, mit der er sich 1891 an der hiesigen Universität habilitierte. Die Schrift, 1892 in 1. Auflage und kleinem Format erschienen, umfaßte damals 91 Seiten. Die 2. Auflage erschien 1904; sie ist im einzelnen schärfer formuliert, das Phänomen des Sinnes präziser herausgehoben und vor allem vermehrt durch die beigefügte Behandlung des Kategorienproblems. Die 3. Auflage 1915 ist ein ganz neues Buch geworden, was äußerlich schon dadurch zum Ausdruck kommt, daß es 456 Seiten in großem Format umfaßt. Rickert sagt im Vorwort zu dieser Auflage selbst, »die früheren Auflagen sollten nicht mehr benutzt werden«². Allerdings ist auch hier der Grundgedanke, wie er in der ersten Auflage gewonnen wurde, festgehalten, und ich werde daher zu seiner kurzen Charakteristik und zur Kennzeichnung des problemgeschichtlichen Zusammenhangs mich zunächst an die 1. Auflage halten, zumal auch deshalb, weil hier die entscheidenden Gedanken Rickerts noch einfacher zum Ausdruck kommen und noch nicht so übermäßig belastet sind mit breit ausladenden, oft umständlichen kritischen Auseinandersetzungen mit ungenannten Gegnern, wie das besonders ausgebig in der 3. Auflage der Fall ist.

Die entscheidenden Wandlungen Rickerts liegen zwischen der 2. und 3. Auflage und markieren sich in einzelnen Aufsätzen, die in dieser Zwischenzeit erschienen, zunächst in dem

² Rickert, *Gegenstand*, 3. Aufl., Tübingen 1915, S. X.

grundlegenden Aufsatz »Zwei Wege der Erkenntnistheorie«.³ Er ist, wie alle noch zu nennenden Abhandlungen, in die 3. Auflage hineingearbeitet, zum Teil wörtlich. Unter dem Einfluß der »Logischen Untersuchungen« ergab sich Rickert die Einsicht in die Art des Weges, den er im »Gegenstand der Erkenntnis« gegangen, und zugleich die Einsicht in die Notwendigkeit einer Ergänzung des ersten Weges durch einen zweiten. Der Aufsatz ist eine unausgesprochene Auseinandersetzung mit Husserl und gleichzeitig eine Übernahme wesentlicher Anschauungen und somit der Mängel, die ihnen damals noch anhafteten. Unmittelbare Anregung durch Kroners Dissertation 1908 »Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit« und durch Lasks Vortrag auf dem Philosophiekongreß in Heidelberg 1909 »Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik?«⁴, der im Grunde eine Wiederholung ist der »Kritik aller normativen Logik«, die Husserl im 1. Band der »Logischen Untersuchungen« gegeben hat. Der neugewonnenen Position entwächst dann die Reihe der »Logos«-Aufsätze: »Vom Begriff der Philosophie«, Bd. I (1910), »Das Eine, die Einheit und die Eins«, Bd. II (1911/12): eine unausgesprochene Auseinandersetzung mit Natorps »Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften« (1910) und dem dort entwickelten Zahlbegriff. Rickert stellt hier das Form-Inhalt-Problem in den Vordergrund, unter Vorwegnahme der Laskschen Auffassung des Urteils, die Rickert aus persönlichen Gesprächen mit Lask bekannt war; »Lebenswerte und Kulturwerte«, Bd. II (1911/12): eine Auseinandersetzung mit Bergson; »Urteil und Urteilen«, Bd. III (1912): nichts Neues; »Vom System der Werte«, Bd. IV (1913): systematisches Programm der Wertphilosophie,

³ Ders., Zwei Wege der Erkenntnistheorie, in: Kantstudien XIV (1909), S. 169-228.

⁴ Richard Kroner, Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit, Leipzig 1908; Lask, Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik? in: Bericht über den III. Internationalen Kongreß für Philosophie zu Heidelberg, 1.-5. September 1908, hg. von Th. Elsenhans, Heidelberg 1909.

und »Über logische und ethische Geltung«, Kantstudien Bd. XX (1914).

In diese Zeit fällt das Erscheinen der beiden bedeutsamen systematischen Untersuchungen von Lask: »Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form«, 1911, und »Die Lehre vom Urteil«, 1912. Rickert hat die Bedeutung dieser Untersuchung für seine eigene Entwicklung ausdrücklich anerkannt und, trotzdem er im Prinzip die Laskschen Anschauungen und Fortschritte nicht mitmachte, das auch zum Ausdruck gebracht, indem er seinem Andenken die 3. Auflage des »Gegenstands der Erkenntnis« widmete. Als die ausschlaggebenden Neuerungen der 3. Auflage seines »Gegenstandes« betont Rickert selbst folgende: I. die Betonung des Wertcharakters des Logischen oder Idealen gegenüber jeder Ontologie des Idealen; II. die Herausarbeitung des Erkenntnisproblems als Formproblem; III. die präzise Absage an jeden Psychologismus.⁵

Emil Lask, dessen Untersuchungen ich persönlich sehr viel verdanke, fiel in den Kämpfen in Galizien, Mai 1915; seine Leiche ist verschollen. Er war eine der stärksten philosophischen Persönlichkeiten der Gegenwart, ein schwerwiegender Mann, der nach meiner Überzeugung auf dem Weg zur Phänomenologie war, dessen Schriften überreich sind an Anregungen – allerdings keine Lektüre, die man nur so liest.

Den folgenden kritischen Betrachtungen möchte ich ein Wort von Rickert selbst voranstellen, zu dem er sich gezwungen sieht an der Stelle seines Nachrufs auf Windelband, wo er gegen seinen eigenen Lehrer kritisch Stellung nimmt: »Der Systematiker muß nun einmal intolerant sein.«⁶

Die Grundrichtung der kritischen Betrachtungen war bereits eingeschlagen in kritischen Referaten, die ich schon 1913 in Rickerts Seminar bei Besprechungen der Laskschen »Lehre vom Urteil« geäußert habe, wobei ich allerdings auf großen Wider-

⁵ Rickert, Gegenstand, 3. Aufl., S. XII.

⁶ Ders., Windelband, S. 29.

stand stieß, was jedoch – eigentlich überflüssig zu bemerken – mein persönliches Verhältnis zu Rickert in keiner Weise trübte. Bei dem heutigen Tiefstand dessen, was man »wissenschaftliches Ethos« nennen kann, halte ich die Bemerkung für notwendig, daß es nur um die Sache geht und das persönliche Verhältnis durch die radikalste Bekämpfung unangetastet bleibt, weil der wissenschaftliche Mensch hinsichtlich ihrer absolute ἐπιτομή zu üben hat, sie bleibt ausgeschaltet.

§ 10. Leitsätze der Kritik

Keine bloße Kritik um der Kritik willen. Positives Ziel, und zwar keine bloße neue Erkenntnistheorie oder nur ein neuer erkenntnistheoretischer »Standpunkt«.

Idee der Urwissenschaft – wissenschaftliche Philosophie. *Prinzipielle Kritik* – solche der Methode der wissenschaftlichen Gegenstandsbestimmung überhaupt.

Methode ist nicht etwas, was willkürlich einem Gegenstandsgebiet aufgepreßt wird, sondern was seinem Strukturgehalt nach dem Erkenntnisziel sowohl wie der regionalen Grundartung des Erkenntnisfeldes in seiner Bestimmtheit entwächst. Sie läßt sich also nicht völlig abgelöst vom Problem betrachten. Dieses gilt es in seiner Haupttendenz zu verstehen, und zwar so, wie es aus der historischen Motivation sich ergibt. Daher die 1. Auflage, trotz Rickerts Bemerkung. Wir dürfen das um so mehr, als wir sie nicht der Kritik zugrundelegen, sondern ihre kritische Zurückweisung uns von Rickert selbst geben lassen durch Betrachtung seiner Entwicklung, die an einem Wendepunkt mit einer Methodenbetrachtung beginnt. Die 1. Auflage, die trotz der vielen Überlegungen über das Wie der Gegenstandsbestimmung kein *prinzipiell* methodisches Bewußtsein zeigt, wird nun bezüglich ihres Weges ausdrücklich charakterisiert und dessen Mängel hervorgehoben und relative Berechtigung bestimmt.

Für uns entsteht die Frage:

1. Ist diese methodische Besinnung eine radikale? und
2. die Verbesserung des Weges eine echte? und
3. ergeben sich auf ihm *die* Resultate, die Rickert gefunden haben will, und in denen sich seine Erkenntnis charakteristisch ausspricht?

Die prinzipiellen Mängel dieser zur Einsicht zu bringenden Methodenlosigkeit zeigen sich dann im Versagen gegenüber einer notwendigen Seite des Gesamtproblems – *bezüglich des Subjektproblems* – und vor allem darin, daß auch der zweite Weg notwendig von ihnen betroffen wird, dessen Ergebnisse mit denen des ersten zusammenstimmen sollen, aber von noch zweifelhafterer Form sind.

Kantische Bewegung – Transzendenzproblem; Riehl, Schuppe, Volkelt, Dilthey, *Cremerius*.

»Zum Begriff der Erkenntnis gehört außer einem Subjekt, das erkennt, ein Gegenstand, der erkannt wird.«

Sein – Bewußtsein; Realität der Außenwelt.

Satz der Immanenz: »Das Sein jeder Wirklichkeit muß als ein Sein im Bewußtsein angesehen werden.«¹

Erkennen = Vorstellen. »Was sollen denn die Vorstellungen bezeichnen und abbilden, wenn es nichts außer den Vorstellungen giebt, wenn also das Original fehlt, mit dem das Bild übereinstimmt?«²

Wenn das Erkennen noch Sinn haben soll, müssen wir jedenfalls voraussetzen, daß wir dabei etwas vom theoretischen Subjekt Unabhängiges erfassen.³

»Welche Gründe haben wir dafür, daß das Erkennen durch Vorstellungen eine Wirklichkeit abbildet und daß überhaupt in den *Vorstellungen* die Erkenntnis steckt?«⁴

Spaltung des Seins in Dinge und Vorstellungen; diese als Abbild an einem Ort. Aus »einfachsten erkenntnistheoretischen

¹ Rickert, *Gegenstand*, 1. Aufl., S. 40.

² Ebd., S. 41.

³ Ebd., S. 42.

⁴ Ebd., S. 43.

Überlegungen« heraus wird die Anschauung problematisch: »Raumproblem«! Ding und Vorstellung – zwei Objekte im Subjekt, das deren Übereinstimmung feststellt.⁵

Aristoteles: Erkenntnis = Urteilen (Verbinden von Vorstellungen? Nichts Neues gewonnen).⁶

»Sollte es möglich sein, das Urtheil als einen Vorgang von selbständiger Bedeutung zu erweisen?«

»Wir sehen vorläufig nur, was jedes Individuum für sich konstatiren kann.«

»Wir wollen jetzt nur wissen, was vorgeht, wenn wir urtheilen.«⁷

»Erkennen ist Bejahen oder Verneinen. Wir wollen versuchen, die Consequenzen hieraus kennen zu lernen.«⁸

»Erkennen ist Anerkennen oder Verwerfen.«

»Das erkennende Subjekt kann nicht durch Vorstellungen, sondern nur durch Bejahen und Verneinen das in seinen Besitz bringen, was es beim Erkennen sucht.«⁹

Evidenzgefühl, eine Macht gibt sich in ihm kund, an die ich gebunden bin.

»Wir wissen nichts von einem Sein, das wir mit Vorstellungen abbilden, für unser Vorstellen giebt es überhaupt nichts, wonach es sich richten könnte. Dagegen tritt ein Sollen sofort Richtung gebend auf, wenn wir urtheilen wollen.«¹⁰

Absehen auf das Ursprungsproblem. Ursprung der Methode – Ursprung des Gegenstandes der Urwissenschaft und seiner Urstruktur. Unser kritisches Unternehmen, das selbst schon Phänomenologie ist, und zwar bereits in der Weise des Ansatzens, stößt auf eine Schwierigkeit, insofern Rickert eine Entwicklung durchgemacht hat, und zwar eine solche, deren

⁵ Ebd., S. 45.

⁶ Ebd., S. 47.

⁷ Ebd., S. 47 f.

⁸ Ebd., S. 55 f.

⁹ Ebd., S. 58 f.

¹⁰ Ebd., S. 63.

Fortgang gerade durch phänomenologische Einsichten bestimmt wird. Es bedarf also kritischer, streng methodischer Schärfe des Blickes, um Echtes von Unechtem zu scheiden und die echten Fortschritte von den Irrungen zu sondern.

§ 11. *Rickerts Fassung des erkenntnistheoretischen Grundproblems. Der subjektive Weg*

Erkennen kann nicht Vorstellen sein, denn es gibt ja nichts, wonach sich die Vorstellungen als einem Etwas, und zwar von ihnen selbst unabhängigen, richten sollen. Wenn alles Sein Bewußtseinsinhalt ist, wie soll es da noch ein Original geben, für das die Vorstellungen das Abbild sein sollen?

Und vor allem: Solange man das Erkennen als Vorstellen betrachtet, kommt ein Moment, das notwendig zum Begriff des Erkennens gehört, noch gar nicht vor: das erkennende Subjekt. Denn Dinge wie Vorstellungen sind Objekte, und die Ansicht vom vorstellenden Erkennen hat es nicht mit einem Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, sondern einem solchen zwischen zwei Objekten zu tun, das gänzlich unverständlich wird als Erkennen, denn es bedarf doch eines Subjekts, das dies Verhältnis zwischen beiden, das Abgebildetwerden der Dinge durch die Vorstellungen, feststellt – und diese Erkenntnis kann nicht selbst wieder eine Vorstellung sein.

Es war schon Aristoteles bekannt, daß Wahrheit »immer nur in *Urtheilen* enthalten ist«¹. Damit ist allerdings wenig gewonnen, solange man meint, das Eigentümliche der Urteile liege in dem Verknüpfen oder Zerlegen von Vorstellungen, denn dann kommt es doch immer wieder auf Vorstellungen an, und die alten Schwierigkeiten stellen sich wieder ein. Auch die Urteile müßten sich dann irgendwie nach einem transzendenten Sein richten, »um Erkenntnis zu liefern«.

¹ Rickert, *Gegenstand*, 1. Aufl., S. 47.

Wenn diese Urteilsauffassung irrig wäre? »Sollte es möglich sein, das Urtheil als einen Vorgang von einer selbständigen Bedeutung zu erweisen?«² Wenn auch der Versuch scheitern muß, ein von *Vorstellungen* unabhängiges *Sein* zu finden, so eröffnet sich am Ende die Möglichkeit, ein vom *urteilenden* Subjekt Unabhängiges nachzuweisen, so zwar, daß es »*einen über den Bewußtseinsinhalt hinaus reichenden Maßstab für das Erkennen*« bildet.³

Muß das Transzendente über den Bewußtseinsinhalt hinausreichen? Wohin denn? Was nicht selbst Bewußtseinsinhalt ist.

a) Urteil und Wert

Problem ist also jetzt das urteilende Subjekt. »Wir wollen jetzt nur wissen, was vorgeht, wenn wir urtheilen.« »Wir sehen vorläufig nur, was jedes Individuum für sich konstatiren kann.« »Es kommt für uns darauf an festzustellen, was *überall* vorliegt, wo etwas als wahr behauptet wird, und wir können daher nur auf einen ganz allgemeinen Begriff des Urtheils ausgehen, der das enthält, was in jeder Erkenntnis, wovon sie auch handeln möge, steckt.«⁴

Rickert betrachtet es als eine der »wertvollsten Einsichten neuerer logischer und phänomenologischer Untersuchungen«, daß im Urteil ein nicht vorstellungsmäßiges »Element hinzutritt« zu den bloßen Vorstellungen. *Dieses »Factum«* sei in seiner Tragweite noch nicht gewürdigt.⁵

»Die durchsichtigste und . . . umfassendste Gestalt« hat dieser Urteilsauffassung Windelband gegeben.⁶ Es ist nicht möglich zu urteilen, »ohne zu bejahen oder zu verneinen.« »Erst durch Bejahung und Verneinung [wird] die Vorstellungsbe-

² Ebd.

³ Ebd. [Hervorhebung von M. H.].

⁴ Ebd., S. 48. Vgl. Gegenstand, 2. Aufl., S. 88 f.

⁵ Ebd., S. 49.

⁶ Ebd., S. 51.

ziehung zu etwas gemacht . . . , worauf die Prädikate wahr oder unwahr Anwendung finden können.«⁷ »Erkennen ist Anerkennen oder Verwerfen.«⁸ »Erkennen ist Bejahen oder Verneinen. Wir wollen versuchen, die Consequenzen hieraus kennen zu lernen.«⁹ Rickert wehrt ausdrücklich die Meinung Brentanos ab, als sei das Urteilen, weil in ihm ein nicht vorstellungsmäßiges Element gefunden werde (Bejahen und Verneinen), eine andere Weise der Beziehung des Bewußtseins auf ein Objekt: »Diese Behauptung wäre für uns viel zu voraussetzungsvoll.«¹⁰ Rickert sieht darin bereits eine Theorie des Psychischen, die nicht erwiesen ist. Es könnte doch sein, daß diese fraglichen Elemente in einer tieferen Analyse doch als vorstellungsmäßig sich herausstellten – ja, vielleicht ist Urteilen »als psychischer Zustand . . . nichts anderes als ein Empfindungscomplex«¹¹.

Was heißt Vorgang als psychischer, und was heißt »psychischer Zustand«? Was ist nun voraussetzungsvoller und mehr Theorie: wenn ich sage, ich nehme Anteil *an* einem Bewußtseinsinhalt und betrachte *ihn* nicht nur teilnahmslos, oder wenn Brentano sagt, im Urteilen und Vorstellen sind verschiedene Weisen der Beziehung des Bewußtseins zum Objekt? Rickert will sich von diesen Theorien fernhalten, er will »lediglich eine Thatsache feststellen«¹². Insofern untersucht wird, zu welcher Gattung psychischer Vorgänge das Urteil gehört, wenn unterschieden wird zwischen solchen Zuständen, »in denen wir uns theilnahmslos betrachtend verhalten«, und solchen, »in denen wir an unserem Bewußtseinsinhalte, als einem für uns werthvollen, Antheil nehmen oder . . . zu nehmen scheinen«. Urteilen geht nicht auf im teilnahmslosen Betrachten, »sondern es kommt in dem Bejahen oder Verneinen ein Billigen oder Mißbilligen zum Ausdruck«. Richtige Einteilung der *psychischen*

⁷ Ebd., S. 55.

⁸ Ebd., S. 58.

⁹ Ebd., S. 55 f.

¹⁰ Ebd., S. 56.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., S. 57.

Vorgänge! »Vorstellen in die eine Klasse, und das Urtheilen, Fühlen und Wollen . . . in die andere.« Im Urteil ein »praktisches« Verhalten«¹³.

»Weil nun, was für das Urtheil gilt, auch für das Erkennen gelten muss, so ergibt sich, . . . daß es sich auch beim theoretischen Erkennen um ein Stellungnehmen zu einem Werthe handelt. Nur Werthen gegenüber hat das alternative Verhalten des Billigens oder Missbilligens einen Sinn. Was ich bejahe, muß mir gefallen, was ich verneine, muß mein Missfallen erregen. Das Erkennen also ist ein Vorgang, der bestimmt wird durch *Gefühle*, d. h. durch Lust oder Unlust«. Rickert gesteht selbst, »daß das fremdartig klingen mag«, aber es ist »doch nur die *unbezweifelbare Consequenz*« der Urteilsauffassung. Aus einer Tatsachenfeststellung (wie oft und bei welchen Subjekten?) sollen Konsequenzen gezogen werden. »Gefühle sind es also, welche unsere Erkenntnisse leiten. Der Erkenntnissakt selbst kann nur in der Anerkennung des Werthes der Gefühle bestehen.«¹⁴

b) Evidenz und Geltung

Es gilt also jetzt, da das Subjekt offenbar nur durch Bejahen oder Verneinen das in seinen Besitz bringt, was es beim Erkennen (Bejahen oder Verneinen?) sucht, dieses Gefühl kennenzulernen, um den Gegenstand der Erkenntnis zu finden. »In jeder Erkenntnis, so haben wir gesehen, wird ein Werth anerkannt. Wie unterscheiden wir diesen Werth von den anderen Gefühlen, denen gegenüber wir uns zustimmend verhalten? Wir sprechen hier zunächst nur von dem, was wir alle thun . . .«¹⁵

Wir konstatieren beim Urteilen Lustgefühl, »in dem der Trieb nach Erkenntnis zur Ruhe kommt«, und wir nennen

¹³ Ebd., S. 56 f.

¹⁴ Ebd., S. 57 f. [Hervorhebungen von M. H.].

¹⁵ Ebd., S. 60.

dieses Gefühl »Gewißheit« (Evidenz). »Bei jedem Urtheil weiß ich in dem Augenblick, in dem ich urtheile, daß ich etwas anerkenne, was *zeitlos gilt*.« Die Evidenz, die, psychologisch betrachtet, ein Lustgefühl ist, verleiht dem Urteil eine zeitlose Geltung und gibt ihm damit einen Wert. Zugleich erlebe ich mich als durch das Gefühl der Evidenz *gebunden*. Ich kann nicht willkürlich bejahen oder verneinen. »Ich fühle mich von einer Macht bestimmt, der ich mich unterordne, und nach der ich mich richte. Die Macht ist bei jedem Urtheile, das ich fälle, vorhanden . . . Das eine oder andere Urtheil ist immer nothwendig.« Die Evidenz, »das Gefühl«, gibt einem Urteil »den Charakter der *Nothwendigkeit*«¹⁶.

Diese Nothwendigkeit ist keine kausale des psychologischen Mechanismus, nicht eine solche des Müssens, sondern eine Nothwendigkeit des Sollens. »Was mein Urtheilen und damit mein Erkennen leitet, ist das Gefühl, daß ich so und nicht anders urtheilen *soll*.« »Wenn wir nur das aussagen, was wir wirklich wissen, so werden wir folgendes zugeben müssen. Wir wissen nichts von einem Sein, das wir mit Vorstellungen abbilden.« »Dagegen tritt ein Sollen sofort Richtung gebend auf, wenn wir urtheilen wollen.« »Wenn ich Töne höre, so bin ich *genöthigt* zu urtheilen, daß ich Töne höre« – d. h. »daß mir mit den Tönen ein Sollen gegeben ist [wenn ich urteilen will!], das von einem eventuellen Urtheil Zustimmung fordert und Zustimmung erhält«¹⁷.

Wahrheit des Urteils kann nur definiert werden mit Hilfe eines Wertes, »der vom Urtheile anerkannt werden soll«¹⁸. Der Wert der Urtheile ist nicht ein abgeleiteter; er kommt ihnen nicht deshalb zu, weil sie wahr sind, sondern sie sind wahr, insofern in ihnen ein Wert anerkannt wird. Das gilt von allen Urtheilen. Also auch von Wirklichkeitsaussagen. Diese sind nicht deshalb wahr, weil sie mit der Wirklichkeit übereinstimmen,

¹⁶ Ebd., S. 60 f.

¹⁷ Ebd., S. 62 f.

¹⁸ Ders., Gegenstand, 2. Aufl., S. 116.

weil sie aussagen, was wirklich ist, sondern *wirklich* ist das, was von Urteilen anerkannt werden soll. Das Wirkliche wird zu einer Art des Wahren. Das wahre Urteil ist das, das gefällt werden soll. Und warum soll das Urteil gefällt werden? Weil es das wahre ist. Rickert will gerade das Vorhandensein dieses Zirkels feststellen. Aber das kann nun denjenigen nicht befriedigen, der sich von der alten Auffassung des Erkennens als eines Vorstellens nicht freimachen kann.

c) Die Transzendenz des Sollens

»Man versuche für die Wahrheit des Urteils, dass ich jetzt Buchstaben sehe, irgend einen andern Grund zu finden, als das unmittelbare Gefühl des Sollens, der Notwendigkeit, so zu urteilen.«¹⁹ Was ist nun der Gegenstand der Erkenntnis? Wenn wir als Gegenstand das bezeichnen, wonach sich das Erkennen, d. i. Urteilen, richtet, so kann nur das Sollen, das im Urteilen anerkannt wird, der Gegenstand sein. Dieser Maßstab genügt für das Erkennen vollkommen. »*Wir können nichts anderes entdecken* als die Ordnung des Bewußtseinsinhaltes, d. h. die Beziehungen der Vorstellungen aufeinander, welche sein sollen und daher zu bejahen sind.«²⁰

Ist dieses Sollen nun in der Tat ein in jeder Hinsicht unabhängiger transzendenter Gegenstand der Erkenntnis? Es tut sich kund – in der Urteilsnotwendigkeit, in der Evidenz – ein Gefühl. Kann man einem Gefühl mehr als subjektive Bedeutung zuschreiben? Wie wird diese Transzendenz des Sollens begründet? So, daß gezeigt wird, daß die Leugnung des Sollens zu Widersprüchen führt. So erweist sich das Recht der Annahme dieser Transzendenz. »Warum soll das Sollen anerkannt werden?« Verleiht es dem Erkennen die gesuchte »Objektivität?« Bis jetzt wissen wir nur: »Wenn es überhaupt

¹⁹ Ebd., S. 118 [Hervorhebung von M. H.].

²⁰ Ders., Gegenstand, 1. Aufl., S. 68 [Hervorhebung von M. H.].

einen Gegenstand der Erkenntnis gibt, [ist] dieser nur im Sollen, nicht im Sein zu finden.«²¹

Die Leugnung eines transzendenten Seins vermag nie zu Widersprüchen zu führen. Denn alle Urtheile, die sich auf ein transzendentes Sein zu beziehen scheinen, lassen sich so umwandeln, daß sie lediglich Tatsachen des Bewußtseins aussagen. Statt »Die Sonne scheint« kann ich sagen: »Ich sehe die Sonne.« So kommt in den Urteilen ein transzendentes Sein überhaupt nicht mehr in Frage. Ist es nun möglich, die Urtheile auch so umzuwandeln, daß sie nicht mehr die Anerkennung eines vom Subjekt unabhängigen Sollens enthalten? »Offenbar nicht, da wir nachgewiesen haben, daß *jedes* Urtheil in der Anerkennung der Urtheils*nothwendigkeit* besteht, und daß diese Nothwendigkeit immer als ein Sollen ansteht, von dem das erkennende Subjekt abhängig ist.«²² Man mag die Urtheile umwandeln wie man will, man wird stets ihren Wahrheitswert als einen völlig unabhängigen transzendenten Wert anerkennen müssen. Das transzendente Sollen wird, solange ich überhaupt urteile, stets anerkannt, und daher ist es auch schlechthin unbezweifelbar. Jede Leugnung des Sollens hebt sich selbst auf, denn jede Leugnung ist ein Urtheil und als solches die Anerkennung eines transzendenten Sollens.

Um diese Transzendenz zu »beweisen«, hätte es des ganzen Buches nicht bedurft, denn sie hat mit der in Rede stehenden nicht das mindeste zu tun!! Rickert zeigt nur, daß im Erkennen *überhaupt etwas* anerkannt wird (Wahrheit werden soll). Damit ist noch nicht erwiesen die Konstitution alles Seins im *Sinn*.

Das Sollen ist also begrifflich früher als das Sein. »Auf den beiden Sätzen, daß Urtheilen nicht Vorstellen ist, und daß das ›Sein‹ nur einen Sinn gewinnt als Bestandtheil eines Urtheils, beruhen alle unsere Ausführungen.«²³ »Wir wollten nur das transcendente ›Minimum‹ nachweisen, das Jeder anerkennt,

²¹ Ders., Gegenstand, 2. Aufl., S. 126 f.

²² Ders., Gegenstand, 1. Aufl., S. 70.

²³ Ebd., S. 83 f.

wie er auch sonst über das Erkennen denken mag.«²⁴ Was liegt hierin an methodischen Voraussetzungen? Ausführungen bezüglich der Erlebnissphäre, und zwar nach *Realität* und *Intentionalität*.

In gewisser, wenn auch methodisch ganz ungenügender Weise ist das Rickert gelungen. Er hat gezeigt, daß *jeder Akt des Anerkennens* irgendwie motiviert ist, in einem Motivationszusammenhang steht. Gezeigt nicht in methodischer Strenge; er *wollte* es zeigen. Es ist aber ein großer Irrtum, wenn sich Rickert diesen Motivcharakter rundweg zum *Gegenstand* der Erkenntnis hypostasiert und damit das transzendente Konstitutionsproblem gelöst glaubt! Denn weder ist geklärt, was »Gegenstand« heißen soll, noch was besagt: »sich richten nach« ihm. Und weiter: Dieses »transzendente Minimum« liegt in *jedem* Erlebnis und ist als solches in keiner Weise geeignet, das theoretische Verhalten zu charakterisieren. Um das nachzuweisen, hätte es dieser Veranstaltungen gar nicht bedurft, sondern lediglich, was Rickert bis heute fehlt, der klaren Einsicht in das methodische Problem der Erlebnisforschung.

Ist dieses nun erkannt in den methodischen Erwägungen der »zwei Wege« und im »Gegenstand«, 3. Auflage? Wie charakterisiert Rickert den methodischen Charakter seiner Überlegungen? Ich sehe dabei davon ab, daß Rickert in die jetzige Deutung seines Verfahrens Probleme und Perspektiven einbezieht, die durch Husserl herausgearbeitet wurden.²⁵

²⁴ Ebd., S. 91.

²⁵ Psychologie und Sinnesdeutung. Vorstellungen des subjektiven Weges und Rickerts Kritik seiner Mängel. Vgl. § 10, S. 181 ff., und die Bemerkungen im »Gegenstand«.

§ 12. *Der transzendentallogische (objektive) Weg als die Methode der Begründung der im subjektiven Weg liegenden Voraussetzungen*

Wir sind an eine entscheidende Stelle unserer Betrachtungen gelangt. Rickert zeigt prinzipielle Mängel des subjektiven Weges auf und seine notwendige Ergänzungsbedürftigkeit durch einen zweiten. Der subjektive Weg »läßt die *Begründung* nicht heraustreten, die, falls seine *Ergebnisse* zutreffen, die eigentlich dafür entscheidende ist«¹. Es muß nachgewiesen werden, daß das, wonach sich das wirkliche Erkennen richtet, ein Wert ist. Ist das erwiesen (Rickert *will* das erweisen), dann hat der subjektive Weg ein sicheres Fundament und kann ungehemmt in seine Rechte treten und seine *prinzipielle Überlegenheit* zeigen; denn letztlich ist er doch die ausschlaggebende Methodik der Transzendentalphilosophie. Rickert sagt selbst: »Ohne Berücksichtigung des wirklichen Erkennens und seines immanenten Sinnes würde die Transzendentalphilosophie zum Teil recht leer bleiben.«²

Aber der objektive Weg leistet neben der entscheidenden Begründung des subjektiven Weges, der eigentlichen Methode der Transzendentalphilosophie, noch ein Prinzipielles. Dadurch, daß er das Theoretische als wertartig erweist, zwingt er uns, wissenschaftlich, »das Gebiet des theoretischen Sinnes als ein *Wertgebiet* anzuerkennen«³, d. h. die Logik (die theoretische Philosophie) ist Wertwissenschaft und damit die ganze *Philosophie*. Für die Logik als »reine Wertlehre« eröffnet sich ein weites Gebiet eigenartiger Untersuchungen, im Unterschied von aller Ontologie. Die Logik hat es nirgends mit einem Sein, sondern nur mit Wertgebilden zu tun. Damit zeigt sich dann der Gegensatz gegen alle Logik als vermeintliche Seinswissenschaft, wie sie von Bolzano und dem eigenartigsten und

¹ Rickert, *Gegenstand*, 3. Aufl., S. 254.

² Ebd., S. 303.

³ Ebd., S. 273.

tiefsten Fortbildner Bolzanoscher Ideen, Husserl, aufgefaßt wird.

Der objektive Weg hat also mit dem Nachweis des Wertcharakters der Wahrheit das letzte Fundament der Philosophie als Wertwissenschaft zu geben.

Zunächst verfolgen wir den objektiven Weg und sehen zu, ob er dem subjektiven das Fundament beischafft. Wenn Wahrheit ein *Wert* ist, dann kann ich allererst zu einer Transzendenz, zu Sollen, zu Anerkennung kommen, dann kann ich zeigen, daß Urteilsakte, wenn sie *Erkenntnis*⁴ enthalten sollen, Anerkennen oder Verwerfen bedeuten müssen. Kurz, dann ist erwiesen: Erkennen ist Werten und nicht Schauen.

Ich bemerke hier schon, daß Rickert sich in einem Irrtum befindet, wenn er meint, das sei die einzige Voraussetzung der »konstruktiven« Methode der Sinnesdeutung, daß das Verhalten zum *Wert* Anerkennen sein *muß*, wenn überhaupt gezeigt ist, daß mögliches Verhalten zu Werten überhaupt *Anerkennen* sein *kann*. Es muß es *dann* sein, falls es für die Erkenntnis etwas leisten soll. Was heißt hier Erkenntnis? Anerkennen? Oder etwas anderes! Erkenntnis – wovon? Von Werten.

Es ist zu beachten: Es darf nichts festgestellt werden; es wird lediglich ein Sein *gewertet*. Es wäre zu fragen, wie dieses Sein gegenständlich ist, was Rickert mit diesem lediglich psychischen Sein meint. Es müßte gezeigt sein: Zu Werten kann ich mich nur anerkennend oder verwerfend verhalten, oder: Es gibt mehrere mögliche Verhaltensweisen, darunter die und die.

Wir richten unser Augenmerk auf ein Doppeltes:

1. Ist der Wertcharakter der Wahrheit von Rickert erwiesen?
2. Wenn er erwiesen ist, folgt daraus, daß Logik Wertlehre, Philosophie im Wesen Wertwissenschaft ist?

Weder das eine noch das andere hat Rickert gezeigt, so wenig, daß er das Wertproblem überhaupt nicht einmal gesehen hat. Das ist also der letzte Sinn der Wertphilosophie!!

⁴ Was heißt hier Erkenntnis?

Wie verläuft der objektive Weg? Offenbar darf er nicht, wie Rickert selbst sagt, über den Umweg der Transzendentalpsychologie gehen. Er soll ja gerade dessen Mängel überwinden, und die bestehen darin, 1. daß er etwas Unbegründetes voraussetzen muß, 2. daß er von einer Tatsache, einem psychischen Sein ausgehen muß, aus dem »sich nichts *bestimmtes* Transzendentes herausklauben« läßt⁵, nämlich das nicht, was Rickert herausklauben möchte und mußte, um die Theorie zu halten. Nichts *Bestimmtes*, aber doch *etwas* am Ende; dann wäre also im entscheidenden Punkte die Sinnesdeutung unnötig. Und was heißt: Ein unbestimmtes Transzendentes überhaupt läßt sich »herausklauben«?

Durch bloße Feststellung kann nichts gewonnen werden, sondern nur so, daß ich ein Festgestelltes, das psychische Sein, deute, etwas »*hineinlege*«. So kann offenbar die objektive Methode nicht verfahren. Aber auch sie muß »an eine allen bekannte *Tatsache* anknüpfen«. In dieser Hinsicht ist sie von der subjektiven Methode nicht verschieden. Und diese Hinsicht, d. h. daß Erkenntnistheorie überhaupt an »Tatsachen« »anknüpfen« muß (wie das formlos heißt), beunruhigt Rickert gar nicht weiter.⁶

Nicht daß überhaupt an eine Tatsache angeknüpft wird, ist der Mangel, sondern daß der subjektive Weg an den Akt als psychisches Sein (*empirische Wirklichkeit*) anknüpfen muß, aus dem und an dem sich nichts weiter durch bloße Feststellung gewinnen läßt als immer nur psychisches Sein und Seinsmomente allenfalls.

Wenn also auch der objektive Weg an eine Tatsache anknüpfen muß, so ist zu fragen: Welches ist *diese Wirklichkeit*, an die sich die Erkenntnistheorie halten kann, um den Gegenstand der Erkenntnis zu finden? Ihr Problem ist ja die Erkenntnis der Wahrheit. Ich muß also von einer Wirklichkeit *ausgehen*, an der die Wahrheit haftet und die insofern auch wahr

⁵ Ebd., S. 255.

⁶ Ebd., S. 254 f.

genannt werden darf. Sind die Akte die einzigen Wirklichkeiten, die »in diesem Sinne [daß an ihnen Wahrheit haftet] wahr genannt werden dürfen«? Haftet die Wahrheit ebenso an einem psychischen Sein der Akte wie an dem Sein von Wortkomplexen? Nein. »Wir hören eine Anzahl von Wörtern oder lesen sie. Sie bilden in ihrer Gesamtheit einen Satz.«⁷ Ich sage: »Aber Kaiser transfinit weder nicht welches Dreieck gestorben ob.« Eine Anzahl von Wörtern – bilden sie in ihrer Gesamtheit einen Satz? Rickert wird antworten: Nur eine Wörteranzahl, die ein *wahres Urteil* ausdrückt, ist ein echter Satz und ein *wahrer Satz*. Gewiß gibt Rickert zu: Ich muß die Worte *verstehen*, ihre Bedeutungen meinen, überhaupt das verstehen, was der Satz *ausdrückt*, um sagen zu können, er sei wahr. Ein Satz ist also nur wahr, insofern er *verstanden wird*. Worauf es bei dem Satz ankommt, sind nicht die Wortlaute und Zeichen, nicht akustische und optische Daten, sondern die Akte des Verstehens und Meinens. Also sind wir an der alten Stelle, wenn Rickert konsequent sein will: bei psychischen Akten, bei einem Sein, aus dem wir nichts herausklauben können, außer wir legten etwas hinein, deuteten sie und faßten sie damit als Leistungen auf. Woher weiß denn Rickert auf dem objektiven Weg plötzlich etwas von Akten des Verstehens und Meinens, deren Leistung im Meinen und Verstehen von etwas besteht? Von wo aus hat er denn plötzlich sie gedeutet, wo es doch darauf ankommt, die Mängel des subjektiven Weges zu vermeiden und überhaupt erst auf objektivem Wege die Grundlage aller Sinnesdeutung sicherzustellen? Aber, gibt Rickert zu: »Die Akte sind vielmehr als psychische Akte ebensowenig wahr wie der Satz als Wortkomplex. Wahr im eigentlichen Sinne ist allein das, was als wahr gemeint ist oder verstanden wird«⁸, der *Urteilsgehalt*. Also gibt es im Urteilserlebnis anscheinend doch noch andere *Akte*, die wesentlich sind!

⁷ Ebd., S. 255 f.

⁸ Ebd., S. 256.

Rickert weiß plötzlich etwas von einem Gemeinten, von einem Verstandenen, vom *Urteilsgehalt*. An den Lautkomplexen haftet der Gehalt offenbar nicht, sondern er ergibt sich nur in einem meinenden Akt. Aber aus einem psychischen Sein kann ich doch nichts herausklauben, daran scheiterte doch der subjektive Weg. Ich kann ja nicht einmal sagen, daß ein Akt ein anerkennender ist, wenn ich nicht diesen Leistungssinn in das psychische Sein hineinlege auf Grund dessen, wofür etwas geleistet wird. Rickert kommt weder von der Tatsache des psychischen Seins der Akte, noch von der Tatsache der Wortkomplexe aus zu einem Transzendenten. Sinndeutung darf und will er nicht vollziehen. Was bleibt? Er stellt fest: »das, worauf sich der psychische Akt richtet oder sein Gehalt«⁹. Der Akt ist ihm plötzlich kein psychisches Sein mehr, sondern richtet sich auf etwas; er hat einen Gehalt. Plötzlich läßt sich etwas herausklauben – und es ist nicht einzusehen, warum das nicht schon auf dem subjektiven Weg möglich sein soll. Ich brauche ja nur das zu tun, was Rickert plötzlich auf dem sogenannten objektiven Weg vollzieht: von der Theorie sich freimachen, auch nicht an eine Fiktion sich halten und sie durch eine Konstruktion zu einer Methode erheben, und den Akt nehmen, so wie er ist, nämlich so, daß er sich auf etwas richtet, und das »Etwas« »ins Auge fassen«¹⁰, wie Rickert selbst sagt.

Entweder also ich fasse die Akte ins Auge so, wie sie sich geben, als sich auf etwas richtend, und stelle *das*, worauf sie sich richten, fest – ebenso den Charakter des Sich-Richtens, wie das Rickert auf dem sogenannten objektiven Wege tut –, oder ich fasse die Akte als psychisches Sein oder einen Wortkomplex als Tatsache, dann käme man nie und in keiner Weise zu so etwas wie Gehalt der Akte. Dabei hilft auch die Konstruktion der Sinnesdeutung nicht, denn die hätte ja, wenn überhaupt, nur Sinn vom Gehalt aus. Auch nicht auf dem objektiven Weg. Der subjektive Weg, *seine prinzipielle Überlegenheit*, beruht

⁹ Ebd., S. 257.

¹⁰ Ebd., S. 258.

auf einer reinen Fiktion, aus der dann schließlich ein Weg der Erkenntnistheorie gemacht wird, damit man ja nicht zugeben muß, was man letztlich tut. Seine zwei Wege sind lediglich Konstruktion.

Der Unterschied des zweiten Weges vom ersten besteht darin, daß Rickert auf dem zweiten unter dem Zwang der Sachen die Akte und ihren Gehalt »ins Auge faßt«, also sich freimacht von den konstruktiven Annahmen des ersten. Es gibt nur einen Weg der Erkenntnistheorie, der verschiedene mögliche Ausblicke bietet.

Daß Rickert selbst zugeben muß, daß auch der objektive Weg die Akte braucht, zeigt sich in dem Satze: »Tauchen dabei auch notwendig im Erkenntnistheoretiker die psychischen Akte seines Meinens und Verstehens auf, so kann er diese doch als unwesentlich beiseite schieben und sich sofort dem theoretischen Gehalt zuwenden.«¹¹

Hierzu ist lediglich zu bemerken: daß im Erkenntnistheoretiker, d. h. in seiner methodischen Einstellung, *nie* psychisches Sein auftauchen darf und daß es daher auch nicht beiseite geschoben zu werden braucht. Wohl aber sind die Akte in ihrem phänomenalen Erlebnischarakter da, und die dürfen nie als unwesentlich beiseite geschoben werden, auch dann nicht, wenn ich echte Gehaltsanalyse treibe.

Diesen objektiven Urteilsgehalt, *der als solcher festgestellt wurde*, »werde ich daher untersuchen, um den Gegenstand der Erkenntnis zu finden«¹². Da dieser Gehalt unabhängig vom psychischen Akt besteht, kann er transzendenter Sinn genannt werden. Rickert weist nun darauf hin, daß dieser Sinn weder physisch noch psychisch ist, sondern den »idealen« Gehalt des Satzes darstelle.

Wir wissen: Der Gehalt ist vom Akt verschieden, und zwar in einer ganz besonderen Weise, nicht etwa nur so wie bei der Wahrnehmung, wo Akt und Gehalt zum wirklichen Bewußt-

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

seinsinhalt, dem immanenten Sein (Vorgängen) gehören. Beachte die ganz schiefe Illustrierung von Wahrnehmung, Wahrnehmungsgehalt. Der transzendente Sinn ist etwas »Unwirkliches«¹³.

Die weitere Frage ist also: Was ist dieser Sinn in seiner Einheit, den wir an einem wahren Satz verstehen? Rickert betont ausdrücklich (was man schon längst weiß), der Satzsinne sei eine spezifische Einheit und dürfe zunächst nicht zerrissen werden in einzelne Bedeutungen; diese seien für sich nie wahr, und deshalb könne man an ihnen das Wahrheitsproblem nicht studieren! Rickert sieht eben nicht, daß dieses Studium, soll es wissenschaftlich fruchtbar sein, andere prinzipiell voraussetzt. Gewiß – aber der »objektive Weg«. Rickert sieht doch seinen Vorteil darin, daß er gleich vom »Satz« ausgeht, wobei nirgends gesagt wird, was »Satz« ist: So muß der Satz verstanden werden; und zwar wird er das nur, indem jedes Wort und dann die Bedeutungseinheit der Worte verstanden werden. D. h. eine wissenschaftliche Philosophie wird sehen, daß hier prinzipielle Probleme liegen, die alles weitere fundieren, die man nicht mit einer jener allgemeinen Redensarten über Wort, Bedeutung, Satz und Sinn abtun kann. Dann wird man allerdings auch daran gehindert, in der Weise von oben her über den transzendenten Sinn zu »philosophieren«, wie das Rickert im folgenden tut.

Darf der Sinn überhaupt zum Seienden oder Existierenden gerechnet werden? Was das Seiende nun ist, besagt sein Sein; das ist nirgends geklärt. Gehört er vielleicht zum idealen Sein der mathematischen Gebilde? Nein. Wenn man Sinn und ideales Sein zusammenbringen wollte, dürfte man höchstens sagen, daß »die einzelnen Wortbedeutungen, die der Sinn enthält, in der Sphäre des idealen Sinnes liegen«¹⁴. Aber »wir wissen« (ist bis jetzt eine bare Behauptung), daß der Sinn niemals als bloß zusammengesetzt aufgefaßt werden darf aus lauter

¹³ Ebd., S. 259.

¹⁴ Ebd., S. 264.

Wortbedeutungen. Es fehlt noch der wesentliche Bestandteil des Sinnes, der seine Einheit ausmacht und auf dem seine Transzendenz beruht – die *Wahrheit*. Sie wird also wohl näher betrachtet werden müssen, besonders daraufhin, wie sie Einheit des Sinnes ausmacht, worauf ihre Transzendenz beruht. (Einheit des Sinnes, das, was sie konstituiert, und Transzendenz des Sinnes ist in keiner Weise identisch.) Der Sinn ist also in keiner Weise als ein Seiendes, Existierendes aufzufassen und in der Seinssphäre unterzubringen, wenn man nicht gerade mit Sein alles Denkbare überhaupt indifferent bezeichnen will, dann ist auch der Sinn ein Sein. (Fragensinn – keine Einheit; und Frage doch theoretisch indifferent, weder *Wert* noch *Unwert*.) »Der Sinn liegt . . . »vor« *allem* Seienden und ist von keiner Ontologie zu erfassen.«¹⁵ Also wie? Nun kommt die größte Entdeckung und der Beweis!

Um das Neue, das nun in die Betrachtung hereinkommt, richtig abzuschätzen, ist notwendig, zusammenzufassen, was Rickert bisher über den transzendenten Sinn festgestellt hat: Er hat festgestellt, daß es so etwas überhaupt gibt, ausgehend von einem wahren Satz. Ein solcher ist nur wahr, insofern er einen wahren Sinn enthält. Dieser wahre Sinn ist von den Akten verschieden, er ist *unwirklich*, er besteht zeitlos, er gilt, wie man auch das Wahrsein umschreibt, wenn man den Ausdruck »sein« vermeiden will.

Erinnern wir uns daran, was auf dem objektiven Weg gewonnen werden soll: die Begründung der Voraussetzungen des subjektiven – »Wenn wir annehmen dürfen, daß Wahrheit ein Wert ist«.

Wir müssen verzichten, den Sinn in der Sphäre des Seienden unterzubringen. In welche ist er also einzuordnen? Wir stehen damit bei einem letzten prinzipiellen Problem, mit dem sich der Grundcharakter der Logik (der theoretischen Philosophie) und der Philosophie überhaupt entscheiden soll.

¹⁵ Ebd.

Aber es wird jetzt nicht in der Weise wie bisher fortgefahren, d. h. das, was ich »ins Auge fasse«, näher ins Auge gefaßt und die Bestimmtheiten, die es trägt, aufgezeigt, sondern es muß bewiesen werden – mit einer wirklichen Methode. Ich gehe um die Sache herum, sehe nicht auf sie hin und sehe nach, ob ich im Herumgehen um sie etwas finde, was ihr zukommt. (Das wäre ja keine Methode, wenn ich lediglich feststelle, was an ihm selbst ist, denn ich habe ihn ja festgestellt, ins Auge gefaßt – ihn, den Sinn selbst, habe gesagt, er ist kein psychisches Sein usf.)

Rickert sieht sich den Urteilsgehalt *nicht* an jetzt. Er *schaut* nicht nach dem prätendierten Wertcharakter des Sinnes. Er geht um den Sinn herum! Und auf diesem Wege, auf dem ich den Sinn gar nicht ansehe, sucht er ein *Kriterium*, auf Grund dessen ich entscheiden kann, ob hier ein Seins- oder Wertbegriff vorliegt. Näheres nicht. (Verschiedenes kann gemeint sein.) Rickert entscheidet, ob ein Seiendes oder ein Geltendes mit Wertcharakter vorliegt.

Dieses Kriterium liegt in der *Negation!* Negieren ist ein Seinsbegriff: So ist der Gegensatz eindeutig. Negieren ist reiner Wertbegriff: So ist der Gegensatz zweideutig (entweder nichts oder nicht-wert). Habe ich also ein- oder zweideutige Negation, so weiß ich, ob Etwas oder Wertbegriff. Angewandt auf den transzendenten Sinn negiert: 1. nichts, 2. falscher oder nicht-wahrer Sinn. Also ist der Sinn ein Wert. Ist dieses *Kriterium der Negation* ein echtes?¹⁶

Rickert kümmert es nicht, zu fragen: Mit welchem Recht benutze ich dieses Phänomen – ein Kriterium? Woher weiß ich denn, daß es gilt?

¹⁶ Siehe hierzu das Nachwort des Herausgebers, S. 216.

§ 13. Betrachtung über die Negation

Negation von etwas. Negation: *formale* Funktion innerhalb des Bereichs der Gegenständlichkeit überhaupt. Die Negation hat als solche keine bestimmte regionale Zugeschnittenheit, geht auf alles und jedes. Aus der Negation als solcher bestimmt sich nie das *Negat* in seinem Was und regionalen Charakter, sondern immer nur aus dem Was dessen, *was* negiert wird, und daraus bestimmt sich auch erst das *Wie* der *regionalen* Gegensätze. Gegen-sätze, die sich in der Negation ausdrücken, sind also charakterisierbar nur als *regionale*, nicht durch das formale Nicht.

Wesensmäßig (apriori) unmöglich, daß bloße Negation Kriterium ist für regionale Charakterisierung.

Es sind zunächst zu scheiden drei Gegensatzformen:

1. formal-ontologischer Gegensatz überhaupt (Etwas überhaupt – Nichts),
2. regionaler Gegensatz (empirisches Sein – ideales Sein),
3. regionsinterner Gegensatz (warm – kalt; gerade – ungerade) (regional charakterisierter; bei diesem nach Wesensseiten).

Es bestehen die Sätze:

1. Jeder regionale und jeder regionsinterne Gegensatz läßt sich formalisieren (zur Negation des Etwas überhaupt) und hat als Gegensätzliches das *Nichts*.
2. Mit der Konkretion der Gegenstandscharakteristik wächst die Anzahl der Gegensatzmöglichkeiten.

Rickert hat nicht nur nicht mit seinem Kriterium den Sinn als Wert erwiesen, er kann es überhaupt apriori nicht. Aber auch so haben wir das Problem nicht prinzipiell genug erfaßt.

Rickert will den Sinn *in eine bestimmte Region einordnen*, und zwar ist diese Einordnung von der größten Tragweite: Es entscheidet sich damit der Gesamtcharakter der Philosophie überhaupt. Soll diese Einordnung überhaupt als wissenschaftlich-methodische durchgeführt und *absolut begründet* sein, dann bedarf es der Erledigung einer vorgängigen prinzipiellen

Aufgabe: der Regionscharakteristik und Abgrenzung überhaupt, das schwere Problem der »Erfüllung« und weiter das Problem: Wie ist diese überhaupt durchzuführen, wonach frage ich ab, welches sind die apriorischen Charakterisierungsmöglichkeiten von Regionen?¹

Mit der Rede: Sein läßt sich ebensowenig definieren wie Wert, ist doch nichts gesagt, höchstens verraten, daß man noch nicht gesehen hat, daß hier schwierige Probleme liegen und daß in der Philosophie überhaupt nicht definiert wird im landläufigen Sinne.

Wert: »für Gebilde, die nicht existieren und doch etwas sind«. Woher weiß denn Rickert, daß es so etwas gibt? Aber das habe ich doch aufgezeigt; also ist das Gebilde ein Wert. Wozu also noch die umständliche und verworrene Veranstaltung mit einem Kriterium?

Rickert ist viel zu philosophisch, um sich damit zu begnügen, d. h. er gibt damit implizit zu, daß mit der Wertbestimmung nichts getan ist.

Was ist das Problem?

Einordnung eines wahren Urteilssinnes in die Wertsphäre. Die drei Gegensatzformen. Beachten wir die dritte, denn die liegt vor. Es gibt regionsinterne Gegensätze, die regional charakterisiert sind. Wenn also nach Rickert warm – kalt gegenübergehalten wird, so ist der Einwand nur schlagend, wenn damit gesagt sein soll, es liegt überhaupt ein Sinngegensatz vor; nicht aber kann das heißen: es sei derselbe Gegensatz wie *wahr und falsch*.

Wenn Rickert sich dagegen wehrt, ist er ganz im Recht. Ob er ein *Wertgegenstand* ist, das bleibt Problem – oder ein solcher einer ganz eigenen Region, ist Problem. Zweifellos liegt eine Analogie mit Wertgegensätzen vor; vielleicht ist er selbst ein Wertgegensatz – das wage ich nicht zu entscheiden, dazu ist die Philosophie längst nicht weit genug (im Prinzipiellen).

¹ Vgl. Rickert, *Gegenstand*, 3. Aufl., Kap. 4: »Sinn und Wert«, S. 264-355.

Ich bemerkte früher schon, daß es ein Grundfehler des Buches ist, daß Rickert sich auf das positive Urteil beschränkt. Nehmen wir ein negatives, um zu sehen, welche Doppeldeutigkeit Rickert eigentlich beunruhigt. »Dieses Dreieck ist nicht schwer«, das ist ein negatives Urteil, wenn positiv heißt: wahr, negativ: falsch. Diese beiden Gegensätze »positiv – negativ« sind ganz verschieden gelagert im Sinn des Urteils. Positiv – als *Prädikat zusprechend* – gehört zur *Strukturcharakteristik* des Urteilssinns selbst als solchem, und positiv – als *wahr* – ist nicht strukturcharakteristisch, sondern selbst *Prädikat*, das positiverweise zugesprochen wird.

Wird gemeint: positiv als positivwertig, dann ist eben gerade Problem, ob wahr und falsch als positiv- und negativwertig charakterisiert werden darf. *Setze ich das voraus*, nehme ich wahr als positivwertig, dann ist die *Negation* nicht nur ein Negatives als solches, sondern zugleich *negativ* im Sinne von unwertig.

Diese Doppeldeutigkeit konfundiert Rickert *mit der ersten*. Nicht die Negation ist doppeldeutig als *negieren*, sondern das Wort Negation hat verschiedene Bedeutungen da, wo ich einen Wertgegensatz mit der Urteilsstruktur in Beziehung bringe. Aber ob ein solcher vorliegt, ob ich die Rede von positiv und negativ gebrauchen darf, ist ja gerade das Problem. Mit anderen Worten: Rickert spricht von einer zweifachen *Doppeldeutigkeit*: doppeldeutig = zwei Gegensätze – zugleich: doppeldeutig = zwei Bedeutungen von negativ.

ANHANG I

ÜBER DAS WESEN DER UNIVERSITÄT UND DES AKADEMISCHEN STUDIUMS

Sommersemester 1919

(Nachschrift von Oskar Becker)

Situation im Lebenszusammenhang: Situation ist eine gewisse Einheit im natürlichen Erleben. Situationen können einander durchdringen: Ihre Dauern schließen einander nicht aus (z. B. ein Jahr im Feld, ein Semester: kein objektiver Zeitbegriff). In jeder Situation ist eine einheitliche Tendenz vorhanden. Sie enthält keine statischen Momente, sondern »Ereignisse«. Das Geschehen der Situation ist kein »Vorgang« – wie er etwa im physikalischen Laboratorium in theoretischer Einstellung beobachtet wird, wie z. B. eine elektrische Entladung. Die Ereignisse »passieren mir«. Die Grundform des Lebenszusammenhangs ist die *Motivation*. Sie tritt in den Situationserlebnissen zurück. Motivant und Motivat ist nicht explizite gegeben. Sie gehen implizite durch das Ich hindurch. Die Intentionalität aller Erlebnisse einer Situation hat einen bestimmten Charakter, der der ganzen Situation entspringt. Beispiel einer Situation: »Ein Gang ins Kolleg«.

Erlöschen des Situationscharakters: Damit ist das Erlöschen der Geschlossenheit der Situation gemeint, d. h. der Aspektbestimmtheit, zugleich das Erlöschen des Situations-Ich und seines Tendenzcharakters. Damit ist eine Erlebnisleere gegeben. Das Erlöschen betrifft die ganze Erlebnissphäre. Beziehungslosigkeit besteht zwischen den Dingen einer Situation, d. h. Beziehungslosigkeit des *Sinnes* (z. B. die Gegenstände auf meinem Schreibtisch bilden eine Situation).

Zum Beispiel die Bergbesteigung, um oben den Sonnenaufgang zu sehen. Man ist oben angekommen, und jeder wartet schweigend. Man ist ganz dem Ereignis hingegeben, man sieht die Sonnenscheibe, die Wolken, die Gesteinsmassen von dieser bestimmten Form, aber *nicht* das bestimmte Massiv, das ich eben bestiegen. Hier bleibt immerhin das Ich bestehen. Andererseits ist eine rein theoretische Gegenständlichkeit möglich. Die Gegenstände sind nicht mehr durch die Situation zusammengehalten; sie sind isoliert. Aber es wird ein neuer, andersartiger Zusammenhang konstituiert durch den *Sinn* der gegenständlichen Gerichtetheit.

Weiteres über »Situation«: 1. Jede Situation ist ein »Ereignis« und kein »Vorgang«. Das Geschehene hat Beziehung zu mir; es strahlt ins eigene Ich hinein. 2. Die Situation hat eine relative Geschlossenheit. 3. Unabgehobenheit des Ich in der Situation. Das Ich braucht nicht im Blick zu sein, es schwimmt in der Situation mit.

Tendenzcharakter der Erlebnisse in der Situation. Tendenzen, die vom Ich aus bestimmt sind. Jede Situation hat ihren Aspekt von dieser Tendenz aus.

Jede Situation hat »Dauer«. Die einzelnen »Dauern« der verschiedenen Situationen *durchdringen* sich (im Motivierten und Motivierenden). Das Ich ist selbst Situations-Ich; das Ich ist histor»isch«.

Genauerer über das Erlöschen des Situationszusammenhangs: Der Situationscharakter verschwindet. Es explodiert die Einheit der Situation. Die Erlebnisse, die keine Einheit des Sinnes, keine Sacheinheit besitzen, verlieren die Einheit, die ihnen die Situation gab.

Damit wird zugleich das Situations-Ich, das »historische« Ich, *verdrängt*. Es tritt die »Entgeschichtlichung des Ich« ein. Unterbindung des lebendigen Bezugs des Ich zu seiner Situation. Der Lebensbezug des Situations-Ich ist kein bloßes Gerichtesein auf bloße Gegenstände. Jedes Erlebnis ist intentional, es

enthält einen »Blick auf« irgend etwas (einen liebenden, hassenden, wahrnehmenden, erinnernden Blick). Der »Blick« hat eine »Qualität« (Qualität des Aktcharakters).

Es kann nun die Modifikation zur theoretischen Einstellung stattfinden, d.h. jedes Erlebnis kann verkümmern zum »bloßen Gerichtetsein auf«; es trägt die Möglichkeit des Erlöschens, der Verarmung in sich. Die Reichweite dieser Modifikation ist unbegrenzt, sie beherrscht alle reinen Erlebnisse.

Es gibt nun zwei Grundtypen dieser Modifikation der erlebenden zur theoretischen Einstellung.

I. Typus: Maximum der Theoretisierung. Größtmögliche Austilgung der Situation.

II. Typus: Minimum der Theoretisierung. Größtmögliche Erhaltung der Situation.

Zum I. Typ: Naturwissenschaftliche Betrachtung: Die Naturerlebtheiten werden nicht nur vom Situations-Ich gelöst, sondern weiter theoretisiert. Die Stufen sind: biologische Beschreibung → physikalisch-mathematische Theorie (z. B. Farben → Ätherschwingungen). Prozeß der Entfernung von dem qualitativ gegebenen Rubin. Gipfel: mathematische Naturwissenschaft. Mechanik, abstrakte Elektrodynamik usw.

Zum II. Typ: Kunstgeschichtliche Betrachtung: Auch dem Kunsthistoriker stehen Gegenstände gegenüber. Aber sie tragen noch die Patina des Durchgangs durch das historische Ich an sich. Das Kunstwerk ist als Kunstwerk gegeben, der Erlebnischarakter ist festgehalten.

Religionsgeschichte: Der Religionshistoriker beschäftigt sich mit Jesus, so wie er von einem Frommen erlebt wird. Die Gestalt Jesu bleibt als religiöse Gestalt erhalten. Hier haben wir also ein Minimum an Theoretisierung.

Beide Gruppen führen nun zu zwei verschiedenen Typen von Wissenschaften.

I. Typ: erklärende Wissenschaften.

II. Typ: verstehende Wissenschaften.

Beim II. Typ ist das Grundproblem: Wie vereinigt sich die Theoretisierung mit der Entfaltung des Erlebniszusammenhangs?

Die intuitive, eidetische Phänomenologie, die philosophische Urwissenschaft, ist eine verstehende Wissenschaft.

Das Situations-Ich: Das Ich-Selbst, das »historische Ich«, ist eine Funktion der »Lebenserfahrung«. Lebenserfahrung ist ein stetig wechselnder Zusammenhang von Situationen, von Motivationsmöglichkeiten. Die Lebenserfahrung in der reinen Umwelt ist ein Mischgebilde. Trotzdem ist sie in ihrer Struktur ganz bestimmt beschreibbar. Daneben gibt es genuine Lebenserfahrungen, die aus einer genuine Lebenswelt herauswachsen (Künstler, religiöser Mensch).

Je nach der Maßgabe der echten Motivationsmöglichkeiten ergibt sich das Phänomen der Lebenssteigerung (im gegenteiligen Falle: Lebensminderung). Dieses Phänomen ist nicht bestimmt durch ein Fühlen der erlebten Inhalte. Es gibt Menschen, die in den verschiedenen »Welten« (künstlerisch etc.) viel erlebt haben und doch »innerlich leer« sind. Sie haben es nur bis zu einem »flächigen« Erleben gebracht. Die Formen der Lebenssteigerung werden heute immer prägnanter. Der »Aktivismus« ist im Motiv echt, in der Form mißleitet. Die »freideutsche Jugendbewegung« ist als Form echt, aber ohne Prägnanz der Zielsetzung.

Zugehörig zu der Gestaltung des Erlebnischarakters bei den Gegenständlichkeiten der theoretischen Sphäre ist eine eigentümliche Verschlungenheit des historischen Ich und des theoretischen Ich, mit typischen Unterschieden in Fall I und II.

Zwei Arten von *Erlebtheit*: 1. gelebte *Erlebnisse* als solche, 2. erlebte *Gehalte*, das, was ich erlebt habe.

Die Zusammenhangsform beider Arten von Erlebtheiten ist verschieden. Die Einheit von E(2) ist gegenständlich, ist eine Art Situation, etwas Gehaltartiges. Die Einheit von E(1) ist historisches Ich, Lebenserfahrung. Die Situationen durchdringen

einander. Das Gelebte ist von Motiven abhängig, die selbst wieder funktional von Vergangenen abhängen. Erst der Erlebnis-zusammenhang bildet das historische Ich.

Wenn eine Erlebenssituation erlischt, verliert das Gelebte die Situations-, die Erlebenseinheit. Die Gehalte fallen auseinander, sie sind nicht ein leeres Etwas, aber sie sind herausgelöst aus der spezifischen Einheit der Situation. Der Gehalt als solcher entäußert sich aus der Situation, er hat aber noch den Charakter des Entäußertseins. Die Gehalte sind etwas, aber nicht bloß formale Gegenständlichkeit. Vom formalen Etwas ist das »Etwas« der Erlebbarkeit zu scheiden, es ist von nicht-theoretischer Natur.

Beim Erlöschen des Situationszusammenhangs behalten die Erlebtheiten ihre inhaltliche Fülle, aber sie stehen lediglich als Sachverhalte da. Damit ist die entäußerte Erlebtheitssphäre bestimmt. Sie ist in ihrem Was bestimmt, sie ist das »eine« und nicht das »andere«. Diese »Heterothesis« des »einen« und des »anderen« ist nicht rein logisch zu verstehen, sondern aus dem Zusammenhang des Bewußtseins. Dieser Sachverhalt jeder Erlebtheit hat die Möglichkeit des Fortgangs der Bestimmung in sich selbst (»analytisch«) und im Gegensatz zum Anderen. Im Sachverhalt liegt eine Fortsetzung, ein Von-sich-weg-Weisen. Jeder Sachverhalt weist auf einen anderen hin. Solche Sachverhaltenszusammenhänge tragen den Charakter einer spezifischen Einheit, d.h. man kann nicht beliebig fortschreiten, sondern nur innerhalb eines gewissen Gebiets; von jedem Sachverhalt kommt man zu einer »natürlichen Grenze«: z.B. kann man nicht von einem mathematischen Sachverhalt zu einem religiösen Problem kommen. (Man vgl. auch Wölfflin, *Kunsthistorische Grundbegriffe*. Dort geht Wölfflin auf die Sphäre des ästhetischen Sachverhaltes aus.) Aus dieser Einheit des Sachverhaltenszusammenhangs entspringt eine Typologie der Sachverhalte.

Jede Erlebtheit ist Gelebtheit, ist Entäußertes, sie macht es notwendig, die Äußerung selbst zu verstehen; man muß den

Situationscharakter erhalten. Am meisten geschieht das in der Philosophie.

Die Modifikation zum theoretischen Verhalten ist eine Modifikation zu einer neuen Situation.

Wichtig ist, daß das theoretische Verhalten in einem sachlichen Zusammenhang teleologisch-notwendig hineingezogen wird. Das theoretische Verhalten hat lediglich Sachverhalte als solche vor sich. Insofern nun die Sachverhalte eine Teleologie in sich tragen, wird das theoretische Verhalten selbst zu einem Prozeß. Das Erlebnismäßige des theoretischen Verhaltens ist ein Fortgang von einer Sachbestimmtheit zur anderen. Jeder Sachverhalt ist von sich aus ein Problem (πρόβλημα), eine Aufgegebenheit. Es besteht eine Notwendigkeit der Gesetzlichkeit im Fortgang. Sie zeichnet die Richtung des Prozesses des theoretischen Verhaltens vor. Die Richtung ist *Methode* (μέθοδος), der *Weg* zur Konstituierung des Zusammenhangs der Sachverhalte. Insofern das theoretische Verhalten notwendig, doch Problem ist, findet es seinen gesetzmäßigen Fortgang in der Methode.

Wir betrachten nun die Modifikation nicht mehr als Modifikation *zu* etwas, sondern *von* etwas (d. h. wir blicken rückwärts). Der Zusammenhang der Lebenserfahrung ist ein Zusammenhang von Situationen, die sich durchdringen. Die Grundbeschaffenheit der Lebenserfahrung ist gegeben durch den notwendigen Bezug zur *Leiblichkeit*. Das ist von grundlegender Bedeutung. Die »Sinnlichkeit« (bei *Platon* und dem *Deutschen Idealismus*) ist Lebenserfahrung.

Das praktisch-historische Ich ist notwendig *sozialer* Natur, es steht im Lebenszusammenhang mit anderen Ichen. In allen genuinen Lebenswelten besteht doch immer noch ein Zusammenhang mit der »natürlichen Lebenserfahrung«. Dadurch ist die Genesis der Grundstufe des Theoretischen bedingt.

Das theoretische Verhalten bedarf einer ständigen Erneuerung. Die theoretische Gegenständlichkeit ist nur zugänglich durch einen dauernd neuen Aufschwung. Diese Erneuerungs-

notwendigkeit der Genesis kann in eine Tendenz genommen werden. Das besagt: Dieses Erlebnis kann zum Kern einer neuen Situation genommen werden, es bestimmt damit schließlich einen Situationszusammenhang, einen Lebenszusammenhang als solchen.

Die Art der Genesis ist verschieden, entsprechend der theoretischen Gegenständlichkeit (z. B. anders beim Mathematiker als beim Kunsthistoriker).

Die Genesis kann aber unabhängig von dieser Verschiedenheit noch verschieden motiviert werden.

In dieser Hinsicht unterscheiden wir drei Typen:

- I. Typ: bloße Kenntnisnahme.
- II. Typ: Erkenntnisnahme (methodische Lösung).
- III. Typ: Erkenntnisfindung (Forschung).

Verhalten zum Theoretischen ist noch nicht theoretisches Verhalten.

Charakter des Sachverhaltes gibt den Charakter des Sachverhaltes als Problem, daraus die Idee der Methode in seinem Verhältnis zum Subjekt.

Die Modifikation ist selber *vom* unmittelbaren Leben. Im Lebensstrom eine Grundsicht: *Leiblichkeit* mit der Funktion der Auslösung bestimmter Modifikationszusammenhänge: »Sinnlichkeit«. Jedes Erleben ist »belastet« mit dieser Grundsicht, doch gibt es Formen der Befreiung und Umformung. *Franz von Assisi*: Jede natürliche Lebenserfahrung ist eingeschmolzen in einen neuen Sinn und kann bei religiösen Menschen nur von dort aus verstanden werden.

Das theoretische Verhalten, insofern es sich in umfassender Weise auf reine Sachverhalte richtet, in dem aller emotionale Bezug unterbunden ist, stellt sich aus der Lebenserfahrung heraus. Für den theoretischen Menschen ist es eine Notwendigkeit, sich von der natürlichen Einstellung loszureißen. Die theoretische Welt ist nicht immer da, sondern gibt sich nur in einem ständig sich erneuernden Losriß von der natürlichen Welt.

Das theoretische Verhalten ist einmal ein Prozeß, insofern er durch die Kette der Begründungen fließt, andererseits aber indem er sich in immer neuer Spontaneität aus dem Lebenszusammenhang reißt. Also Losriß und Hineinstellen in die Teleologie der Sachverhaltszusammenhänge. Wird das theoretische Verhalten in eine Tendenz genommen (wenn man sich die Aufgabe der Erkenntnis eines bestimmten Gebietes stellt), so ergibt sich eine *neue Situation*. Wir haben also eine neue Situationsbildung. Damit wird ein auf das Theoretische bezogener Lebenszusammenhang möglich.

Die drei Typen: Kenntnisnahme, Erkenntnisnahme, Forschung stehen im Zusammenhang, nicht nur, indem die 1. die 2. und diese die 3. fordert, sondern auch, indem die 3. Stufe in klärender Weise auf die früheren zurückgreift. Funktionale Typen, weil sie in verschiedenen Sachgebieten wirksam sein können. Alle Typen zusammen geben einen Zusammenhang wissenschaftlichen Lebens. Aufgabe der Untersuchung: die verschiedenen Intensitätsgrade der Typen in einer Persönlichkeit.

1. *Stufe. Kenntnisnahme*: Vorstufe (Vorform des Theoretischen). Sie bewegt sich aus der natürlichen Lebenserfahrung nicht hinaus. Die natürliche Situation wird nicht erschüttert. Die Sachverhalte stehen in diesem Charakter (als solchem) nicht in der Kenntnisnahme, sondern das Was ist in seinem bloßen Sosein da.

Verschiedene Klarheitsgrade und -stufen von Kenntnisnahme (verschiedene Zielgebungen). Die meisten Menschen kommen über die bloße Kenntnisnahme nie hinaus. Sie kann zur Urform werden im Religiösen. Kenntnisnahme ist charakterisiert als eine ungetrübte Hingabe an die *Sache*. Sie bewegt sich zunächst in den Stoffgebieten der natürlichen Erfahrung. Diese interessieren nur nach ihrem Sosein. Doch ist sie auf einen bestimmten Zusammenhang gerichtet (»Natur« in der »Naturkunde« der Volksschule). Doch wird diese Einheit selbst als solche nicht erfaßt. — *Erziehung zur Wahrheit*.

Neue Stufe: Es wird ein Habitus im erkennenden Subjekt erweckt, der bereit ist, umzuschlagen in einen neuen Typus, den der Erkenntnisnahme.

Die Kenntnisnahme bewegt sich in neuen Welten: Geschichte und Natur. Die neuen Sachgebiete treten auf in der Form der Einheit. Es treten schon bestimmte Formen des Zusammenhangs auf. Mit der Steigerung der Unterscheidungsempfindlichkeit steigert sich immer die Notwendigkeit der Einpflanzung der absoluten Wahrhaftigkeit.

Neues Verhalten: kenntnisnehmendes *Fragen* nach den möglichen Weisen und der Erfassung des Zusammenhangs. Damit eine Disposition geschaffen, daß das Kenntnisnehmenwollen sich umgestaltet in ein Wissenwollen. Vorahnend eine neue Welt mit neuem Inhalt. Neues mögliches Verhalten zu dieser neuen Welt. Damit ist die höchste Stufe der Erziehung zum Kenntnisnehmen erreicht. Entschieden ist die absolute Sachhingegenheit, Wahrhaftigkeit. Notwendigkeit einer neuen Verpflichtung.

2. Stufe. Erkenntnisnahme: Reine Sachhingegenheit. Situationsinhalt des Studiums: Jeder Lebensbezug ist unterbunden. Ich bin völlig frei von jedem Lebenszusammenhang und doch völlig gebunden an die Wahrheit. Zu einem anderen Subjekt habe ich lediglich die Verpflichtung zu absoluter Wahrhaftigkeit.

Mit dem Eintritt in diese reine Sachverhaltssphäre gewinne ich die Chance unbegrenzter Erkenntnis. Ich übernehme aber das Risiko, daß, wenn ich die Bedingung dieses Lebenszusammenhangs verletze, ich ausscheiden muß aus dem wissenschaftlichen Lebenszusammenhang. Daher steht die »Berufsfrage« am Eingang in den theoretischen Lebenszusammenhang: Kann ich den Habitus der absoluten Wahrhaftigkeit in mir erhalten? Die theoretische Sphäre ist die Sphäre der absoluten *Freiheit*, nur der Idee der Wissenschaftlichkeit bin ich verpflichtet. Alles andere Verhalten muß *davon* geleitet sein. Nicht dem Anderen zum Nutzen, zu Freud' und Leid. Ich habe nur reine Sachver-

halte und Sachverhaltshorizonte. Sie müssen aus dem Charakter der Region stammen. Die Methode ist kein Kunstgriff, sondern sachlich bedingt und entsteht immer von neuem.

Zurückgang auf die *Genesis des theoretischen Verhaltens*. Die Entwicklung des Bewußtseins zum theoretischen Erleben ist mit *drei Labilitäten* behaftet.

1. *Labilität gegenüber dem umweltlichen Erleben*. Forderung der »ewigen Jugend« des theoretischen Menschen. Immer von neuem Zurückgehen in den Ursprung, erste Spontaneität. – Daher rührt ein Schwanken zwischen umweltlichem und theoretischem Leben und ein Leiden unter ihrem Gegensatz.

2. Gefahr der *Absplitterung von den übrigen Erlebniswelten* (Kunst, Religion, Politik etc.). Schon auf der Stufe der Kenntnisaufnahme beginnt dieser Gegensatz der Erlebniswelten; er muß »stillgelegt« werden.

3. *Gegensatz zwischen erkenntnisnehmendem und forschendem Bewußtsein*, zwischen der höheren Rezeptivität und der Produktivität. *Kritisches Bewußtsein*: Das Tradierte verliert den Traditionscharakter, es soll nun erlebt werden; echtes Fragen.

Diese Labilitäten sind notwendig. Sie müssen durch die Methode nicht vermieden werden.

C. H. Becker, Gedanken zur Hochschulreform, Leipzig 1919.

Weltanschauung besteht im Überzeugtsein. Sie sieht eine Rangordnung. Sie erwächst aus einer bestimmten Lebenswelt und setzt von dort aus die Rangordnung der Lebensgebiete. Sie ist kein wissenschaftliches Verhalten.

ANHANG II

DIE IDEE DER PHILOSOPHIE UND DAS WELTANSCHAUUNGSPROBLEM

Kriegsnotsemester 1919

(Auszug aus der Nachschrift von Franz-Joseph Brecht)

8.IV.19

(Phänomenologische Grundhaltung nur erreichbar als Lebenshaltung durch das Leben selbst.)

Gegenstand als Einheit einer Mannigfaltigkeit, durch die Gesetzeseinheit des Denkens konstituiert: ist nach Natorp die Fundamentalgleichung, der Ursinn des Bewußtseins.

Natorp hat aber nun tatsächlich mit seiner Methode der Subjektivierung nur die Objektivierungsmethode übersteigert. – Rekonstruktion ist auch Konstruktion. – Das objektivierende Verhalten. Natorp stößt außerdem auf Schwierigkeiten, die bei der objektivierenden Methode der Wissenschaften nicht eintreten. Wie soll es möglich sein, wenn es doch nach Natorp die Unmittelbarkeit der Erlebnisse gar nicht gibt, daß ich eben diese Unmittelbarkeit als Maßstab für die *echte* Rekonstruktion haben muß? Rekonstruktion setzt doch einen Beurteilungsmaßstab voraus, der aber nur die Unmittelbarkeit sein kann.

Natorp sieht in der Subjektivierung *nicht* die Gefahr des Psychologismus. – Die Psychologie ist nach ihm *Logik* des Psychischen. Das Theoretisch-Logische hat die beherrschende Stellung in der Marburger Schule. Alle Erkenntnisarten werden auf die Logik reduziert. (Erneuerung Hegelscher Dialektik!) Gegenstandslogik! Panarchie des Logos im logischen Sinne.

Dieser Gedanke der Verabsolutierung des Logischen ist festzuhalten, für den Gegensatz von Natorps psychologischer und Husserls phänomenologischer Methode einzusehen. —

Liegt nun also in der Deskription keine theoretische Antastung des Unmittelbaren?

Einsicht, daß Natorp die Erlebnissphäre in ihrer ursprünglichen Gegebenheit nicht sieht.

Verzicht auf Standpunktnahme. — Phänomenologie ist die Philosophie der Standpunktlosigkeit!

Prinzip der Prinzipien der phänomenologischen Einstellung: alles, was sich in der Intuition originär gibt, ist so hinzunehmen, wie es sich gibt. Daran kann keine Theorie als solche etwas ändern, denn dieses Prinzip der Prinzipien ist selbst nichts Theoretisches mehr; in ihm kommt die Grund- und Lebenshaltung der Phänomenologie zum Ausdruck: die Sympathie des Erlebens mit dem Leben! Das ist die Urintention. — Nichts mit Irrationalismus und Gefühlsphilosophie zu tun. Vielmehr ist diese Grundhaltung in sich klar, wie das Leben in seiner Grundschicht selbst. Phänomenologische Grundhaltung nicht Routine —; maschinelles Erwerben: Farce der Phänomenologie. Sie ist eben keine bloße Handhabe, sondern eine mühsam und langsam zu erwerbende Haltung.

Diese phänomenologische Intuition — ist sie also nicht wieder ein Verhalten zu *etwas*? Auseinandergerissenheit von originär Gegebenem und intuitiver Betrachtung. Also unumgängliche Vergegenständlichung des originär Gegebenen. Also doch theoretisch?

Grundschwierigkeit: die Beschreibung, die sprachliche Formulierung soll theoretische Antastung sein. Dem liegt zu Grunde, daß es im Wesen der Bedeutung liegt, etwas *gegenständlich* zu meinen, im Wesen der Bedeutungserfüllung, einen Gegenstand als *Gegenstand* zu nehmen; ferner müßte die Allgemeinheit der Wortbedeutung notwendig Generalisierung und damit Theoretisierung sein. Man identifiziert ferner das intuitive Verhalten mit der Beschreibung selbst, als ob die Methode der Be-

schreibung letztlich [?] Art der Intuition sei: ich kann doch erst beschreiben, wenn ich bereits gesehen habe.

Aber in der Intuition gibt sich doch *etwas*. Es liegt also auch in der Intuition eine Auseinandergerissenheit von Gegebenem und Bewußtsein. Hier ist die *entscheidende* Frage, ob dies nicht selbst ein theoretisches Vorurteil ist.

Im intuitiven Verhalten sehe ich auf *etwas* hin. Das »bloße etwas« – Bestimmtheit der Gegenständlichkeit überhaupt ist das am weiten Entlegenste, die höchste Spitze der Entlebung im Theoretisierungsprozeß. Also eben doch theoretisch.

Fundamentale Scheidung, um klar zu sehen. Ist das »etwas überhaupt« wirklich die höchste Spitze des Entlebensprozesses, die absolute Theoretisierung? Es läßt sich zeigen, daß dieses *Vorurteil* theoretisch ist.

Um es zu sehen: Kathedererlebnis. Prozeß der fortschreitenden Theoretisierung: schließlich »die Elemente sind etwas«.

Es zeigt sich, daß sich die Charakterisierung »es ist etwas« sich richten kann auf *jede Stufe* innerhalb des Objektivierungsprozesses.

Daraus ergibt sich der Satz von der spezifischen Stufengebundenheit der einzelnen Schritte im Entlebensprozeß; der gegenüber die Form der Gegenständlichkeit »etwas überhaupt« *frei* ist, *nicht* stufengebunden.

Daraus ergibt sich evident, daß die formale Gegenständlichkeit gar nicht hineingehört, daß ferner das »etwas-überhaupt« eben ganz anders als theoretisch motiviert ist.

11.IV.19

Es gilt, die Einsicht fundamentaler Notwendigkeit für die Phänomenologie zu gewinnen: daß das Etwas-Überhaupt nicht in den Entlebensprozeß der Theoretisierung hineingehört, sondern in die phänomenologische Grundsphäre.

Umwelterlebnis: *Stufen* der Objektivierung und fortschreitende Entlebung; jede ein fundierendes Motiv und qualitativer Stufungscharakter. Das »Etwas-formallogisch« ist nicht einmal in[?] das theoretische Erleben gebunden, sondern frei. Herrschaftsbereich reicht auch ins atheoretische, religiöse, werthafte, ästhetische Verhalten.

Wenn also das formallogische Etwas nicht motiviert sein kann durch eine besondere Stufe, so muß es eine qualitativ andere Motivation finden.

Das Etwas als formallogische Gegenständlichkeit überhaupt ist nicht auf das Objektartige gebunden. Es führt zurück in seiner Grundart auf den Sinn des *Erlebbaren überhaupt*. Jedes Erlebbare überhaupt ist ein Etwas.

Noch nicht die letzte Motivationsschicht des »Etwas«, sondern überhaupt erst in die Sphäre, in der es sich bewegt.

Das Erlebbare überhaupt als »etwas« gefaßt ist bereits wieder theoretisiert. Religiöses Erlebnis: die im Erlebnis als solche[m] liegende Möglichkeit, daß es in »Etwas« gekleidet werden kann, zeigt, daß in jedem Erlebbaren ein »Etwascharakter« liegt. M. a. W., der »*Etwascharakter*« gehört in *absoluter Weise zum Leben überhaupt*: dies das phänomenologische Etwas. Es erstreckt sich auf die Sphäre des Lebens, in der noch nichts differenziert ist, noch nichts welthaft ist: der phänomenologische Etwascharakter ist vorweltlich. Der Urcharakter des »Etwas überhaupt« der Grundcharakter des Lebens überhaupt: daß es, das Leben, in sich motiviert ist und Tendenz hat; motivierende Tendenz, tendierende Motivation: Grundcharakter des Lebens, zu etwas *hin* zu leben, in bestimmte Erlebniswelten auszuwelten. In dem »Etwas« liegt der Index hierfür.

Dieser Ursinn des »Etwas« muß phänomenologisch rein intuitiv geschaut werden. Schwierig, aber nötig, gegen Einwand.

Dieses vortheoretische, vorweltliche »Etwas« ist als solches das Grundmotiv für das formallogische Etwas der Gegenständlichkeit überhaupt. Dessen Universalität gründet in der Universalität des vortheoretischen Ur-etwas.

Das vortheoretische Etwas		Das theoretische Etwas	
vorweltl. Etwas	welthaftes Etwas	gegenst. formal- logisches Etwas	objektartiges Etwas
(Grundmoment des Lebens überhaupt)	(Grundmoment bestimmter Erlebnissphären. aesthetisch)	(motiviert im Ur-etwas)	(motiviert in genuiner Erlebnisswelt)
Ur-etwas	genuine Erlebnisswelt		

Also: das theoretische Etwas gibt es nur, *wenn* das historische Ich aus sich heraustritt und der Entlebensprozeß eintritt. Unabwendbarer Wenncharakter alles Theoretischen; wenn entlebt, gibt es Begriffe.

Das erlebte Etwas nicht Begriff, sondern *identisch* mit dem Motivierungsprozeß des Lebens an sich und seiner Tendenz, deshalb nicht Begriff, sondern *Rückgriff*.

Problem des phänomenologischen Begriffs; d. h. Rückgriffsbildung.

Es gibt also ein Erleben des Erlebens, trotzdem es Natorp noch niemals vorge[...] hat; es ist das Verstehen des Erlebens aus seiner Motivierung.

Stellt man sich phänomenologisch-intuitiv in das Leben an sich, seine Motivierung und Tendenz, dann ergibt sich die Möglichkeit, das Leben als solches zu verstehen. Dann zeigt sich auch die *absolute Verstehbarkeit* des Lebens an sich. Das Leben ist *nicht* irrational. (Das hat nichts mit Rationalismus!! zu tun.)

Die phänomenologische Intuition als das Erleben des Erlebens, das Verstehen des Lebens ist *hermeneutische* Intuition (verstehbar machende, sinn-gebende).

Die immanente Geschichtlichkeit des Lebens an sich macht die hermeneutische Intuition aus. Sind diese Einsichten gewonnen, so ergibt sich, daß das Bedeutungsmäßige der Sprache *nicht* theoretisch sein muß.

* [Rest des Wortes unleserlich.]

So wenig das Bedeutungshafte als solches theoretisch ist, so sehr trägt es in sich die Möglichkeit der phänomenologischen Intuition, die auf das Eidetische geht, nicht auf Generalisiertes. Da das Bedeutungsmäßige nicht theoretisch sein muß, sind mit den Ausdrücken des Bedeutungsmäßigen auch keine Generalisationen verbunden.

Ist der nichttheoretische Charakter des Bedeutungsmäßigen eingesehen, so folgt die Möglichkeit einer mitteilbaren Wissenschaft der Phänomenologie.

Ziel der Phänomenologie: Erforschung des Lebens an sich. Scheinbare Geeignetheit dieser Philosophie für die Weltanschauung. Das Gegenteil ist der Fall.

Zwischen phänomenologischer Philosophie und Weltanschauung entgegengesetzte Einstellung.

Weltanschauung: ist Stillstellen. (Was Natorp gegen die Phänomenologie sagte.) Das Leben als Geistesgeschichte in seiner transzendenten Ausprägung wird in einem bestimmten Moment objektiviert und stillgestellt. Religiöse, aesthetische, naturwissenschaftliche Einstellungen werden verabsolutiert. Alle Kulturphilosophie ist Weltanschauungsphilosophie. Sie stellt bestimmte geistesgeschichtliche Situationen still und will die *Kultur deuten*. Verkennung des Kulturlebens. Weltanschauung ist Stillstellung, Abschluß, Ende, System. Selbst Simmel in den letzten Arbeiten faßt das Leben nicht als solches, sondern das transzendent historische, nicht das absolut-historische.

Philosophie aber gelangt nur durch absolute Versenkung in das Leben als solches zu Fortschritt, da *Phänomenologie* nie abgeschlossen ist, nur *vorläufig*, sie versenkt sich immer in das Vorläufige.

Sie macht sich nichts vor, ist die Wissenschaft der absoluten Ehrlichkeit. In ihr gibt es kein Gerede, sondern nur *einsichtige Schritte*; in ihr streiten keine Theorien, sondern nur echte Einsichten mit unechten. Die echten Einsichten aber sind nur zu gewinnen durch die ehrliche und rückhaltlose Versenkung in die Echtheit des Lebens an sich, letztlich nur durch die Echtheit des *persönlichen* Lebens selbst.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

In diesem Band werden die frühesten erhaltenen Vorlesungen Martin Heideggers erstmals veröffentlicht. Der 29jährige Privatdozent hielt sie 1919 an der Freiburger Universität. Gegenüber den Vorankündigungen des Vorlesungsverzeichnisses wurde das Thema der ersten Vorlesung geändert: Für das »Kriegsnotsemester für Kriegsteilnehmer«, das vom 25. Januar bis zum 16. April 1919 dauerte, hatte Heidegger eine zweistündige Vorlesung über »Kant« angekündigt. Stattdessen las er zweistündig über »Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem«. Für das Sommersemester 1919 kündigte er zwei einstündige Vorlesungen an, die er auch hielt: »Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie« und »Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums«. Die letztgenannte Vorlesung wurde offenbar, wie aus den Datierungen einer Mitschrift entnommen werden kann, in vierzehntägigem Rhythmus, die beiden anderen wöchentlich vorgetragen.

Für diese Edition standen die Handschriften der Vorlesung aus dem Kriegsnotsemester sowie derjenigen über »Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie« zur Verfügung. Die Handschrift der Vorlesung »Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums« muß als verloren angesehen werden; auch umfassende Recherchen durch den Nachlaßverwalter Dr. Hermann Heidegger blieben ohne Ergebnis. Von allen drei Vorlesungen existieren Nachschriften von Oskar Becker; zwei weitere Nachschriften, angefertigt von Franz-Josef Brecht, konnten ergänzend zu den beiden Manuskripten Heideggers herangezogen werden.

Ein grundsätzlicher Vergleich der Vorlesungsmanuskripte mit den Nachschriften zeigte deutlich, daß Heidegger sich im

mündlichen Vortrag häufig von der Handschrift gelöst, nicht aber die Schrittfolge seiner Gedanken variiert hat. Hier werden daher die Handschriften der Vorlesungen wörtlich wiedergegeben.

Um den Verlust der dritten Vorlesungshandschrift aus dem Sommer 1919 wenigstens teilweise auszugleichen, wird im Anhang dieser Edition die entsprechende Nachschrift von Oskar Becker, die als das bislang einzig bekannte Zeugnis dieser Vorlesung gelten muß, ebenfalls wörtlich mitgeteilt.

Das Manuskript der Vorlesung »Über die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem« umfaßt 67 durchpaginierte Quartblätter, die im Hochformat beschrieben sind. Das rechte Drittel der Seiten läßt Raum für Ergänzungen und zusätzliche Bemerkungen, die in der Regel durch Einfügungszeichen dem Haupttext zugeordnet sind.

Die Handschrift der Vorlesung über »Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie« umfaßt insgesamt 37 Blätter: Die Einleitung (»Leitsätze zur Vorlesung«) nebst einer Beilage (hier unter der Überschrift »Zur Absicht der Vorlesung«), die am Schluß des Blattes abbricht und deren Fortsetzung nicht erhalten ist, sowie den fortlaufenden Haupttext auf 26 Seiten, die ebenso wie das Manuskript der ersten Vorlesung beschrieben sind. Diesem sind zwei kurze Beilagen hinzugefügt, die hier nach Heideggers Kennzeichnung in den Text eingegliedert wurden. Eine weitere, zweiseitige Beilage findet sich unter dem Titel »Betrachtung über die Negation«. Sie konnte mit Hilfe beider Nachschriften als das Schlußkapitel der Vorlesung identifiziert werden. Das Manuskript des Haupttextes bricht abrupt mit einer Randbemerkung über das – hier selbst nicht genannte – Kriterium der Negation ab: »Rickert kümmert es nicht zu fragen: Mit welchem Recht benutze ich dieses Phänomen – ein Kriterium? Woher weiß ich denn, daß es gilt?« (S. 200). Der argumentative Übergang zu § 13. (»Betrachtung über die Negation«) konnte durch Einfügung der beiden dieser Bemerkung nun vorangestellten Abschnitte

(»Rickert sieht . . . ein echtes?«) aus der Nachschrift von Franz-Josef Brecht ergänzt werden.

Die Nachschrift der Vorlesung »Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums« umfaßt 19 durchgezählte Schreibheftseiten. Sie trägt Oskar Beckers handschriftlichen Titel »M. Heidegger: Auszüge aus der Vorlesung: *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*. (Sommersemester 1919 Freiburg)«. Ihre Kennzeichnung als »Auszug« deckt sich mit dem unvermittelten Einsatz des Gedankenganges und der fehlenden Einleitung in das Thema. Das Datum, mit dem Becker die erste Seite seiner Nachschrift gekennzeichnet hat, ist der 3. 6. 1919. Laut Angabe des Vorlesungsverzeichnisses fing jedoch das Sommersemester bereits am 26. 4. 1919 an; wie aus der Datierung der Nachschrift Brecht zur Vorlesung über »Die Idee der Philosophie« hervorgeht, begann Heidegger jedenfalls mit dieser Vorlesung am 9. 5. 1919. Becker hat die Vorlesung »Über das Wesen der Universität« also wohl nicht von Anfang an mitgehört. Die von ihm am Rand seiner Nachschrift notierten Daten der weiteren Vorlesungsstunden (17. 6. und 1. 7. 1919) lassen ferner den Schluß zu, daß Heidegger zu diesem Thema zweistündig und vierzehntägig gelesen hat. Die entsprechenden Akten des Freiburger Universitätsarchivs geben hier keine nähere Auskunft.

Für die beiden Vorlesungshandschriften Heideggers lagen bereits Transkriptionen von Hartmut Tietjen vor, die eine wesentliche Grundlage für die Arbeit des Herausgebers bildeten. Beim mehrfachen Kollationieren von Handschrift und Abschrift konnten gleichwohl noch Leerstellen ausgefüllt und Fehler berichtigt werden. Die Interpunktion der Manuskripte wurde vom Herausgeber vielfach ergänzt, grammatikalische und orthographische Unstimmigkeiten stillschweigend berichtigt. Unterstreichungen (Kursivierungen) wurden auch bei Eigennamen nach Maßgabe der Handschriften vorgenommen.

Die Gliederungen der Vorlesungen wurden vom Herausgeber erstellt. Hierbei wurden entweder Zwischentitel der je-

weiligen Handschrift, soweit sie von Heidegger gesetzt sind, übernommen oder aber in enger Anlehnung an den Wortlaut des Heideggerschen Textes formuliert. Auch der bibliographische Gesamttitel des Bandes wurde vom Herausgeber ergänzt.

Fundstellenbelege und Literaturhinweise mußten vielerorts vervollständigt bzw. nachgetragen werden. Sie wurden, um die Lesbarkeit möglichst wenig zu beeinträchtigen, in die Fußnoten versetzt, obwohl eine Reihe dieser Verweise auch für den mündlichen Vortrag bestimmt war.

*

Für ihre wertvollen Ratschläge und Hilfestellungen bei der Editionsarbeit danke ich Herrn Dr. Hermann Heidegger, Herrn Professor Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann und Herrn Dr. Hartmut Tietjen. Verpflichtet bin ich außerdem Herrn Martin Geszler für sein überaus sorgfältiges Lesen der Korrekturen. Besonderer Dank gebührt meiner Frau Ute Heimbüchel, die mir in vielen die Edition begleitenden Gesprächen und bei der Lösung zahlreicher editorischer und philologischer Probleme eine unschätzbare Hilfe war.

Köln, im März 1987

Bernd Heimbüchel

Zur zweiten Auflage

Der in dieser Auflage auf den Seiten 215–220 ergänzend abgedruckte Auszug aus der Nachschrift von Franz-Joseph Brecht gibt die beiden letzten Vorlesungsstunden des »K.N.S. 19« (Kriegsnotsemester 1919) wieder. Der Auszug bezieht sich auf das, was innerhalb der Vorlesung »Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem« in diesem Band auf den Seiten 106–117 wiedergegeben ist. Inhaltlich bringt er vor allem durch die Wiederaufnahme des in der ersten Semesterstunde angesprochenen Leitthemas eine Abrundung der Vorlesung.

Die Nachschrift von Franz-Joseph Brecht ist die einzige, die sich auf die ganze Vorlesung des Kriegsnotsemesters erstreckt. Eine Nachschrift von Gerda Walther ist unvollständig, und von Oskar Becker existiert nur eine »Auswahl des Wichtigsten« aus den beiden genannten Nachschriften. Beckers Exzerpt weist zudem gegenüber der Nachschrift Brecht eine Reihe von Verlesungen auf.

Die Nachschrift Brecht wurde von Claudius Strübe transkribiert und der hier wiedergegebene Auszug von ihm in den »Heidegger-Studies« Volume 12, 1996, S. 9–13, erstmals veröffentlicht.

Bis auf die Ausschreibung der bei Brecht üblichen Abkürzungen, vor allem phänomenol. = phänomenologisch, blieb alles, auch die Absatzgliederung und das Schema, unverändert; grammatische und stilistische Härten wurden nicht ausgeglichen.