

	Seite
c) Kategorisches, hypothetisches und disjunktives Urteil . . .	153
d) Assertorisches, apodiktisches und problematisches Urteil . .	155
3. Der Satz der Identität und der Begriff der objektiven Wahrheit .	158
4. Der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten . .	162
5. Das Wesen des logischen Schlusses.	165
6. Über logische Möglichkeit und Unmöglichkeit	167
7. Der Begriff der Wirklichkeit	170

Viertes Kapitel.

Möglichkeit und Prinzipien apriorischer Erkenntnis.

1. Über „Grund“ und „Begründung“	177
2. Die Möglichkeit apriorischer Begründung	181
3. Die „apriorischen Urteile der Anschauung“ als bestimmt umgrenzte Gruppe von Urteilen	193
4. Das Gleichheitsurteil	196
5. Zählen und Zahlurteile	202
6. Zählen und Messen	214
7. Über das Wesen der Geometrie als Wissenschaft	223
8. Die Gegenstände und die Axiome der Geometrie	230
9. Die stereometrischen Gebilde und der Raum	242
10. Anhang I: Zur modernen mathematischen Verknüpfung von Arithmetik und Geometrie	252
11. Anhang II: Kritisches zur Psychologie der Raumwahrnehmung . .	255

Fünftes Kapitel.

Die empirische Erkenntnis und die Prinzipien ihres Fortgangs (mit besonderer Rücksicht auf die Naturwissenschaft).

1. Das Problem der Induktion	268
2. Induktion und Kausalität	273
3. Humes Skeptizismus	281
4. Induktion und einsichtige Wahrscheinlichkeit	285
5. Der Begriff der Wahrscheinlichkeit	290
6. Das Kausalgesetz als Postulat der Erkenntnis	299
7. Die Modifikation empirischer Urteile bei fortschreitender Erfahrung .	303
8. Reale Dinge und Vorgänge (Folge und Zugleichsein)	308
9. Die Rückführung verschiedener realer Gegenstände auf einander. (Das Streben nach Vereinfachung der realen Welt)	312
10. Das System der empirischen Wissenschaft. Das Mittel der Hypothese .	326
11. Wahrheitserkenntnis und Wissenschaft. Logik und Erkenntnistheorie .	343

Sechstes Kapitel.

Die Stellung der Psychologie und der Geisteswissenschaften im Erkenntnisssystem.

1. Die erkenntnistheoretische Struktur der Psychologie	348
2. Das Problem des Zusammenhangs von „Körper“ und „Seele“ . . .	373
3. Wesen und Stellung der Geschichte und der Geisteswissenschaften .	382
4. Wissenschaft, Metaphysik und Erkenntnistheorie	394

Erstes Kapitel.

Phänomenologische Grundlegung.

1. Der Begriff des Gegebenen.

Man pflegt das Wesen der Erkenntnistheorie dadurch zu bestimmen, daß man ihr die doppelte Aufgabe zuschreibt, die Grundbegriffe und Grundsätze unserer Erkenntnis zu „klären“, d. h. bestimmt und eindeutig ihren Inhalt zu fixieren, und zu „begründen“ oder zu legitimieren, d. h. unser Recht zu erweisen, gerade diese Begriffe und Grundsätze zum Aufbau des Erkenntnisystems zu verwenden. Daß diese beiden Aufgaben, die wir zusammenfassen können in der Frage nach der logischen Herkunft unserer Begriffe und Grundsätze, aufs Engste zusammenhängen, daß im besonderen die Untersuchung und eindeutige Festlegung des Sinnes der Legitimation und Begründung voraufgehen muß, bedarf keiner langen Erörterung.

Die Erkenntnistheorie ist eine philosophische Disziplin, d. h. sie entsteht wie alle philosophischen Wissenschaften aus dem Bedürfnis heraus, die Probleme der Einzelwissenschaften zu einer endgültigen und absolut befriedigenden Lösung zu bringen. Auch jede Einzelwissenschaft definiert Begriffe und begründet Lehrsätze, aber sie setzt dabei andere Sätze und andere Begriffe voraus, deren Behandlung um so weniger in den Rahmen der betreffenden Einzelwissenschaft fallen kann, als sie — man denke etwa an das Kausalgesetz — allen Einzelwissenschaften gemeinsam zu sein pflegen. Die Behandlung dieser Grundbegriffe und Grundsätze gehört deshalb zur Domäne einer eigenen Wissenschaft, die nicht zeitlich, aber logisch den Einzelwissenschaften voraufgeht, eben der Erkenntnistheorie¹.

¹ Ich kann es nicht für richtig halten, die Begründung der Grundsätze, wie Husserl es gelegentlich verlangt, für eine Aufgabe der Metaphysik anzusehen. Die Definition der Metaphysik als philosophischer Disziplin ergibt sich am ungezwungensten, wenn man

In der eben gegebenen Formulierung der Aufgabe ist nun bereits ein Begriff enthalten, der offenbar selbst eine gewisse „Klärung“ verlangt. Es ist der Begriff des Begriffs. Was verstehen wir unter einem Begriff und was bedeutet die Frage nach dem Inhalt des Begriffs, den wir bestimmen sollen? Ohne die Frage nach dem Wesen des Begriffs an dieser Stelle schon irgendwie erschöpfend beantworten zu wollen, begnüge ich mich in bezug auf diese nächstliegende Frage mit einigen Festlegungen, von denen ich annehmen darf, daß sie allgemein genug gehalten sind, um einen allseits zugestandenen Ausgangspunkt abzugeben.

Die Begriffe, mit denen die Wissenschaft arbeitet, treten uns zunächst entgegen in der Form bestimmter sinn- erfüllter Worte. Die Frage nach dem, was ein Begriff, der Begriff „Substanz“ etwa enthält, ist also gleichbedeutend mit der anderen Frage, was das betreffende Wort „Substanz“ meint, ausdrückt, sagt. So werden wir von der Frage: was heißt es, einen Begriff seinem Inhalt nach festlegen oder klären? zurückgetrieben zu der anderen Frage: was heißt es, den Sinn eines Wortes festlegen oder klären?

Ein Wort — das ist zunächst ein bestimmter Laut. Aber nicht ein bloßer Laut, zum Laut muß, damit er ein Wort, ein sprachliches Zeichen wird, etwas andres hinzukommen: ein „Sinn“, den es „hat“, eine „Bedeutung“, die ihm „zukommt“, ein „Gegenstand“, den es „bezeichnet“, „nennt“ oder „meint“. Ich gebrauche diese Ausdrücke hier weder promiscue, noch in einem bestimmten verschiedenen Sinn, ich gebrauche sie nur, um aus ihnen hervorzuheben, was sie alle gemeinsam besagen, nämlich daß, damit ein Laut zum Wort wird, zwischen ihm und einem Etwas außerhalb seiner eine bestimmte Beziehung bestehen muß, die wir vielleicht

ihr die Aufgabe zuweist, durch Gewinnung einer einheitlich die Welt als Ganzes umspannenden Theorie dem Streben nach Erkenntnis ein volles Genüge zu tun. Die Ergänzung der Einzelwissenschaften aber, die hierin liegt, wird nicht erreicht durch eine Analyse und Herausarbeitung ihrer gemeinsamen Voraussetzungen, sondern durch eine gemeinsame in Beziehungsetzung und ideale Ergänzung ihrer Resultate zu einer einheitlichen Wissenschaft, deren Gegenstand nicht mehr irgendein Teil der Welt, sondern die Welt als Ganzes ist. Die Erkenntnistheorie geht logisch den Einzelwissenschaften vorher, die Metaphysik folgt ihnen. Zeitlich betrachtet ist das Verhältnis allerdings umgekehrt, wie bekannt.

am kürzesten bezeichnen, indem wir das Wort ein Symbol jenes andern nennen. Vermöge dieser Beziehung verbindet sich für uns mit dem Wort ein bestimmtes „Wissen um“ jenen ihm zugeordneten Sinn oder Gegenstand, ein Wissen, das wir auch als ein Verstehen des Wortes bezeichnen.

Nun liegt es aber nicht von Haus aus im Wesen eines bestimmten Lautes, einen bestimmten Sinn zu haben, der bestimmte Sinn muß ihm vielmehr erst durch Konvention, willkürliche Festsetzung usw. gegeben werden. Darum müssen wir bei jedem uns noch nicht bekannten und geläufigen Wort erst die Frage nach seiner Bedeutung stellen, und wir müssen ebenso bei jedem Wort, das wir zu einem andern sprechen, jederzeit die Möglichkeit haben, dem andern diese Frage zu beantworten. Aber auch, wenn wir von der mitteilenden Funktion des Wortes ganz absehen, wenn wir das Wort nehmen, das uns in seiner Bedeutung bekannt ist, wenn wir dies Wort im einsamen Denken gebrauchen, entsteht für uns das Bedürfnis, uns sozusagen mit uns selbst über seinen Sinn zu verständigen, ihn für uns selbst eindeutig und bestimmt festzulegen, also an uns selbst die Frage zu richten, was wir mit unsern eigenen Worten meinen. Diese Frage beantworten, kann nun offenbar nichts andres heißen als: das Etwas, das die Bedeutung des Wortes ausmacht, unabhängig von diesem Wort zu bestimmen oder es in einer andern Form, als in der des Verständnisses dieses Wortes, zu unserer Kenntnis zu bringen. Daß wir auch im einsamen Denken, auch bei uns bekannten Worten dies Bedürfnis, das Bedürfnis, den Sinn unserer Worte uns selbst „klar“ zu machen verspüren, ist eine bemerkenswerte Tatsache, die uns zeigt, daß das „Wissen“ in der Form des Wortverständnisses — das signitive Wissen, um einen Husserlschen Ausdruck zu gebrauchen — niemals für uns ein endgültiges Wissen sein kann, ein solches, bei dem wir uns endgültig beruhigen können. —

Anstatt von der Aufgabe, den Inhalt unserer Begriffe zu klären, können wir also auch von der Aufgabe sprechen, den Sinn der von uns gebrauchten Worte eindeutig zu bestimmen. Jedenfalls wollen wir der Aufgabe zunächst diese Formulierung geben.

Ich bezeichne das Festlegen des Sinnes eines Wortes auch als ein „Definieren“ desselben. Man kann dagegen ein-

wenden, daß diese Verwendung des Wortes Definition nicht ganz mit der philosophischen Definition der Definition übereinstimme, wonach doch die Definition das Wesen einer Sache und nicht den Sinn eines Wortes festzulegen habe. Ich werde auf den philosophischen Begriff der Definition später zurückkommen, an dieser Stelle begnüge ich mich mit dem Hinweis darauf, daß wir jedenfalls mit Recht sagen können, der Mathematiker definiere das von ihm eingeführte Symbol $i = \sqrt{-1}$ oder der Physiker definiere die Kraft, indem er festsetzt, daß er unter Kraft das Produkt $m \cdot v$ verstehen will. In demselben Sinn, in dem hier der Physiker und Mathematiker die von ihm neu eingeführten sprachlichen Ausdrücke muß die Erkenntnistheorie die Worte definieren, d. h. mit einem festen und bestimmten Sinn erfüllen, die von der Wissenschaft wie von der Sprache des gewöhnlichen Lebens als „bekannt“ vorausgesetzt werden.

Für gewöhnlich nun beantwortet man die Frage nach dem Sinn eines Wortes, indem man es durch ein anderes Wort ersetzt — man denke an das Übersetzen des Wortes einer fremden Sprache — oder durch eine Reihe von Worten umschreibt. Aber damit ist die Frage offenbar nur zurückgeschoben, wir sehen uns gezwungen, nach dem Sinn jener anderen Worte zu fragen, die in der Definition als bekannt vorausgesetzt sind. Sollen wir nun nicht der Gefahr eines unendlichen Regresses oder eines offenbaren Zirkels unterliegen, so müssen wir uns letzten Endes auf einen Fall beziehen, in dem wir den durch das zu definierende Wort gemeinten Tatbestand nicht mehr nur durch das Medium einer sprachlichen Bezeichnung, auf dem Wege des Wortverständnisses, sondern ohne ein solches Medium, unmittelbar, kennen lernen, in dem wir also das zu definierende Wort nicht mehr durch ein anderes Wort, sondern durch etwas ersetzen, das nicht mehr Wort ist.

Jedermann kennt den Weg, auf dem das geschieht. Ein Freund spricht mir von einer Pflanze in seinem Garten, indem er sie mit ihrem lateinischen Namen nennt. Ich frage ihn nach der Bedeutung des mir unverständlichen Terminus, und er führt mich zur Antwort vor die Pflanze: Dies — das will sagen: das, was du hier siehst, ist xx. Er weist mich auf einen Tatbestand meiner Wahrnehmung hin.

Jede Wahrnehmung macht uns mit einem Etwas bekannt, und zwar unmittelbar bekannt, ohne Dazwischen-

treten eines Wortes, nach dessen Sinn wir weiter zu fragen hätten. Jedes Sehen, Hören usw. ist ein unmittelbares Bekannt-, Bewußtwerden von Etwas. Durch die Berufung auf eine Wahrnehmung können wir daher auch die Frage nach dem Sinn eines Wortes endgültig und befriedigend beantworten, ohne daß wir in den vorerwähnten Zirkel oder Regreß verfallen müßten. Weiß ich, wie in dem angezogenen Beispiel, daß das in Frage stehende Wort der Name dieses mir in der Wahrnehmung gegebenen Gegenstandes ist, so ist mir der Sinn dieses Wortes so weit bekannt, daß eine weitere Frage in dieser Richtung unnötig wird. Ich habe dabei die „sinnliche“ Wahrnehmung nur als Beispiel einer solchen unmittelbaren Kenntnisnahme angeführt. Daß sie nicht die einzige Form derselben ist, zeigt uns ein andres Beispiel: Hänschen, der Held des bekannten Märchens, will wissen, was Gruseln ist, und er erfährt es dadurch, daß er durch die Hilfe seiner Frau erlebt. Indem wir ein Gefühl erleben, wird uns dies Gefühl in seiner Eigenart ebenso unmittelbar bekannt, wie in der sinnlichen Wahrnehmung der wahrgenommene Inhalt.

Alles in dieser Weise uns bekannt werdende bezeichnen wir, soweit es uns bekannt ist, als ein unmittelbar Gegebenes. Alles endgültige Definieren eines Wortes also kann nur dadurch geschehen, daß wir uns den Sinn des Wortes zur Gegebenheit bringen. Soweit diese Definition zu dem Zwecke geschieht, ändern den Sinn des Wortes mitzuteilen, begegnet sie freilich gewissen Schwierigkeiten: ich weiß nie mit Bestimmtheit, ob der andere, den ich auf einen Tatbestand hinweise, auch wirklich das Gleiche wahrnimmt wie ich; ich weiß ferner nicht, wie weit er etwas an dem Ganzen, auf das ich ihn aufmerksam mache und das vielleicht eine Reihe von abstrakten und konkreten Teilen enthält, auch wirklich denselben Punkt ins Auge faßt, den ich ihm bemerkbar machen will. Allein, diese Schwierigkeiten können gerade zur Bestätigung dessen dienen, daß nur auf diesem Wege eine wirkliche Beantwortung der Frage nach dem Sinn eines Wortes möglich ist. Von dem Farbenblinden nehmen wir an, daß er eine Reihe von Farbeindrücken nicht hat, die der Normalsichtige besitzt — die Folge ist, daß der Farbenblinde mit den betreffenden Farbbezeichnungen niemals einen faßbaren Sinn verbinden kann, daß sie für ihn leere Worte bleiben.

Es ist also nur so weit möglich, einem andern den Sinn eines von uns gebrauchten Wortes deutlich zu machen, als wir voraussetzen müssen, daß der andere unter den gleichen Bedingungen die gleichen Tatsachen in unmittelbarer Gegebenheit erfaßt. Wieweit diese Voraussetzung zutrifft, läßt sich prinzipiell nicht entscheiden; wir können diese Frage sowie die weitere nach dem Recht dieser Voraussetzung an dieser Stelle mit um so mehr Recht beiseite lassen, als es sich, wie wir wissen, bei der Definition zunächst als wichtigste Aufgabe nicht darum handelt, sich mit andern, sondern mit sich selbst über den Sinn des Wortes zu verständigen, ihn für das eigene Bewußtsein zu klären. Nur freilich, wenn wir die weitere Frage stellen, wie weit das, was wir als den Sinn eines Wortes festgelegt haben, auch sprachgebräuchlich dieser Sinn ist, spielt die Beziehung zu andern wieder hinein.

2. Natorps und Rickerts Einwände gegen den Begriff der Gegebenheit.

Der Begriff des „Gegebenseins“, insbesondere die Anwendung dieses Begriffs auf die Tatsachen der Wahrnehmung, ist hier und da auf Widerspruch und Ablehnung gestoßen, wie mir scheint, auf Grund von Mißverständnissen. Wenn wir die Augen öffnen, so wird uns das, was wir da sehen, eben dadurch mittelbar „bekannt“, in gewissem Sinn restlos und endgültig bekannt. Was das heißt, verstehen wir am besten, wenn wir eben an den Gegensatz des Gegebenseins, an das nur „signitive“ Gemeintsein erinnern. Sobald wir von etwas nur durch ein uns übermitteltes Symbol, durch ein Wort wissen, auf dem sich ein „Verstehen“ aufbaut, muß die Frage entstehen nach dem, „was“ hier gemeint ist, nach einer Vergewärtigung des „nur“ durch das Wort Vertretenen. Bei dem Gegenstand, der für uns in der Weise der Wahrnehmung da ist, braucht, genau soweit dies der Fall ist, diese Frage nicht mehr gestellt zu werden, wird sie sinnlos.

Darum kann man doch noch fragen, „was“ denn nun dies Gegebene hier seinem Wesen nach ist. Aber diese Frage geht nach anderer Richtung, sie geht auf die wissenschaftliche Erkenntnis, Bestimmung, Beurteilung des uns in der Wahrnehmung bekannt Gewordenen. Haben wir einen

Tatbestand in der Wahrnehmung ergriffen, so haben wir ihn damit noch nicht wissenschaftlich begriffen, so ist noch nichts verglichen, in seinen Beziehungen zu anderem festgelegt, unter Gesetze gebracht. Es ist auch nicht gesagt, wieweit der Versuch, es in dieser Weise zu bestimmen, glücken wird, wieweit wir z. B. auf diesem Wege zu miteinander widerspruchslos vereinbaren Urteilen kommen werden. Vielleicht hat Natorp recht, wenn er speziell unter Berufung auf das Webersche Gesetz es für unmöglich erklärt, das Wahrgenommene als solches zu bestimmen, d. h. widerspruchsfrei zu beurteilen. Aber das berührt den Begriff des „Gegebenen“ nicht, wie wir ihn hier gebrauchen. Gewiß kann man das Gegebene ein „Aufgegebenes“ nennen, d. h. ein solches, dessen wissenschaftliche Bestimmung Aufgabe ist, aber damit wird das Gegebene, sofern es noch nicht wissenschaftlich bestimmt ist, nicht zu einem Unbekannten = x . Im Gegenteil: wissenschaftlich bestimmt kann nur ein uns Bekanntes werden — wie soll ich etwas, das ich noch in keiner Form kennen gelernt habe, vergleichen und beurteilen? Alles wissenschaftliche Erkennen und Beurteilen setzt also geradezu eine andere Art von „Erkennen“ voraus, das unmittelbare Bekanntsein, das unmittelbare Gegebensein. Es läßt sich auch nicht, wie Natorp anzunehmen scheint, dies Gegebensein als das Resultat eines voraufgegangenen Erkenntnisprozesses auffassen, der der Art nach der nun weiter einsetzenden wissenschaftlichen Erkenntnis durchaus gleichartig wäre, so daß nichts weiter übrig bleibt, als der ins Unendliche fortschreitende Prozeß der Bestimmung und sein inneres Gesetz: denn auch dann stoßen wir auf den inneren Widersinn, daß verglichen und beurteilt wird und das Etwas, das man vergleicht und beurteilt, also das logische Prius des Beurteilens, erst aus dem Beurteilen entsteht.

Ein etwas anderer Gegensatz gegen unsere Verwendung des Begriffs der Gegebenheit tritt zutage, wenn man die Gegebenheit selber eine „Kategorie“ nennt. Es soll damit offenbar gesagt sein, daß, wenn wir von einem „gegebenen“ Tatbestand überhaupt sprechen, schon eine gedankliche Formung vorhergegangen sein müsse. Man scheint dann weiter daraus folgern zu wollen, daß überhaupt die gedanklichen Formen, die Kategorien nicht auf ein „Gegebenes“ zurückgeführt werden dürfen, vielmehr allem Ge-

gebenen logisch vorausgehen müssen. Darauf wäre zu erwidern, daß doch auch alle „Kategorien“ zunächst in Form sinnerfüllter Worte für uns da sind — sinnerfüllter Worte, denen gegenüber das Bedürfnis der Nominaldefinition entsteht. Eine andere Definition aber, die wirklich endgültig wäre, als die durch den Hinweis auf ein „Gegebenes“, kenne ich nicht. Natürlich ist dabei der Begriff der Gegebenheit nicht etwa undefiniert vorausgesetzt; auch was „gegeben“ heißt, muß durch den Hinweis auf **G e g e b e n e s** deutlich gemacht werden — und diesem Zweck dienten die vorhin angeführten Beispiele.

Ausdrücklich sei hervorgehoben, daß natürlich mit den bisherigen Ausführungen noch nichts darüber ausgemacht ist, ob alles Gegebene in gegebenen einzelnen (sinnlichen oder Gefühls-)Tatsachen besteht oder ob wir das Recht haben, wie es Husserl z. B. tut, auch von einem direkten Gegebensein kategorialer Formen, von „kategorialen Gegebenheiten“ zu sprechen. Es ist das eine phänomenologische Tatsachenfrage, auf die wir später zurückkommen werden.

Endlich: wie weit das, was wir als gegeben kennen, vielleicht genetisch aus anderem entstanden, vielleicht auf einer niederen Entwicklungsstufe noch nicht vorhanden ist, ist eine erkenntnistheoretisch natürlich ganz irrelevante Frage. Erkenntnistheoretisch wird man nur fordern müssen, daß wir uns auch die elementaren Gebilde, aus denen das uns Gegebene angeblich hervorgegangen ist, irgendwie zur Gegebenheit bringen können. Ist das nicht der Fall, so bleibt alles Reden von ihm ein Arbeiten mit bloßen undefinierbaren, leeren Worten. Die genetische Psychologie früherer Zeit, die die Entwicklung des Psychischen im Anschluß an die des Physiologischen konstruieren zu können vermeinte, weist manche solcher leeren Begriffe auf. —

Das uns unmittelbar Gegebene können wir im Gedächtnis festhalten, vergleichen, beurteilen, wir können es endlich **b e n e n n e n**. Und damit kommen wir auf unsern Ausgangspunkt, die Definition von Worten durch den Hinweis auf Gegebenheiten, zurück.

3. Die Benennung gegebener Inhalte.

Die Definition eines Wortes durch den Hinweis auf einen gegebenen Tatbestand bedarf indessen noch einer genaueren Bestimmung.

Es ist zunächst klar, daß dieser Hinweis nur dann die Frage nach dem Sinn des Wortes wirklich endgültig beantwortet, wenn der gegebene Tatbestand **r e s t l o s** diesen Sinn verkörpert, wenn das Wort nicht nach irgendeiner Richtung hin mehr besagt, als uns hier gegeben ist. Wenn mir z. B. jemand ein Stück Marmor in die Hand gibt mit dem Bemerkens, es sei carrarischer Marmor, so ist ohne weiteres klar, daß diese Bezeichnung bereits eine Beurteilung des Gegebenen enthält, die mehr umfaßt, als mich das Gegebene selbst erkennen läßt — die Herkunft des Steines ist mir ja auf keinen Fall mitgegeben. Was das Wort „c a r r a r i s c h e r“ Marmor bedeutet, könnte ich, wenn ich es nicht schon vorher weiß, niemals aus dem, was mir die Wahrnehmung hier gibt, abnehmen.

Fassen wir die Sache noch genauer. Wenn wir ein Wort auf einen gegebenen Tatbestand anwenden, es zur Bezeichnung desselben benutzen, so kann dabei noch eine mehrfache, mindestens eine dreifache Beziehung zwischen Wort und Tatbestand vorliegen, auch **d a n n**, wenn die Anwendung sich in allen Fällen in der gleichen sprachlichen Form vollzieht.

Ich sage von einer Farbe, die ich sehe, sie sei blau und will sagen, sie falle unter den Begriff der blauen Farbe. Ich höre ein Rollen und bezeichne es als das Rollen eines Eisenbahnzuges. Endlich: ich sehe einen Berg in der Ferne und nenne ihn den Wendelstein. Sprachlich können wir in allen drei Fällen die gleiche Form gebrauchen: „**d i e s i s t**“ — blau — ein fahrender Eisenbahnzug — der Wendelstein. Gedanklich liegt offenbar etwas ganz Verschiedenes vor: im ersten Fall wird das Gesehene bzw. Gehörte einer durch das Wort „blau“ gemeinten **G a t t u n g** unterstellt, im zweiten Fall als dem **D i n g** „fahrender Eisenbahnzug“ zugehörig erkannt, im dritten Fall wird ihm der **N a m e** „Wendelstein“ zugesprochen. Daraus geht zugleich hervor, daß die ersten zwei Fälle dem dritten gegenüber zusammengehören, insofern, als in ihnen der gegebene Tatbestand nicht eigentlich zu dem **W o r t**, sondern zu einem durch das Wort bezeichneten **G e g e n s t a n d** in Beziehung gesetzt wird, allgemeiner gesprochen: zu dem als bekannt und bestimmt vorausgesetzten **S i n n d e s W o r t e s**. Anders im letzten Fall, vorausgesetzt, daß wir ihn so auffassen, wie er hier gemeint war: als die Zuordnung eines Wortes zu

einem gegebenen Tatbestand als dessen *N a m e* oder *Eigenname* (die Bezeichnung des Gesehenen als Wendelstein enthält tatsächlich mehr als eine solche bloße Benennung, insofern stimmt das Beispiel nicht ganz; aber von diesem Mehr können wir hier absehen). Hier wird in der Tat zwischen Wort und gegebenem Tatbestand eine Beziehung hergestellt, bzw. es wird der Sinn des Wortes mit dem gegebenen Tatbestand *i d e n t i f i z i e r t*, es wird der Sinn durch den gegebenen Tatbestand *e r s e t z t*. Eben dies liegt in der Behauptung, dies Wort sei der *Eigenname* und nichts als der *Eigenname* dieses Tatbestandes. Soweit etwa dem Wort durch seine Entstehung noch ein anderer Sinn zukam, ist er durch diese Zuordnung sozusagen aufgehoben, wie ja denn auch tatsächlich eine solche vorgängige Bedeutung eines Eigennamens um so mehr in Vergessenheit gerät, je länger er in dieser Funktion als Name gebraucht wird.

Daraus geht nun weiter hervor, daß niemals einer der beiden ersten Fälle, wohl aber der letzte Fall zur Definition des in Frage kommenden Wortes dienen kann, denn hier und nur hier bleibt der Wortsinn nicht etwas außerhalb des gegebenen Tatbestandes, das nur zu letzterem in Beziehung tritt, sondern ist restlos in ihm verkörpert (vorausgesetzt, daß das Wort wirklich der Name dieses gegebenen Tatbestandes sein soll). Wir dürfen also sagen: Wollen wir ein Wort durch Hinweis auf einen gegebenen Tatbestand definieren, so müssen wir uns eben *d e n* Tatbestand zur Gegebenheit bringen, dem wir das Wort als Eigennamen zuordnen können. Gelingt das in einem bestimmten Fall, so ist damit die Frage nach dem Sinn des Wortes in jeder möglichen Bedeutung erledigt, es ist dieser Sinn soweit eindeutig fixiert, daß eine weitere Frage unnötig wird.

Wenden wir das noch speziell auf das Wort „blau“ etwa an, so besagt es, daß wir, um ein solches Wort wirklich auf die gegebene Weise mit Sinn zu erfüllen, eben „das“ Blau, „die“ blaue Farbe, d. h. die gattungsmäßig bestimmte Farbqualität, die den Namen blau führt, uns zur Gegebenheit bringen müßten. Husserl, der in unserer Zeit am konsequentesten den Gedanken vertreten hat, daß alle Bedeutungsanalyse auf Phänomenologie sich gründen müsse, spricht daher auch von dem zur Gegebenheit-bringen einer „Spezies“. Ob das nun möglich ist, ist eine Frage, die wir sachlich werden zu erörtern haben. Angenommen, es

ist ein solches Gegebensein von Gattungen *n i c h t* möglich, es ist das, was wir uns zur Gegebenheit bringen können, immer nur ein Individuelles, „dies bestimmte Blau hier“ — so ist auch nur dieser sprachliche Gesamtausdruck in seiner Bedeutung, in dem, was er meint oder nennt, durch den Hinweis auf das Gegebene fixiert und auch er nur, sofern wir ihn als einheitliches, sprachliches Gebilde, unter Abstraktion von der Sonderbedeutung seine Teile auffassen. Diese Abstraktion macht ihn dann zum Namen des wahrgenommenen Inhalts, schränkt seinen Sinn auf diese nennende Funktion ein, so wie ja auch, wie schon vorhin betont wurde, viele wirkliche Eigennamen — Namen von Menschen, von Städten usw. — noch eine Bedeutung besitzen, von der wir absehen, indem wir sie als Namen dieses bestimmten Gegenstandes betrachten.

Um das Ergebnis kurz zusammenzufassen: Wir können Worte oder allgemeiner sprachliche Ausdrücke nur sofern und soweit durch den Hinweis auf Gegebenheiten endgültig definieren, als sie sich als *N a m e n* dieser Gegebenheiten betrachten lassen.

4. Unmittelbares und mittelbares Gegebensein.

Daß wir von allerhand Gegenständen sprechen, die in dem Augenblick, in dem wir von ihnen reden, nicht unmittelbar gegeben vor uns stehen, daß wir also Worte gebrauchen, ohne daß deren Sinn uns zur unmittelbaren Gegebenheit gebracht wäre, ist ohne weiteres klar, denn es ist die alltäglichste Sache von der Welt. Wir reden ja auch von Vergangenen und Zukünftigen, ich spreche von dem, was ich gestern sah, hörte, fühlte — indem ich aber etwas ein gestern Gesehenes nenne, *s a g e* ich zugleich, daß ich es augenblicklich nicht sehe, daß es also ein jetzt nicht Gegebenes ist. Der Anblick, der sich mir gestern bot, ist im Augenblick mir eben nicht unmittelbar gegeben.

Aber eben dieses Beispiel kann uns auf einen Punkt aufmerksam machen, ohne dessen Besprechung die bisherigen Ausführungen unvollständig wären.

Jemand spricht zu mir von einem Bauwerk, das ich früher gesehen habe, das aber im Augenblick nicht vor mir steht; er nennt den Namen des Bauwerks. Ich frage, von welchem Gebäude er spricht; er nennt mir zur Antwort

die Straße, die zu ihm führt, die Stelle, an der es steht, und der Erfolg dieser Beschreibung ist, daß ich mir jetzt die Frage, welches Gebäude der andere meint, selbst zu beantworten vermag, weil ich es zwar freilich nicht selbst sehe, aber mir in der Erinnerung zu vergegenwärtigen vermag. Indem ich mich seiner erinnere, kenne ich das Gemeinte, kann ich es auch weiterhin kennen lernen, beurteilen, vergleichen; kann ich mir sagen: eben dies, was ich hier vor mir habe, worauf ich hier hinblicke, sei es, das der andere in diesem Wort bezeichnet.

Was liegt nun eigentlich vor im Falle der Erinnerung? Ich nehme an, ich stehe einmal direkt vor dem Gebäude und betrachte es. Nun schließe ich die Augen und suche mir das vorher Gesehene in der Erinnerung zu vergegenwärtigen. Dann ist dies vorher Gesehene nicht mehr da, nicht mehr gegeben. Da, wo es war, ist jetzt etwas anderes: die dunkelrötliche, von allerhand Flecken durchwogte Fläche, die das Gesichtsfeld bei geschlossenen Augen darstellt. Und trotzdem ist etwas da, auf das ich hinblicken, das ich betrachten und näher kennen lernen kann und das demnach qualitativ verschieden ist von dem vorher Gesehenen, wenn es auch eine unzweifelhafte Ähnlichkeit mit ihm aufweist. Wir nennen es das Erinnerungsbild des Gebäudes.

Wir unterscheiden das Erinnerungsbild des Gesehenen von dem Gesehenen selbst, das Erinnerungsbild des Tones von dem gehörten Ton. Allerdings sei ausdrücklich betont, daß nicht in jedem Fall, in dem wir von einer Erinnerung sprechen, auch ein anschauliches Erinnerungsbild des Erinnerten vorhanden sein muß (es wird darauf später zurückzukommen sein), aber jeder hat dergleichen Erinnerungsbilder und jeder kennt sie; ihr Vorhandensein ist eine Tatsache, die zu leugnen keinen Sinn hätte. Die Frage kann nur sein, wie wir diese Tatsache richtig zu beschreiben haben.

Das Erinnerungsbild ist von dem gesehenen oder gehörten Inhalt qualitativ verschieden. Man hat diesen Unterschied auch in Worten beschrieben, natürlich so, wie man dergleichen unmittelbar erfaßte Unterschiede überhaupt beschreiben kann — durch Analogien. Das Erinnerungsbild, so sagt man, hat etwas Verschwommenes, Verblaßtes, Abgeschattetes, Undeutlicheres — „die vorgestellte Farbe leuchtet nicht, der vorgestellte Ton klingt nicht“ (Lotze).

Diese oft gehörte Beschreibung hat unzweifelhaft viel Richtiges, aber sie hat auch eine Gefahr. Diese Gefahr besteht darin, daß sie den Gedanken nahelegt, als sei der Unterschied zwischen Erinnerungsbild und Erinnertem ein bloßer Unterschied des Grades, ein Unterschied der „Intensität“. Auch eine gesehene Form etwa kann deutlicher oder undeutlicher, klarer oder verschwommener sein, eine gesehene Farbe mehr oder weniger leuchten, ein gehörter Ton intensiver sein als ein anderer. Es liegt der Irrtum nahe, als sei der Unterschied zwischen Erinnerungsbild und Erinnertem eine bloße Steigerung dieses Unterschiedes, den wir schon zwischen Wahrnehmungsinhalten finden. Daß das ein Mißverständnis der Tatsachen wäre, läßt sich leicht zeigen. Zwischen einem lauten und einem leisen Ton besteht ein Unterschied der „Intensität“. Ich lasse nun einen Ton leiser und leiser werden — wird er dadurch schließlich von einem gehörten Ton zu dem Erinnerungsbild eines Tones? Wäre dieser Gedanke möglich, so müßte eine kontinuierliche Reihe denkbar sein, an deren äußersten Enden ein gehörter lauter und ein erinnertes leiser Ton ständen, denn auch innerhalb der Reihe der Erinnerungsbilder gibt es ja den Unterschied des Lauten und Leisen. Die Unmöglichkeit dieser Vorstellung ersieht man schon daraus, daß dadurch das Erinnerungsbild eines lauten Tones in die Nachbarschaft eines gehörten leisen Tones geriete, daß diese beiden Inhalte sich ähnlicher sein müßten, als ein gehörter und ein erinnertes Ton gleicher Lautheit. Ja, wenn das wäre, so wäre gar nicht einzusehen, wie es überhaupt möglich sein sollte, von Erinnerungsbildern lauter und leiser Töne zu reden. Und ebenso steht es mit der „Deutlichkeit“ und „Verschwommenheit“. Durch einen sich dazwischen schiebenden Nebel wird das Gesehene undeutlicher, verwuschener, aber es wird dadurch nicht der Unterschied des Gesehenen und Erinnerten verringert und es wird am wenigsten das nebelhaft Gesehene dem deutlich Erinnerten ähnlich. So müssen wir also sagen: der Unterschied von Erinnerungs- und Wahrnehmungsbild ist nicht ein Unterschied der Deutlichkeit, Verschwommenheit oder Intensität, sondern er weist nur gewisse Analogien mit diesen aus dem Gebiet der Wahrnehmung wie der Erinnerung bekannten Unterschieden auf, ist aber im übrigen ein Unter-

schied *sui generis*, und vor allem ein Unterschied, der keine Grade zeigt, ein prinzipieller Unterschied, der durch keine Übergänge überbrückt werden kann: wir können uns keine Zwischenglieder denken, die von einem leisen Ton zum Erinnerungsbild eines lauten, oder von einem nebelhaft gesehenen zu einem deutlich erinnerten Bilde allmählich herüberführten, wie wir auch nicht in Gefahr kommen können, zwei Dinge dieser Art zu verwechseln.

Vielleicht wendet man hiergegen ein, daß Verwechslungen zwischen Wahrnehmungen und Erinnerungs- bzw. Phantasiebildern (daß für die letzteren dasselbe gilt wie für die Erinnerungsbilder, wird gleich noch näher erörtert werden) doch tatsächlich gar nicht so selten vorkommen. Wird nicht, wenn wir lebhaft träumen, das Erinnerte und Phantasierte für Wirklichkeit, d. h. für ein Wahrgenommenes gehalten, ist nicht in Fieberdelirien und Halluzinationen dasselbe der Fall? Spielt nicht dem Furchtsamen seine Phantasie einen Streich, wenn er in der Dunkelheit, im einsamen Walde etwa, Gespenster oder Räuber zu sehen glaubt? Die genauere Betrachtung eines solchen Falles, einer wirklichen Halluzination hebt meiner Meinung nach diesen Einwand sofort. Man denke als Beispiel an gewisse Gehörshalluzinationen, etwa an ein Ohrensausen. Hier liegt offenbar eine bestimmte Wahrnehmung und nicht etwa ein Erinnerungs- oder Phantasiebild tatsächlich vor, der Betreffende hört tatsächlich einen bestimmten Ton. Nur kommt dieser Wahrnehmungsinhalt unter abnormen Bedingungen zustande, nämlich unter Bedingungen, unter denen sonst nur Erinnerungs- bzw. Phantasiebilder auftreten können; es fehlt der physiologische Reiz im äußeren Gehörorgan, der sonst die *conditio sine qua non* für das Zustandekommen einer Gehörswahrnehmung darstellt. Nun kann man freilich (und aus praktischen Gründen ist diese Bezeichnung dem Sprachgebrauch nicht fremd) jeden Inhalt ein Phantasiegebilde nennen, der nicht durch eine Reizung eines äußeren Sinnesorgans bedingt ist, aber dieser Begriff des Phantasiebildes ist natürlich nicht phänomenologisch brauchbar, er unterscheidet Wahrnehmung und Erinnerung nicht nach ihrer tatsächlichen Verschiedenheit, sondern nach der ihnen normalerweise zukommenden Ursache. Sagt man daher unter Zugrundelegung dieses Sprachgebrauchs, daß im Traum ein „bloßes Phantasiegebilde“ für

ein „Objekt wirklicher Wahrnehmung“ gehalten werde, so kann das jedenfalls nicht heißen, daß hier ein Phantasiebild in unserem Sinn mit einem Wahrnehmungsinhalt verwechselt worden sei. Nun können freilich Halluzinationen und Illusionen noch auf eine andere Weise zustande kommen, bei der Phantasieinhalte bisweilen eine gewisse Rolle spielen. Ich denke etwa daran, daß wir in einem Durcheinander von Strichen, Punkten, Flächen allerhand Figuren zu sehen glauben, die um so deutlicher hervortreten, je länger wir sie betrachten und je deutlicher wir uns derartige Figuren vorher vorgestellt, als Phantasiebilder vergegenwärtigt haben. Derartige Erscheinungen kommen offenbar dadurch zustande, daß wir diese regellos angehäuften Flecke in bestimmter Weise zusammenfassen, zur Einheit verbinden, einesteils beachten, andernteils unbeachtet lassen. Daß dabei die einmal vollzogene „Auffassung“ sich immer mehr befestigt, wenn sie eine uns bekannte Form aus dem regellosen Durcheinander hat entstehen lassen, ist aus psychologischen Gründen leicht verständlich, ebenso daß ein Phantasiebild, das wir vorher etwa hatten, in dieser Hinsicht richtunggebend, einstellend auf uns wirkt. Auf dieselbe Weise ist es offenbar zu erklären, wenn der Furchtsame im Walde einen Baumstamm mit vorragendem Ast für einen Menschen mit drohend erhobenem Arm hält oder wenn wir willkürlich oder unwillkürlich aus einem Durcheinander von Geräuschen (etwa aus dem Rollen des Eisenbahnzuges) bestimmte Rhythmen, schließlich Stimmen und Worte heraushören. Kommt nun hier eine Täuschung zustande, so liegt sie wiederum nicht darin, daß ein Phantasiebild mit einem Wahrnehmungsinhalt verwechselt wird, sondern daß die bestimmte Form des Wahrgenommenen ihrem Zustandekommen, ihrer Ursache nach falsch beurteilt wird. Schließlich kann es natürlich vorkommen (und das dürfte bei Geisteskranken die Regel sein), daß sich beide Arten von Halluzinationen miteinander verbinden: auf abnormem Wege zustande gekommene Wahrnehmungen werden der gewohnheitsmäßigen Phantasiebeschäftigung entsprechend aufgefaßt und gedeutet.

Unterscheidet sich das Erinnerungsbild charakteristisch vom Wahrnehmungsinhalt, so ist es auf der anderen Seite ihm typisch ähnlich. Das liegt schon in dem Ausdruck Erinnerungsbild. Das Erinnerungsbild eines Tones ist ein Abbild des gehörten Tones.

Aber eben dieser Ausdruck Erinnerungs „bild“ kann uns auf einen weiteren wichtigen Unterschied beider aufmerksam machen, der im vorigen noch nicht gestreift wurde, und der oft genug überhaupt übersehen worden ist. Wenn wir ein Ding ein „Bild“ eines anderen nennen, wenn wir beide in das Verhältnis von Kopie und Original zueinander setzen, so heißt das nicht einfach, daß sie einander ähnlich sind. Wenn zwei Menschen einander ähnlich sind, so ist damit nicht der eine ein „Bild“ des andern zu nennen. Sondern dieser Ausdruck besagt mehr, er besagt, daß der eine Gegenstand in bezug auf den andern eine bestimmte Funktion hat oder haben soll, eben die Funktion des Abbildens, Wiedergebens, Darstellens. Die vor mir stehende Photographie ist ein Bild jenes mir bekannten Menschen, d. h. sie stellt mir diesen Menschen dar, gibt mir sein Aussehen wieder.

Entsprechendes aber gilt auch für das Erinnerungsbild. Das Erinnerungsbild ist nicht nur ein gegenwärtiger Bewußtseinsinhalt, der mit einem früheren eine gewisse Ähnlichkeit besitzt. Sondern es hat das Eigentümliche, daß wir uns in ihm, mit seiner Hilfe, eben an jenes Vergangene erinnern, uns seiner bewußt werden, daß wir m. a. W. es als „Bild“, als Darstellung des Vergangenen erleben. Wäre es anders, so könnten wir von der Ähnlichkeit des Erinnerungsbildes mit dem früheren Inhalt ja auch gar nichts wissen, denn der vergangene Inhalt ist ja eben vergangen, wir können ihn nicht herbeiholen und vergleichend neben das Erinnerungsbild stellen. Er ist für unser Bewußtsein vorhanden und erfaßbar nur durch das Erinnerungsbild, d. h. dadurch, daß das Erinnerungsbild nicht nur ein einzelner, für sich stehender Bewußtseinsinhaltsbestand, sondern ein Tatbestand ist, der sich uns zugleich als Repräsentant, als Darstellung, als Abbild jenes andern, früheren zu erkennen gibt. Es ist das eine letzte, nicht weiter zurückführbare oder erklärbare Eigentümlichkeit aller Erinnerungsbilder — wir können kein Erinnerungsbild haben, ohne uns zugleich dessen bewußt zu werden, daß dies Erinnerungsbild ein Vergangenes meint. Mit dem bekannten Husserlschen Ausdruck können wir von einer unmittelbar erlebten Intention des Erinnerungsbildes reden. Corneli¹, der auf diese Eigentümlichkeit besonders nachdrück-

¹ Psychologie als Erfahrungswissenschaft, S. 20 ff.

lich hinweist, bezeichnet die Erinnerungsbilder als „natürliche Symbole“ und spricht von ihrer „symbolischen Funktion“. Gäbe es die Tatsache dieser symbolischen Funktion für unser Bewußtsein nicht, so wüßten wir nicht nur nichts von der Vergangenheit, sondern es gäbe für unser Bewußtsein gar keine Vergangenheit, es gäbe nur eine Gegenwart; das Wort „Vergangenheit“ hätte für uns schlechterdings keinen Sinn. Eben deshalb kann die Tatsache der „symbolischen Funktion“ der Gedächtnisbilder nicht weiter zurückgeführt oder erklärt werden; sie „erklären“, hieße deutlich machen, wie die Gedächtnisbilder zu dieser Beziehung auf die Vergangenheit gekommen sind oder wie das Bewußtsein von der Vergangenheit sich an sie hat knüpfen können, aber die Beantwortung dieser Frage würde das Vorhandensein irgendeines Vergangenheitsbewußtseins immer schon voraussetzen.

Durch die Vermittlung des Erinnerungsbildes kann ich mir etwas Vergangenes vergegenwärtigen, d. h. so vor mich hinstellen, daß ich es erfassen, kennen lernen, beurteilen kann, als ob es selbst unmittelbar gegeben wäre. Ich will wissen, wie das Vergangene aussah — ein Blick auf das Erinnerungsbild lehrt es mich; ich will wissen, ob es größer oder kleiner, heller oder dunkler als ein anderes Gebilde war und ich kann es in der Erinnerung vergleichen. Und dieser Vergleich ist ein tatsächlich angesichts des Erinnerungsbildes vollzogener Vergleich — nicht etwa bloß die Erinnerung an das Resultat eines früher vor dem Gegenstand selbst angestellten Vergleiches. Freilich können wir den Gegenstand nur so weit aus dem Gedächtnisbild kennen lernen und im Hinblick auf dasselbe beurteilen, als das Erinnerungsbild ihn darstellt, abbildet, repräsentiert; ein Umstand, der insbesondere darin seine Bedeutung erhält, daß das Gedächtnisbild niemals eine größere Deutlichkeit besitzen kann, als der vorausgegangene Wahrnehmungsinhalt.

Durch das Erinnerungsbild wird es möglich, daß uns ein Gegenstand, der uns nicht unmittelbar gegeben ist, doch so vergegenwärtigt wird, daß er uns bekannt, erkennbar, vergleichbar, benennbar gegenübersteht. Und damit dürfen wir auch davon reden, daß uns der Gegenstand hier gegeben sei, nur nicht unmittelbar, sondern mittelbar, durch die Vermittlung des Erinnerungsbildes gegeben.

Auch hier ist etwas unmittelbar gegeben, nämlich das Erinnerungsbild, aber es besteht die eigentümliche Tatsache, daß wir durch dies unmittelbar Gegebene nicht nur seine eigene, sondern auch die Beschaffenheit eines anderen, eben des Vergangenen und jetzt Erinnerten, kennen lernen und vergleichend und analysierend beurteilen können.

Es läßt sich daraus zugleich entnehmen, in welchem, aber auch nur in welchem Sinn wir sagen dürfen, daß uns in der Wahrnehmung eines Tatbestandes und in der Erinnerung an eben diesen Tatbestand „dasselbe“, „derselbe Gegenstand“ gegeben sei. Richtig verstanden, kann das nur heißen, daß wir in beiden Fällen dasselbe erfassen, kennen lernen können, nur das eine Mal unmittelbar, das andere Mal mittelbar. Falsch wäre es dagegen, den Satz dahin zu interpretieren, daß hier jedesmal ein Gleiches uns unmittelbar gegeben sei. Wenn gelegentlich gesagt worden ist, es sei im Fall der Wahrnehmung und Erinnerung jedesmal uns das Gleiche „gegenständlich“, der Unterschied liege nur in dem verschiedenen „Akt“ der Wahrnehmung bzw. Erinnerung, der sich auf dies Gegenständliche beziehe, so legt diese Ausdrucksweise zum mindesten die Auffassung nahe, als sei hier ein ähnliches Verhältnis obwaltend, wie wenn der gleiche gehörte Ton etwa uns erst gefällt und dann mißfällt. Hier ist das gleiche Gegenständliche unmittelbar gegeben, auf das sich verschiedene Gefühle nacheinander beziehen. Dagegen liegen die Dinge bei Erinnerung und Wahrnehmung prinzipiell anders, denn hier ist auch nicht einmal teilweise Gleiches, sondern Verschiedenes unmittelbar gegeben, nur daß das eine sich zugleich als Darstellung des andern und insofern als „dasselbe“ zu erkennen gibt.

Endlich gilt, wie vorhin schon gelegentlich erwähnt wurde, dasselbe wie für die Gedächtnis-, auch für die „Phantasiebilder“. Wenn ich mir jetzt das Aussehen eines Bekannten, den ich lange nicht gesehen habe und von dem ich weiß, daß er sich in der Zwischenzeit stark verändert hat, in der Phantasie vorzustellen suche, so habe ich gewiß nicht das vor mir, was ich haben werde, wenn ich jenen Bekannten nun wirklich zu Gesicht bekomme. Aber ich habe ein Bild vor mir, das mir jenes Aussehen repräsentiert, darstellt, ein Bild, das ein Abbild jenes zukünftigen Inhalts ist oder sein will. Und es wird in jedem Phantasiebild

etwas vorgestellt, etwas, das mir dann ein anderes Mal in unmittelbarer Gegebenheit wenigstens gegenübertreten kann oder könnte, so wie in jedem Erinnerungsbild etwas erinnert wird, etwas, das mir früher einmal unmittelbar gegeben war. So kommt also auch dem Phantasiebild seiner Natur nach eine symbolische Funktion zu, ist mir auch im Phantasiebild etwas mittelbar gegeben.

Wir können demnach zwei Arten des Gegebenseins unterscheiden, das mittelbare und das durch ein Vorstellungsbild (wenn wir in diesem Terminus Erinnerungs- und Phantasiebilder zusammenfassen) vermittelte. Nun ergibt sich die Frage: Gibt es nicht noch weitere solche Arten des Gegebenseins? Gibt es außer der Vermittlung durch das Vorstellungsbild nicht noch eine weitere Art und Weise, wie uns ein nicht unmittelbar gegebener Gegenstand doch kenntlich, erkennbar, beurteilbar werden kann?

Fassen wir die Frage gleich spezieller. Es ist fraglos, daß wir nicht alle Gegenstände, von denen wir sprechen, auch zugleich anschaulich vorstellen. Die hier und da aufgestellte, wohl scheinbar gar als selbstverständlich aufgestellte Behauptung ist eine grobe Vergewaltigung der Tatsachen, die die Selbstbeobachtung leicht als solche erkennen läßt; man braucht nur zu beachten, wie wir ein Buch lesen und mit Verständnis lesen, um zu sehen, wie gering an Zahl, flüchtig und bedeutungslos die begleitenden Phantasmen sind¹. Gleichwohl aber „meinen“ wir mit unsern Worten

¹ Vgl. u. a. Dessoir, Ästhetik, S. 169 f. und 353 ff. Den Gedanken, daß, indem wir ein Wort gebrauchen, darum der gemeinte Gegenstand noch nicht gegeben sei, betont mit Nachdruck B. Erdmann (vgl. die die Sachlage treffend beleuchtenden Ausführungen in Logik I [2. Aufl.] S. 314 f.). Er verweist auch mit Recht darauf, daß wohl Berkeley der erste war, der in den „Principles“ dieser Überzeugung Ausdruck gegeben hat und zitiert (Archiv für system. Phil., Bd. 2) die charakteristische Stelle aus der Einleitung (§ 19): „Durch einiges Nachdenken wird man finden, daß es nicht notwendig ist, daß selbst bei der strengsten Gedankenverknüpfung Namen, die etwas bedeuten und Ideen vertreten, jedesmal, so oft sie gebraucht werden, in dem Geiste eben dieselben Ideen erwecken, zu deren Vertretung sie gebildet worden sind, da im Lesen und Sprechen Gemeinnamen größtenteils so gebraucht werden wie Buchstaben in der Algebra, wo, obschon durch jeden Buchstaben eine bestimmte Quantität bezeichnet wird, es doch zum Zweck des richtigen Fortgangs der Rechnung nicht erforderlich ist, daß bei jedem

doch etwas, und wir wissen, was wir mit ihnen meinen, wir sind denkend und „bewußt“ denkend auf etwas gerichtet. Und wenn wir die Worte des gelesenen Buches „verstehen“, so heißt das doch auch, daß unser Denken auf bestimmte Gegenstände gerichtet wird. Es ist uns bekannt, von welchen Gegenständen hier gesprochen wird, ohne daß es einer anschaulichen Vergegenwärtigung derselben bedürfte. Wenn uns aber ein Gegenstand bekannt gemacht wird, wenn wir bewußt auf ihn gerichtet sind, so heißt das doch, scheint es, nichts anderes als: er ist uns gegeben. Aber dies Gegebensein eines Gegenstandes, das vorliegt, wenn wir nur an ihn denken, auf ihn meinent abzielen, wäre nicht durch ein anschauliches Vorstellungsbild vermittelt, wir hätten also hier eine dritte „Art“ des Gegebenseins.

Die so erhaltenen drei Arten könnte man endlich gewissermaßen als drei Stufen der Vergegenwärtigung, also des Gegebenseins eines Gegenstandes charakterisieren. Indem wir uns etwas anschaulich vorstellen, nähern wir uns gewissermaßen seinem direkten Gegebensein mehr, als indem wir ihn „nur“ denken. Aber soweit ich das „bloße“ signitive Meinen damit vom direkten Gegebensein entfernen mag, der Unterschied bleibt doch in gewisser Weise ein Unterschied des Grades.

Ich glaube damit eine Ansicht wenigstens schematisch charakterisiert zu haben, die, wie es scheint, in der Schule Brentanos, Husserls, Meinongs vielfach vertreten, ja für selbstverständlich gehalten wird. Auf die speziellen Formulierungen, deren man sich dabei bedient, kommt es mir hier nicht an, ebensowenig auf die genaueren Unterscheidungen, die man dabei vollzieht.

So plausibel nun die eben angezogene Betrachtungsweise erscheint, so erweist sie sich doch bei näherem Zusehen m. M. n. als schief.

Schritt jeder Buchstabe die bestimmte Quantität, zu deren Vertretung er gebildet worden ist, ins Bewußtsein treten lasse.“ Auch die folgenden Ausführungen B.s im § 20 sind bedeutungsvoll, sie sprechen den Gedanken aus, auf den ich später zurückkomme, daß das „Verstehen“ des Wortes wesentlich darin besteht, daß es beim Hörenden unmittelbar dieselbe Wirkung auslöst wie das Bezeichnete, daß also auch hier die Funktion des Wortes wesentlich die ist, das Gemeinte zu „vertreten“.

Wenn wir das Vergegenwärtigtsein eines Gegenstandes durch ein Erinnerungsbild als ein mittelbares Gegebensein des Gegenstandes bezeichneten, so geschah das, weil hier im Fall der anschaulichen Erinnerung etwas vorliegt, was wir genau so im Fall des unmittelbaren Gegebenseins finden: daß nämlich ein bestimmter Tatbestand uns so bekannt gegeben wird, daß wir auf ihn unser Erkennen richten, ihn analysieren, auf seine Beschaffenheit hin prüfen, vergleichen, unterscheiden können. Ich lege mir, so nehme ich an, zum ersten Male die Frage vor, ob die drei Tore des mir wohlbekannten Siegestors in München gleich oder verschieden hoch sind. Dann kann ich die Frage beantworten, indem ich mich vor das Siegestor hinstelle und vergleiche. Ich kann aber diesen Vergleich auch mit derselben Sicherheit an meinem Erinnerungsbild vollziehen, vorausgesetzt nur, daß mein Erinnerungsbild die fraglichen Teile deutlich genug enthält, daß sie mit vorgestellt sind (wie ich ja auch angesichts des wahrgenommenen Siegestors nur so weit ein Urteil fällen kann, als die zu beurteilenden Teile mit wahrgenommen sind; verschwimmen die Tore für den Anblick etwa, weil ich zu weit abstehe, so kann ich auch über ihre relative Höhe kein Urteil gewinnen).

Ich kann am Erinnerungsbild den früher gesehenen Tatbestand nachträglich kennen lernen. Ist dasselbe möglich, wenn ich einen Gegenstand nun „unanschaulich denke“? Habe ich auch dann etwas vor mir, auf das ich mich urteilend, vergleichend, erkennend beziehen kann? Die Antwort auf diese Frage kann nur verneinend lauten.

Freilich: ich kann über Gegenstände urteilen, ohne sie mir anschaulich zu vergegenwärtigen, ich kann sofort und unmittelbar alles Mögliche über Dinge aussagen, Fragen beantworten, ohne mich auf eine anschauliche Grundlage zu beziehen. Aber diese Urteile sind nie, indem sie abgegeben werden, in dem Sinn im Hinblick auf den Tatbestand selbst gewonnen, an ihm abgelesen, wie das möglich ist, wenn der Gegenstand direkt oder als erinnelter bzw. phantasierter vor mir steht, sie sind vielmehr der Ausdruck von Erkenntnissen, die der Urteilende früher bereits gewonnen hatte, am Gegenstand selbst gewonnen hatte. Sie mögen eben gerade darum die denkbar größte Überzeugungskraft mit sich führen (wo die selbstverständliche Überzeugung fehlt, ist dies eben für uns

ein Grund, auf Anschauung zu rekurrieren), aber sie besitzen nie die „Evidenz“, die das Urteil hat, das sich für unser Bewußtsein auf den Gegenstand selber gründet, weil es an ihm abgelesen wird, und die es auch nur so weit besitzt, als dies der Fall ist.

Um es kurz zusammenzufassen: in dem Fall des Verstehens eines Wortes ohne begleitende Anschauung, des bloßen „Denkens an“ einen Gegenstand ist nichts vorhanden, das in der Weise für unser Erkennen den Gegenstand selbst *ersetzen* könnte, wie dies im Erinnerungs- und Phantasiebild der Fall ist. Es ist nichts da, was den gemeinten Gegenstand *darstellt* in dem Sinn, wie der Terminus vorhin erörtert und gebraucht wurde, es ist nur etwas da — das Wort, das Zeichen — das ihn *vertritt*. Eben darum darf hier durchaus nicht von einem „Gegebensein“ gesprochen werden, wenn wir *unsern* Sinn dieses Begriffes festhalten wollen. „Gegebensein“ und „Gedachtsein“ bleiben vielmehr typische Gegensätze. Eben deshalb können wir bei jedem Wort, das wir hören oder selbst gebrauchen (im Gespräch oder im „inneren“ Sprechen) die Frage stellen, *was* denn hier gemeint sei, und diese Frage ist endgültig erst dann beantwortet, wenn an die Stelle des Gemeinten ein Gegebenes getreten ist. Ja, wir können auch umgekehrt sagen: Ein Gegenstand *A* ist uns dann und nur dann *gegeben*, wenn wir ein Etwas vor uns haben, auf das wir nur hinzublicken brauchen, um die Frage, was mit dem Wort *A* gemeint sei, restlos und endgültig zu beantworten.

Gegen das hier Gesagte lassen sich nun Einwände erheben, auf die ich etwas näher eingehe, um den Sinn der vertretenen Behauptung vor Mißverständnissen zu bewahren. Man spricht davon, daß, wenn wir ein Wort sinnvoll gebrauchen, also nicht wie ein Papagei nachplappern, wir doch ein Bewußtsein von diesem Sinn hätten oder haben müßten. Gegen diese *Redeweise* als solche, die ich ja selbst oben gebrauchte, ist natürlich nichts einzuwenden. Nun meint man aber weiter: mit dieser jedermann verständlichen und gebräuchlichen Redeweise *könne* doch nichts anderes gemeint sein, als daß wir jenen Sinn in dem fraglichen Moment bewußt erfassen und vor uns haben, auf ihn hinzeln und hinblicken, wenn auch nicht in anschaulicher Repräsentation. Man beachte: man erklärt es für eine *Unmöglichkeit*, daß jene Redewendung etwas anderes

bedeute. Um diesen Einwand zurückzuweisen, muß ich auf eine andere *Möglichkeit* hier hinweisen.

Ich erinnere zunächst an den Doppelsinn, den wir mit einem verwandten Terminus, mit dem Wort „Wissen“ verbinden. Ich beschäftige mich jetzt in Gedanken mit einem Erlebnis, das ich vor Jahresfrist gehabt habe, ich erinnere mich dieses Erlebnisses, es ist meinem „Wissen“ gegenwärtig. Aber ich „wußte“ auch um dies Erlebnis vor einer Stunde, vor vier Wochen, zu einer Zeit, als ich mich mit ganz andern Gegenständen beschäftigte. Und so weiß ich auch in diesem Moment tausend Dinge, die ich mir doch im Moment ganz und gar nicht vergegenwärtige. Jeder mann kennt diese verschiedenartige Verwendung des Wortes „Wissen“ und weiß, was sie bedeuten soll: wir verstehen unter dem „Wissen“ einmal ein bewußtes Vorstellen, Vergegenwärtigt, zur Gegebenheit gebracht sein, und einmal ein „potentielles“ Wissen, eine Disposition, einen geistigen Besitz. Ich „weiß“ alles das, was ich nicht neu zu lernen brauche, sondern jederzeit meinem Gedächtnis entnehmen kann, was mir mein Gedächtnis gibt, wenn ich es brauche. Es könnte nun sein, daß derselbe Doppelsinn sich in dem Begriff des „Bewußtseins“ noch einmal wiederholte, daß wir auch zwischen einem aktuellen und potentiellen *Bewußtsein* unterscheiden müssen. Den Sinn eines Wortes verstehen, sich seiner bewußt sein, hieße dann nicht nur: ihn vergegenwärtigen, sondern auch: ihn in bestimmter Weise in sich tragen, geistig parat haben, vorstellen *können*. Freilich: dies Parathaben, verfügen, vorstellen können, müßte ein anderes sein, als das bloße potentielle Wissen, das ich als Beispiel heranzog — wir unterscheiden ja beide offenbar nicht ohne Grund, das „Bewußtsein“ als Disposition gefaßt, müßte jeweils nur einen Teil dessen umfassen, was unser „Wissen“ umspannt. Und ferner: wenn wir eine solche Disposition nicht bloß ein „Wissen“, sondern ein „Bewußtsein“ von einer Sache nennen, so muß sie doch offenbar in einer engeren Beziehung zum eigentlichen „Bewußtsein“, d. h. zum aktuell Vergegenwärtigten und „Gegebenen“ stehen. Fixieren wir, um dieser Forderung zu genügen, die Gedanken genauer: Ich verfüge in diesem Moment über alle möglichen Kenntnisse, historische, naturwissenschaftliche, technische usw., in großer Anzahl, die mit dem, was ich mir zur Zeit vergegenwärtige, gar nicht

zu tun haben; ich verfüge aber auch über ein anderes Wissen, das mit den Dingen, mit denen ich mich gerade befasse, in engem Konnex steht und das Vorhandensein dieses Wissens verrät sich zugleich in bestimmter Weise meinem Erleben, es wirft in Form von allerhand Erlebnissen, z. B. von Gefühlserlebnissen, einen „Reflex“ ins Bewußtsein. Betrachten wir gleich den Fall, um den es sich uns hier vornehmlich handelt, das Wortverständnis unter diesem Gesichtspunkt: Ein Wort, dessen Sinn wir kennen, mutet uns anders an, als das unbekannte Wort einer uns fremden Sprache, es erscheint uns bekannt oder besser vertraut, geläufig, selbstverständlich. Unsere Fähigkeit, uns seinen Sinn vorstellend zu vergegenwärtigen, verrät sich uns, gibt sich uns kund in diesem Gefühlscharakter, in dieser Weise, wie uns das Wort anmutet — und in diesem Sinn dürfen wir sagen, daß wir uns unseres Wissens, nicht dessen, was es enthält, sondern des Umstandes, daß es besteht, in diesem Gefühl „bewußt“ werden. Weiterhin kann ein Wort für uns auch oft einen spezielleren Gefühlscharakter an sich tragen, und dieser Gefühlscharakter kann weitgehend durch den Sinn des Wortes, durch die Sphäre, in der er angewandt wird, bestimmt sein. Man denke an Worte wie „berühmt“ und „berüchtigt“, man denke daran, wie man sich durch ein einzelnes Wort in eine bestimmte Situation versetzt fühlen kann, man denke an den mystischen Zauber, der manche Worte umkleidet, an das Aufreizende und Schreckhafte, das in andern Worten liegt. Ein solches Gefühl ist selbstverständlich nicht der Sinn des betreffenden Wortes, es wäre deshalb unmöglich zu sagen, daß uns in diesem Gefühl der Wortsinn gegeben wäre — das Gefühl der ehrfürchtigen Scheu, das sich für einen Menschen an das Wort „Religion“ knüpft, ist nicht der Sinn, den er mit dem Wort verbindet. Wohl aber können wir sagen: daß er mit diesem Wort einen Sinn, und zwar einen ganz bestimmten Sinn verbindet, das verrät sich im Auftreten dieses Gefühls, das es ihm einflößt, und in diesem Sinn ist das Gefühl ein „Bewußtsein von“ jenem Sinn, ebenso davon, daß der Hörende oder Redende diesen Sinn kennt, parat hat¹.

¹ In dem Aufzeigen solcher Bewußtseinsreflexe sehe ich das Hauptverdienst der experimentellen Untersuchungen über das Denken, wie sie von Messer (Exp.-psych. Untersuchungen über das

Nun wird man auch hiergegen noch einen Einwand geltend machen. Entweder, so wird man etwa sagen, ist dieser Bewußtseinsreflex, mag man ihn nun ein Gefühl, eine Bewußtseinslage oder sonstwie nennen, eine bloß tatsächliche Wirkung jener Wissensdisposition und ihres speziellen Inhalts. Dann kann es uns höchstens ein Zeichen für unsere Fähigkeit sein, den Sinn des Wortes in bewußten Vorstellungen zu reproduzieren; ein Anzeichen, aus dem wir diese Fähigkeit, also unser Wissen in dieser Hinsicht, erschließen müßten. In der Tat aber brauchen wir doch nicht erst einen Schluß, um darüber ins Klare zu kommen, ob wir ein Wort verstehen oder nicht, ob wir es mit oder ohne Sinn verwenden, sondern wir sind uns darüber unmittelbar klar. Also bleibt scheinbar nur die andere Möglichkeit, daß das betreffende Gefühl nicht eine solche, bloß tatsächliche Wirkung ist, sondern daß wir in ihm in einem engeren Sinn ein Bewußtsein davon haben, daß wir mit dem Worte etwas und dies Bestimmte meinen. Dann aber sind wir auf dem alten Fleck, denn dann muß in dem Gefühl doch ein Bewußtsein des „dies“, d. h. des gemeinten Gegenstandes stecken, das nicht selbst wieder nur eine Disposition sein kann. Das heißt, es wäre zugegeben, daß mit dem verständnisvollen Hören des Wortes eine Art Gegebensein des gemeinten Gegenstandes sich verbindet.

Aber diese Alternative ist falsch gestellt. Wenn uns jemand fragt, ob wir ein — uns bekanntes und geläufiges — Wort verstehen, ob wir seinen Sinn kennen, so antworten wir sicher auf diese Frage ganz unmittelbar und mit voller Überzeugung bejahend, wir erschließen nicht etwa diese unsere Kenntnis aus dem Anzeichen, daß uns das Wort vertraut anmutet — darüber kann kein Zweifel sein. Darum kann hier doch, objektiv logisch betrachtet, ein solcher Schluß vorliegen. Jenes Gefühl der Vertrautheit hat zunächst eine automatisch sich einstellende Folge, die Folge nämlich, daß wir das Wort als ein be-

Denken, Archiv f. d. ges. Psych. Bd. 8), Bühler („Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge“ ebenda Bd. 9) u. a. angestellt worden sind. Vgl. hierzu auch die sehr treffenden Ausführungen in Berkeley's „Principles of human knowledge“ Introduction § XX.

kanntes, geläufiges und somit auch verstandenes behandeln, daß wir daher auch auf die Frage, ob wir einen Sinn mit ihm verbinden, in blinder Überzeugung unmittelbar mit einem Ja antworten. Genau so wie wir auch die Frage, ob wir ein bestimmtes, früher erlerntes Gedicht jetzt würden hersagen können, unter Umständen sofort und ohne uns zu besinnen, bejahen werden, aus einem unmittelbaren Gefühl heraus. Obgleich wir offenbar bewußt keinen Schluß vollziehen, liegt, logisch betrachtet, ein Schluß vor: ein Schluß aus einem gegenwärtigen Erlebnis auf ein zukünftig zu Realisierendes. So auch in unserm Falle: Ob ich wirklich den Sinn des Wortes kenne, kann ich eigentlich erst dadurch erfahren, daß ich versuche, ihn mir vorstellend zu vergegenwärtigen. Und es kommt gar nicht so selten vor, daß wir auf die Frage, ob wir den Sinn eines Terminus, eines Satzes usw. kennen, zuerst überzeugt mit Ja antworten und dann bei dem Versuch, den Sinn uns zu vergegenwärtigen, Schiffbruch leiden — worauf wir zugeben müssen, daß jene anfängliche Überzeugung falsch war, jenes „Ja“ auf einen Fehlschluß beruhte¹.

Noch zwei weitere Einwände wären denkbar. Erstens: Angenommen, wir machen uns den Sinn eines Wortes in

¹ Ich verweise zum Vergleich für diese ganzen Ausführungen auf meinen Aufsatz in der Ztschr. f. Psych. Bd. 49 „Über die Beobachtung und experimentelle Untersuchung von Denkvorgängen“. — Auch Husserl kommt gelegentlich (Log. Unters. II, S. 73) darauf zu sprechen, daß man auf den Gedanken kommen könne, das Bewußtsein vom Sinn eines Wortes für ein bloßes Bekanntheitsgefühl zu erklären. Er wendet dagegen ein, daß wir doch sehr wohl unterscheiden können, ob uns ein Wort bloß bekannt ist, oder ob es einen Sinn für uns hat, bekannt können uns auch unverstandene Termini oder Worte einer fremden Sprache sein, von denen wir wissen, daß wir ihren Sinn längst vergessen haben. Sicherlich. Aber mir scheint daraus nur zu folgen, daß das Gefühl, um das es sich hier handelt, nicht ein bloßes Bekanntheitsgefühl, sondern ein Gefühl besonderer Art ist. Ich würde es vergleichen mit dem Gefühl, das wir einem uns vertrauten Instrument gegenüber haben, das wir zu handhaben wissen. Das ist kein bloßer Vergleich — das Wort ist m. M. n. ein solches Instrument — es wird darauf später zurückzukommen sein. An anderer Stelle scheint H. es freilich für schlechthin selbstverständlich zu halten, daß auch im „Meinen“ der gemeinte Gegenstand von uns irgendwie bewußt erfaßt werde.

anschaulichen Vorstellungen klar, dann gewinnen wir doch das Bewußtsein: eben dies, was wir jetzt vorstellen, sei der im Wort gemeinte Gegenstand. Ich spreche vom Brandenburger Tor, und nun sehe ich es innerlich vor mir und weiß: dies ist das „Brandenburger Tor“, das mit diesem Wort Bezeichnete. Wie aber soll dies Bewußtsein zustande kommen, wenn nicht auf Grund einer Art von Vergleich zwischen dem, was ich mit dem Wort meine, bei ihm denke, und dem, was ich hier innerlich vor mir sehe. Ich erlebe, mit Husserl zu reden, die „Erfüllung“ meiner an das Wort sich knüpfenden Intention, ich erlebe die Identität des Gemeinten mit dem jetzt innerlich Gesehenen. Dazu aber muß ich doch das Gemeinte oder Gedachte als solches vor mir haben, es muß mir als Gemeintes gegeben sein. Indessen auch diese Argumentation kann ich nicht anerkennen: Was ich in diesem Fall erlebe, ist m. M. n. nicht ein identisches Zusammenfallen zweier Gegenstände, eines vorgestellten und eines nur gedachten, sondern ist einfach eine eigenartige Beziehung zwischen Wort (Laut) und vorgestelltem Tatbestand: ich erlebe das Wort als Namen dieses Tatbestandes. In der Behauptung freilich, daß das Wort wirklich der Name dieses vorgestellten Gegenstandes sei (oder auch nur, daß es für mich dieser Name sei), steckt noch etwas, das über diese Beziehungserlebnisse hinausgeht und, streng genommen, einer besonderen Prüfung an der Hand der rückschauenden Erfahrung bedarf, nämlich der Gedanke, daß in allen Fällen, in denen ich das Wort gebrauchte, es in diesem Sinn geschah, d. h. es durch diesen vorgestellten Inhalt hätte ersetzt werden können.

Zweitens: wir sagen offenbar nicht ohne Grund, daß wir einmal auf den „Sinn“, einmal auf den „Klang“ eines Wortes „achten“ können. Wie soll das möglich sein, wenn doch der Sinn als solcher nicht gegeben ist? Auch hier möchte ich zur Klärung der Sachlage an verwandte Fälle erinnern. Es kommt vor, daß uns plötzlich die Form eines schon lange von uns gebrauchten Gegenstandes als eigentümlich „auffällt“. Wir haben den Gegenstand schon oft gesehen, aber wir haben nie auf eine Form geachtet, d. h. wir sind nie bei ihr stehen geblieben, wir haben sie immer als etwas Selbstverständliches hingenommen und uns nur des Gegenstandes in der ihm entsprechenden Weise bedient. Ebenso

kann uns der Klang eines Wortes einmal auffallen, wir können bei ihm stehen bleiben, während wir bisher nur „auf den Sinn geachtet“, d. h. uns des Wortes einfach bedient, uns seiner assoziativen Führung einfach überlassen haben. —

Ich betone noch einmal: es lag mir hier nicht daran, die hier angedeutete Theorie sogleich als wahr, sondern nur, sie als möglich zu erweisen. Es sollte dem Einwand begegnet werden, als könne, wenn wir vom Bewußtsein des Sinnes eines Wortes sprechen, damit u n m ö g l i c h etwas anderes gemeint sein, als ein bestimmt geartetes Gegeben-sein dieses Sinnes. Demgegenüber sollte positiv gezeigt werden, daß diese Redeweise jedenfalls unhaltbar ist, wenn wir den Begriff der „Gegebenheit“ festhalten, den wir uns im Anschluß an das unmittelbare Gegeben-sein und den Tatbestand der Erinnerung und Phantasie gebildet haben. Die Redeweise, daß wir ein „Bewußtsein“ vom Sinn unserer Worte haben, auch ohne ihren Gegenstand anschaulich vorzustellen, kann darum gleichwohl einen haltbaren Sinn haben, nämlich wenn wir unter diesem „Bewußtsein“ ein „Wissen“ verstehen, wie wir von einem solchen Wissen als einer Disposition, einer Fähigkeit auch sonst allgemein zu reden pflegen, nur ein „Wissen“, das sich dem Bewußtsein in bestimmten, charakteristischen Erlebnissen anzeigt und kundgibt. Dieser Begriff des „Wissens“ bedarf freilich selbst noch einer erkenntnistheoretischen Klärung, für die ich auf Späteres verweisen muß.

Man hat verschiedentlich behauptet, daß durch die neueren experimentell-psychologischen Untersuchungen über das Denken, wie sie von Messer, Ach, Bühler u. a. angestellt worden sind, auch experimentell bewiesen worden sei, daß es ein Gegeben-sein ideeller Gegenstände im Sinne Husserls, daß es die Husserlschen Akte usw. als erfaßbare Bewußtseinstatsache gebe. Ich muß mich demgegenüber, außer auf die vorstehenden Ausführungen, auf meine schon erwähnte Arbeit im 49. Bande der Zeitschr. f. Psychologie zurückbeziehen. Ich habe von dem dort Gesagten nichts zurückzunehmen, verweise nur noch auf die inzwischen erschienene entsprechende Kritik Titcheners¹ der Bühlerschen und Messerschen Versuche. Bühler selbst meint, ich

¹ Experimental Psychology of the thought processes, New York 1909.

hätte meine Ansicht, daß es sich in dem von seinen Versuchspersonen beobachteten Erlebnissen eigentlich um gefühlsartige Bewußtseinslagen und nicht um unmittelbar erfaßte intentionale Akte in seinem Sinne gehandelt habe, experimentell begründen sollen. Aber mein Gedanke, dem ich vor allem Ausdruck geben wollte, war gerade der, daß bei solchen Versuchen eine doppelte Einstellung möglich ist: eine Einstellung auf wirkliche Beschreibung und Analyse des Gegebenen und eine Einstellung auf den Gegenstand, den man einfach „kundgibt“, wie ich es dort, „naiv beschreibt“ wie ich es im folgenden Abschnitt nenne. Im letzteren Falle bedarf diese zu Protokoll gegebene naive Beschreibung (die an sich natürlich dadurch nicht wertlos wird), will man sie im Sinn phänomenologischer Tatsachenfeststellung verwerten, selbst noch der Interpretation durch den Psychologen, der dabei natürlich letzten Endes seine Selbstbeobachtungen zugrunde legen muß. Es schien mir nun aus den Versuchsergebnissen selbst mehr als wahrscheinlich zu sein, daß die Versuchspersonen Bühlers sich nicht beobachtend, sondern kundgebend oder naiv beschreibend verhalten haben, während die einzigen Versuchspersonen, bei denen wirklich beobachtet wurde, im wesentlichen die Versuchspersonen Marbe waren, auf die ich mich daher zur experimentellen Bestätigung meiner Anschauungen mit Recht berufen kann. Zugleich stimme ich mit Marbe und Dürr darin überein, daß ein wirklich beobachtendes Verhalten der Versuchspersonen überhaupt nur möglich ist, wenn der Versuchsperson lediglich einfache Denkaufgaben gestellt werden.

5. Phänomenologische Deskription und naive Beschreibung.

Lassen sich alle Termini, die wir sinnvoll gebrauchen, durch den Hinweis auf gegebene Tatbestände definieren? Läßt sich der Sinn jedes von mir gebrauchten Wortes restlos zur Gegebenheit bringen?

Wenn wir dieser, für die Erkenntnistheorie offenbar sehr wichtigen Frage nähertreten, so stellen wir uns damit zugleich die ganz allgemeine Aufgabe einer Feststellung, einer Inventarisierung des rein Gegebenen als solchen, die Aufgabe einer allgemeinen Phänomenologie, das Wort im weitesten Sinn genommen.

Diese Aufgabe scheint zunächst sehr einfach. Ich brauche, so scheint es, doch bloß aufzuzählen, zu konstatieren, was in einem bestimmten Moment als unmittelbar gegeben für mich da ist, vor mir steht — wie ist es bei einer solchen Aufgabe überhaupt möglich, zu zweifeln, in einen Irrtum zu verfallen, verschiedener Meinung zu sein? Und doch stellt sich nun bei näherer Betrachtung die zunächst überraschende Tatsache heraus, daß kaum irgendwo größere Gegensätze bestehen, als in rein phänomenologischen, rein deskriptiven Fragen, in der bloßen Konstatierung des unmittelbar Gegebenen. Können wir uns allgemeine Gegenstände zur Gegebenheit bringen oder hat der Nominalismus recht, wenn er behauptet, daß es in keiner Form solche allgemeinen Gegenstände gäbe, sondern nur — realiter und phänomenaliter — individuelle Inhalte und gleichlautende Worte (gleiche bzw. ähnliche Laute), die wir ihnen beifügen? Gibt es ein körperliches Ding als eigenartigen erfaßbaren Gegenstand oder ist das, was wir so nennen, wie der Idealismus Berkeleys lehrt, nur eine Summe von Wahrnehmungsinhalten? Gibt es Gefühle als selbständige Bewußtseinsinhalte oder ist das, was wir so nennen, nur eine Reihe von Körperempfindungen? Gibt es „Akte“ des Sehens, Hörens, Fühlens, Denkens als eigenartige, erleb- und erfaßbare Inhalte? Jeder, der die Literatur, die Geschichte dieser doch offenbar rein phänomenologischen Fragen kennt, weiß, wie scharf sich hier die Anschauungen gegenüberstehen.

Wie sind solche Gegensätze möglich? Wie können überhaupt Fehler in der reinen Deskription des Gegebenen entstehen, und wie haben wir uns zu verhalten, um diese Fehler zu vermeiden?

Da doch sicherlich nur eine der streitenden Parteien recht haben kann (annehmen wollen, daß im Bewußtsein des einen eben etwas vorhanden ist, das in dem des anderen fehlt, wäre doch wohl eine etwas zu naive Lösung der Streitfragen), so müssen wir zunächst ganz allgemein annehmen, daß der Wunsch, die Absicht, die Aufgabe, die gegebenen Tatbestände festzulegen, in Worten zu bezeichnen und wiederzugeben irgendwie das Resultat der phänomenologischen Deskription beeinflussen, es gewissermaßen fälschen kann.

Genauer liegen hier zwei Möglichkeiten vor.

Einmal kann der Wunsch, das Gegebene zu beschreiben, und die mit diesem Wunsch verbundene, sozusagen theoretische Einstellung gewisse Dinge unserem Blick entrücken, vielleicht überhaupt zum Verschwinden bringen, oder auch umgekehrt Tatbestände für unser Bewußtsein in irgendwelchem Sinn erst schaffen, entstehen lassen. Man denke etwa an flüchtige Gefühlserlebnisse, an Affekte, die mit einer solchen theoretischen Einstellung, mit der Absicht der Selbstbeobachtung unverträglich sind. Freilich kann hier innerhalb weiter Grenzen die Erinnerung, eventuell auch die Phantasie ergänzend eintreten, die dieser Schwierigkeit nicht unterliegt. Oder ein anderer Fall, der hier heranzuziehen wäre: Die Absicht, das Gegebene zu konstatieren und aufzuzählen, führt unwillkürlich zu einer Analyse, einer Zergliederung, also zu der Neigung, das, was uns da gegeben ist, in einzelne, scharf gegeneinander abgegrenzte Tatbestände zu zerlegen. Aber bedeutet nicht auch diese Analyse eine Art Fälschung? Erstens: haben wir ein Recht, das was im Moment der Analyse uns gegeben ist, auch als schon vorher gegeben zu bezeichnen, als noch der Tatbestand in unanalysierter Form vor uns stand? Man kann zum mindesten diese Frage stellen. Und auf der anderen Seite: kann nicht durch diese Analyse manches zerstört und aufgehoben werden? Das Ganze ist oft mehr als die Summe der Teile; die Analyse aber neigt dazu, eine Summe von Teilen an die Stelle eines Ganzen zu setzen. So könnte auch hier das Resultat sein, daß gerade die Einstellung auf die reine Beschreibung des Gegebenen hin uns wichtige Bestandteile des Gegebenen eskamotierte und anderes an seine Stelle schöbe. Man sieht leicht, daß hier wirkliche und keineswegs unbedeutende Schwierigkeiten für die phänomenologische Deskription vorliegen, die zu Differenzen in den Anschauungen führen können.

Auch in diesem letzterwähnten Falle gewährt indessen die Herbeiziehung von Erinnerung und Phantasie eine gewisse Möglichkeit prinzipieller Entscheidung. Wir hören einen Klang, erst als einheitliches Ganzes, dann, indem wir uns auf seine Teiltöne oder auf diesen oder jenen einzelnen dieser Teiltöne einstellen. Dann zeigt uns der Vergleich des jetzt mit dem früher Gehörten, daß durch unsere Aufmerksamkeitseinstellung auf die Teiltöne in der Tat etwas Neues, etwas Anderes entstanden ist, daß wir also nicht

ohne weiteres sagen dürfen, die Teiltöne seien schon vorher gegeben gewesen. Andererseits: ich habe ein Gesamterlebnis gehabt, und nun weist mir die Erinnerung an eben dies Gesamterlebnis in ihm gewisse charakteristische Teilerlebnisse auf: dann werde ich behaupten dürfen, daß jene Teilerlebnisse damals mit gegeben waren, denn die Erinnerung zeigt mir ja eben in dem damaligen Gesamtinhalt diese Teile als gegeben. Man sieht, worin der Unterschied beider Fälle liegt: die Erinnerung ist ein Mittel, den früheren Tatbestand selbst noch einmal, nämlich durch die Vermittlung des Erinnerungsbildes, zu untersuchen, das Ergebnis, das sie liefert, gibt also (die Treue der Erinnerung vorausgesetzt) die Beschaffenheit des früheren Tatbestandes selbst. Die hinterher kommende Analyse des Klanges dagegen vollzieht sich an einem Wahrnehmungsinhalt, der gegenüber dem vorausgehenden (dem unanalytierten Ton) eben einfach ein neuer Wahrnehmungsinhalt ist, nicht die Funktion einer Darstellung jenes vorausgehenden Inhalts besitzt. Endlich: ich zerlege ein Gesamterlebnis in der Erinnerung in seine Bestandteile, aber die Bestandteile, die ich hier einzeln fassen, gewissermaßen isolieren kann, zeigen zusammengefaßt immer noch etwas charakteristisch Verschiedenes, einen Mangel gegenüber dem damaligen Gesamterlebnis: dann werde ich zu dem Ergebnis kommen, daß jenes Gesamterlebnis eben doch noch einen besonderen Zug aufweist, der sich aus irgendwelchen Gründen nicht in der Art zur Abhebung bringen läßt, wie es bei jenen andern Teilerlebnissen möglich war. Irrtümer, Unsicherheiten des Urteils werden freilich auch so immer noch möglich bleiben. —

Dazu aber tritt nun eine zweite Möglichkeit, eine zweite Irrtumsquelle. Zum Beschreiben des Gegebenen gehört auch, daß wir das Gegebene mit Worten bezeichnen und wiedergeben. Es könnte sein, daß diese Wiedergabe unvermerkt allerhand hinzutut, eine unbeabsichtigte Formung oder Beurteilung des Gegebenen enthält und so hinterher, indem sie fälschlich als eine reine Deskription unbesehen genommen wird, uns etwas als „gegeben“ behaupten läßt, was es tatsächlich nicht war. Marty, der auf diese Irrtumsquelle neuerdings hingewiesen hat, spricht von einer Fälschung des deskriptiven Befundes durch die „innere Sprachform“. Er wirft z. B. der Einfühlungs-

theorie vor, daß sie sich durch die innere Sprachform täuschen lasse, wenn sie allerhand gebräuchliche Redewendungen, die leblosen Dingen eine Tätigkeit zuschreiben, so versteht, als ob der Redende hier wirklich Leben, Seelisches in das Ding hineinfühle¹. Oder, um von mir aus ein Beispiel anzuführen: ich konstatiere das Vorhandensein eines bestimmten Gefühlserlebnisses in den Worten „ich fühle Lust“. Diese Worte zerlegen das Erlebnis in drei Faktoren: die Lust, das Fühlen der Lust und das fühlende Ich, sie konstatieren scheinbar das Vorhandensein dieser Dreierheit. Aber der Gedanke ist nicht von der Hand zu weisen, daß diese Dreiteilung nur der sprachlichen Form zur Last fällt.

Mir scheint diese Irrtumsquelle, wenn wir sie genauer betrachten, von nicht zu unterschätzender Bedeutung zu sein, insbesondere auch im Hinblick auf das, was im vorigen Paragraphen festgestellt wurde. Wir bezeichnen einen vor uns stehenden Gegenstand ganz unmittelbar in der Absicht, ihn lediglich zu beschreiben oder zu bezeichnen, mit einem bestimmten Wort. Darum kann, wie uns die alltägliche Erfahrung lehrt, das von uns gebrauchte Wort noch sehr wohl bereits eine Beurteilung des Gegenstandes involvieren: eine Beurteilung in bezug auf seine Herkunft, auf das, was wir von ihm zu erwarten haben, ohne daß wir uns dieser Beurteilung bewußt zu werden brauchen. Sie wird als solche gar nicht von uns vollzogen, sie liegt nur implicite im Sinn des Wortes, das sich uns instinktiv als die passendste Bezeichnung des fraglichen Dinges darbot. Stände der „Sinn“ des von uns gebrauchten Wortes jedesmal gegeben vor uns, dann freilich müßten wir uns ohne weiteres darüber klar sein, wie weit das Wort wirklich den Tatbestand, den wir fassen wollen, deckt, aber wir wissen bereits: das ist nicht der Fall. Es bedarf daher einer besonderen Reflexion auf diesen Sinn, einer besonderen Überlegung, die sozusagen den Sinn erst mit dem gerade gegebenen Tatbestand konfrontiert, um überhaupt festzustellen, ob und wie weit das Wort als Benennung oder Beschreibung des Gegebenen gelten darf. Wenn mir also z. B. die Frage vorgelegt wird, was ich in diesem Augenblick „sehe“, d. h. was mir als

¹ Marty, Untersuchungen zur Grundlegung d. allg. Grammatik und Sprachphilos. Bd. I, S. 175 ff.

Gesehenes unmittelbar gegeben ist, so werde ich gewiß zunächst antworten: mein Schreibtisch. Aber damit ist nur bewiesen, daß mir ein Etwas gegeben ist, das mir automatisch diese Bezeichnung nahelegt; will ich wissen, ob es wirklich eine exakte phänomenologische Bestimmung war, die ich ausgesprochen habe, so muß ich mich weiter fragen, ob nicht implicite in der Behauptung, das was ich hier sehe, sei mein Schreibtisch, erheblich mehr steckt, als eine bloße Benennung, ob wirklich der Ausdruck „mein Schreibtisch hier“ ersetzbar ist seinem Sinn nach durch etwas, das mir hier gegeben vor Augen steht. Und ich kann auf diesem Wege eventuell zu dem Ergebnis kommen, daß es eines sehr viel komplizierteren Ausdrucks bedarf, um wirklich das hier Gegebene zu benennen. Phänomenologische Festlegung des Gegebenen und naive Beschreibung desselben, so können wir das kurz zusammenfassen, sind *toto coelo* verschiedene Dinge.

6. Das Problem des Allgemeinen.

Nachdem in den vorigen Paragraphen der Begriff der „Gegebenheit“ umschrieben und zugleich die Bedingungen festgelegt sind, unter denen wir allein in exaktem Sinn von dem Gegebensein eines Tatbestandes reden können, wenden wir uns nun zu der Frage zurück: Läßt sich wirklich „der Sinn“ aller von uns gebrauchten Worte zur Gegebenheit bringen, d. h. läßt sich jedem Wort ein gegebener Tatbestand zuordnen, der das betreffende Wort ersetzen, der als der Tatbestand gelten könnte, dessen Name das Wort ist?

Ich stelle diese Frage gleich mit Rücksicht auf ein spezielles Problem: das Problem des Allgemeinen. Korrespondieren den Worten allgemeiner Bedeutung als solchen erfaßbare Gegenstände, Gegenstände, die wir uns zur Gegebenheit bringen können? Es ist offenbar der alte Gegensatz des Begriffs-Nominalismus und Begriffs-Realismus oder -Konzeptionalismus, auf den wir hier stoßen. Der Nominalismus jeder Schattierung — das macht eben sein Wesen aus — behauptet, daß die allgemeinen Begriffe, die allgemeinen Gegenstände Fiktion sind, Gegenstände, die in keinem Sinn, weder als reale, noch als ideale, weder als physische, noch als psychische, weder als

selbständige, noch als Teilgegenstände existieren, Gebilde, die also auch in keiner Form uns bekannt werden können, unter keinen Umständen als phänomenale Gegebenheiten für uns da sein können. Da nun die Frage nach dem Sinn eines Wortes nur dadurch endgültig beantwortbar ist, daß wir uns den Tatbestand, dessen Name das Wort ist, eben zur Gegebenheit bringen, so folgt, daß die allgemeinen Worte als solche eben überhaupt keinen Sinn haben, daß sie gar nichts bezeichnen, daß sie leere Worte, d. h. Laute, „flatus vocis“ sind; jede Redeweise, die ihnen einen Sinn zuweist, ist eine bloße Fiktion. Die einzige Frage, die zu beantworten übrig bleibt, ist die: wie eine solche Fiktion entstehen konnte, wie wir dazu kommen, Worte zu gebrauchen, von denen wir meinen, ihnen entspreche ein bestimmter, faßbarer Gegenstand, die wir so behandeln, als ob dies der Fall wäre, während es sich doch in der Tat nicht so verhält. In der Beantwortung dieser Frage gehen dann die verschiedenen nominalistischen Theorien — der mittelalterlichen Nominalisten, eines Berkeley, eines Hume — auseinander.

Beantwortet man die Frage, ob wir uns auf irgendeinem Wege allgemeine Gegenstände als solche zur Gegebenheit bringen können, verneinend, so steht man eo ipso auf dem Boden des Nominalismus. Auf der andern Seite müssen alle konzeptionalistisch-realistischen Lösungen des Problems — von Plato bis zu den modernen Gegenstandstheoretikern — wieweit sie sich auch voneinander entfernen mögen, darin übereinstimmen, daß die allgemeinen Begriffe oder Gegenstände in irgendeiner Form existieren, und für uns, von uns erfaßbar, als phänomenale Gegebenheiten existieren. In der Frage, wie wir diese Existenz und wie wir dies Erfassen näher zu bestimmen haben, gehen nun wieder die verschiedenen konzeptionalistischen Anschauungen auseinander. Wir können hier in der Hauptsache vier typisch verschiedene Auffassungen unterscheiden, die wir als diejenige Platos, Aristoteles', Lockes und der modernen Gegenstandstheoretiker (Husserl und Meinong, die unabhängig voneinander zu offenbar sehr verwandten Theorien gekommen sind) bezeichnen.

Die Entdeckung des „Begriffes“, und das heißt in diesem Fall: des Allgemeinen im Gegensatz zum Individuum ist bekanntlich die Leistung Sokrates', von dem sie Plato über-

nimmt. Welchen Wert Plato ihr beimißt, wie sehr der Begriff des Begriffs im Mittelpunkt seiner Philosophie steht, ist bekannt. Wenn im „Protagoras“ über die Tugend, im „Theätet“ über die Erkenntnis gesprochen werden soll, so ist jedesmal das erste, das festgelegt wird: es handle sich nicht um eine Aufzählung der einzelnen Tugenden, Erkenntnisse oder Erkenntnisarten, sondern um eine Bestimmung „der“ Tugend und „der“ Erkenntnis, nicht um eine Angabe jenes Vielerlei von Gegenständen, die wir als Tugenden und Erkenntnisse bezeichnen, sondern um ein Erkennen des einen Gebildes, zu dem wir sie durch diese Bezeichnung logisch in Beziehung setzen. Damit ist zunächst dies beides scharf geschieden: die Summe, die Vielheit, die Mannigfaltigkeit der Individuen und das ihnen gegenüberstehende einheitliche Allgemeine, unter das wir sie befassen, Platonisch gesprochen: an dem sie teilhaben — „der“ Mensch und die unbestimmt vielen einander ähnlichen und auch voneinander verschiedenen einzelnen Menschen¹.

Der Grund, aus dem Plato auf die Unterscheidung des Allgemeinen vom Individuum einen so besonderen Wert legt, der Grund, aus dem er überall auf die Wesensbestimmung *allgemeiner*, nicht individueller Gebilde ausgeht, liegt offenbar darin, daß ihm zuerst, vielleicht unter Nachwirkung Sokratischer Gedanken, der Zusammenhang wissenschaftlicher *Einsicht*, einsichtigen Begreifens, evidenten Wahrheitserkenntnis auf der einen Seite und *allgemeiner* Erkenntnis auf der andern Seite aufgegangen ist; jener Zusammenhang, den Kant bezeichnet, indem er „Allgemein-

¹ Natürlich kann man, muß man im gewissen Sinne allgemeine Begriffe und allgemeine Gegenstände scheiden. Unter einem „Begriff“ wird man sprachgebräuchlich meist etwas verstehen, das nur mentale Existenz besitzt, ein Produkt des Verstandes, und wird dann evtl. die Frage stellen, ob das Allgemeine nur als „Begriff“ oder auch als (extramentaler, realer oder idealer) „Gegenstand“ existiere. Man kann aber beide Worte in ihrer Bedeutung auch weiter und unbestimmter nehmen: das Wort „Gegenstand“ gleichbedeutend mit „Etwas“ überhaupt nehmen, wie es vorhin schon angedeutet wurde, und unter dem „Begriff“ ganz allgemein die Bedeutung eines Wortes als solche, das in einem Wort Gemeinte verstehen. Dann kann man, wie das im Text geschehen ist, „allgemeiner Begriff“ und „allgemeiner Gegenstand“ zunächst promiscue gebrauchen. Ich komme später auf den Unterschied zurück.

heit“ und „Notwendigkeit“ in der Erkenntnis Wechselbegriffe nennt. Indem wir uns über das Resultat, das uns die tatsächliche Ausmessung der Winkelsumme eines *einzelnen* Dreiecks liefert, zu der Erkenntnis erheben, daß es dem Dreieck überhaupt wesentlich ist, die Winkelsumme $2R$ zu haben, erheben wir uns von der bloßen Tatsachenkonstatierung, wie sie der Feldmesser etwa übt, zu der wissenschaftlichen Einsicht des Mathematikers. Und diese Erkenntnis, daß die wissenschaftliche Wahrheitserkenntnis es stets mit dem Allgemeinen zu tun hat (die er offensichtlich zuerst an der Mathematik eingesehen hat) wird für Plato dann dadurch besonders wichtig, daß sie ihm den Weg bahnt, um seinen Hauptgegner, die Skepsis der Sophisten, niederzuwerfen. Die schrankenlose sophistische Skepsis gipfelte in dem Satz, daß es keine für alle Menschen gültige Wahrheit gäbe. Wir tauchen beide Hände in dasselbe Wasser, und der einen Hand erscheint es kalt, der andern warm — wie es hier keinen Sinn hätte, wenn die Hände sich streiten wollten, welche von ihnen recht hat, so hat es auch keinen Sinn, wenn zwei Menschen bezüglich ihrer Gedanken sich streiten, wer von ihnen Wahrheit, wer Falsches vorstellt; für einen jeden ist eben *sein* Gedanke wahr. Es gibt kein Überzeugen, Beweisen oder Widerlegen, sondern nur ein Überreden, d. h. der Versuch, durch die Kunst der Rede (wie sie die Sophisten zu lehren vorhaben) dem andern die eigne Vorstellung an Stelle der seinen aufzusuggerieren. Plato sucht diese Skepsis zu widerlegen, indem er das Richtige, das in den Argumenten und Beispielen der Sophisten liegt, aufnimmt und von den falschen Folgerungen scheidet: Überall da, wo es sich nur um einzelne individuelle Gebilde handelt, gibt es allerdings keine allgemeingültige Wahrheit, gibt es kein Erkennen, sondern nur ein Vorstellen, ein Meinen, denn das Einzelne ist ein Entstehendes und Vergehendes, ein beständig sich Veränderndes, ein je nach der Betrachtungsweise Verschiedenes, wie auch die Beispiele der Sophisten zeigen — wie kann von einem Etwas, das niemals in strenger Identität erfaßbar ist, etwas gelten, ewig und für jedermann gelten, wie es der Gedanke der Wahrheit erfordert? So weit haben die Sophisten recht, aber den einzelnen und individuellen Gegenständen stehen nun die allgemeinen Begriffe gegenüber, die nicht entstehen und vergehen, die ihrem Wesen nach der Veränderung entrückt sind, deren jeder

der Mannigfaltigkeit der sich verändernden Individuen als das Eine sich Gleichbleibende gegenübersteht. Der einzelne Mensch ist erst Kind, dann Jüngling, dann Mann und Greis; wir können ihm also keine dieser Bestimmungen als wirklich geltend beilegen, er ist in einer Hinsicht Sohn, in andrer zugleich Vater, es gelten also widersprechende Bestimmungen für ihn. Dagegen kann der Begriff des Kindes nie zum Begriff des Greises werden, dagegen stehen die Begriffe „Vater“ und „Sohn“ stets in festem Verhältnis zueinander. Das einzelne Ding kann aus einem zu zwei, drei und mehr werden: ich brauche es nur zu zerbrechen, ja es ist zugleich eines und eine Vielheit, denn es schließt Teile in sich; dagegen kann die Zahl 1 nie zur Zahl 2 werden, sondern zwischen beiden besteht unabänderlich eine bestimmte mathematische Beziehung. Darum gibt es nun in bezug auf die allgemeinen Begriffe das, was es in bezug auf die individuellen Dinge nicht gibt, streng gültige Wahrheit und Erkenntnis. Diese Erkenntnis bezieht sich eben auf die unveränderlichen Beziehungen, die zwischen den Begriffen bestehen, auf die systematische Ordnung des Begriffssystems. Freilich mittelbar überträgt sich auch auf die Individuen, was für die Begriffe gilt, soweit die Individuen an den Begriffen teilhaben, sofern sie unter die Begriffe fallen, gilt auch für sie das, was für die Begriffe gilt: sofern der Mensch Kind ist, ist er nicht Greis, sofern das Ding eines ist, ist es nicht eine Mehrheit usw.

Der Weg zu der von den Sophisten geleugneten Wahrheitserkenntnis ist der Weg zu den allgemeinen Begriffen. Die allgemeinen Begriffe aber bilden eine in sich zusammenhängende Welt eigener, für sich bestehender, d. h. nicht in den individuellen Dingen, sondern getrennt von ihnen und nur in logischer Beziehung zu ihnen stehender ewiger und unveränderlicher Gegenstände. Wie nun erfassen wir diese Gegenstände? Es ist nicht gut zu verkennen, daß, indem Plato dieser Frage nähertritt, die „Ideen“ sich in ihrer Existenzweise stark den individuellen Dingen zu nähern beginnen. Wir „sehen“ den Menschen nicht, wie wir die einzelnen Menschen sehen, aber wir erfassen ihn denkend angesichts des einzelnen Menschen. Dies Erfassen aber wird nun bezeichnet als ein Erinnern: der Anblick des einzelnen Menschen ruft in mir die Erinnerung an die Idee des Menschen wach. Erinnern aber können wir uns nur an das, was wir

früher gesehen, geschaut haben, so müssen wir also in einer Präexistenz in der Welt der Ideen so gelebt und diese Welt so geschaut haben, wie wir jetzt in der Welt der körperlichen Dinge leben.

Wir haben, so sagte ich eben schon, den unmittelbaren Eindruck, daß mit dieser Wendung ins Metaphysische in gewisser Weise gerade der Charakter des Logisch-Allgemeinen der Ideen zerstört wird, daß sie selbst zu etwas Individuellem werden. Der Grund ist leicht einzusehen. Alles, was zu einer bestimmten Zeit existiert, das „hic et nunc“ ist eben damit zugleich ein Individuelles. Wir können ihm einen allgemeinen Begriff zuordnen, in den wir alle qualitativen Bestimmtheiten dieses Individuums in Gedanken aufnehmen können und wenn wir uns den gleichen einen Gegenstand, was wir ja jederzeit können, als noch zu einer andern Zeit existierend vorstellen, so stellen diese zwei Gegenstände zwei Verkörperungen desselben Begriffes vor. Das Allgemeine muß also als etwas gedacht werden, das seinem Wesen nach weder jetzt, noch zu irgendeiner andern Zeit existiert; sobald wir von etwas reden, das in dieser Weise an einen Zeitpunkt geheftet ist, sind wir bereits beim Individuum. Das Allgemeine muß demnach als zeitlos gedacht werden — aus dieser Zeitlosigkeit aber macht die metaphysische Ideenlehre Platons eine ewige Existenz im Sinn des Immerwährenden. Was aber immer da ist, existiert auch zu einer bestimmten Zeit. So wird das Allgemeine aus einem zeitlos idealen zu einem zeitlich realen und damit zu einem individuellen Gebilde. Der letzte Grund dafür aber liegt auf der Hand: Die Ideen müssen erfaßbare Gegenstände sein, aber dies Erfassen kann sich Plato eben nur nach Analogie der Wahrnehmung individueller Dinge vorstellen¹.

Indem nun „das“ Rot zu einer Art Individuum neben dem einzelnen Rot, „der“ Mensch zu einer Art wirkliches Wesen neben dem einzelnen Menschen wurde, entstanden die bekannten Schwierigkeiten, auf die Aristoteles in seiner

¹ So geistvoll und konsequent durchgeführt Natorps Versuch ist, alle jene platonischen Termini, die die Welt der Ideen zu einem metaphysischen Jenseits machen, als bloße Bilder zu deuten, so kommen doch m. M. n. Punkte, an denen eine solche Deutung dem Wortlaut und Gedankengang Platons Gewalt antut. Sollte wirklich der ganze Unsterblichkeitsbeweis im Phädon auf eine Allegorie hinauslaufen?

Kritik hinweist. Dazu kamen die besonderen Unzuverlässigkeiten, die aus der metaphysischen Wendung der Dinge bei Plato sich ergaben, daraus, daß die Ideen nicht nur eine Welt neben der der Individuen, sondern schließlich die allein wirkliche und wahre Welt ausmachen sollten, zugleich der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis. Freilich sollten die Dinge an den Ideen teilhaben — aber was sollte unter diesem „Teilhaben“ verstanden sein? So werden wir von Plato zu der Aristotelischen Lösung des Problems des Allgemeinen hinübergeführt.

Aristoteles nimmt zunächst Anstoß an dem metaphysischen Jenseits der Ideenwelt, das ihm als eine überflüssige Verdopplung der Wirklichkeit erscheint. So verlegt er das Allgemeine in die individuellen Dinge hinein. „Der“ Mensch existiert nicht als ein besonderes Wesen außerhalb des einzelnen Menschen. Aber an jedem einzelnen Menschen können wir zweierlei unterscheiden: die rein individuellen Eigentümlichkeiten, die ihn von andern Menschen unterscheiden, und die allgemein menschlichen Züge, die er mit den andern gemein hat und die ihn eben zum Menschen machen. Der Inbegriff dieser allen Menschen gemeinsamen Züge in jedem menschlichen Individuum ist der Mensch, d. h. das allgemein Menschliche, die „Menschheit“ im allgemein abstrakten Sinne. Im Anschluß an Plato erhält dann freilich dieser Gedanke bei Aristoteles noch eine besondere Wendung. Nur in bezug auf das Allgemein-Begriffliche, hatte Plato gelehrt, gibt es eine wissenschaftliche Einsicht, gibt es Notwendigkeitszusammenhänge, gibt es streng gültige Wahrheit, das rein Individuelle ist demgegenüber das nur Zufällige, wissenschaftlich nicht Bestimmbare. Damit wird dann weiter die Welt der Ideen zum eigentlich Wirklichen, die Welt des Individuellen zum bloßen Schein. Diese Vorzugsstellung des Allgemeinen für die wissenschaftliche Wahrheitserkenntnis (wie auch die darauf sich gründende Widerlegung der Sophistik) behält Aristoteles bei und dadurch auch die darauf sich gründenden Konsequenzen. Damit wird das Allgemeine im Individuum zugleich zum eigentlich wirklichen Wesenskern desselben, um das sich, wie eine äußerliche Schale, die „zufälligen“, rein individuellen Bestimmungen legen. Der einzelne Mensch ist in erster Linie Mensch — damit ist sein innerstes Wesen ausgedrückt, zu dem dann nur als eine Wirklichkeit

zweiter Ordnung die individuellen Eigentümlichkeiten treten. Damit glaubt Aristoteles die Platonische Lehre verbessert und zugleich das eigentlich Richtige in ihr erhalten zu haben. Die allgemeinen Gegenstände werden nicht zu einer besonderen metaphysischen Wirklichkeit außerhalb der individuellen Dinge, und die individuellen Dinge werden nicht zu einer bloßen Scheinwelt herabgedrückt, sondern sie bleiben die einzige Wirklichkeit. Andererseits bleibt doch, wie Plato gelehrt hat, das Allgemeine der alleinige Gegenstand wahrer Erkenntnis und damit das eigentlich Wirkliche: denn wir müssen im Individuum zwischen dem wahren Wesen und den zufälligen Anhängseln unterscheiden, und dieser Unterschied fällt mit dem des allgemeinen Begriffs und der individuellen Eigentümlichkeiten zusammen. Schließlich ist an die Stelle jenes unbestimmbaren „Teilhabens“ der Dinge an den Ideen, wie es den Anschein hat, eine klarere Vorstellung von dem Verhältnis von Individuum und allgemeinem Begriff getreten, indem eben das Allgemeine zu einem (abstrakten) Teil des Individuums, zu dem in verschiedenen Individuen identisch wiederkehrenden Teil geworden ist.

Die allgemeinen Gegenstände sind also für Aristoteles ein direkt Erfassbares, so erfassbar wie die Individuen, denn sie sind ja in ihnen durch Abstraktion von den rein individuellen Bestandteilen erfassbar.

Ist nun diese Lehre haltbar und verbessert sie wirklich die Schwierigkeiten der Platonischen Auffassung? So nahe liegend sie scheint, zeigt die genauere Betrachtung doch bald, daß dies nicht der Fall ist. Wenn das Allgemeine in irgendeinem Sinn existieren soll, so muß es, das hatte Plato mit Recht betont, ein Einheitliches und Identisches sein gegenüber der unbestimmten Vielheit der Individuen. „Der“ Mensch ist eines im Unterschied zu den vielen einzelnen Menschen usw. Und während alles Individuelle ein zeitlich und eventuell örtlich Bestimmtes ist, jeder einzelne Mensch zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort sich befindet, ist „der“ Mensch etwas Zeitloses, kein „hic“ et „nunc“. Nun habe ich zwei Menschen vor mir, ich abstrahiere von ihren individuellen Zügen, ich fasse nur das Gemeinsame an ihnen ins Auge — wird dadurch aus diesen zwei Menschen ein einheitliches, identisches Gebilde? Man darf sich hier durch den

Ausdruck: „wir achten auf das Gemeinsame“ nicht irreführen lassen, denn dies „Gemeinsame“ ist nicht ein Identisches, sondern ein Gleiches, gleiche Züge finden sich im einen und andern, und auf sie achte ich, aber Gleichheit ist nicht Identität, sondern setzt im Gegenteil eine Zweiheit voraus. Ich betrachte zwei blaue Farben in bezug auf das, was in ihnen gleich ist; diese gleichen abstrakten Momente aber werden zu etwas Identischem nur insofern, als sie „dasselbe blau“ sind, d. h. als sie derselben Gattung angehören. Von Identität also ist nicht schon auf Grund der Abstraktion, sondern erst dann die Rede, wenn die beiden gleichen Gebilde unter einen allgemeinen Begriff gefaßt werden, also ist das abstrahierend Herausgehobene als solches eben — noch nicht das Allgemeine, wenn auch zugegeben ist, daß das abstrahierende Herausheben der gleichen Momente in einer gewissen Beziehung zu der Befassung der betreffenden Individuen unter denselben Begriff steht, daß wir, genauer gesprochen, verschiedene Individuen einem und demselben allgemeinen Begriff nur da unterordnen, wo wir dergleichen gleiche Bestandteile finden¹. Es sei noch besonders betont, daß, auch wenn wir von der raum-zeitlichen Stellung eines Gegenstandes absehen, nicht etwa aus dem individuellen ein allgemeiner Gegenstand wird. Wenn ich bei einem Ding davon absehe, daß es gerade hier und jetzt existiert, wenn ich auf seine raum-zeitliche Bestimmtheit nicht achte, so heißt das: ich sehe von der bestimmten Raum- und Zeitstelle ab, an der es sich befindet, ich kann es in Gedanken an jede beliebige andere Stelle versetzen, ich kann seine Raum- und Zeitstelle ganz unbestimmt lassen — aber das heißt nicht: es wird zu einem zeitlosen Gebilde, zu einem Gebilde, das seinem Wesen nach nicht zu einer bestimmten Zeit existiert, dessen Existenz mit der wirklichen Zeit und dem wirklichen Raume nichts zu tun hat, wie dies für „den“ Menschen, für „das“ Dreieck, „die“ Zahl „3“ usf. zutrifft, kurz für jeden allgemeinen Begriff².

¹ Vgl. hierzu Husserl, Log. Untersuchungen Bd. II S. 153 f. — Ich übe mit Obigem zugleich Kritik an meinen eigenen früheren Ausführungen in meinen „Untersuchungen über den log. Gehalt des Kausalgesetzes“ Lpz. 1905.

² Marty scheint allerdings (Grundlegung d. allg. Grammatik u. Sprachphilos. I S. 328) der Meinung zu sein, man könne die

So ergibt sich als Resultat: entweder die Rede von einem identischen allgemeinen Gegenstand, „dem“ Menschen, „der“ Farbe usw. ist eine bloß fiktive Rede: dann stehen wir beim Nominalismus. Oder es gibt ein solches Gebilde, dann müssen wir insofern von Aristoteles zu Plato zurückkehren, als wir dies Gebilde nicht im Individuum, sondern außerhalb desselben, wenn auch nicht als real existierendes Ding suchen müssen.

Und nun die andere Seite der Aristotelischen Theorie. Aristoteles will die metaphysischen Bestandteile der Platonischen Lehre ausmerzen, aber ist ihm das wirklich gelungen? Die metaphysische Wirklichkeit des Allgemeinen bleibt im Grunde doch dieselbe, wenn auch das Allgemeine in das Individuum hineinverlegt wird. Vor allem: wenn das Allgemein-Begriffliche das Wesen der Dinge sein soll, so ist damit gesagt, daß es für jeden individuellen Gegenstand nur einen allgemeinen Begriff gibt, unter den er gehört und den zu finden unsere Aufgabe ist. Nun drängt sich uns demgegenüber doch die Überzeugung auf, daß die Begriffsbildung innerhalb gewisser Grenzen doch eine Sache unserer Willkür ist, daß wir zwei Gegenstände, wofern sie gewisse Züge gemeinsam haben, auch immer unter denselben Begriff befassen, daß wir demnach einen Gegenstand beliebig vielen Begriffen zuweisen können. Dieser Seite der allgemeinen Begriffe wird offenbar weder die von Ewigkeit her unveränderlich bestehende Platonische Ideenwelt, noch die Aristotelische Vorstellung des ebenfalls unveränderlich sich gleichbleibenden begrifflichen Wesens in jedem einzelnen Ding gerecht. Damit werden wir zu Locke hinübergeführt.

Locke geht davon aus, daß uns zunächst das, was uns die Wahrnehmung bietet, allein gegeben ist, und alles Wahrgenommene als solches ist individuell. Aus den Wahr-

Begriffe als etwas fassen, das zeitlich, aber nicht zu bestimmter Zeit existiert. Indessen: was zu unbestimmter Zeit existiert, existiert „entweder“ jetzt „oder“ zu anderer Zeit, kann „sowohl“ jetzt „wie“ zu anderer Zeit existieren. Das dürfen wir offensichtlich von „dem“ Menschen nicht sagen, sondern nur von „einem beliebigen Menschen“, d. h. von einem beliebigen Individuum, das unter den Begriff „Mensch“ fällt. „Der“ Mensch dagegen, der allgemeine Begriff Mensch existiert „weder“ jetzt „noch“ zu anderer Zeit.

nehmungen aber schafft der Geist neue Gebilde, indem er sie einerseits in Teile zerlegt und andererseits zu neuen Ganzen kombiniert. So entstehen auch die allgemeinen Vorstellungen. Wir haben Dreiecke verschiedenster Form gesehen, und nun vereinigen wir das Gesehene und Erinnerte zu der einen Vorstellung des Dreiecks überhaupt, des „Dreiecks im allgemeinen“. Dieses Dreieck im allgemeinen ist nicht etwas metaphysisch Wirkliches jenseits, noch etwas physisch Wirkliches in der wahrgenommenen Welt, sondern es ist etwas durch uns Geschaffenes, das daher auch nur als unsere Vorstellung existiert.

Daß Locke damit das Metaphysische aus der Platonischen und Aristotelischen Doktrin abgestoßen hat, ist klar. Aber ebenso klar ist, daß sich gegen die Gemeinbilder, die die Phantasie seiner Meinung nach schaffen soll und durch die er das Problem des Allgemeinen lösen will, schließlich dieselben Einwände erheben lassen, wie gegen Platos Ideen und gegen Aristoteles' abstrakte Gegenstände: sie sind ganz offenbar zeitliche Gebilde, sogar entstehend und vergehend, und damit individuelle Gegenstände. Nur keine physischen, sondern psychische. Dazu kommen die bekannten Unzuträglichkeiten, die aus der notwendigen Vereinigung widerstreitender Elemente in jenen Gemeinbildern sich ergeben und auf die dann Berkeley seine scharfe Kritik der Lockeschen Lehre gründet.

Soll dem Wort allgemeiner Bedeutung wirklich ein erfaßbarer Gegenstand entsprechen, so kann dieser Gegenstand nicht als ein abstrakter Teil der individuellen Gegenstände, noch als ein aus ihnen gebildetes, schließlich auch individuelles Phantasiebild, sondern er kann nur als ein Gegenstand eigener Art, zeitloser Natur gedacht werden, der — insoweit müssen wir zu Plato zurückkehren — jenseits alles physisch und psychisch Wirklichen steht. Wir müssen diesen Gegenstand erfassen, freilich mit Hilfe der Wahrnehmung individueller Gegenstände, nur nicht in der Form einer bloßen assoziativ ausgelösten Erinnerung, nicht in der Form abstrahierender Heraushebung und nicht in der Form phantasierender Zusammenfassung, sondern eben in einer eignen Form, in einem besonderen „Akt“ der Generalisation. Damit sind wir nun bei der Position der modernen Gegenstandstheoretiker angelangt, die sich, fast

möchte man sagen von selbst, als Ergebnis der Kritik der Platonischen, Aristotelischen und Lockeschen Lehre herausstellt.

Ich zitiere als Beispiel Husserl. „Indem wir das Rot in specie meinen, erscheint mir ein roter Gegenstand, und in diesem Sinn blicken wir auf ihn (den wir doch nicht meinen) hin. Zugleich tritt an ihm das Rotmoment hervor, und insofern können wir auch hier wieder sagen, wir blickten darauf hin. Aber auch dieses Moment, diesen individuell bestimmten Einzelzug an dem Gegenstand, meinen wir nicht, wie wir es z. B. tun, wenn wir die phänomenologische Bemerkung aussprechen, die Rotmomente der disjunkten Flächenteile seien ebenfalls disjunkt. Während der rote Gegenstand und an ihm das gehobene Rotmoment erscheint, meinen wir vielmehr das eine identische Rot, und wir meinen es in einer neuartigen Bewußtseinsweise, durch die uns eben die Spezies statt des Individuellen gegenständlich wird.“ (Log. Unters. II, S. 106 f.) Wir „meinen“ das eine identische Rot, das heißt natürlich nicht nur: wie meinen es etwa in Worten, sondern wir erfassen es, wie das ja auch der Ausdruck: „es wird uns statt des Individuellen gegenständlich“ offenbar besagen soll.

Ich glaube nicht, daß diese Theorie Husserls in der Weise angreifbar und widerlegbar ist, wie diejenige eines Aristoteles und Locke. Sie sieht sich nicht gezwungen, einem allgemeinen Gegenstand Eigenschaften, die ihn doch wieder zu einem individuellen machen, zuzusprechen.

Die Widerlegung Martys (Grundlegung d. allg. Grammatik u. Sprachphilos. Bd. I, S. 337 ff.) kann ich nicht als stichhaltig anerkennen. Sie geht gerade von der Verwechslung aus, die Husserl bekämpfen will, von der Aristotelischen Verwechslung des abstrakten und individuellen Teilinhalts und des Allgemeinen (des „Rotmoments“ und „der Röte in specie“). Auf die Frage, ob „die“ Farbe nur einmal oder auch wieder in „dem“ Blau und „dem“ Rot existiere, was zu den bekannten Unzuträglichkeiten führen würde, ist zu erwidern, daß „die“ Farbe als identischer Gegenstand nur einmal, im Blau und Rot aber das abstrakte Farbmoment existiert, das sich zu „der“ Farbe als Spezies verhält, wie das Rotmoment in dem jetzt von mir gesehenen Rot zu „dem“ Rot als Spezies. Die Behauptung aber, die Existenz wahrer Gattungen „in abstracto“ und „für

sich“ involviere einen Widerspruch, beruht auf einer nicht klaren Ausdrucksweise. Ein Widerspruch wäre es, wenn man von einem in concreto existierenden abstrakten Teilgegenstand eines Individuums und ebenso wenn man von einer Gattung reden wollte, die nicht Gattung von etwas ist, also sich nicht in der eigentümlichen Beziehung zu Individuellem befindet, die dies Individuelle unter die Gattung befassen läßt; einen weiteren Widerspruch finde ich nicht. Was endlich die Frage anlangt, ob die Röte in specie in demselben Sinn Röte genannt werde, wie die Röte der vor mir stehenden individuellen roten Farbe, so ist darauf zu sagen, daß bei Husserl das Wort „Röte“ hier jedesmal dasselbe bezeichnet, nämlich die Röte in specie, daß aber der Ausdruck: dies Betreffende „sei“ Röte, jedesmal einen verschiedenen Sinn hat: auf das abstrakte Rotmoment der Farbe vor mir angewandt, besagt er, dies Moment stehe zur Röte an sich in der logischen Beziehung des Individuums zur Gattung; auf die Gattung angewandt, besagt er, sie heiße Röte.

So können wir diese Theorie als die einzig mögliche Theorie des Allgemeinen bezeichnen, wenn wir auf der Voraussetzung beharren, daß den Worten allgemeiner Bedeutung erfaßbare Gegenstände entsprechen, daß also die Frage nach dem Sinn solcher Worte überhaupt mit Sinn gestellt werden kann. Sie bleibt also die einzig mögliche Theorie, wenn wir uns nicht auf den Boden des Nominalismus stellen.

Trotzdem hat nun diese Theorie, wenn wir sie mit derjenigen eines Aristoteles und Locke vergleichen, unzweifelhaft etwas Unbefriedigendes. Aristoteles und Locke versuchen, uns in gewisser Weise das Allgemeine und den Weg, auf dem wir zu ihm vom Individuellen aus gelangen, verständlich zu machen. Sie tun das, indem sie auf den uns auch sonst bekannten Vorgang der Abstraktion oder auf die uns auch sonst bekannte zusammensetzende Funktion der Phantasie rekurren, das Allgemeine auf solche Dinge zurückzuführen suchen. Dagegen verzichtet Husserl auf jede solche Zurückführung, wir erfahren nur von dem eigentümlichen Akt der Generalisation und der eigentümlichen Natur der zeitlosen idealen Gegenstände. Jede nähere Beschreibung, jede Bestimmung des Wesens dieser Dinge wird als unmöglich abgewiesen, es wird im Grunde nur

gesagt, was sie nicht sind (nicht-real, zeitlos). Darin liegt die Stärke, die Unwiderlegbarkeit, aber auch die offenbare Schwäche der Husserlschen Position. Diese Schwäche wird besonders deutlich, wenn wir weiter berücksichtigen, daß wir auch über das Verhältnis des Allgemeinen zum Individuum keine rechte Auskunft erhalten. Man kann es in verschiedenen Worten bezeichnen: Das Allgemeine umfaßt, es enthält auch wieder das Individuum, es ist als Gattung sicher vom Individuum verschieden, befaßt es aber doch wieder in sich. Aristoteles und Locke versuchten, sich von diesem Verhältnis Rechenschaft zu geben; Aristoteles, indem er das Allgemeine als den abstrakten Teil beschrieb, den die verschiedenen Individuen gemeinsam haben, der sich in ihnen wiederholt; Locke, indem er die allgemeine Vorstellung als ein Phantasieprodukt betrachtete, das durch Verarbeitung der verschiedenen individuellen Gebilde entsteht. Diese Bestimmungen leisteten nicht, was sie leisten sollten, aber sie waren doch Versuche nach dieser Richtung, während wir bei Husserl wieder nur auf ein Letztes und Unbeschreibbares stoßen, wie den „Akt der Generalisation“ und die „idealen Gegenstände“. Wir empfinden hier im Grunde dieselbe Unbefriedigung, die wir dem platonischen „Teilhaben“ gegenüber haben. Wir stoßen, wo wir eine Beschreibung, ein Verständlichmachen erwarten, entweder auf bloße Worte, die uns nichts Neues sagen (Generalisation) oder auf vage Analogien, wie das Teilhaben. Und schließlich vielleicht das Wichtigste. Stellen wir Sätze auf über „das“ Dreieck, das Dreieck im allgemeinen, so gelten diese Sätze eo ipso auch für das einzelne, und zwar für jedes einzelne Dreieck, für alle Dreiecke. Bei Aristoteles und ebenso bei Locke wird dieser Zusammenhang verständlich: Was für das Dreieck gilt, gilt auch vom einzelnen Dreieck, denn das Dreieck ist ja im einzelnen enthalten und es gilt für alle einzelnen Dreiecke, denn es ist ja das in allen gleichmäßig Wiederkehrende. Und ähnlich kann Locke sagen: Die einzelnen Dreiecke stecken in der allgemeinen Dreiecks-idee darin, also sind sie mit beurteilt, indem das allgemeine Dreieck beurteilt wird. Dagegen kann Husserl diesen Zusammenhang wiederum nicht weiter verständlich machen. Das Dreieck ist ein vom einzelnen Dreieck verschiedener Gegenstand, wenn auch in ihm fundiert und in eigenartiger logischer Beziehung zu ihm stehend. Vermöge dieser Be-

ziehung gilt „evidentermaßen“ vom letzteren, was im Wesen des ersteren gründet. Eine Frage nach einem weiteren Warum bleibt unbeantwortbar.

Freilich beruft sich Husserl nun für alle seine Bestimmungen auf die unmittelbare phänomenologische Analyse. Was eine rote Farbe ist, läßt sich auch nicht weiter beschreiben, sondern nur in der Anschauung erfassen, zur Gegebenheit bringen. So auch der Akt der Generalisation und die zeitlose ideale Natur der allgemeinen Gegenstände. Wer auf eine rote Farbe hinblickt und sie dabei speziell als Repräsentantin des Spezies rot ins Auge faßt, denkt, beachtet, der hat den betreffenden allgemeinen Gegenstand so direkt bekannt vor sich, der erfaßt auch den Unterschied von allgemeinen und individuellen Gegenständen so unmittelbar, wie wir im Vergleich den Unterschied einer roten und blauen Farbe erfassen. Und indem wir die Beziehung von Spezies und Individuum in dieser Weise uns zur Gegebenheit bringen, bringen wir uns den Satz zur Evidenz, daß, was für diese Gegenstände in specie, auch für ihn in concreto gelten müsse.

Logisch ist diese Argumentation nicht angreifbar. Aber: Spricht hier die phänomenologische Deskription wirklich so unzweideutig, wie Husserl meint? Angesichts des Bestehens der Aristotelischen, Lockeschen und der nominalistischen Theorien erscheint das bereits zweifelhaft. Fragen wir sachlich: Ist es wirklich so, daß, indem wir einen individuellen Gegenstand in specie betrachten, ein neuer Gegenstand für uns gegeben ist, eben die Spezies als solche, den wir zu beurteilen, zu vergleichen und zu unterscheiden imstande sind? Ich kann nur sagen, daß mir diese Beschreibung als eine unzutreffende Ausdeutung des phänomenologischen Tatbestandes erscheint.

Freilich, gewisse Verschiedenheiten sind unbedingt zuzugeben. Erstens: Ich kann etwa eine blaue Farbe vor mir einmal rein für sich ins Auge fassen und betrachten. Ich bezeichne sie dabei entweder gar nicht oder als „dies hier“, „diese Farbe hier“ usw. und habe dabei ein Bewußtsein davon, daß diese Worte das hier Betrachtete eben nur benennen, fixieren sollen. Ein anderes Mal sage ich von der Farbe, sie sei blau, eine blaue Farbe. Dann treten für mein unmittelbares Bewußtsein Wort und gegebener Tatbestand in eine andere Beziehung, ich weiß, daß ich hier

nicht nur benenne und fixiere, sondern eben beurteile und damit über den hier gegebenen Inhalt hinausgehe. Aber das heißt nicht, daß ich den Gegenstand (oder die Gegenstände), zu dem ich im Sinn meines Urteils die gegebene blaue Farbe in Beziehung bringe, als einen bestimmten Gegenstand gegeben vor mir habe, indem ich das Urteil mit Verständnis ausspreche. Nur allerdings, wenn man sich auf den Standpunkt stellt, daß, wenn ein Wort verständnisvoll gebraucht wird, auch der Gegenstand, den es meint, gegeben sein müsse, ist das notwendig. Da Husserl auf diesem Standpunkt steht, ist seine Lehre von den unmittelbar erfaßbaren, idealen Gegenständen nur konsequent. Aber dieser Standpunkt wurde schon früher zurückgewiesen.

Zweitens: Wir können etwa ein auf Papier gezeichnetes Dreieck einmal beurteilen mit Rücksicht auf seine individuellen Eigenschaften und einmal zum Zweck einer geometrischen Demonstration mit Rücksicht auf die Wesenseigenschaften des Dreiecks überhaupt. Aber auch hier muß ich bestreiten, daß in diesem Fall für uns ein neuer Gegenstand entstände, der phänomenologische Tatbestand ist vielmehr, scheint mir, nur der, daß gewisse andere Momente an dem gezeichneten Dreieck für die Beachtung hervortreten und daß das Endresultat, sprachlich formuliert, als ein Urteil über das Dreieck überhaupt, für uns von dem Bewußtsein getragen ist, daß es sich in seiner Geltung über den Inhalt dieser Zeichnung hinauserstreckt. Warum? Diese Frage ist erst noch aufzuwerfen. Um es kurz zusammenzufassen: Es hat einen guten Sinn zu sagen: Wir betrachten das Dreieck einmal als Individuum und einmal als Dreieck überhaupt. Und wir haben ein Bewußtsein davon, ob das eine oder das andere der Fall ist. Aber dies Bewußtsein scheint mir im zweiten Fall nicht ein Gegebenensein der Spezies zu sein, sondern ein Wissen um die Zugehörigkeit des gegebenen individuellen Inhalts zu etwas, das nicht unmittelbar gegeben ist.

Ich vermag also nicht zuzugeben, daß die Husserlsche Theorie das Ergebnis einer evidenten phänomenologischen Deskription wäre. Um so mehr haben wir das Recht, auf die vorerwähnten Mängel der Theorie hinzuweisen, die eine Reihe von Fragen abschneidet, anstatt sie zu beantworten. Lehnen wir nun Husserls Lehre ab, so bleibt nur noch die Position des Nominalismus übrig. Denn wir sahen: Die

Frage nach dem Sinn eines Wortes kann nur dadurch endgültig befriedigend beantwortet werden, daß wir uns einen Tatbestand zur Gegebenheit bringen, durch den das Wort ersetzt werden kann, zu dem es bloß noch als stellvertretender Eigenname gehört. Auf die Worte sogenannter allgemeiner Bedeutung angewandt, heißt das: Wir müssen uns allgemeine Gegenstände zur Gegebenheit bringen — „das“ Rot, die Spezies „Ton“. Diese Gegenstände können nur so beschaffen sein, wie sie Husserl bestimmt: zeitlos und ideell — denn alles Zeitliche ist eo ipso ein Individuum — außerhalb des individuell Gegebenen; von ihm und seinen Teilen geschieden — denn jeder Teil des Individuums ist auch ein individuell bestehendes und vergehendes Gebilde, das sich in gleicher Qualität, aber nicht als ein identisches in den verschiedenen individuellen findet. Gibt es nun solche ideellen Gegebenheiten nicht, so ist die Frage nach dem Sinn jener Worte unbeantwortbar, d. h. diese Worte können einem Sinn in der Bedeutung überhaupt nicht haben, wie wir ihn bisher vorausgesetzt haben. Es sind Worte, denen wir keinen erfaßbaren, uns bekannten Gegenstand zuordnen können, den sie bezeichneten und wenn wir von solchen Gegenständen, von allgemeinen Gegenständen reden, so vollziehen wir eine bloße Fiktion. Fassen wir den Begriff „Nominalismus“ weit genug, um mit ihm diese freilich zunächst wesentlich negative These zu bezeichnen, so stehen wir mit der Ablehnung der Husserlschen Theorie auf dem Boden des Nominalismus.

Eine wirkliche Theorie wird der Nominalismus natürlich erst dann, wenn er eine bestimmte Antwort auf die Frage hat, wie wir denn zu derartigen Fiktionen kommen, und mit welchem Recht, in welcher Bedeutung wir denn trotzdem davon reden können, wie wir es tatsächlich tun, daß es allgemeine Begriffe „gibt“, unter die die einzelnen, individuellen Gegenstände befaßt werden können. Und wenn wir eine solche Theorie gewonnen haben, so wird es auch Zeit sein, sie daraufhin zu prüfen, ob sie die Fragen, die die Husserlsche Lehre abschneidet, befriedigend beantworten kann.

Endlich ein Letztes. Außer auf die unmittelbare phänomenologische Deskription beruft sich Husserl für seine Theorie noch auf einen Punkt, auf den er einen besonderen Wert legt. Die „Eigenberechtigung der spezifischen (oder

idealen) Gegenstände neben den individuellen (oder realen)“ sagt er, sei „das Hauptfundament für die reine Logik und Erkenntnislehre“. Sie sei „der Punkt, an dem sich der relativistische und empiristische Psychologismus von dem Idealismus unterscheidet, welcher die einzige Möglichkeit einer mit sich einstimmigen Erkenntnistheorie darstellt“. „Natürlich meint hier die Rede von Idealismus keine metaphysische Doktrin, sondern die Form der Erkenntnistheorie, welche das Ideale als Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt anerkennt und nicht psychologistisch wegdeutet“ (Husserl, Log. Unters. II, S. 107 f.). Hier liegt der wichtigste Punkt, an dem der Nominalismus seine Daseinsberechtigung vor allem zu erweisen hat; er muß zeigen, daß er die „Möglichkeit objektiver Erkenntnis“ nicht aufhebt, daß er nicht zu unhaltbaren relativistischen und skeptischen Konsequenzen führt. Damit ist zugleich die wichtigste Aufgabe der folgenden Kapitel bezeichnet.

7. Das Problem des Dinges (der realen Gegenstände).

Wir sehen vor uns ein Ding bestimmter Art, etwa einen Baum. Dürfen wir dann sagen, es sei uns dieses Ding, der Baum hier vor uns, unmittelbar gegeben? Es ist keine Frage, daß uns hier etwas unmittelbar gegeben ist, und ferner, daß wir dies Etwas, ohne uns weiter zu besinnen, als einen Baum bezeichnen. Aber wir wissen, der Umstand, daß wir dies tun, genügt nicht, um die gestellte Frage bejahend zu beantworten. Wir wissen, es kann geschehen, daß wir in der Absicht, nur das Gegebene zu beschreiben, zu kennzeichnen, doch zu dieser Kennzeichnung Worte verwenden, die ihrem Sinn nach über das Gegebene hinausgehen, mehr und anderes besagen, als das Gegebene umfaßt. Deshalb bedarf es einer ausdrücklichen Reflexion auf den Sinn dieser beschreibenden Termini und einer Konfrontation mit dem Gegebenen, um zu entscheiden, ob hier wirklich nur eine phänomenologische Charakterisierung, nur eine Benennung des Gegebenen vorlag. Und da läßt sich nun, was den vorliegenden Fall anlangt, leicht auf allerhand hinweisen, das in der Behauptung, dies hier vor mir Stehende sei ein Ding, und zwar ein Baum, offenbar mit enthalten ist. Zu dem Ding gehört z. B. auch eine Rückseite, gehört auch Festigkeit und Härte. Beides gehört mit

zu dem Baum: Angenommen, die Härte etwa wäre nicht vorhanden, die tastende Hand fände keinen Widerstand, sondern griffe widerstandslos in leere Luft; oder wie ich mir den Baum von der Rückseite ansehen will, verschwindet das ganze Bild; so muß ich gestehen, daß ich mich in der Behauptung, hier stände ein Ding, ein Baum vor mir, geirrt habe, daß ich einen Baum, ein Ding nur zu sehen „glaubte“.

In der Behauptung also, dies hier sei ein Baum, liegt eingeschlossen, daß ihm eine Rückseite, Härte, Festigkeit zukommen. Diese Tatbestände aber nehmen wir im Augenblick nicht mehr wahr, sie sind uns nicht mitgegeben, also liegt im Sinn der angeblichen Beschreibung eine Reflektion auf Nichtgegebenes mit eingeschlossen. Vielleicht wendet man ein, die Rückseite, Härte, Festigkeit sei doch im gewissen Sinn mitgegeben: es hat einen guten Sinn, zu sagen: ich sehe die Härte, ich sehe auch, daß der Baum Volumen und damit eine Rückseite hat. Indessen, man wird hier genau unterscheiden müssen: wir sehen offenbar nicht die Rückseite des Baumes, sondern wir sehen, daß er eine solche Rückseite hat, oder was dasselbe besagt, wir sehen ihm an, daß er eine Rückseite, daß er Härte und Festigkeit besitzt, so wie wir der Suppe, die auf dem Tisch steht, „ansehen“, daß sie noch heiß ist. Das will sagen: wir sehen hier etwas, das uns die unmittelbare Überzeugung gibt, hier sei Wärme vorhanden. Wir sehen die Wärme selbst nicht, aber wir wissen, sie ist da, und wir drücken dies Wissen in entsprechenden Urteilen aus, sowie ferner, wir verhalten uns diesem Wissen entsprechend. Freilich: Etwas an dem Geschehenen gibt uns dies Wissen, nötigt es uns gewissermaßen auf, in unserem Beispiel offenbar der aufsteigende Dampf, nicht etwa auf dem Wege eines bewußt vollzogenen Schlusses, sondern gewissermaßen automatisch, instinktiv, ohne daß uns überhaupt deutlich zu werden braucht, daß hier eine Art Vermittlung vorliegt. So sind es auch an dem, was wir von dem Baum sehen, gewisse Momente, die uns unmittelbar dazu veranlassen, ihm in Worten und Handlungen eine Rückseite usw. beizulegen — welche Momente, das zu sagen, ist freilich keineswegs leicht, sondern es bedarf dazu noch einer besonderen Analyse. Aber welches auch diese Momente am Gegebenen sein mögen, die uns davon sprechen lassen, daß wir dem

Baum jene Eigenschaften ansehen — sicher ist, daß wir nicht die Rückseite usw. des Baumes sehen. Und damit sehen wir nicht den Baum, sofern wir unter dem Sehen ein unmittelbares Gegebenes verstehen, sondern nur etwas, das zu diesem Ding, Baum genannt, in einer bestimmten Beziehung steht, eine einzelne Seite, eine einzelne Erscheinung des Baumes.

Dasselbe ergibt sich uns ebenso deutlich von einer anderen Überlegung her. Wir gehen um den Baum herum. Sehen wir dann dasselbe oder sehen wir Verschiedenes? Wir sehen offenbar dasselbe, insofern wir stets denselben Baum sehen, aber wir sehen ebenso offenbar jeweils etwas Verschiedenes, insofern der Anblick, der sich uns darbietet, evidentenmaßen ein anderer und anderer ist, also: es ist uns Verschiedenes gegeben, von dem wir doch sagen, es sei dasselbe Ding. Daraus ergibt sich wiederum, daß das Ding von dem jeweils Gegebenen zu unterscheiden ist, und daß die Behauptung, das Gegebene sei ein Ding, nicht eine einfache Deskription, eine Benennung des Gegebenen, sondern eine Beurteilung desselben in sich schließt, eine eigene Beziehung des Gegebenen auf etwas anderes, eben das Ding. Diese Beziehung bedarf selbst noch der Analyse; sie ist nur vorläufig bezeichnet, wenn wir das Gegebene eine Erscheinung des Dinges nennen. Vielleicht wendet man nun wiederum ein, es sei hier doch nicht Verschiedenes gegeben, da wir uns beim Herumgehen um den Baum doch der Verschiedenheit der wechselnden Ansichten eben dann, wenn wir überzeugt sind, dieses Ding, den Baum vor uns zu haben, gar nicht bewußt werden, da vielmehr anstatt dessen ein Identisches dann vor uns steht. Aber das ist unrichtig. Daß hier zum mindesten mehrere Ansichten vorliegen, also ein zeitlich Verschiedenes darliegt, dessen werden wir uns unzweifelhaft bewußt, und auch die qualitative Verschiedenheit der Ansichten kommt uns unweigerlich zum Bewußtsein, sobald wir uns wirklich auf das Gegebene beschreibend einstellen und uns nicht mit der Bezeichnung begnügen, die uns das Gegebene unmittelbar nahelegt; wenn wir phänomenologisch analysieren, anstatt nur naiv zu beschreiben, wie es früher ausgedrückt wurde. Freilich ist hier gerade, mit Rücksicht auf diese früheren Ausführungen, noch ein letzter Einwand möglich, auf den ich weiter unten zurückkomme: der Einwand, daß durch

diese Analyse eben auch ein unmittelbar Gegebenes zerstört wird, ein Identisches, das Ding selbst.

Zunächst können wir das bisher gewonnene Ergebnis noch in anderer Form uns deutlich machen. Setzen wir an die Stelle des einen Menschen, der sich um das Ding herum bewegt, verschiedene Menschen, die es gleichzeitig betrachten, so ist die Sache offenbar genau dieselbe. Die Betrachter sehen „dasselbe“, insofern sie alle von demselben Ding sprechen, sie sehen Verschiedenes, insofern das unmittelbar Gegebene ebenso offenbar ein Verschiedenes ist, der Anblick, den der eine hat, nicht identisch ist mit dem, der sich dem anderen darbietet. Endlich: Ich betrachte das Ding wieder allein, und nun schließe ich die Augen oder wende den Blick ab — dann ist der Anblick, der vorher da war, verschwunden, an seine Stelle ist etwas anderes, etwa der gleichförmige Grund getreten, den wir bei geschlossenen Augen vor uns haben. Von dem Ding aber sagen wir: es sei noch da, es existiere noch. Von dem Ding also sagen wir allerhand aus, was von dem unmittelbar Gegebenen nun einmal evidentermaßen nicht gilt, nämlich, daß es dasselbe Ding sei, von welcher Seite es auch betrachtet werde, und daß es noch da sei, wenn es nicht mehr betrachtet werde — woraus sich ergibt, daß das unmittelbar Gegebene und das Ding zweierlei, daß das Ding nicht ein unmittelbar Gegebenes ist.

Das Problem, das, wie man sieht, der Dingbegriff in sich schließt, ist genau analog dem Problem der Gattung, wie es im vorigen Abschnitt erörtert wurde. Der Versuch, uns eine Gattung als solche, einen allgemeinen Gegenstand, „das“ Blau, zur Gegebenheit zu bringen, führte zu keinem Resultat; das Gegebene blieb immer ein bestimmtes, individuelles einzelnes Blau, allgemein gesprochen, ein Individuum, das unter die betreffende Gattung fällt, das ihr angehört. So auch hier: wir bringen uns nie ein Ding zur Gegebenheit, sondern immer nur einen Wahrnehmungstatbestand, der dem Ding angehört, das zu ihm in bestimmter Beziehung steht. Wir können in beiden Fällen den Ausdruck Erscheinung gebrauchen: Gegeben ist uns jeweils nur die individuelle, zeitlich bestimmbare Erscheinung der Gattung, nicht die zeitlose, identische Gattung selbst und ebenso nur die wechselnde Erscheinung des Dinges, nicht das stets sich gleichbleibende, beharrliche Ding. Wobei

natürlich die Frage, was das „Erscheinung“-sein hier jedesmal besagt, noch ebenso unbeantwortet ist, wie die nach dem Wesen der Gattung und des Dinges selbst.

Während das Problem der Gattung ein für die antike Philosophie charakteristisches Problem ist, gehört die Frage nach dem Wesen des Dinges fast ausschließlich der neueren Philosophie an. Descartes befaßt sich damit in seiner bekannten Auseinandersetzung über das „Stück Wachs“, wenn auch deren letzte Absicht nach anderer Richtung geht. Alles, was wir von dem Stück Wachs in sinnlicher Wahrnehmung aufzufassen vermögen, ändert sich in dem Augenblick, in dem wir es ans Feuer bringen. Von dem Stück Wachs aber behaupten wir trotzdem, daß es noch dasselbe sei, wie vorher. Also, ist das Ergebnis der Untersuchung, lassen wir uns durch den Sprachgebrauch zu einer falschen Ausdrucksweise verleiten, wenn wir sagen, daß wir das Wachs selbst sehen und nicht vielmehr, daß wir sein Vorhandensein aus der Wahrnehmung von Farbe und Gestalt urteilen. Der erste, der das Problem dann eigentlich in unserem Sinn stellt, ist Locke. Indem wir ein Ding wahrnehmen, erblicken wir eine bestimmte Form und Farbe, tasten wir eine gewisse Härte, empfinden wir Widerstand und Schwere. Nun unterscheiden wir aber, zum mindesten in Worten, das Ding, die Substanz selbst von dieser jetzt gesehenen Farbe und Form, dieser jetzt getasteten Härte usw. Das Ding ist nicht diese Farbe, sondern es trägt sie an sich, es ist nicht diese Härte, die ich verspüre, sondern es hat sie. Daraus ergibt sich die Frage: Was ist das Ding selbst? Und eben diese Frage kann keine befriedigende Antwort finden, weil, indem wir das Ding selber fassen wollen, uns immer nur wieder eine jener schon aufgezählten „Ideen“ in der Hand bleibt. So bleibt der Begriff der Substanz des Dinges für Locke ein „unklarer“, weil ein Begriff, der nicht durch einen gegebenen Tatbestand, durch eine Idee in seinem Sprachgebrauch ersetzbar ist.

Das Lockesche Problem findet dann seine bekannte radikale Lösung durch Berkeley. Das Ding ist nichts als die Summe der Gegebenheiten, in denen es uns angeblich erscheint. Der Apfel, den ich in der Hand habe, ist die Farbe und Form, die ich sehe, Härte und Schwere, die ich taste, Geruch, den ich wahrnehme usw. Berkeleys Lösung ist einfach und konsequent, aber sie weckt sofort eine Reihe

von Bedenken, die vielleicht schon Locke von diesem radikalen Idealismus zurückgehalten haben. Jene Erscheinungen kommen und gehen, sie sind verschieden, je nach der Seite, der Entfernung, der Stellung, in der ich das Ding betrachte, je nach dem ich es sehe, betaste usw. Ist das Ding nur die Summe dieser Erscheinungen, so ist es selbst etwas, das in beständiger Veränderung begriffen ist — aber das Ding soll ja doch „eines“ sein und ein Beharrliches, Unveränderliches, Identisches, von welcher Entfernung, Seite usw. ich es auch betrachte. Wenn das Ding nur ein anderer Name für die Summe jener Gegebenheiten sein soll, wie kommen wir dann dazu, beides sprachlich so zu scheiden, wie wir es tun, und anstatt zu sagen, das Ding sei diese und diese Form und Farbe, Härte und Schwere, vielmehr von demselben Ding zu reden, daß uns erst diesen, dann jenen Anblick darbietet? Wenn wir diesen Sprachgebrauch als sinnvoll ansehen, so kann das Ding so wenig die Summe seiner Erscheinungen, wie die Gattung die Summe der ihr angehörigen Individuen sein.

Berkeley kann m. a. W. seine Lehre konsequent nur festhalten, wenn er nicht das Ding mit der Summe seiner Erscheinungen identifiziert, sondern den Dingbegriff für eine Fiktion, d. h. für ein Wort erklärt, dem gar kein irgendwie erfaßbarer Gegenstand entspricht, das überhaupt keinen vorstellbaren Sinn hat — wenn wir das, was es meint, erfassen wollen, erhalten wir immer etwas anderes, nämlich, seine angeblichen Erscheinungen. Damit sind wir auch hier bei einem echten Nominalismus angelangt.

Wollen wir diesem Nominalismus entgehen, so muß das Ding selbst irgendwie zur Gegebenheit gebracht werden können. Soll das möglich sein, so kann es nur eins bedeuten: Es müßte möglich sein, gewissermaßen durch die jeweilige Erscheinung des Dinges, indem sie gegeben ist, gleichzeitig hindurch zu blicken, in ihr und mit ihr zugleich etwas anderes zu erfassen, ein einheitliches identisches Gebilde, das als identisch dasselbe unmittelbar erkennbar vor uns steht, während die Erscheinungen wechseln, das als in eigenartiger Beziehung zu den Erscheinungen stehend aufgefaßt wird, und von dem wir endlich unmittelbar erkennen, daß ihm noch andere Eigenschaften zukommen, als die gerade jetzt von uns erfaßten.

Stellt man sich auf diesen Standpunkt, behauptet man

dies als phänomenale Tatsache, dann, aber auch nur dann, ist im eigentlichen Sinn das Ding selbst, nicht nur seine sogenannten Erscheinungen, ein Gegebenes, entgeht man also der nominalistischen Konsequenz. Eine solche Theorie steht, wie man leicht sieht, auf gleicher Stufe mit Husserls Theorie der allgemeinen Gegenstände und wird denn auch in der Tat von ihm (wenn auch nicht so schematisch zugespitzt, wie ich sie formulierte) vertreten¹. Aber sie enthält auch die gleichen unbefriedigenden Bestandteile.

Das Ding soll unterschieden werden von der Farbe und Form, die wir jetzt an ihm wahrnehmen, der Härte, dem Druck, den wir tasten usw.; es soll etwas sein, das in bestimmter Beziehung zu diesen Inhalten unserer Wahrnehmung steht. Andererseits aber können wir sagen, umfaßt doch das Ding diese Gegebenheiten, es enthält sie in gewisser Weise. Das Verhältnis zwischen Ding und Erscheinung also stellt sich uns immer wieder in wenig eindeutigen, wenig klaren Analogien dar und fragen wir nach

¹ „Wie das Ding in der Erscheinung nicht als eine bloße Summe der unzähligen Einzelbestimmtheiten dasteht, welche die nachträgliche Einzelbetrachtung unterscheiden mag, und wie auch sie das Ding nicht in Einzelheiten zersplittern, sondern sie nur an dem immer fertigen und einheitlichen Dinge zu beachten vermag: so ist auch der Wahrnehmungsakt allzeit eine homogene Einheit, die den Gegenstand in einfacher und unmittelbarer Weise gegenwärtigt. . . Es mag ferner sein, daß wir uns mit „Einem Blick“ nicht genug sein lassen, daß wir vielmehr in einem kontinuierlichen Wahrnehmungsverlauf das Ding allseitig betrachten, es mit den Sinnen gleichsam abtastend. Aber jede einzelne Wahrnehmung dieses Verlaufs ist schon Wahrnehmung dieses Dinges. Ob ich dieses Buch hier von oben oder unten, von innen oder außen ansehe, immer sehe ich dieses Buch. Es ist immer die eine und selbe Seite und zwar dieselbe nicht bloß im physikalischen Sinn, sondern nach der Meinung des Wahrnehmenden selbst. . . Die einzelnen Wahrnehmungen des Verlaufs sind kontinuierlich einig. Diese Kontinuität meint nicht bloß die objektive Tatsache zeitlicher Angrenzungen; vielmehr hat der Verlauf von Einzelakten den Charakter einer phänomenologischen Einheit, in welche die einzelnen Akte verschmolzen sind. In dieser Einheit sind die vielen Akte nicht nur überhaupt zu einem phänomenologischen Ganzen verschmolzen, sondern zu einem Akt und näher zu einer Wahrnehmung. Im kontinuierlichen Ablauf der Einzelwahrnehmungen nehmen wir kontinuierlich diesen einen und selben Gegenstand wahr.“ (Husserl, Log. Unters. II S. 620 ff.)

dem Wesen dieser Beziehung, so wird uns trotzdem nur mit dem Hinweis auf ein eigenartiges, nicht weiter beschreibbares Gegebensein geantwortet. Insbesondere: Wenn wir von dem Ding behaupten, es müsse eine Rückseite haben, es müsse tastbar sein, so spricht diese Behauptung ein Aneinander-gebunden-sein des angeblich gegebenen Tatbestandes „Ding“ und jener wahrnehmbaren Tatbestände aus. Ist dies Gebundensein der Ausdruck eines empirischen Gesetzes? Dann müßte es doch auch möglich sein, daß ein Ding einmal keine Rückseite hätte. Aber wo etwa beim Herumgehen um ein Ding das Wahrgenommene verschwindet, anstatt uns die erwartete Rückseite zu zeigen, da erklären wir, wir hätten uns geirrt, es sei nur scheinbar ein Ding hier vorhanden gewesen; nimmt man aber keinen empirischen, sondern einen unmittelbar erschaubaren, eigenartigen Wesenszusammenhang zwischen Dingphänomen und Rückseite an, so haben wir die Zahl der letzten, nicht weiter zurückführbaren und beschreibbaren Gegebenheiten wieder um eine, und zwar eine ziemlich rätselhafte vermehrt. Dazu drängt sich im Anschluß daran noch die weitere Frage auf: Was heißt denn das: Ein gegebener Tatbestand (das Ding) existiere einmal „wirklich“ und sei einmal nur „scheinbar“ vorhanden? Endlich: Wie kommen wir dazu, zu behaupten, daß er fortexistiere, wenn wir ihn nicht wahrnehmen? Liegt hier wieder eine nicht weiter beschreibbare Eigenart des gegebenen Tatbestandes vor, der uns diese Behauptung gewissermaßen aufzwingt? Jedenfalls: ihn begreiflich zu machen, ist die Theorie nicht geeignet. Auf alle diese Fragen erhalten wir keine befriedigende Antwort.

Die Deskription selbst aber vermag ich so wenig wie im Fall der allgemeinen Gegenstände als richtig anzuerkennen. Wir bezeichnen freilich den Baum, von welcher Seite wir ihn auch sehen, sofort und unmittelbar mit dem gleichen Namen, der verschiedene Anblick löst das gleiche praktische Verhalten unsererseits automatisch aus. Aber wir wissen, dies Verhalten braucht nicht auf einem unmittelbaren Erfassen des Dinges selbst zu beruhen — die Behauptung, daß dies so sein müsse, ist eine Ausdeutung des phänomenologischen Sachverhalts. So kommen wir also auch bezüglich des Dingbegriffes zu dem nominalistischen Resultat, wie es vorhin formuliert wurde. Natürlich entsteht dann auch

hier das Problem, ohne dessen Lösung der Nominalismus in der Luft schwebt: Wie kommen wir dazu, Dingbezeichnungen zu gebrauchen und sinnvoll zu gebrauchen?

Noch einige mögliche Einwände seien wenigstens kurz berücksichtigt. Ich bestreite nicht, daß wir einmal auf die Erscheinung eines vor uns stehenden Dinges in ihrem eigentümlichen Farb- und Formcharakter „achten“ und ein anderes Mal die gleiche Erscheinung als Erscheinung eines Dinges „auffassen“ können. Ich bestreite auch nicht, daß hier jedesmal ein phänomenal faßbarer Unterschied vorliegt. Es ist auch zuzugeben, daß uns im ersten Fall beim Herumgehen um das Ding die einzelnen Erscheinungen in ihrer Verschiedenheit voneinander auffallen werden, während dies im zweiten Fall nicht stattfinden wird. Aber dieser Unterschied besteht wiederum nicht darin, daß im zweiten Fall ein anderer unmittelbar erfaßter Tatbestand (das Ding selbst) von uns beachtet wäre, sondern er ist auf gleiche Stufe zu stellen mit dem früher erörterten Unterschied des Achtens auf den „Klang“ und auf den „Sinn“ eines Wortes. Wie dort, scheint mir auch hier der phänomenale Unterschied darin zu bestehen, daß wir einmal bei dem Gegebenen selbst seiner Eigenart nach verweilen und einmal uns einfach der von ihm ausgehenden, sich unmittelbar einstellenden assoziativen Wirkung überlassen, ihn sozusagen nur so weit und so lange betrachten, bis sich automatisch ein bestimmtes praktisches Verhalten eingestellt hat. Kurz gesagt: Es tritt im zweiten Fall nicht ein bestimmter phänomenaler Tatbestand für unsere Auffassung hinzu, sondern es fällt höchstens etwas fort. Diese Erklärung kann freilich an dieser Stelle wieder nur als eine vorläufig mögliche angesehen werden, deren genauere Begründung auf später zu verschieben ist; sie soll hier nur zeigen, daß, wenn wir tatsächlich zwischen dem Achten auf das Ding und dem Achten auf die bloße Erscheinung phänomenologisch unterscheiden, diese bloße Unterscheidung noch gar nichts für das unmittelbare Gegebensein des Dinges selbst beweist. Denn es entsteht erst von neuem die Frage, wie der Tatbestand, dem wir sprachlich Ausdruck geben, indem wir von einem Achten auf das Ding reden, phänomenologisch exakt zu beschreiben ist.

Ein anderer Punkt, auf den man sich von gegnerischer Seite berufen könnte, wäre der folgende. Es gibt einen

unmittelbaren Eindruck, den wir als den Eindruck des „dinghaft Wirklichen“ mit einem gewissen Recht bezeichnen können. Wenn wir einen Tisch betrachten, so macht uns das Gesehene im höheren Grade einen solchen Eindruck, als etwa der leicht aufsteigende, schwebende Rauch eines Feuers oder gar als die subjektiv bedingte Erscheinung des Augenflimmerns. Also könnte man schließen, „sehen“ wir hier doch die dinghafte Wirklichkeit und ein anderes Mal das bloß Erscheinungsein eines Gebildes. Indessen ist hier zweierlei zu unterscheiden: Erstens dieser Eindruck selbst, dieser Charakter des Festen, sich selbst Gleichbleibenden, Unzerstörbaren, wie wir ihn vielleicht noch näher bezeichnen können, und zweitens die Bezeichnung dieses Charakters als des Charakters einer dinghaften Wirklichkeit. Jener Charakter ist uns unmittelbar gegeben, aber er ist nicht das Ding als solches; die Behauptung, dies vor mir stehende sei ein Ding, heißt nicht: Es hat diesen Charakter. Wir können, scheint mir, die Sache auch noch genauer charakterisieren. Es gibt unter den Erscheinungen eines Dinges solche, die ihm als Ding unserer Meinung nach wesentlicher zugehören, als andere; in denen wir dem Ding sozusagen näher zu kommen glauben. Warum wir dieser Meinung sind, diese Frage läßt sich wieder nicht unmittelbar beantworten, die Erklärung dieses Tatbestandes setzt die Analyse des Dingbegriffes selbst voraus. Vorläufig begnüge ich mich mit dem Hinweis darauf, daß wir jedenfalls, wenn wir ein Ding in die Hand nehmen, die Härte, den Widerstand spüren, den es der tastenden Hand entgegensetzt, eher davon sprechen, daß wir jetzt „das Ding“ halten und untersuchen. Darum werden wir noch keineswegs das Ding mit dem jetzt gespürten Druck und Widerstand identifizieren. Nun können wir aber einem Inhalt, den wir sehen, die Greifbarkeit, die Festigkeit ansehen, so etwa, wie wir in dem früheren Beispiel der dampfenden Suppe die Wärme ansehen, Auf Grund welcher unmittelbar gegebenen Momente — das muß wieder dahingestellt bleiben. Eben diesen Tatbestand aber scheint mir, meinen wir, wenn wir davon sprechen, daß wir die dinghafte Wirklichkeit eines Gegenstandes „sehen“, oder wie der Ausspruch wohl besser lauten würde, dem Gegenstand *a n s e h e n*. Verwandt, aber nicht identisch mit diesem Eindruck der „Dinghaftigkeit“ ist ein anderer Eindruck:

der Eindruck, daß wir „wach“ einer „lebendigen Wirklichkeit“ gegenüberstehen, im Gegensatz zu dem „traumhaften“ Charakter, den bisweilen die Welt und das Geschehen um uns annehmen kann. Späterem vorgehend, bemerkte ich, daß dieser sogenannte „traumhafte“ Charakter mir genauer in einem kaleidoskopartigen Zerfallen der geschauten Wirklichkeit in einzelne Bilder, die wir nur als solche passiv an uns vorüberziehen lassen, zu bestehen scheint, während aus diesen „Bildern“ eine „lebendige Wirklichkeit“ wird, sobald wir erwartend von einem auf das andere eingestellt sind, sobald wir jeden neu eintretenden Inhalt sofort mit der unserem Wissen nach ihm zukommenden praktischen und Erwartungseinstellung entgegenkommen.

Alle diese Eindrücke sind bestenfalls Inhalte, auf Grund deren wir einem Gegenstand die dinghafte Wirklichkeit ansehen, *a b e r s i e s i n d n i c h t d a s*, was wir mit dem Wort „Ding“ bezeichnen, wir können sie daher auch nicht heranziehen, um die Frage zu beantworten, was wir mit dem Wort „Ding“ meinen. Vielmehr hat umgekehrt die Theorie des Dingbegriffes auch dadurch ihr Recht zu erweisen, daß sie uns verständlich macht, w i e s o diese Eindrücke für uns zu Anzeichen dafür werden können, daß ein „Ding“ vor uns steht. —

Was hier für das „Ding“ ausgeführt wurde, gilt nun aber ganz ebenso noch für eine Reihe weiterer Gegenstände, die der Sprachgebrauch nicht ohne weiteres als Dinge zu bezeichnen pflegt.

Ich höre einen Ton, etwa das Surren einer Maschine. Nun entferne und nähere ich mich abwechselnd der Maschine: ändert sich dann der Ton, den ich höre, oder höre ich die ganze Zeit hindurch „denselben Ton“? Ebenso: ich stehe fünf Schritt, ein anderer 50 Schritte von der Maschine entfernt — hören wir denselben Ton oder verschiedene Töne? Wir können auf die Frage offenbar mit ja und mit nein antworten — je nachdem, was wir unter dem „gehörten Ton“ verstehen. Was mir unmittelbar gegeben ist, wenn ich erst dicht neben der Schallquelle und dann 50 Schritte von ihr entfernt stehe, ist evidentermaßen verschieden und sogar recht gründlich verschieden; und trotzdem können wir von einem und demselben Ton reden,

der da dauernd erklingt und der sich an dieser Stelle so, an jener Stelle anders „anhört“. Wir unterscheiden also zweierlei, das wir gleichwohl mit demselben Namen „der jetzt von mir gehörte Ton“ bezeichnen, ein Name, der demnach doppeldeutig ist. Wir wollen dementsprechend den „phänomenalen“ und den „realen“ Ton unterscheiden. Der reale Ton nun verhält sich, wie man leicht sieht, zum phänomenalen genau so wie das Ding zu seiner wechselnden Erscheinung. Schließen wir endlich die Augen, so ist eine Erscheinung uns nicht mehr gegeben, es hat aber unserer festen Überzeugung nach einen Sinn zu behaupten, daß das Ding selbst noch existiere. Ebenso ist, wenn wir uns die Ohren zuhalten, von einem Ton nichts mehr zu hören, der phänomenale Ton also verschwunden, während wir überzeugt sind, daß der reale Ton noch fort erklingt.

Realer und phänomenaler Ton sind nicht identisch, wenn sie auch synonym mit dem gleichen Wort bezeichnet werden, denn von dem realen Ton sagen wir alles mögliche aus (er erfahre keine Veränderung, während ich meine Stellung ändere, er existiere noch, wenn ich mir die Ohren zuhalte usw.), was bei dem realen Ton evident falsch wäre. So nun, wie wir nur die Erscheinung, niemals das Ding selbst, so können wir uns auch nur den phänomenalen, nie den realen Ton zur unmittelbaren Gegebenheit bringen. Es hätte auch keinen Sinn, den realen Ton mit irgendeiner bestimmten der phänomenalen Tonwahrnehmungen, in denen er „erscheint“, zu identifizieren. Warum sollte der reale Ton eher identisch sein mit dem, was ich in 10, als mit dem, was ich in 50 oder 100 Schritt Entfernung von der Schallstelle höre? Eine derartige Behauptung wäre absolut willkürlich. Wir können vielmehr nur stehen bleiben bei dem Ergebnis: der reale Ton ist das sich gleichbleibende fortexistierende, an sich nicht unmittelbar gegebene Etwas, das unter verschiedenen Bedingungen in diesen und jenen Gegebenheiten erscheint.

Und dasselbe gilt für eine gesehene Farbe und endlich eine gesehene Bewegung. Dieselbe reale blaue Farbe erscheint mir verschieden, je nachdem ich sie in dieser oder jener Entfernung, Beleuchtung, Augenstellung betrachte. Dieselbe Bewegung eines fahrenden Wagens sieht anders aus, je nachdem ich den Wagen an mir vorbei, von mir weg,

auf mich zu oder unter mir fortfahren, je nachdem ich ihn in dieser oder jener Entfernung fahren sehe¹.

Es ist dabei zugleich klar, daß diese realen Farben, Töne, Bewegungen usw. in einer gewissen Beziehung zu den körperlichen Dingen stehen. Wenn wir einem Ding eine bestimmte Farbe als dauernde und bleibende Eigenschaft beilegen, wenn wir von ihm sagen, es sei blau, so ist damit offenbar zunächst eine reale Farbe, ein reales Blau gemeint: der Gegenstand ist realiter blau, aber diese blaue Farbe erscheint mir nicht immer in einem phänomenalen Blau, sie sieht z. B. in der Dämmerung dunkelgrau, oder bei Lampenlicht grün aus.

Was also vorhin für die Dinge ausgeführt wurde, gilt für die realen Gegenstände überhaupt, wenn wir unter einem realen Gegenstand ein Etwas verstehen, das nicht phänomenal gegeben ist, das aber von uns in dieser eigentümlichen Weise, wie wir es an dem Beispiel des Dinges, der realen Farbe usw. gesehen haben, einer Mehrheit phänomenaler Gegebenheiten als in ihnen erscheinend zugrunde gelegt wird. Den realen Gegenständen treten zur Seite die Gattungen, die Spezies, oder wie wir mit einem gebräuchlichen Ausdruck dafür auch sagen können, die idealen Gegenstände. Wie das Reale, so ist das Ideale ein phänomenal nicht Gegebenes. Das Ideale und Reale steht gleichmäßig dem phänomenal Gegebenen gegenüber. Nur ist jeder reale Gegenstand allemal zugleich individuell, er existiert zu einer bestimmten Zeit, während das Ideale als zeitlos gedacht wird. Der Welt des Idealen wie der des Realen gegenüber hatte uns die Untersuchung zu nominalistischen Ergebnissen geführt und damit zu dem entsprechenden gleichen Problem: da weder ein idealer noch ein realer Gegenstand als solcher uns jemals gegeben ist, wie kommen wir dann überhaupt dazu, von solchen Gebilden zu reden, dem phänomenal Gegebenen eine reale und ideale Welt hinzuzufügen, wie können die Worte, die angeblich reale und ideale Gegenstände

¹ Die Naturwissenschaft identifiziert bekanntlich den Ton mit einer Wellenbewegung der Luft. Wie später genauer gezeigt werden wird, wird diese Identifizierung nur sinnvoll als Identifizierung des realen Tones mit der realen Luftbewegung. Den phänomenalen Ton mit irgend etwas anderem zu identifizieren, hätte schlechterdings keinen Sinn.

bezeichnen, mehr sein als leere, inhaltlose, da ja mit gegebenem Inhalt nicht zu erfüllende Worte?

Es ist aber mit dem Besprochenen das Gebiet der realen Gegenstände noch immer nicht erschöpft, denn das Reale, von dem bisher gesprochen wurde, gehörte durchgängig der Sphäre des Physischen an, während wir auch auf psychischem Gebiet eine ganz entsprechende Begriffsbildung vollziehen.

8. Physisch-Reales und psychisch-Reales.

Die phänomenalen Gegebenheiten, die wir als Erscheinungen von körperlichen Dingen oder von den zuletzt besprochenen realen Farben, Tönen, Bewegungen betrachten, auf Grund deren wir also von realen Gebilden dieser Art sprechen, sind durchweg Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung, gesehene Farben, gehörte Töne, usw. Neben diesen Inhalten aber gibt es noch Gegebenheiten anderer Art, die schon früher gelegentlich erwähnt wurden. Auch wenn wir ein Gefühl, einen Affekt, einen Willensakt erleben, ist uns eben das Gefühl und das Wollen mit seiner spezifischen Eigenart unmittelbar bekannt, gegeben. So nun wie wir eine gesehene Farbe auf ein Ding beziehen, wie wir von Dingen reden, die farbig, tönend, hart sind, so beziehen wir die Gefühle und Willenserlebnisse auf ein entsprechendes Gebilde, nämlich auf uns selbst, so sage ich von „mir“, ich sei lustig oder traurig, strebend oder widerstrebend. Ich beziehe ein erlebtes Gefühl in derselben Weise auf meine Person, wie ich eine gesehene Farbe auf ein Ding beziehe. Und wie ich von dem Ding sage, es sei d a s s e l b e D i n g, das zugleich farbig und hart ist, das jetzt in dieser, jetzt in jener Farbqualität mir erscheine, so spreche ich von demselben Ich, das Lust und Streben, Ärger und Sehnsucht empfindet, das jetzt lust-, jetzt unlustvoll sich angemutet fühlt, das auch noch existiert, wenn, wie z. B. im Schlaf, gar keine Erlebnisse da sind, die wir zu ihm in Beziehung setzen könnten.

Erleben wir das eigene Ich, die eigene Persönlichkeit, ebenso unmittelbar wie wir ein Gefühl, einen Willensakt erleben? Mir scheint, wir tun dies ebenso wenig und ebenso viel, wie wir ein Ding sehen oder tasten. Wenn wir ein Gefühl erleben, verbindet sich dann für unser Erleben mit dem

Gefühl noch ein besonderes Moment, das wir als das „fühlende Ich“ bezeichnen dürften? Oder finden wir ein solches in erinnernder, rückschauender Betrachtung vor? Ich kann mich davon schlechterdings nicht überzeugen. Vielleicht meint man, jedes Gefühl und jeder Willensakt hätten doch ein abstraktes Moment gemeinsam, ein Moment, das sie als Gegebenheiten eigener Art von allen physischen Gegebenheiten, von einer gesehenen Farbe usw. unterscheidet. Vielleicht kann man dem zustimmen, vielleicht kann man — wir können das wenigstens einmal annehmen — sagen, daß wir um dieses Momentes willen Willensakte und Gefühle als psychische Gebilde jenen anderen Gegebenheiten gegenüber stellen. Aber ist dann dies abstrakte Moment die Psyche, d. h. das eine gemeinsame, bleibende, beharrende Ich, auf das wir die psychischen Gegebenheiten beziehen? Dann könnten wir auch ebenso gut das Ding mit dem gemeinsamen Charakter identifizieren, der uns erlaubt, phänomenale Farben, Töne und Tastqualitäten in eine Gattung zusammenzufassen. Oder anders ausgedrückt: wir hätten dann ein Erlebnis, das als das gleiche Erlebnis alle Gefühle begleitete; aber wie kämen wir dazu, von einem identischen Ich zu reden? Wie kämen wir zu der Behauptung, daß dies Ich auch im Schlaf noch existiere?

Ferner: Zu jeder Persönlichkeit gehört ein bestimmter Charakter. Er macht die Persönlichkeit eigentlich erst zu einer bestimmten Persönlichkeit. Erleben wir die Persönlichkeit, so müssen wir auch den Charakter erleben. Aber der Charakter, der eigene, ebenso wie der eines fremden Menschen, ist etwas, das ganz offensichtlich nicht unmittelbar erlebt und in seiner Eigenart konstatiert, sondern erschlossen, und zwar ziemlich mühsam und unsicher erschlossen wird. Kurz, mir scheint, es läßt sich all das, was über die Wahrnehmung von Dingen gesagt wurde, auch auf die des Ich oder der Seele anwenden. Mit anderen Worten: der Begriff des Ich erscheint als ein Begriff gleicher Art wie der Begriff des Dinges, als der Begriff eines realen Gegenstandes, der dieselben Probleme für uns einschließt, wie wir sie dort kennen gelernt haben.

Nur daß der Begriff des Ich freilich noch ein besonderes Problem enthält: die Frage, wie wir zum Begriff f r e m d e r Iche, anderer Persönlichkeiten kommen. Sind wir uns

darüber klar geworden, wie für uns der Begriff eines bestimmten Dinges entsteht bzw. was er enthält, so haben wir die Frage nach dem Wesen des Dingbegriffes überhaupt beantwortet, denn wir brauchen das Ergebnis nur zu übertragen auf alle anderen Fälle. Dagegen gewinnen wir offenbar den Begriff des eigenen Ich nicht auf genau die gleiche Weise, wie den der fremden Persönlichkeit. Genauer gesprochen: die gegebenen Tatsachen, die wir auf das eigene Ich beziehen, als Äußerungen desselben auffassen, sind nicht nur andere als diejenigen, in denen ein fremdes Geistesleben erscheint, sondern sie müssen auch uns irgendwie anders gegeben sein. Wir unterschieden vorhin unmittelbare und mittelbare gegebene (erinnerte, phantasierte) Tatbestände. Wenn wir ein Gefühl, von dem wir wissen, als Gefühl einer fremden Persönlichkeit, eines „Du“ bezeichnen, so kann uns dies Gefühl offenbar nie unmittelbar, sondern es muß uns irgendwie mittelbar gegeben sein. Daraus ergibt sich hier also die doppelte Frage: Erstens: Wie kommen wir dazu, irgendwelche Inhalte, die uns irgendwie gegeben sind, auf ein Ich, eine Persönlichkeit, eine Seele zu beziehen, zu behaupten, daß sie Äußerungen eines solchen Psychisch-Realen seien? Was meinen wir mit diesem Begriff des Ich usw.? Und zweitens, wie kommen wir speziell zu einem Wissen um diejenigen Tatsachen, die wir auf eine fremde Persönlichkeit, ein Du beziehen, wie sind uns diese Tatsachen gegeben? Diese zwei Fragen müssen wir scharf scheiden, die Frage, die im Augenblick geklärt werden sollte, war nur die erste; die Frage, wie erleben wir den eigenen Bewußtseinsstrom im Gegensatz zum fremden, und im Hinblick auf welche Erlebnisse kann für uns der Gegensatz des Ich und Du sinnvoll werden? wird später erörtert werden.

Historisch betrachtet erscheint noch Berkeley trotz seiner Kritik des Dingbegriffes der Begriff des Ich oder der Seele als ein selbstverständlich gegebener Begriff, nach dessen Sinn zu fragen sich erübrigt. Erst Hume wendet dann die Locke-Berkeley'sche Kritik des Substanzbegriffes auch auf die seelische Substanz an, wodurch das Ich wie das körperliche Ding für ihn zu einem Bündel von Perzeptionen wird. In der Gegenwart schließt man sich z. T. dem Vorgange Humes an und identifiziert das Ich mit der Summe der Erlebnisse, bzw. mit dem Flusse des Bewußt-

seinsgeschehens, einer Anschauung, in der sich so gegnerische Standpunkte, wie derjenige Machs und Natorps (dessen erkenntnis-theoretisches Ich natürlich auf einem anderen Blatt steht), begegnen; z. T. spricht man im Gegensatz dazu von einem unmittelbaren Erleben des Ich. Aber zwischen diesen beiden Anschauungen finden sich Übergänge; sie stehen sich, wenn man sie genauer betrachtet, meist nicht so schroff gegenüber, wie es zunächst den Anschein hat. Einer der Hauptvertreter der psychologischen Richtung, die von einem unmittelbar erlebten Ich spricht, ist Theodor Lipps. Aber Lipps unterscheidet dabei selbst scharf zwischen dem unmittelbar erlebten und dem erschlossenen realen Ich mit seinen Dispositionen und Charaktereigenschaften. Er gibt also ohne weiteres zu, daß es einen Sinn hat, von einem Ich zu reden, das nicht unmittelbar erlebt, sondern wie das Ding dem unmittelbar Gegebenen zugrunde gelegt wird. Und da, wo er vom unmittelbar erlebten Ich spricht, geschieht es in einer Weise, daß das Ich fast nur zu einem abstrakten Moment am Gefühlserlebnis wird. Das Ich wird verglichen mit dem abstrakten Tonmoment, das Klangfarbe, Höhe und Lautheit eben zu Momenten eines Tones macht. Das Gefühl selbst wird seiner Natur nach als Ichgefühl charakterisiert¹. Damit kommt er bereits in die Nähe der Wundtschen Auffassung. Für Wundt zerfällt jedes Erlebnis in eine subjektive und objektive Seite (das Objekt der Erfahrung und das erfahrende Subjekt); die objektive Seite ist der wahrgenommene, erinnerte, gedachte Inhalt, die subjektive Seite wird direkt identifiziert mit dem Gefühl, das sich an den Inhalt knüpft, das Gefühl hat den besonderen Charakter der Subjektivität. Nun wird man ohne weiteres zugeben können, daß die Gefühle, zu denen man in diesem Punkt die Willenserlebnisse vielleicht gleich hinzurechnen darf, durch ein gemeinsames Moment abstrakter Natur ausgezeichnet sind, daß sie typisch von sinnlichen Gegebenheiten und ebenso von Erinnerungsbildern unterscheidet. Man kann dies Moment natürlich auch Subjektivität nennen, wenn man sich darüber klar ist, daß damit zunächst nur eine Benennung geschaffen ist. Weder jenes abstrakte Moment aber, noch diese Benennung kann uns ohne weiteres verständlich machen, wie wir dazu kommen,

¹ Th. Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken, Lpz. 1902, S. 6.

die Gefühle auf ein identisches, bleibendes und beharrendes Ich zu beziehen, auf denselben realen Gegenstand, der als derselbe fortexistiert, während die ihm zukommenden Gefühle wechseln, der schließlich mit seinen Dispositionen noch da ist, wenn, wie im Schlaf, gar keine Gefühle erlebt werden. Wenn man also auch ein besonderes gemeinsames Moment an den Gefühlen aufzeigt, und dies Moment Subjektivität nennt, so ist damit für die Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Ichbegriffes noch gar nichts gewonnen.

Der Gegensatz in der Frage nach dem unmittelbar erlebten Ich verringert sich noch etwas mehr, wenn man hinzunimmt, daß auch die Gegner des unmittelbar erlebten Ich von einer unmittelbar erlebten „Einheit“ des Bewußtseins reden und reden dürfen. Der Ablauf von Wahrnehmungen, Gefühlen, Willensakten usf., heißt das genauer, der für sie allein das Gegebene ausmacht, wird nicht als eine bloße Summe, sondern er wird als ein mehr oder minder geschlossenes Ganzes erlebt.

Abzuweisen ist nur der Gedanke, daß diese Einheit erst zustande käme dadurch, daß die verschiedenen Elemente des Bewußtseinsablaufs auf einen Punkt gewissermaßen, d. h. auf ein Ich bezogen erlebt würden, daß die unmittelbar erlebte Einheit in dieser unmittelbar erlebten Beziehung bestände. Könnte man etwas als Einheit immer nur dadurch erleben, daß man es auf einen Einheitspunkt bezogen erlebt, so müßte dasselbe ja schließlich auch für den Einheitspunkt selber gelten, wodurch ein Regreß entsteht. Wie sich diese Einheit zum Gefühlserlebnis verhält, wird noch an anderer Stelle kurz besprochen werden. Indessen ist nun noch hier zu bemerken: der Umstand, daß der Ablauf des Bewußtseinsgeschehens nicht als Summe, sondern als Ganzes erlebt wird, macht uns nicht verständlich, wie wir zu dem Begriff eines bleibenden und beharrenden Ich jenseits dieses Bewußtseinsgeschehens kommen. Am wenigsten darf beides identisch gesetzt werden.

Noch ein Einwand wäre möglich. Wenn wir von einem Bewußtsein oder sagen wir, um die Mehrdeutigkeit dieses Wortes zu vermeiden, lieber: von einem Gegebensein sprechen, ist dann nicht jedesmal ein Ich schon vorausgesetzt, dem etwas gegeben ist? Wird nicht der Begriff des Gegebenseins sinnlos ohne dieses Ich? Kann die Behauptung, ein Gegen-

stand sei gegeben, nicht direkt durch die andere ersetzt werden: er sei bezogen auf ein Ich?

Darauf hätte ich zunächst zu erwidern: Was „gegeben sein“ heißt, haben wir uns an Beispielen deutlich gemacht. Das heißt, wir haben uns den Inhalt des Gegebenheitsbegriffes selbst zur Gegebenheit gebracht und damit auf die einzige Art und Weise festgestellt, auf die, wie wir wissen, Begriffe inhaltlich überhaupt festgelegt werden können (allerdings auch nur innerhalb der Grenzen, in denen es, wie wir ebenfalls wissen, geschehen kann — sofern der Begriff der Gegebenheit ein allgemeiner Begriff ist, enthält er natürlich das uns bekannte Problem der allgemeinen Gegenstände als solcher). Damit ist der Begriff der Gegebenheit definiert und eingeführt, ohne daß der Ichbegriff vorausgesetzt wäre, ohne daß man sich seiner bedient hätte.

Nun hat man freilich bei der Behauptung, das Gegebensein eines Inhaltes könne nur eine Beziehung desselben auf ein unmittelbar erlebtes Ich sein, meist noch einen Gedanken im Hintergrunde. Man argumentiert so: wenn ich eine Farbe sehe, so ist mir diese Farbe gegeben. Nun behaupte ich aber, diese Farbe existiere noch, wenn sie von niemand gesehen wird, wenn sie also nicht gegeben ist, wenn sozusagen das Gegebensein von ihr abfällt. Das Gegebensein kann aber nur von einem Gegenstand abfallen und der Gegenstand dabei derselbe bleiben, wenn es eben nur eine Beziehung zu etwas anderem ist, in die der Gegenstand treten und auch nicht treten kann. Aber in diesem Argument stecken mehrere Irrtümer. Vor allem ist es, wie wir bereits wissen, nicht richtig, daß wir von eben dem gegebenen phänomenalen Inhalt selbst behaupteten, er existiere auch, ohne als phänomenaler Inhalt gegeben zu sein: die reale Farbe, von der wir sagen, sie sei noch da, wenn wir die Augen schließen, ist nicht identisch mit dem, was wir im Moment vorher sahen, sondern sie ist das reale Gebilde, das mir unter diesen Bedingungen in dieser, unter anderen in einer anderen phänomenalen Farbe erscheint. Verstehen wir unter der blauen Farbe hier diese bestimmte phänomenale Gegebenheit, so hat es so wenig Sinn, von ihr zu sagen, sie existiere, ohne gegeben zu sein, wie es Sinn hat, zu sagen, sie existiere, ohne blau zu sein. Denn es kann dann unter dem Sein dieses gegebenen Tatbestandes nichts anderes verstanden werden, als ein Gegebensein; es ist dasselbe, ob ich sage,

ein bestimmter Tatbestand ist gegeben oder ein bestimmter gegebener Tatbestand ist, existiert ¹.

Schließlich kann freilich die Behauptung, jeder gegebene Inhalt müsse jemandem gegeben sein, noch einen anderen Sinn haben. Sie kann den Sinn haben, jeder solcher Inhalt müsse als Glied im Fluß eines zusammenhängenden Bewußtseinsgeschehens auftreten, verbunden mit den Erinnerungen, Gefühlen, Willensakten, die wir auf ein und dasselbe Ich beziehen. Dann ist aber, wie man sieht, gegeben und jemandem gegeben nicht gleichbedeutend, wenn ich es auch für einen tatsächlich richtigen, aber darum nicht selbstverständlichen Satz halte, daß alles Gegebene auch jemandem, d. h. im Zusammenhang eines Bewußtseinslebens, gegeben sei.

Nehmen wir die Persönlichkeit, das Ich, die Seele, in dem Sinn, der jetzt festgelegt wurde, als realen, nicht phänomenalen, sich selbst gleichbleibenden, beharrenden identischen Gegenstand, auf den die stets wechselnden kommenden und gehenden Gefühle, Willensakte, Erinnerungen usw. bezogen werden, der in ihnen seinem Wesen entsprechend sich äußert, manifestiert, erscheint, so verhält sich diese Persönlichkeit zu ihren Charaktereigenschaften, Anlagen usw. ebenso wie das körperliche Ding zu seiner identisch bleibenden beharrenden realen Farbe oder Form, die in den wechselnden Farb- und Formwahrnehmungen sich verschieden darstellt. Charakter und künstlerische, wissenschaftliche Anlagen sind Willens-, Gefühls-, Gedankendispositionen, d. h. reale, bleibende Tatbestände in der Persönlichkeit, die an sich nicht erlebbar sind, die aber in bestimmten erlebten Willensakten, Gefühlen und Gedanken sich kundtun, so wie die Eigenschaft des Goldes, schmelzbar zu sein, an sich nicht wahrnehmbar ist, sondern eine Disposition des Goldes zu bestimmten, wahrnehmbaren Veränderungen. Endlich gibt es auf dem Gebiet des Psychisch-Realen so gut wie auf dem des Physischen nicht nur beharrliche, sondern auch vorübergehende Dispositionen oder reale Eigenschaften. Ich erinnere an den identischen Bewegungszustand einer Kugel,

¹ Ich behaupte hier nicht, es sei ein „logischer Widerspruch“, zu behaupten, daß ein phänomenaler Gegenstand auch existieren könne, ohne gegeben zu sein (vgl. S. 86), sondern ich wende mich umgekehrt gegen die Behauptung, es sei logisch notwendig, daß alles Gegebene einem Ich gegeben sei.

der zwar in Wahrnehmungen erscheint, aber an sich kein Wahrnehmungsinhalt ist, und ich erinnere an den eine Zeit hindurch zwar dauernden, aber an sich vergänglichen Zustand etwa einer schlechten Stimmung, der auch nicht ein bestimmtes Erlebnis ist, sondern in allerhand Erlebnissen sich kundtut.

9. Das Gegebensein der Relationen.

a) Relationserlebnisse und objektive Relationen.

Wenn von Gegebenheiten die Rede war, so wurde bisher als Beispiel auf eine gesehene Farbe, einen gehörten Ton, ein erlebtes Gefühl verwiesen. Damit ist aber eine bestimmte Gruppe von Gegebenheiten überhaupt noch nicht berührt.

Eine beschränkte Anzahl von Punkten sei in regellosen Abständen über ein Blatt Papier verteilt. Was sehen wir, wenn wir diese Zeichnung betrachten? Die nächstliegende Antwort scheint: Wir sehen eben diese Punkte in ihrer eigentümlichen Farbe und Form, zusammen mit dem weißen Hintergrund, von dem sie sich abheben. Daß diese Antwort nicht genügt, ist für die heutige Psychologie eine geläufige Sache, mindestens seit Ehrenfels' Aufsatz über „Gestaltqualitäten“ und den sich an ihn anschließenden wissenschaftlichen Diskussionen.

Die Punkte, die wir da sehen, stehen nicht isoliert nebeneinander, sondern sie bilden eine bestimmte Figur, und ebenso gut wie von den Punkten, kann von der Figur als solcher gesagt werden, daß sie ein von uns „Gesehenes“ ist. Sie bilden eine Figur, dafür können wir auch sagen: sie bilden ein mehr oder minder einheitliches Ganzes. Nun denken wir uns die Punkte anstatt wie bisher in unregelmäßigen, in regelmäßigen Abständen angeordnet, es seien etwa sechs Punkte, die jetzt das Bild einer Würfelsechse ergeben. Dann hat sich die Form des gesehenen Gebildes geändert, aber zugleich ist das Ganze, das dies Gebilde für uns darstellt, einheitlicher geworden, der ihm anhaftende Charakter des Einheitlichen hat eine Steigerung erfahren. Oder: wir behalten die unregelmäßige Verteilung bei, geben aber zugleich den einzelnen Punkten und ebenso den einzelnen Teilen des Hintergrundes eine verschiedene Farbe. Dann ist wiederum die Änderung der Farbe nicht die ein-

zige Änderung, die mit dem Gebilde vor sich gegangen ist, wir sehen zugleich, daß die Einheitlichkeit des vor uns stehenden Ganzen abgenommen hat oder daß ihm in höherem Grade der Charakter einer *M a n n i g f a l t i g k e i t* eignet. Endlich kann sich dieser Einheits- und Mannigfaltigkeitscharakter einer Figur auch ändern, ohne daß irgendeine Änderung in Farbe oder Form des Gesehenen eintritt. Die Punkte seien etwa geordnet in der Form eines liegenden Kreuzes, dann können wir willkürlich die Figur einmal als Kreuz sehen und ein anderes Mal die Punkte so zusammenfassen, daß für unser Bewußtsein zwei in einem Punkte aneinander stoßende rechte Winkel entstehen. Dann sind die Punkte und ihre Abstände genau dieselben geblieben, aber die Figur zeigt in beiden Fällen ein total verschiedenes Aussehen: weil der Einheitlichkeitscharakter des Ganzen gestört bzw. geändert ist ¹.

So gut wie gesehene Farben und Formen, hätten wir natürlich auch Töne oder Tastqualitäten als Beispiel wählen können. Eine Reihe von Tönen erscheint uns ebenfalls als ein mehr oder minder geschlossenes Ganzes, dessen Einheitlichkeit mit der wachsenden Verschiedenheit der einzelnen Töne und der Regelmäßigkeit der einzelnen Abstände abnimmt. Daß es sich hier um eine *s u k z e s s i v e* Einheit, ein über eine Zeitstrecke hinweg sich erstreckendes Ganzes handelt, während eine Reihe von Punkten, in leichtfaßlicher Form angeordnet, zumeist wenigstens ein simultanes Gebilde für unsere Auffassung darstellen, tut nichts Wesentliches zur Sache.

Die Einheitlichkeit und Mannigfaltigkeit eines Gebildes also tritt uns entgegen als ein eigenartiger, unmittelbar erfaßbarer Charakter, als ein erfaßbares Merkmal eben dieses

¹ Wie man aus der Art der Einführung dieser Beispiele ersehen wird, betrachte ich als „gegeben“ in dieser Hinsicht nur das, was Stumpf in seiner Akademieabhandlung „Erscheinungen und psychische Funktionen“ (Berlin 1906) als „psychische Gebilde“ bezeichnet, *n i c h t* die psychischen „Funktionen“ Stumpfs, die ich nur als unbewußte, erschlossene Bedingungen jener gegebenen Gebilde ansehen kann. Daß ich nicht alle ps. Gebilde Stumpfs als gegeben ansehe, zeigt meine Stellung gegenüber den Allgemeinbegriffen. Dagegen stimme ich hier vollständig überein mit der phänomenologischen Analyse, die Schumann in seinen „Beiträgen zur Analyse der Geisteswahrnehmungen“ übt.

Gebildes. Oder anders gesagt: es gibt Gegebenheiten, die uns zu der Bildung der Begriffe Einheit und Mannigfaltigkeit Anlaß geben, in denen wir den Sinn dieser Begriffe unmittelbar erleben, ohne die diese Worte für uns gar keinen Sinn hätten. Selbstverständlich sind diese Inhalte als fundierte Inhalte, als Merkmale stets gebunden an andere Inhalte, die wir als einheitlich oder mannigfaltig erleben; sie hängen auch in Beschaffenheit und Stärke — das Moment der Einheitlichkeit ist steigerbar, es besitzt stets einen gewissen Grad —, wesentlich von den fundierenden Inhalten ab, sind aber, wie die Beispiele ebenfalls zeigen, innerhalb gewisser Grenzen auch unabhängig variabel.

Einheit und Mannigfaltigkeit sind Gegensätze, aber sie sind — von dem Grenzfall der absoluten Einheit abgesehen — an jedem Gebilde, das sich unserer Wahrnehmung darbietet, zugleich verwirklicht, nur verhält sich der Eindruck seiner Einheitlichkeit umgekehrt wie der seiner Mannigfaltigkeit; wächst die eine, so nimmt die andere im selben Verhältnis ab. Und in einer größeren Anzahl von Fällen erleben wir auch an einem Gebilde gleichzeitig beides, Einheit und Mannigfaltigkeit, wenn auch zumeist nicht beides im gleichen Maße, sondern das eine dem andern untergeordnet, nämlich überall da, wo uns ein Wahrnehmungs- oder Vorstellungsinhalt als einheitliches Ganzes entgegentritt, und wir doch zugleich das Bewußtsein von Teilen haben, die er enthält. Daneben gibt es freilich auch Fälle, in denen uns ein wahrgenommener oder vorgestellter Inhalt zunächst nur als Einheit entgegentritt und in denen es einer besonderen Überlegung, eines Wechsels der Einstellung bedarf, um auch hier das Bewußtsein einer Mannigfaltigkeit, einer Mehrheit von Teilen zu gewinnen. Als Beispiel kann etwa ein Ton dienen, der ohne Änderung seiner Qualität wenige Sekunden lang erklingt und bei dem wir erst nachträglich, in der Erinnerung, dazu kommen, in ihm noch Phasen zu unterscheiden.

Zum Einheits- und Mannigfaltigkeitsbewußtsein gesellt sich eine weitere Gruppe phänomenaler Tatbestände. Ich vergleiche zwei Farben miteinander und gewinne das Bewußtsein, sie seien *g l e i c h*, ich erkenne ein anderes Mal zwei Töne als *v e r s c h i e d e n*. Ich betrachte zwei Gesichter und finde sie *ä h n l i c h*; ich gewinne zwei Strecken gegenüber den Eindruck, die eine sei länger als die andere.

Es kann keine Frage sein, daß in allen diesen Fällen nicht nur die Farben, Töne, Strecken in meinem Bewußtsein sind, sondern daß sich mit diesen Inhalten etwas anderes verbindet, daß auf ihnen ein anderer eigener Bewußtseins-tatbestand sich aufbaut, eben ein Gleichheits-, Ähnlichkeits-, Verschiedenheitsbewußtsein, d. h. ein Erlebnistatbestand, der mich von der Gleichheit der Farben, der Verschiedenheit der Töne usw. zu reden veranlaßt. Ein anderes Mal sehe ich vielleicht dieselben Farben und Formen, aber ich komme gar nicht auf den Gedanken, sie zu vergleichen, es fehlt das Gleichheits-, Verschiedenheits-, Ähnlichkeitsbewußtsein. Andererseits können wir freilich Gleichheit nur da erleben, wo wir Inhalte irgend welcher Art, Wahrnehmungs- oder Vorstellungsinhalte vor uns haben, die gleich sind. Das Gleichheitsbewußtsein ist ebenso wie jedes andere Relationsbewußtsein ein „fundierter Tatbestand“, ein Tatbestand, der auch für die Vorstellung nicht existieren kann ohne eine Grundlage anderer, selbständiger Inhalte.

Nun muß man sich klar sein: Dieser gegebene Tatbestand, den ich hier das unmittelbare Gleichheitsbewußtsein nannte, ist nicht die Gleichheit, die zwischen den zwei verglichenen Gegenständen besteht. Um jenen phänomenalen Tatbestand zu haben, muß ich die zu vergleichenden Gegenstände in bestimmter Weise aneinanderhalten, muß ich sie vergleichen; die Gegenstände sind aber auch gleich, ihre Gleichheit besteht, sie ist da, wenn ich nicht vergleiche, wenn der phänomenale Tatbestand der Gleichheit, das Gleichheitsbewußtsein nicht da ist. Ja, die Gegenstände können auch gleich sein und als ungleich erlebt werden, wie das Beispiel der geometrisch-optischen Täuschungen beweist — genau so, wie eine objektive rote Farbe mir unter bestimmten Bedingungen (bei Nacht) grau erscheinen kann. Die objektive Gleichheit, die zwischen zwei Gegenständen bestehende Relation, verhält sich zum Relationsbewußtsein, zu dem hier besprochenen gegebenen Tatbestand genau so, wie die phänomenale blaue Farbe sich zur realen blauen Farbe des vor mir stehenden Dinges verhält. Oder kürzer: der Begriff der objektiven oder realen Gleichheit ist eben der Begriff eines realen Gebildes, das nicht als solches, sondern nur in seinen Erscheinungen uns gegeben ist. Wir wüßten nichts von einer blauen Farbe, wenn wir nicht blaue Farben gesehen hätten, wir wüßten nichts

von Gleichheit, wenn wir nicht jene phänomenologische Relation als solche erfassen könnten; aber wir erfassen nicht die real existierende blaue Farbe, die dieselbe bleibt, auch wenn sie unsichtbar wird, und wir erfassen nicht die Gleichheit, die ebenso dieselbe bleibt, auch wenn kein gegebener Tatbestand uns von ihrem Vorhandensein überzeugt. Der Begriff der objektiv bestehenden Relation schließt also auch dasselbe Problem ein, wie der des Dinges und der Gattung.

Eine Frage drängt sich hier auf: Wie verhalten sich die realen Relationen, die objektiv bestehende Gleichheit, Verschiedenheit, Einheit, Mannigfaltigkeit, zum Physisch- und Psychisch-Realen und ihrem Unterschied, von dem in den vorigen Paragraphen die Rede war? Zunächst findet sich Gleichheit und Verschiedenheit offenbar ebensogut auf dem einen Gebiet wie auf dem anderen, psychische wie physische Gegenstände können gleich und verschieden sein, einheitlich sein und eine Mannigfaltigkeit in sich begreifen. Die Relationen, als reale Gebilde betrachtet, stehen also außerhalb des Gegensatzes von Physischem und Psychischem. Dazu kommt noch eins. Auch phänomenale Gegebenheiten als solche können wir vergleichen (ja, sie sind aus naheliegenden Gründen sogar streng genommen das einzige, das wir direkt und unmittelbar vergleichen können) und für gleich und verschieden, für einheitlich und zusammengesetzt erkennen. Das Bemerkenswerte ist daher, daß wir nicht nur solchen phänomenalen Gegebenheiten gegenüber ein phänomenales Gleichheits- und Verschiedenheitsbewußtsein haben, sondern daß wir auf Grund solchen Bewußtseins auch hier von einer objektiv bestehenden Gleichheit und Verschiedenheit derselben reden können; sie sind gleich oder ungleich, sie enthalten eine Mannigfaltigkeit usw. Das heißt nicht nur, daß wir in bezug auf diese Gegebenheiten jetzt ein entsprechendes Relationsbewußtsein haben, sondern es heißt, daß diese Relationen realiter, objektiv bestehen und auch bestehen würden, wenn wir sie uns nicht zu Bewußtsein gebracht hätten. Wir können daher, so sonderbar es klingt, phänomenalen Gegebenheiten reale Beziehungen zueinander beilegen. Darauf beruht die Möglichkeit einer Phänomenologie, einer reinen Deskription als Wissenschaft. Denn wollen wir die phänomenalen Gegebenheiten als solche beschreiben, einteilen, systematisieren, so wollen wir das in objektiv gültigen

Urteilen tun. Vergleich und Analyse (Zerlegung eines Ganzen in seine Teile) sind die Mittel der Deskription, und Vergleich und Analyse beziehen sich auf Gleichheit und Verschiedenheit, Einheitlichkeit und Mehrheitlichkeit. Also muß es möglich sein, diese Verhältnisse an den phänomenalen Gegebenheiten als objektiv bestehende in Urteilen festzulegen. Worauf diese Eigenart der Relationen letzten Endes beruht, wird später erörtert werden.

Damit wird sich dann zugleich ein an sich für den Phänomenalismus schwerwiegender Einwand erledigen, den u. a. Stumpf („Erscheinungen und psychische Funktionen“) erhebt und auf den auch Husserl gelegentlich zu sprechen kommt, der Einwand, daß wir doch von einem Ton etwa mit Sinn sagen können, er — dieser selbe Ton — habe eine bestimmte Höhe und Klangfarbe, und nicht, er bekomme sie erst durch die auf ihn gerichtete entsprechende Analyse.

Endlich besteht Gleichheit und Verschiedenheit auch zwischen ideellen Gebilden, zwischen Gattungen. Darum dürfen wir doch nicht etwa allgemein die Relationen zu den ideellen Gegenständen rechnen. Die Gleichheit, die zwischen zwei körperlichen Dingen z. B. besteht, ist erstens etwas Konkretes, nichts Allgemeines, und zweitens existiert sie auch nicht in dem Sinn zeitlos, wie die allgemeinen Gegenstände: Jene Dinge können eine Zeitlang gleich sein und dann verschieden werden. Die Gleichheit in abstracto ist natürlich ein allgemeiner und damit ein ideeller Gegenstand.

b) Zur Phänomenologie des Relationsbewußtseins und zur Theorie der Relationen.

Das Bewußtsein der Einheit und Mannigfaltigkeit einerseits, der Gleichheit und Verschiedenheit andererseits wurden nicht bloß zufällig nebeneinander gestellt. Sie besitzen vielmehr eine innere phänomenologische Verwandtschaft.

Daß die Begriffe Gleichheit und Einheit und entsprechend Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit etwas miteinander zu tun haben, zeigen uns drei Tatsachen. Erstens: ich machte im vorigen Paragraphen auf das eigentümliche Verhältnis der Begriffe Einheit und Mannigfaltigkeit aufmerksam. Wir sehen leicht, daß zwischen Gleichheit und Verschiedenheit das gleiche Verhältnis statthat. Zweitens: ich sehe zwei

gleiche Farben nebeneinander, durch einen Zwischenraum getrennt oder ich höre zwei Töne nacheinander durch eine Zeitspanne geschieden. Rücke ich dann beide hart aneinander, lasse ich die trennende Raum- bzw. Zeitstrecke verschwinden, so schmelzen Farben wie Töne unweigerlich zu einem Gebilde zusammen. Allgemeiner: das Bewußtsein, zwei gleiche Gegenstände vor uns zu haben, geht über in das andere, daß ein Gegenstand vorhanden ist, sobald jede Verschiedenheit, auch die raumzeitliche, verschwunden, also eigentlich die Gleichheit vollkommen geworden ist. Wo wir absolute Gleichheit erleben sollten, erleben wir tatsächlich Einheit. Und endlich drittens: anstatt zu sagen: zwei Gegenstände sind gleich, sagen wir auch: sie sind „ein und derselbe“ Gegenstand, nur nach dieser oder jener Seite hin, z. B. räumlich, zeitlich, in bezug auf einen allgemeineren Zusammenhang verschieden; oder es ist nur ein Gegenstand, aber zweimal vorhanden.

Die erste Tatsache zeigt uns, daß zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit einerseits, Gleichheit und Verschiedenheit andererseits eine Analogie, die zweite, daß zwischen beiden Begriffspaaren ein innerer Zusammenhang besteht. Die dritte endlich beweist, daß diese Verwandtschaft schon von der Sprache des gewöhnlichen Lebens dahin interpretiert wird, daß die Gleichheit allgemein als eine gewisse Stufe oder als eine Form der Einheit erscheint. Das aber würde nichts anderes heißen als daß sich das Bewußtsein der Gleichheit auf das Bewußtsein der Einheit zurückführen läßt. Soll sich diese Auffassung rechtfertigen lassen, so muß es möglich sein, dasjenige Einheitsbewußtsein näher zu bestimmen, das speziell als Bewußtsein einer Gleichheit anzusprechen wäre.

Angenommen, wir betrachten zwei durch einen kurzen Zwischenraum getrennte gleiche Farbflecke. Dann können diese Flecke zusammen mit dem Zwischenraum für unsere Wahrnehmungen eine Figur bilden. Sie werden dies, wie bereits betont wurde, sogar immer tun, wenn der Zwischenraum verschwindet. Dieses Einheitsbewußtsein nun, das die beiden verglichenen Inhalte zu mehr oder minder selbständigen Teilen einer räumlichen Figur macht, ist offenbar nicht das gesuchte Bewußtsein der Gleichheit, es wurde ja im Gegenteil auch schon betont, daß in diesem Bewußtsein einer völligen Einheit das Bewußtsein der Gleichheit viel-

mehr verschwindet. Vielmehr ist die Vorbedingung für die Entstehung des Gleichheitsbewußtseins, daß die Gegenstände, deren Gleichheit wir erkennen sollen, uns nicht als Teile eines Vorstellungsinhaltes, wenn es sich um Farben und Formen handelt als Teile einer räumlichen Figur, bei Tönen als Phasen eines sukzessiven Ganzen sofort entgegen treten, sondern daß jede Verbindung dieser Art aufgelöst wird, daß die Gegenstände als eine Zweiheit bzw. Mehrheit, Mannigfaltigkeit sich scharf voneinander abheben und gegenüber treten. Das liegt schon im Wort „Relation“; Gleichheit ist eine Relation. Eine Relation kann nur zwischen zwei oder mehr Gegenständen bestehen, sie bedeutet die Negation einer absoluten Einheit. Zugleich haben wir hier das Wesen des Vergleichens: zwei Gegenstände vergleichen heißt nicht einfach, sie zusammen beobachten, wie man gelegentlich gemeint hat. Wenn ich in einer Anzahl gezogener Striche einfach einen Komplex von Strichen sehe, so beachte ich auch die Striche zusammen, aber dies Zusammenbeachten ist nicht dasjenige, was das Vergleichen charakteristisch ausmacht. Zum Vergleichen gehört im Gegenteil das Sondern, das gegenseitige Zurabhebungsbringen der zusammenbeachteten Gegenstände. Wenn wir nun in dieser Weise zwei Gegenstände vergleichend betrachten, also jene Betrachtung üben, die das Bestehen einer einheitlichen Figur für unser Bewußtsein ausschließt, so können wir gegenüber den so betrachteten Gegenständen immer noch ein Bewußtsein der Einheit gewinnen. Und eben dies Bewußtsein ist es, das wir als ein Gleichheitsbewußtsein bezeichnen — ein Bewußtsein der Einheit, das sich in jener eigentümlichen Weise untrennbar mit einem Mannigfaltigkeitsbewußtsein kombiniert.

Betrachten wir die Sache noch in einem speziellen Beispiel. Wir vergleichen zwei nebeneinander befindliche farbige Flächen, dann müssen, wenn wirklich ein Vergleich zustande kommen soll, die Grenzen der Flächen möglichst scharf sich voneinander abheben. Der sie etwa verbindende Zwischenraum wird dabei regelmäßig nur so weit und so fern beachtet, als er eben trennender Zwischenraum ist; die in ihm etwa befindlichen Qualitäten treten für die Beachtung in den Hintergrund. Ebenso wenn wir zwei oder mehr Töne vergleichen, so dürfen diese Töne nicht zu einem Ton verschmelzen, wir dürfen auch nicht den Eindruck eines unterbrochenen Tones haben, wenn wirklich ein Vergleichen

stattfinden soll, sondern sie müssen in ihrer zeitlichen gesonderten Existenz sich deutlich gegenüber treten, wir müssen, um es in Worten zu umschreiben, ein Bewußtsein davon haben, daß jetzt der eine Ton vorbei ist und der andere beginnt. Der zeitliche Zwischenraum wird wiederum nur als trennender Zwischenraum beachtet¹.

Ob diese Einstellung, die zum Wesen des Vergleichs gehört, willkürlich herbeigeführt oder von selbst eingetreten ist, ob also das Vergleichen selbst uns als „Tätigkeit“ erscheint oder nicht, tut dabei nichts zur Sache. Verständlich ist nur, daß ein Bewußtsein der Gleichheit am ersten sich da einstellen wird, wo die Inhalte sofort als deutlich abgegrenzt und geschieden uns gegenüber treten, ohne daß es hierzu einer Leistung der Aufmerksamkeit bedürfte. Am schwersten wird es sich da einstellen, wo die zwei Inhalte keine räumliche Qualität besitzen und gleichzeitig sind, also notwendigerweise als ein zeitliches Ganzes erlebt werden, das aufzulösen, wenn die Inhalte tatsächlich gleich sind, nur unter der Voraussetzung gelingt, daß wenigstens eine Verschiedenheit fundierender Elemente mitspricht, und auch hier bedarf es, um einen eigentlichen Vergleich herbeizuführen, allemal eines mehrfachen beachtenden Hin- und Hergehens zwischen den Tönen, bei dem wir nacheinander erst mehr auf den einen, dann mehr auf den anderen achten, d. h. die Simultanität wird in ein Nacheinander aufgelöst. Natürlich können wir auch Räume und Zeiten selbst miteinander vergleichen, aber dann müssen sich eben jene Räume und Zeiten selbst an verschiedenen Stellen „des“ Raumes

¹ Wir können diese vergleichende Einstellung ebensogut Inhalten gegenüber gewinnen, die aufeinander folgen, wie solchen, die simultan gegeben sind; es kann jenes Einheitsbewußtsein zwei aufeinander folgende Inhalte ebensogut umspannen, wie zwei gleichzeitig gegebene. In den Fällen, in denen wir das Urteil abgeben, ein jetzt Gesehenes sei einem vor längerer Zeit Gesehenen gleich, ohne daß dies früher Gesehene jetzt vorgestellt würde, ja vielleicht ohne daß es exakt erinnerbar ist (vgl. Grünbaum, Abstraktion des Gleichen, Archiv f. d. ges. Psych. Bd. 12) und A. Brunswig, Das Vergleichen und die Relationserkenntnis, Lpz. 1910), glaube ich freilich, daß das Urteil auf einen mit dem Tatbestand der Gleichheit assoziativ verknüpften Nebeneindruck im Sinne F. Schumanns zurückzuführen ist (vgl. F. Schumann, Beiträge zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen).

bzw. der Zeit befinden und als solche uns getrennt zum Bewußtsein kommen, sie dürfen nicht selbst von uns als bloße Teile eines räumlichen und zeitlichen Ganzen erlebt werden. Man darf sich dabei nicht durch den Ausdruck „Gleichzeitigkeit“ täuschen lassen. Das Bewußtsein der Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse ist trotz des Wortes kein Gleichheitserlebnis, sondern ein Einheitsbewußtsein jener anderen Art, ein Bewußtsein einer Zeitstrecke, die von einer Mannigfaltigkeit von Inhalten erfüllt ist.

Um nicht mißverstanden zu werden, bemerke ich noch besonders: wir können natürlich daraus, daß eine Fläche etwa als ein vollkommen einheitliches Ganzes ohne irgendwie sich sondernde Teile unserer Wahrnehmung aufdrängt, schließen, daß die einzelnen Teile, aus denen sich die Fläche zusammensetzte, keine Farbverschiedenheit zeigten, aber das Erschließen der Gleichheit und das erlebte Gleichheitsbewußtsein ist natürlich zweierlei. Wem es bedenklich erscheint, hier von einem Erschließen zu reden, den erinnere ich daran, daß wir in einem solchen Fall, wenn wir genau reden wollen, nicht zu sagen pflegen, die Teile seien als gleich erkannt worden, sondern sie seien „ununterscheidbar“ gewesen und daher mit großer Wahrscheinlichkeit als gleich zu betrachten. Das Bewußtsein der Ununterschiedenheit wird, wie namentlich die tachistoskopischen Vergleichsversuche zeigen, oft deutlich von dem positiven Bewußtsein der Gleichheit unterschieden, und wo das der Fall ist, ist meiner Beobachtung nach der Begriff ununterschieden fast immer der Ausdruck dafür, daß überhaupt ein Vergleich nicht zustande kam, weil die zu vergleichenden Gegenstände nicht zur Abhebung gegeneinander gelangten — was andererseits zu erwarten gewesen wäre, wenn eine Verschiedenheit vorgelegen hätte, weshalb die Ununterschiedenheit ein Anzeichen der Gleichheit ist. (In anderen Fällen ist freilich für ein Bewußtsein der positiven Gleichheit das „ununterschieden“ als Ausdruck gewählt worden, um ein möglichst vorsichtiges Urteil zu fällen und anzudeuten, daß man nur seiner subjektiven Überzeugung Ausdruck geben will.)

Das Einheitsbewußtsein, das wir zwei räumlich bzw. zeitlich getrennten phänomenalen Gegebenheiten als solchen, also unter vollem Bewußtsein ihrer raumzeitlichen Geschiedenheit gegenüber haben, ist das Gleichheitsbewußtsein. Dabei ist festzuhalten, daß es sich hier

um das Bewußtsein einer absoluten, keiner Steigerung mehr fähigen Einheit handelt.

Der absoluten Einheit steht gegenüber die größere oder geringere einer gradweisen Steigerung fähige Einheitlichkeit eines Gebildes, und wie das Bewußtsein der Gleichheit ein qualitatives Einheitsbewußtsein ist, d. h. ein Einheitsbewußtsein, das sich mit dem Bewußtsein einer raumzeitlichen Mannigfaltigkeit des Verglichenen verbindet, so finden wir entsprechend ein Bewußtsein einer qualitativen Einheitlichkeit in dem Tatbestand der Ähnlichkeit. Ähnlichkeit kann sich zur Gleichheit steigern, Gleichheit als der höchste Grad der Ähnlichkeit betrachtet werden, sowie Einheitlichkeit — relative Einheit — sich zur absoluten Einheit steigern kann. Gleichheit ist das Gegenteil der Verschiedenheit, sie schließt die Verschiedenheit aus, so wie absolute Einheit alle Mannigfaltigkeit ausschließt. Dagegen schließt die Ähnlichkeit eine gewisse qualitative Verschiedenheit nicht aus, sondern ein — ähnliche Gegenstände sind allemal zugleich verschieden — und ebenso schließt die Einheitlichkeit eine relative Mannigfaltigkeit ein. Im Ähnlichkeitsbewußtsein steckt daher zugleich ein Verschiedenheits-, ein Mannigfaltigkeitsbewußtsein. Nur daß in dem Maß, als dies Verschiedenheits- oder Mannigfaltigkeitsmoment sich vordrängt und dominiert, die Ähnlichkeit für uns geringer wird, um schließlich in ein reines Verschiedenheitsbewußtsein überzugehen.

Allerdings gibt es, genauer betrachtet, zwei verschiedene Arten der Ähnlichkeit, von denen nur die eine als geringere Stufe der Gleichheit aufgefaßt werden kann. Ich lasse eine Kugel aus 1 m, eine andere aus 2 m Höhe auf eine Elfenbeinplatte fallen, dann sind beide Schalleindrücke der Intensität nach verschieden, aber zugleich einander ähnlich. Nun steigere ich allmählich die Fallhöhe der ersten Kugel, und zugleich steigert sich die Ähnlichkeit der Eindrücke, bis bei gleicher Fallhöhe volle Gleichheit eingetreten ist. Damit vergleiche man den anderen Fall: Ich lasse erst einen Ton, dann seine Oktave erklingen. Dann stehen diese beiden Töne auch in einem Ähnlichkeitsverhältnis — die an sukzessiv erklingenden Tönen konstatierte Konsonanz, Klangverwandtschaft ist eine bestimmte Art von Ähnlichkeit. Aber eine Ähnlichkeit, die, wenn sie auch Grade hat (zwei Töne können konsonanter und weniger konsonant sein),

doch nie als eine geringere Stufe der Gleichheit betrachtet werden kann. Um diese eigenartige Ähnlichkeit zu verstehen, können wir sie auf anderem Gebiet aufsuchen. Man denke sich zwei Kreise von gleicher Größe, aber verschiedener Farbe. Dann sind diese Figuren einesteils, nämlich hinsichtlich der Form, gleich, andererseits hinsichtlich der Farbe verschieden. Wir haben also ein Gleichheits- und ein Verschiedenheitsbewußtsein, aber beide stehen gewissermaßen unvermittelt nebeneinander, sie beziehen sich ja auf verschiedene Gegenstände. Nun können wir aber auch absichtlich jene Trennung von Farbe und Form für unsere Betrachtung verschwinden lassen und beide Figuren als Ganzes vergleichen. Dann bleibt das Einheits- und Mannigfaltigkeitsbewußtsein, aber die Gegenstände, auf die es sich bezieht, treten nicht mehr auseinander, und damit müssen auch diese Eindrücke selbst zu einem einheitlichen Relationsbewußtsein verschmelzen. Ein solches Verschmelzungsprodukt aber ist, wie wir wissen, das Ähnlichkeitsbewußtsein. Und die beiden Kreise, in dieser Weise verglichen, erscheinen uns in der Tat ähnlich. Aber in dieser Ähnlichkeit stecken Einheit und Mannigfaltigkeit anders darin, als etwa im vorigen Fall der zwei Schalleindrücke. Dort ist die Lautheit der Schalleindrücke zugleich ähnlich und verschieden und in dem Maße verschieden (mannigfaltig), als sie nicht ähnlich (einheitlich) ist. Jede Verschiebung nach der Seite der Ähnlichkeit bedingt eine entsprechende Verschiebung nach der Seite der Verschiedenheit. Hier dagegen bezieht sich ja, streng genommen, die Einheit und Mannigfaltigkeit auf verschiedene Seiten am Gegenstande, es kann daher auch die Verschiebung nach der einen Seite, die Steigerung der Einheitlichkeit, keine Verschiebung nach der anderen Seite, keine Minderung der Mannigfaltigkeit und umgekehrt bedeuten. Zugleich sieht man, daß, wie der Fall hier liegt, eine Steigerung und Minderung überhaupt nicht mehr stattfinden kann. Die Einheit der Form ist ebenso absolut wie die Mannigfaltigkeit der Farbe. Durch diese Kombination größtmöglicher Einheit mit größtmöglicher Mannigfaltigkeit erreicht diese Art der Ähnlichkeit ihren höchsten Grad, ohne daß dieser höchste Grad mit Gleichheit schlechthin zusammenfallen könnte.

Mit dem Bewußtsein der Gleichheit und Verschiedenheit hängt ein anderer phänomenaler Relationstatbestand zu-

sammen: der der bestimmten Anzahl, der Zweiheit, Dreiheit usw. Was das Wort Dreiheit besagt, müssen wir natürlich in einem bestimmten Fall uns ebenso zur Gegebenheit bringen können, wie den Sinn des Wortes Gleichheit und Ähnlichkeit. Wenn wir eine Anzahl von drei Punkten betrachten, so erfassen wir sie unmittelbar in ihrer bestimmten Anzahl und unterscheiden sie als drei von vier und ebenso von zwei Punkten. Aber worin besteht nun dieser Charakter der Dreiheit, den ein solches Gebilde als phänomenal gegeben für uns aufweist? Zählen kann man nur gleiche Gegenstände oder Gegenstände, die man als gleich betrachtet — Peter und Paul sind zwei Menschen, ein Stern und ein Tisch zwei körperliche Gegenstände. Das heißt: ein aus gleichen Gegenständen bestehendes Ganzes besitzt für uns allemal auch einen bestimmten Mannigfaltigkeitscharakter, den wir ausdrücken, indem wir von der bestimmten Anzahl dieser Gegenstände reden. Zum Zählen gehört also zweierlei: das Sichzumbewußtseinbringen der Gleichheit getrennter Elemente, das gleichzeitige Zusammenfassen dieser Elemente zu einem Ganzen und das Zurabhebungbringen des Mannigfaltigkeitscharakters, den eben ein Ganzes dieser Art stets für uns besitzt. Auch das ist indessen nur eine vorläufige Festlegung, auf die wir an anderer Stelle, bei der Besprechung der Gesetzmäßigkeit der Zahl, zurückkommen werden.

Endlich fehlt uns in diesem Zusammenhang noch ein letzter, und zwar für das folgende der wichtigste Relationsbegriff, dessen Eigenart zugleich ein besonderes Problem in sich schließt: der Begriff der Identität. Dieses Problem liegt vor allen Dingen darin, daß wir doch auch unter der Identität wie unter der Gleichheit und Verschiedenheit eine Relation verstehen, eine Relation doch aber allemal mindestens eine Zweiheit von Beziehungsgliedern voraussetzt, während doch im Sinn der Identität die Aufhebung jeder Zweiheit, jeder Mannigfaltigkeit zu liegen scheint, zwei identische Gegenstände schlechthin in einen zusammenzuschmelzen. Wie kann unter diesen Umständen überhaupt das Bewußtsein entstehen, zwei Gegenstände seien identisch, wann und wo können wir eine Beziehung dieser Art erleben?

Der Fall nun, in dem wir etwas dergleichen erleben, ist uns im Grunde schon bekannt. Wir stellen etwas in der

Phantasie vor — und nun stellt sich das Vorgestellte selbst ein, es wird von uns wahrgenommen. Dann ist nicht das Vorstellungsbild mit dem nachfolgenden Wahrnehmungsbild, wohl aber das letztere mit dem im Vorstellungsbild Dargestellten, Repräsentierten identisch. Wir haben das Bewußtsein: eben dies, was wir jetzt sehen, ist es, das uns in dem Vorstellungsbild repräsentiert war, auf das wir durch das Vorstellungsbild hindurch hinblickten. Man sieht, worauf die Möglichkeit dafür beruht, daß hier von einer Identität gesprochen werden kann: sie beruht darauf, daß eben in der Vorstellung zweierlei liegt, das Vorstellungsbild selbst und das Vorgestellte, das natürliche Symbol und das darin Symbolisierte. Das letztere aber kann eben zusammenfallen mit einem zu anderer Zeit von uns wahrgenommenen oder erlebten Tatbestand.

Dasselbe aber kann schließlich überall gesagt werden, wo wir ein Symbol — auch ein künstliches Symbol — ein Wort, — vor uns haben. Hier, aber auch nur hier, sind die Bedingungen erfüllt, die die sinnvolle Anwendung des Identitätsbegriffes ermöglichen. „Identität“ kann nur zwischen der Bedeutung eines Symbols und einem gegebenen Tatbestand oder zwischen der Bedeutung zweier Symbole bestehen. Denn nur hier haben wir eine Zweiheit und doch zugleich eine absolute Einheit, ein absolutes Zusammenfallen: Derselbe Gegenstand steht einmal direkt, einmal durch die Vermittlung dieses oder jenes Symbols vor uns. Und wir erleben Identität, indem wir das Sicherfüllen eines Symbols in einem gegebenen Tatbestand erleben.

10. Zur Methodik der vorausgegangenen phänomenologischen Analyse. Kritisch-historischer Exkurs.

Man kann die erkenntnistheoretische Richtung, die man als „Phänomenalismus“ zu bezeichnen pflegt, nach dreifacher Hinsicht prinzipiell charakterisieren. Erstens stellt der Phänomenalismus als prinzipielle Forderung auf, daß alle Erkenntnis „ausgehen“ müsse von einem Gegebenen. Diese Forderung machte ich mir im Anfang meiner Ausführungen zu eigen und präzierte sie in meinem Sinn genauer dahin, daß die in der Erkenntnis gebrauchten sprachlichen Symbole letzten Endes, soweit sie für sich genommen

einen Sinn haben sollen, durch Gegebenheiten ersetzbar sein müssen. Gegen die Richtungen in der Philosophie, die diese Forderung prinzipiell bekämpfen, war die Frage zu stellen, wie sie, ohne ein schlechthin Gegebenes anzuerkennen, ihre Worte davor schützen, bloße sinnleere Laute zu sein. Hinzugefügt wurde nur, daß es ein mittelbares und unmittelbares Zurgegebenheitbringen gibt, daß jedoch von einem wirklichen mittelbaren Gegebensein nur da gesprochen werden kann, wo ein darstellendes (Erinnerungs-, Phantasie-) Bild des mittelbar Gegebenen vorhanden ist. Zweitens behauptet der Phänomenalismus, daß es unmöglich sei, erkennend über das Gegebene hinauszugehen. In welchem Sinn diese freilich niemals absolut festgehaltene Behauptung zutrifft, in welchem Sinn sie unrichtig ist, wird im nächsten Kapitel erörtert werden. Drittens behauptet der Phänomenalismus eben als allein gegeben das, was er in seinem Sinn die „Phänomene“ nennt. Diesen Begriff des Phänomens kann man wiederum nach dreifacher Richtung hin näher bestimmen. Erstens: die Phänomene sind einzelne, individuelle Tatbestände. Nur solche also sind gegeben. Zweitens: die Phänomene sind Phänomene im Gegensatz zu allem dinghaft Realen. Sie sind im besonderen nicht etwas, das als identisch dasselbe wiederkehren oder für ein anderes Bewußtsein dasein oder noch als nicht Gegebenes fortexistieren könnte. Endlich drittens: gegeben ist eine Mehrheit von Phänomenen, von Erscheinungen — nicht ein Erscheinen wechselnden Inhalts. Es sind „Inhalte“ gegeben, aber keine das Gegebensein dieser Inhalte noch besonders vermittelnden „Akte“.

Bestimmen wir die Behauptung, daß nur Phänomene gegeben sein können, in dieser Weise, so haben uns also die bisherigen Analysen zu einem Phänomenalismus geführt. Die phänomenologische Tatsachenanalyse, denn die Frage, ob nur Phänomene oder noch anderes gegeben sei, ist schließlich eine reine Tatsachenfrage, es ist nicht selbstverständlich oder nicht logisch notwendig, daß es kein anderes Gegebensein gibt. Nur nach einer Richtung waren logische Überlegungen unentbehrlich: Wollen wir wissen, ob ein Ding gegeben ist, so müssen wir auf das reflektieren, was allgemein zugestandenermaßen im Begriff des Dinges für uns liegt, wir müssen eine — vorläufige — Analyse des Dingbegriffes voranschicken, um zu entscheiden, ob das da

oder dort Gegebene wirklich als ein Ding angesprochen werden kann. Nur in diesem Sinn wurden logische Argumente als Hilfsmittel gebraucht, um die phänomenologische Frage sozusagen zu fixieren; die eigentliche Entscheidung muß selbstverständlich die Analyse des Gegebenen selbst bringen.

Ich habe mich daher auch, um das namentlich hervorzuheben, nicht des allzu bequemen Arguments bedient, das seit Berkeley zum eisernen Bestand des Phänomenalismus gehört, es sei ein logischer Widerspruch, wenn wir einem wahrgenommenen Gegenstand Existenz unabhängig von der Wahrnehmung beilegen. Dieses Argument ist in letzter Zeit von verschiedenen Seiten¹ mit Recht bekämpft worden. Es ist in der Tat als Argument eine *petitio principii*. Denn es kann niemals daraus, daß die Behauptung der Existenz eines Wahrnehmungsgegenstandes, ohne wahrgenommen zu sein, einen logischen Widerspruch enthalte, geschlossen werden, daß wir unter Sein nichts anderes verstehen können, als Bewußtsein bzw. Gegebensein, sondern nur umgekehrt: die Beantwortung der Frage, ob hier ein logischer Widerspruch vorliegt, kann erst erfolgen, wenn wir wissen, was Sein und was Gegebensein heißt. Der Gang meiner Argumentation war, um ihn noch einmal in anderer Form zu wiederholen, in bezug auf den in Rede stehenden Punkt ein anderer; der Ausgangspunkt ist die Frage: was heißt ein Inhalt ist gegeben? Bedeutet es dies, daß dem Inhalt eine abtrennbare Eigenschaft, etwa eine Beziehung zu etwas anderem (zu einem Akt, einem erkennenden Ich) zukommt, so daß wir den Inhalt einmal mit, einmal ohne diese Eigenschaft uns vorzustellen, uns mittelbar zur Gegebenheit zu bringen imstande wären? Das wäre an sich denkbar, es wäre kein logischer Widerspruch — es wäre kein Widerspruch, einen nicht wahrnehmbaren Gegenstand vorstellen zu können; wenn ich einen Gegenstand mir durch einen unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalt repräsentiert sein lasse, so kann daraus nicht logisch gefolgert werden, daß das Repräsentierte selbst ein unmittelbar gegebener Bewußtseinsinhalt sei (wie es meist ausgedrückt wird, wenn ich etwas denke, so ist damit nicht gesagt, daß

¹ Vgl. Stumpf, Erscheinungen und psychische Funktionen, und Külpe, Die Realisierung, I. Bd.

auch das Gedachte ein Denken ist). Aber ich berufe mich hier auf die Tatsachen. Auf die Aufforderung, eben das, was wir jetzt als rote Farbe wahrnehmen, einmal als wahrgenommen und einmal als nichtwahrgenommen vorzustellen, ist es nicht möglich zu antworten, indem wir uns einfach zwei phänomenaliter verschiedene Data vergegenwärtigen. Ich kenne nicht zwei solche Data. Der Gedanke einer solchen nicht wahrgenommenen Farbe ist also nicht ein logisch widersprechender Gedanke, sondern ein leeres, nicht mit vorstellbarem Inhalt erfüllbares Wort. Wenn wir trotzdem von Farben, die fortexistieren, scheinbar sinnvoll reden, so liegt darin also ein logisches Problem.

Ebenso in einem anderen Fall: Die Aufgabe, zwei Gegenstände mir zu vergegenwärtigen, die trotz ihrer Zweierheit schlechthin identisch sind, vermag ich mir nur in dem einen Fall, hier aber auch glatt gelöst vorzustellen, daß es sich um zwei Gegenstände handelt, von denen der eine den anderen symbolisch darstellt, die symbolische Funktion des einen sich im anderen erfüllt. Der Begriff zweier verschiedener gegeneinander selbständiger, nicht im Symbolverhältnis zueinander stehender Gebilde, zwischen denen doch Identität besteht, ist dagegen wieder für mich ein leeres, mit keinem gegebenen Inhalt erfüllbares Wort. Wenn wir also von solcher Identität scheinbar sinnvoll reden, so liegt darin wiederum ein logisches Problem.

Ist diese phänomenologische Analyse richtig, so folgt wiederum aus ihr, daß Dinge nicht gegeben sind und daß ein Ich nicht gegeben ist, denn in diesen Begriffen spielt dies Moment der Identität eine wesentliche Rolle. Und daß, wenn wir ein Gegebenes als dasselbe Ding bezeichnen, das schon vorher da war, dieser sprachliche Ausdruck, auch wenn er sich ganz unmittelbar einstellt, doch keine einfache Konstatierung eines gegebenen Tatbestandes ist, sondern eine irgendwie geartete Ausdeutung desselben, deren Sinn erst gesucht werden muß, daß wir uns erst die Frage stellen müssen, wieso eine solche Behauptung einen Sinn haben und worin er bestehen kann.

Es erhellt aus den letzten und den vorangegangenen Ausführungen ganz von selbst, in welchem inneren Zusammenhang die Annahme des Gegebenseins realer und idealer Gegenstände einerseits und die der Existenz von Akten als unmittelbar erfassbaren psychischen Gebilden andererseits

steht. Wir können den Zusammenhang kurz so deutlich machen: Ein Gegebenes von Realem und Idealem schließt den Gedanken ein, daß derselbe Gegenstand einmal als individuelles Phänomen, einmal als real fortexistierendes Gebilde, einmal als gattungsartiges Gebilde, das auch noch als dasselbe anderswo und zu anderer Zeit vorkommt, aufgefaßt werden kann, daß dieser Wandel der Auffassung ein im unmittelbar Gegebenen sich vollziehender ist. Es ist daher kein Zufall, daß die Husserlsche Phänomenologie aus derjenigen Psychologie erwachsen ist, die sich vor allem als Aktpsychologie gibt, aus der Schule Brentanos. Nur besteht hier noch eine doppelte Möglichkeit: Entweder man sagt, das gegebene Phänomen werde zum realen Ding oder zum allgemeinen Begriff durch das Hinzutreten des betreffenden Aktes — das Ding ist das durch einen besonderen Urteilsakt anerkannte Phänomen, die Gattung ist das Phänomen, von dessen Hier und Jetzt ich abstrahiere. Das ist, wenn ich nicht sehr irre, der Standpunkt der eigentlichen Lehre Brentanos und seiner Schüler. Sie erfuhr ihre erste Modifikation durch die von K. Twardowski zuerst eingeführte Scheidung von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen¹. Hier wird bereits der Gegenstand, der genauer hier den realen Gegenstand bedeutet, zu etwas einheitlich Gegebenem, dem der auf ihn gerichtete Akt nur als erfassender Akt korrespondiert, er kann nicht mehr definiert werden als das Phänomen, sofern ein bestimmter Akt sich auf dasselbe bezieht. Die Weiterentwicklung finden wir bei Meinong in der Abhandlung über „Gegenstände höherer Ordnung und ihr Verhältnis zur inneren Wahrnehmung“ und in seiner Idee einer Gegenstandstheorie als Wissenschaft und entsprechend in Husserls Phänomenologie. Sie vollzieht sich unter dem Eindruck der Überzeugung, daß sich die Brentanosche Lehre unlösbar in die Schwierigkeiten verwickelt, die der Aristotelischen Lehre vom Allgemeinen entgegenstehen, daß sie das Identisch-Eine des Gemeinten nicht festzuhalten vermag. Alle unsere Worte (mögen sie allgemeiner Bedeutung sein oder ein dinglich Reales nennen, mögen sie einzelne Worte oder ganze Lehrsätze sein) meinen ein Bestimmtes, das als identisch dasselbe auch zu anderer

¹ Twardowski, Über Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen, Wien 1894.

Zeit und von verschiedenen Personen gemeint sein kann. Dieses Identisch-Eine ist entweder ein Gegebenes, oder man setzt an seine Stelle eine Summe gleichartiger Phänomene, verknüpft mit eben solchen Akten, die zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Bewußtseinen existieren — man „deutet es also psychologisiert um“. (Auf der anderen Seite erscheint mir z. B. Martys kritische Stellungnahme gegen Meinong und Husserl von dem Gedanken beherrscht, dem ich in den vorhergehenden Paragraphen Ausdruck gegeben habe, daß hier Probleme anstatt gelöst abgeschnitten werden. Daher sein immer wiederholter Vorwurf, den der Unbefangene meiner Meinung nach stets in gewisser Weise als berechtigt fühlen muß, daß hier, bei Husserl und Meinong unnötigerweise überflüssige letzte neue Klassen von Gegenständlichkeiten eingeführt werden.)

Husserl selbst faßt den Standpunkt seiner Phänomenologie nirgends schärfer zusammen als in seiner Abhandlung im Logos: „Alles kommt darauf an, daß man sieht und es sich ganz zu eigen macht, daß man genau so unmittelbar wie einen Ton hören, so ein „Wesen“, das Wesen „Ton“, das Wesen „Dingerscheinung“, das Wesen „Sehding“, das Wesen „Bildvorstellung“, das Wesen „Urteil“ oder „Wille“ schauen und im Schauen Wesensurteile fällen kann. Andererseits aber, daß man sich hütet vor der Humeschen Vermengung, und demgemäß nicht phänomenologische Schauung mit Selbstbeobachtung, mit innerer Erfahrung, kurzum mit Akten verwechselt, die statt Wesen vielmehr diesen entsprechende Einzelheiten setzen.“ (Logos I, S. 318.) Mir scheint in der Tat, um es zum Schluß noch einmal zusammenzufassen, daß hier nur zwei Möglichkeiten bestehen. Entweder man anerkennt die realen und idealen Gegenstände als ebensoviele Gegebenheiten, oder man leugnet diese Gegebenheiten — verzichtet dann aber auch darauf, sie durch Zusammensetzung von Akten und Phänomenen doch noch entstehen zu lassen, d. h. man zieht die nominalistische Konsequenz und stellt nur noch die Frage, wie Dinge und Gattungen bezeichnende Nomina als „sinnvolle“ Gebilde der Sprache möglich sind.