

DER STREIT
DER
PSYCHOLOGISTEN UND FORMALISTEN
IN DER MODERNEN LOGIK

VON

DR. MELCHIOR PALÁGYI

LEIPZIG

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN

1902

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Einleitung.

Das überwiegende Interesse der Philosophen für experimentelle psychologische Forschungen scheint im Erkalten begriffen zu sein, und die leitenden Denker unserer Tage wenden sich mit stetig steigendem Eifer den Fragen der Logik und Erkenntnislehre zu. Es vollzieht sich allmählich eine Wandlung in den herrschenden Ansichten und Überzeugungen, die äusserlich dadurch charakterisiert werden kann, dass die Logik wieder zu einer führenden Disziplin in dem ganzen Bereiche philosophischen Denkens werden soll. So erfreulich auch diese Strömung der Geister sein mag, so mehren sich doch auch schon die Anzeichen dafür, dass sie geneigt ist in ein gefährliches Übermass zu geraten. War es das eifrigste Bestreben der jüngsten Vergangenheit, die Logik womöglich ganz in die Psychologie aufgehen zu lassen, so wird nunmehr auch die schroffe rückläufige Bewegung bemerkbar, die den Streitruf: Los von der Psychologie! auf ihre Fahne schreibt. An die Stelle der "psychologistischen" Gefahr scheint eine neue: die "formalistische" treten zu wollen; denn es braucht kaum gesagt zu werden, dass je mehr die Logik von einem Absonderungsgelüste ergriffen wird, sie auch um so leichter in einen unfruchtbaren, dünnen Formalismus ausartet.

2 Einleitung.

Sowohl die psychologistische Strömung als auch die formalistische Gegenströmung in der neueren Logik werden erst verständlich, wenn man erkennt, dass das moderne philosophische Denken überhaupt sich in innigster Abhängigkeit von den Spezialwissenschaften (namentlich der Mathematik und den Naturwissenschaften) vollzieht. Während nämlich zur Zeit der materialistischen Sturmflut sich alles aus dem versinkenden Schiffelein der Philosophie in die sicheren Zufluchtsstätten der Fachwissenschaften hinüberrettete: tritt in unseren Tagen eine entgegengesetzte, dem Ansehen der Philosophie günstige Bewegung hervor, derzufolge Männer aus den verschiedensten Fachwissenschaften herkommend zur Philosophie durchzudringen bestrebt sind. Das ist eine gewichtige Thatsache, die der Geschichtschreiber der Philosophie gewiss nicht ausser acht lassen wird. Der philosophische Geist soll von allen Spezialwissenschaften befruchtet werden, um seinerseits wieder alle zu befruchten. Solchermassen eröffnet sich uns die Aussicht auf ein neues Aufblühen der Philosophie, wie dies bislang noch überhaupt nicht bekannt war. Vorläufig fühlen wir freilich mehr die Zerfahrenheit, die aus der neuen Evolution entspringt. Eine jede Fachwissenschaft sucht nämlich ihr spezifisches Gepräge der Philosophie selbst aufzudrücken, so dass zuweilen der Eindruck entsteht, als ob alle Wissenschaften in der Philosophie ihre Heimat finden könnten, diese selbst aber ein Fremdling wäre im eigenen Hause.

Wenn ich nicht irre, so sind auch die psychologistischen und formalistischen Flutungen in der neueren Logik aus partikularistischen fachwissenschaftlichen Einflüssen zu erklären. Der Psychologismus nämlich ist die Folgeerscheinung einer Vorherrschaft der Physiologie in der philosophischen Betrachtungsweise, wohingegen die formalistische Tendenz in der Logik durch die sich erstaunlich entfaltende moderne Mathematik ermuntert und genährt wird.

3 Einleitung.

Der Physiologe nämlich, der den Blick von den rein organischen Lebensfunktionen zu den Akten des geistigen Lebens erhebt, wird geneigt sein alle psychischen Erscheinungen bloss als Schattenspiel zu betrachten, welches die physiologischen Vorgänge in paralleler Weise begleitet. (Psychophysiologischer Parallelismus.) Wer aber die geistige Thätigkeit des Menschen bloss als Schattenspiel der durch äussere Reize verursachten Empfindungen, Gefühle und Affekte betrachtet, der vermag der eigentümlichen Autonomie unserer Verstandesthätigkeit nicht gerecht zu werden, und der wird deshalb geneigt sein, die Logik ganz in eine Lehre von jenem inneren Schattenspiel, d. h. ganz in die Psychologie aufgehen zu lassen. Daraus aber ist zu ersehen, dass der Psychologismus nichts anderes ist als ein neugeprägter Name für den modernen Sensualismus: so wie er der Neigung einseitig geschulter Physiologen entsprechen mag.

Fasst jemand alles geistige Leben bloss als ein Nebenprodukt organischer Lebensfunktionen auf, so wird ihm alles Denken abhängig bleiben von der Konstitution unseres Organismus, und er wird bemüssigt sein auch das, was wir Wahrheit nennen, ganz und gar von dem leiblichen Bau eines Wesens abhängig zu machen. Nicht nur wird einer jeden Gattung von Wesen eine andere Wahrheit entsprechen, sondern auch ein jedes Einzelwesen dürfte dann eine von den anderen verschiedene aparte Logik nur sich in Anspruch nehmen. Der Psychologismus führt also zu einer "relativistischen" Weltauffassung, ja zu einer völligen skeptischen Zersetzung des Wahrheitsbegriffes.

Wie anders stellt sich der Mathematiker der Logik gegenüber an! Die Wahrheit des Einmaleins kann doch nicht von der Konstitution irgend eines Wesens abhängig gemacht werden. Dass eine Gleichung nten Grades n Wurzeln hat, ist auf dem Mars ebenso sehr Wahrheit wie auf der Erde und

4 Einleitung.

wie auf einem beliebigen anderen Gestirne. Der Fundamentalsatz der Algebra war eine Wahrheit, auch ehe noch Gauss einen seiner Beweise für ihn erbrachte, ja ehe noch irgend ein Mensch den Begriff einer Gleichung nten Grades fasste. Die Wahrheit ist unabhängig davon, ob sie in diesem oder jenem Bewusstsein auftaucht; sie ist unabhängig davon, ob sie von irgend welchen Wesen erkannt oder nicht erkannt wird. So denkt ein jeder echte Mathematiker, und so ist er denn auch ein geborener Feind des "Relativismus" und "Psychologismus". Was geht es die Wahrheit an, durch welche Art von psychischen Prozessen, auf welchen psychologischen Abwegen, Irrwegen und Umwegen sie erzeugt wurde? Also muss die Logik, die doch eine Lehre von der Wahrheit sein soll, völlig unabhängig sein von jedweder Psychologie. Das Heil der Logik wäre dementsprechend in dem Schlagworte zu suchen: Los von der Psychologie! Das Ideal der Logik aber wäre eine Art von "calculus philosophicus" im Sinne des Leibniz oder Descartes. Die Logik müsste sich zu einer Mathematik umwandeln, bezw. die Mathematik sich zu einer Logik erweitern, verallgemeinern.

Man sieht: die Mathematik ist nicht selbstloser wie die anderen Spezialwissenschaften; auch sie wünscht die Logik ganz und gar aufzusaugen. Diese soll womöglich völlig in die Mathematik aufgehen, und damit sie dies bequem thun könne, soll sie sich völlig von der Psychologie lossagen. Daraus ist aber zu ersehen, wie überaus schwierig es sein muss, die eigentliche Aufgabe der Logik allen egoistischen und fanatischen Anforderungen der einzelnen Spezialdisziplinen gegenüber in ihrer Reinheit und Allgemeinheit aufrecht zu erhalten. Dies war übrigens von jeher die schwierige Stellung der Logik, wie der Philosophie überhaupt, den Sonderbestrebungen der Fachwissenschaften und nicht minder des praktischen Lebens gegenüber. Bald will der Glaubenseiferer

5 Einleitung.

und der Moralprediger sie in Beschlag nehmen; bald droht der Ansturm der fachwissenschaftlichen Sondertendenzen den philosophischen Geist zu desorganisieren. Und da wundert man sich noch, dass die Philosophie ein Kampfplatz ewigen Widerstreites ist. Als ob nicht die partikularistischen Bestrebungen der Fachwissenschaften und des praktischen Lebens es wären, die auf der philosophischen Wahlstatt einen ewigen Krieg miteinander führen. Und so kann es zuweilen im Verlaufe der historischen Entwicklung geschehen, dass die Philosophie, die das einigende Band zwischen allen Richtungen des Wahrheitsstrebens sein will, als die Quelle alles Streites betrachtet und wie eine unfruchtbare, überflüssige Wissenschaft behandelt wird; hinterher natürlich stellt es sich immer heraus, dass man ihrer nirgends entraten kann, wenn man nicht den Zusammenhang zwischen dem einen Wissen und dem anderen Wissen, zwischen dem einen Wollen und dem anderen Wollen aufgeben will.

Da nun die Logik sich weder in Psychologie, noch auch in Mathematik auflösen lässt, wird es unsere Aufgabe sein, sowohl der psychologistischen, als auch der formalistischen Tendenz in der modernen Logik entschieden entgegenzutreten. Dem Psychologismus gegenüber muss betont werden, dass die Wahrheit sich nicht relativieren lässt, d. h. dass man nicht jedem Organismus eine eigens für ihn zugeschnittene Wahrheit zugestehen kann, da dies gleichbedeutend wäre mit der Verzichtleistung auf den Wahrheitsbegriff und die Erkenntnis überhaupt; der formalistischen Tendenz gegenüber, die von der Mathematik suggeriert wird, muss hinwieder gezeigt werden, dass die Logik sich von ihrer innigen Wechselbeziehung mit der Psychologie nie und nimmer lossagen kann, weil dies mit ihrer Entwurzelung gleichbedeutend wäre. Die Logik muss überhaupt mit jeder Art von Spezialwissen (also auch der Psychologie) in innigster Wechselbeziehung bleiben,

6 Einleitung.

denn sie ist ja nichts anderes als der höchste Ausdruck aller dieser Wechselbeziehungen.

Ich werde demnach in dieser Arbeit das Verhältnis der Logik zur Psychologie einer neuerlichen Prüfung unterwerfen, um zu zeigen, dass die Logik trotz ihrer unlösbaren Verbindung mit der Psychologie eine völlig selbständige Wissenschaft ist. Angesichts der Schwierigkeit dieser Aufgabe müsste ich mich glücklich schätzen, auch nur das Geringste zur Klärung des Verhältnisses der beiden Wissenschaften beitragen zu können; und so muss ich es mir versagen, gleich auch das Problem des Verhältnisses der Logik zur Mathematik in Angriff zu nehmen, denn ich müsste befürchten, weder dem einen noch auch dem anderen Problem irgendwie gerecht werden zu können. Jedenfalls scheint es mir aber notwendig zu sein, wenigstens anzudeuten, welchen Standpunkt ich in der Frage über das Verhältnis von Logik und Mathematik einnehme, wenn es mir auch unmöglich ist, denselben im Rahmen dieser Arbeit gleich auch begründen zu können.

Das Verhältnis der Logik zur Mathematik ist ein durchaus offenes Problem der Philosophie, denn nie ist es noch einem Denker gelungen, klärllich zu zeigen, durch welchen charakteristischen Unterschied das spezifisch mathematische von dem spezifisch logischen Denken zu sondern sei. Philosophen, die zugleich Mathematiker waren, wie Descartes und Leibniz, liessen sich deshalb zu der utopistischen Idee hinreissen, dass es die Aufgabe der Logik wäre, ein Zeichensystem zu ersinnen, welches so streng und exakt sein sollte wie das Zeichensystem der Mathematik, jedoch zugleich geeignet wäre, nicht nur Grössenverhältnisse, sondern überhaupt alle Begriffsverhältnisse zum Ausdruck zu bringen. Vermittels dieses exakten und zugleich universellen Zeichensystems würde dann alles menschliche Denken, welchen Gegenständen es

7 Einleitung.

sich auch zuwenden möge, zu einem blassen Rechnen werden. Alle Zeichen unserer Sprache wären dann Rechenzeichen; alle Logik, ja alle Wissenschaft überhaupt wäre Mathematik. Descartes, dem sich dieser Gedanke einer mathematischen Universalsprache bloss als gelegentliches Aperçul aufdrängte, fügt gleich hinzu, dass die Konstruktion dieser Sprache den Besitz einer vollkommenen Philosophie voraussetzen würde, kurz er ist sich dessen bewusst, dass es sich hier um eine Utopie handelt. Leibniz hingegen, der die wunderbare Tragweite der Symbole an der selbsterfundenen Differentialrechnung erprobte, hat zeitlebens nie aufgehört über ein allmächtiges Zeichensystem nachzusinnen.

Auch der moderne sogenannte logische Kalkül ist einem utopistischen Streben entsprungen. Ein jedes logische Urteil lässt sich auch unter einem mathematischen Gesichtspunkt betrachten—wir sprechen ja von einer Quantität der Urteile in der Logik—, und das mathematische Moment am Urteil lässt sich natürlich auch in mathematischer Weise behandeln; nie aber kann das mathematische Moment am Urteile mit dem eigentlich logischen Moment desselben verwechselt werden, und so entwischt dem logischen Kalkül eben das eigentlich logische Element des Urteilens. Niemand hat dies schöner auseinandergesetzt als Lotze. und niemand hat feinsinniger die unrechtmässigen Übergriffe der Mathematik in die Logik zurückgewiesen als er; trotzdem scheint es mir, dass auch er das Verhältnis der beiden Wissenschaften nicht geklärt hat: wenigstens seine Meinung, dass die Mathematik ein Zweig der Logik wäre,² lässt nicht erkennen, wie er sich das Verhältnis des Zweiges zum Stamme gedacht hat.

Ich glaube, dass sich das Wesen der Mathematik am

1 Siehe den Brief Descartes' an Mersenne (Cousin'sche Ausgabe der "Oeuvres de Descartes", 6 Band, 6I).

2 Lotze, Drei Bücher der Logik, I. Buch S. 34.

8 Einleitung.

besten in ihrem Verhältnisse zur Physik und Chemie und Überhaupt zur exakten Naturwissenschaft erfassen lässt. Während diese die ganze konkrete sinnliche Mannigfaltigkeit der Natur zum Gegenstande haben, ist die Mathematik nichts als eine abstrakte Mannigfaltigkeitslehre, welche die theoretische Grundlage jener konkreten Mannigfaltigkeitslehre oder Naturwissenschaft bildet. Ich gebrauche hier den Ausdruck Mannigfaltigkeitslehre ganz in dem Sinne von Bernhard Riemann, der diesen Terminus in Umlauf gebracht hat. Schwerlich wird man die Mathematik je tiefer fassen können, denn als abstrakte Mannigfaltigkeitslehre alles sinnfälligen Erscheinens: und fasst man sie so, dann erkennt man auch, wie sehr sie ihrem ganzen Charakter nach der sinnlichen Erscheinungswelt zugewendet ist. Die Logik hingegen ist ihrem Wesen nach Geisteswissenschaft, näher die Lehre von der wahrheitsuchenden Erkenntnisthätigkeit, wodurch sie eben die Grundlage auch der Naturwissenschaften und der Mathematik ist.¹ Nie wird es also geschehen können, dass die Logik sich irgendwie in Mathematik auflösen liesse. Allerdings besteht aber auch eine überaus innige Beziehung zwischen Logik und Mathematik, von der ich in meiner "Neuen Theorie des Raumes und der Zeit" Gebrauch gemacht habe. Mathematische Beziehungen lassen sich nämlich wie Gleichnisse oder Metaphern benutzen, um logische Beziehungen sinnfällig zu machen. Ein weiteres Verfolgen dieses Gegenstandes ist jedoch hier nicht am Platze.

Ich knüpfe meine Betrachtungen über das Verhältnis von Logik und Psychologie an die "Logischen Untersuchungen" von Edmund Husserl an, weil mir dieselben voll des

¹ So kann z. B. die Frage, welche Stellung die Mathematik innerhalb des Ganzen unseres Wissens einzunehmen habe, weil sie eben eine geisteswissenschaftliche Frage ist, nie mit den Methoden der Mathematik gelöst werden.

9 Einleitung.

ungeklärten modernen Widerstreites zwischen Psychologismus und Formalismus zu sein scheinen. Der Verfasser wäre geneigt, die Logik womöglich in Mathematik untergehen zu lassen und sie deshalb von der Psychologie nach Kräften zu isolieren. In der Vorrede zum ersten Teile seines Werkes gesteht er es offenmütig ein, dass er ursprünglich selbst von der Überzeugung ausging, dass es die Psychologie sei, die als Fundament aller Logik betrachtet werden müsse, dass er aber durch Betrachtungen über die mathematische Denkhätigkeit von diesem Irrtum abgekommen sei. Wir haben also hier ein Beispiel, das symptomatisch ist für die logische Bewegung unserer Tage: wir sehen, wie ein Psychologist in einer Metamorphose begriffen ist, die zu dem gegensätzlichen formalistischen Standpunkt hinüberleitet. Die Polemik gegen diesen Standpunkt wird zeigen, dass wir als den eigentlichen Urheber des modernen Formalismus in der Logik Bernard Bolzano (1781—1848) zu betrachten haben. Nur wenige dürften den Namen dieses Philosophen und tiefsinnigen Mathematikers kennen, obwohl er in engsten Gelehrtenkreisen nach Verdienst gewürdigt, ja auch verehrt wird. Man kann seine von Wilhelm Braumüller (Wien 1875) herausgegebene Selbstbiographie nicht lesen, ohne von dem tragischen Schicksale dieses Mannes—der verleumdet, verfolgt und seines Amtes, der Professur der Religionswissenschaft an der philosophischen Fakultät in Prag enthoben wurde—tief ergriffen zu sein. Er verbindet eine innige religiöse Empfindung mit einer seltenen Schärfe des Verstandes, und eine Weichheit des Gefühles mit einem ganz eigentümlichen theoretischen Starrsinn, wie er wohl nur Mathematikern eigen sein dürfte. Seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie scheint bislang wenig geklärt zu sein; man nennt ihn wohl einen Halbkantianer, doch ist er in gewisser Beziehung als Antipode Kants zu betrachten. Da seine Denkweise es ist, die den

10 Einleitung.

modernen formalistischen Bestrebungen zu Grunde liegt, werde ich dieselbe näher auseinandersetzen, aber auch entschieden bestreiten müssen. In der zweiten Hälfte meiner Arbeit versuche ich dann—von aller Polemik absehend—die eigene Auffassung über das Verhältnis der Logik zur Psychologie zu begründen. Den Leser muss ich nur bitten, bei der Beurteilung dieser Auffassung nicht ausser acht zu lassen, dass Untersuchungen über das Verhältnis von Wissenschaften immer nur einen programmatischen Charakter haben können.

I. Thatsachen und Wahrheiten.

§ 1. "Die Wahrheit ist keine Thatsache".

Man kann gegen die psychologistische Auffassung der Logik nicht ankämpfen, ohne vor allem die Begriffsverwirrung innerhalb der Psychologie schlichten zu wollen, denn die unberechtigten Übergriffe der Psychologie in die Sphäre der Logik hängen in engster Weise mit dem Missverstehen der eigentlichen Aufgabe der Psychologie zusammen. Der Verfasser der "Logischen Untersuchungen" vermeint aber in dem ersten streitbaren Teile seines Werkes¹ das Wesen und den Charakter der Psychologie mit der folgenden allgemeinen Bemerkung erledigen zu können: "Wie immer diese Disziplin nun definiert werden mag—ob als Wissenschaft von den psychischen Phänomenen, oder als Wissenschaft von den Thatsachen des Bewusstseins, von den Thatsachen der inneren Erfahrung, von den Erlebnissen in ihrer Abhängigkeit von erlebenden Individuen oder wie immer sonst—, darin besteht allseitige Einigkeit, dass die Psychologie eine Thatsachenwissenschaft ist und somit eine Wissenschaft aus Erfahrung". (Log. Unt. I, S. 60. 61.) Der Verfasser lässt also die ganze Begriffsverwirrung innerhalb der Psychologie auf sich beruhen,

¹ Logische Untersuchungen von Edmund Husserl, Erster Teil, Prolegomena zur reinen Logik. Leipzig 1900.

12 Thatsachen und Wahrheiten.

und hofft trotzdem das Verhältnis der Logik zur Psychologie klären zu können. Nun ist es aber auf den ersten Blick sichtbar, dass nicht nur die Psychologie, sondern auch die Physiologie, Chemie, Physik etc. Thatsachenwissenschaften und somit Wissenschaften aus Erfahrung sind. Wie soll es da noch möglich sein eine Grenze zu ziehen zwischen Logik und Psychologie, wenn diese letztere in eine Gruppe vereinigt wird mit allen organischen und anorganischen Naturwissenschaften? Das Logische sollte dem spezifisch Psychischen entgegengestellt werden, und der Verfasser setzt es allem Thatsächlichen entgegen, ob nun auch dieses Thatsächliche psychischer, physiologischer, chemischer, physikalischer etc. Natur sein möge. Dann handelt es sich aber gar nicht mehr um eine Grenze zwischen Logik und Psychologie, sondern um eine Grenze zwischen Logik und Physik überhaupt, diesen letzteren Ausdruck in seinem weitesten Sinne genommen. Was kann da noch aus dem Gefecht gegen die Psychologen werden? Aller Wahrscheinlichkeit nach bloss ein Scheingefecht, ein scholastischer Wortstreit, der auf das eigentümliche Verhältnis der Logik zur Psychologie schwerlich ein wahres Licht zu werfen vermag.

Da nun die Logik der Physik im weitesten Sinne entgegengestellt werden soll, können wir keinen Augenblick im Zweifel über den Standpunkt des Verfassers bleiben. Die Physik nämlich hat es mit Thatsachen zu thun, die Logik mit der Wahrheit. Also wird sich der Gegensatz zwischen Physik und Logik in den Satz zuspitzen müssen, dass die Wahrheit keine Thatsache ist. Alle Argumente, die der Verfasser gegen die Psychologen vorzubringen vermag, laufen schliesslich auf diesen Satz heraus. Was ist nun der eigentliche Sinn desselben.

Wenn ich z. B. sage, dass $2 \times 2 = 4$ ist, habe ich eine Wahrheit ausgesprochen. Dieses mein Aussagen, dieses mein

13 Thatsachen und Wahrheiten

Urteilen selbst ist eine Thatsache, ein Geschehnis im Reiche der Geschehnisse; was ich aber mit dieser Aussage meine, nämlich die Wahrheit selbst, die den Inhalt meiner Aussage bildet, ist keine Thatsache, kein Geschehnis, kein zeitlicher Vorgang. Die Akte meines Urteilens und meines Denkens überhaupt, sie kommen und gehen, tauchen auf und tauchen unter, haben einen Anfang und ein Ende in der Zeit. Als solche Erlebnisse in der Zeit sind sie psychologische Thatsachen und unterliegen den Gesetzen aller Thatsachen, also den Gesetzen der Kausalität. Unsere Gedanken "kausieren" einander, sagt der Verfasser. Die Wahrheit aber, die wir denken: sie kommt nicht und geht nicht, sie taucht nicht auf und taucht nicht unter, sie entsteht nicht und vergeht nicht. Sie ist eben keine Thatsache, kein Glied in der Kette von Kausationen, kein Wirkendes und kein Bewirktes. So z. B. ist die Wahrheit, dass $2 \times 2 = 4$ ist, unabhängig davon, ob ich sie denke oder nicht denke, ob sie überhaupt von jemandem gedacht oder nicht gedacht wird. Sie hat, wie alle Wahrheit, einen überzeitlichen Charakter. Sie ist eine "ideale Möglichkeit"; "sie ist eine Geltungseinheit im unzeitlichen Reiche der Ideen".

Zwei Bemerkungen haben wir sofort auf diese Auffassung zu machen: die eine bezieht sich auf ihren Inhalt, die andere auf ihre Provenienz.

§ 2. Die Verwechslung der Psychologie mit der Physik.

Der Umstand, dass der Verfasser die Psychologie anderen Thatsachenwissenschaften gegenüber nicht abzugrenzen versuchte, rächt sich nunmehr an jeder seiner Aufstellungen. Er fordert nämlich von uns, dass wir bei einem Urteil streng unterscheiden sollen zwischen dem zeitlichen Akte des Urteilens und zwischen der etwaigen Wahrheit, die den Inhalt dieses Urteilens bildet. Wenn ich aber in dem Urteile, dass

14 Die Verwechslung der Psychologie mit der Physik.

$2 \times 2 = 4$ ist, davon absehe, was den Inhalt dieses Urteilens ausmacht, nämlich von der Wahrheit, die ich eben mit demselben meine, was in aller Welt bleibt mir noch als Rest zurück, als ein rein mechanisches Geschehen, wie es etwa in einer Rechenmaschine vor sich geht, wenn sie die Multiplikation $2 \times 2 = 4$ produziert, oder auch derartiges, was in einem Phonographen sich ereignen mag, wenn er obigen Satz des Einmaleins nachspricht. Wenn ich von einem Akte meines Urteilens seinen Inhalt abgelöst denke, so muss er hierdurch doch entgeistert worden sein, und es kann von ihm kaum etwas anderes zurückbleiben, als ein mechanischer Vorgang, der nicht ins Bereich der Psychologie, sondern in dasjenige der Physik fällt. Während also der Verfasser meint, dass er nach Abzug des Urteilinhaltes als Rest einen psychischen Akt zurückbehalten könnte, ist ihm ein bloss mechanisches Geschehen unter dem Seziermesser seiner Abstraktion zurückgeblieben. Er glaubt das Logische von dem Psychischen zu trennen, wo er doch nur das Psychische überhaupt von dem Mechanischen geschieden hat. Aber konnte dies anders kommen? Gewiss nicht. Der Verfasser hatte ja zu den Zwecken seiner Polemik es für genügend erachtet, das Psychische mit dem Physischen unter dem Titel des Thatsächlichen zusammenzufassen. Beseelte Akte wurden mit physischen Erscheinungen in eine Klasse vereinigt! Hätte nicht vor allem die Beseeltheit von der Nichtbeseeltheit geschieden werden müssen, um dann erst in Bezug auf die Beseelung nachweisen zu können, dass man sie aus zweierlei Gesichtspunkten und zwar aus einem psychologischen und aus einem logischen betrachten könne, indem man etwa konkrete Beseeltheit von abstrakter Beseeltheit, die Sinnlichkeit von dem Verstande scheidet.

Durch die Vereinigung des Physischen und des Psychischen in eine Klasse entsteht eine derartige Begriffsverwirrung,

15 Die Verwechslung der Psychologie mit der Physik.

welche durch die Scholastiker mit dem Kunstausdruck der "Äquivokation" bezeichnet zu werden pflegt. ("Terminus aequivocus ille est, qui diversas omnino rationes et essentias significare potest".—C. Frick S. J. Logica, § 37.) In dem vorliegenden Falle wird das "Thatsächliche" ein gemeinsamer Ausdruck, eine Äquivokation sowohl für den beseelten, als auch für den unbeseelten Akt, wodurch es unmöglich gemacht wird, das Psychologische als spezifisch Psychologisches und mithin das Logische als rein Logisches zu erfassen.

Eigentümlicher Weise beklagt sich gerade der Verfasser unablässig über die Äquivokationen anderer Denker. Äquivokation ist sein Lieblingswort; er gebraucht es nicht hunderte —, sondern tausendmal. Er wird nicht müde, uns davor zu warnen, dass wir ja nicht den Akt des Urteils verwechseln mögen mit dem Inhalte desselben. "Man vermene nicht das Urteil als Urteilsinhalt, d. i. als die ideale Einheit mit dem einzelnen realen Urteilsakt." (Log. Unt. I, 119.) Und während er solche Warnungen fortwährend wiederholt, um zu verhüten, dass wir das Logische mit dem Psychischen äquivozieren, verfällt er innerhalb dieser Warnungen selbst einer unaufhörlichen Äquivokation des Physischen mit dem Psychischen. Je mehr er nun selbst in Verwechslung elementarer Unterschiede befangen bleibt, desto mehr ereifert er sich gegen die "elenden Äquivokationen", die "allen logischen Terminis" anhaften. (Log. Unt. I, 148.) Ja er spricht von einem "Tiefstande der rein logischen Einsichten" in unserer Zeit, da doch selbst Forscher, wie Sigwart, Wundt, Lipps, Erdmann etc. in Äquivokationen des Logischen und Psychischen befangen bleiben. (Log. Unt. I, 69.) Diesem allgemeinen Tiefstande der neueren Logik setzt der Verfasser die "reformatorischen Ziele" seiner eigenen Untersuchungen entgegen. (Log. Unt. I, 125.)

Um diese reformatorischen Ziele näher zu beleuchten,

16 Die Verwechslung der Psychologie mit der Physik.

gehe ich zu der zweiten, oben angekündigten Bemerkung über, die sich auf die Provenienz der Auffassung des Autors der L. U. bezieht.

Jene subtile Scheidung des Inhaltes eines Urteils von der Denkhandlung des Urteilens — als leitenden Gesichtspunkt nur den ganzen Aufbau einer reinen Logik—verdankt die neuere Philosophie dem so wenig gekannten und gewürdigten Bernard Bolzano, dessen Wissenschaftslehre geeignet ist, einen tiefgehenden Einfluss auf die moderne Bewegung in der Logik zu üben. Husserl gedenkt zwar Bolzanos in einem "Anhang" zu seinen kritischen Betrachtungen Über den Psychologismus und nennt ihn dort einen der grössten Logiker aller Zeiten, unterlässt es jedoch, innerhalb seiner Ausführungen sich irgendwie mit dem Meister auseinanderzusetzen. Ich hoffe also den ganzen aktuellen Streit wider den Psychologismus in ein helleres Licht setzen zu können, indem ich auf den Denker zurückgehe, der die Waffen zu diesem Streite geschmiedet. Bolzano ist übrigens ein so origineller und tiefsinniger Logiker, dass es sich auch abgesehen von jenem Streite der Mühe verlohnt, seine leitenden Ideen, die er in dem grundlegenden Abschnitt (der sogenannten "Fundamentallehre") seiner Logik entwickelt, des Näheren kennen zu lernen.

II. Bolzano's Wahrheitslehre.

§ 3. Sätze und Wahrheiten an sich.

Bolzano stellt an die Spitze seiner Logik eine Reihe von Betrachtungen, die sonst in keinem herkömmlichen System der Logik zu finden sind, und in denen er den strengen Beweis zu führen sucht, dass es einesteils "Wahrheiten an sich" gebe, anderenteils dass wir Menschen auch die Fähigkeit haben, jene "Wahrheiten an sich" zu erkennen. Zu diesem Zwecke stellt er sich einen "vollendeten Zweifler" vor, der nicht nur an der Existenz einer Körperwelt zweifelt, sondern auch das nicht gelten lässt, dass er zweifelt, dem also der Zweifel selbst nur ein Schein ist, und dem dieser Schein wiederum nur zu scheinen scheint etc.; kurz er stellt sich einen Skeptiker vor, der den Zweifel auf die menschenmöglich äusserste Spitze treibt, und er setzt sich zur Aufgabe einen solchen Zweifler, wenn auch nicht zu zwingen, so doch logisch zu überführen, dass er zunächst die Geltung eines Satzes, und gleich mit dem nächsten Schritte auch die Geltung unbestimmt vieler Sätze anerkenne.

Den Einwurf, dass schon die blosse philosophische Unterhaltung mit jenem Skeptiker die Existenz der sich unterhaltenden Personen voraussetze, weist Bolzano mit dem Bemerkung zurück, dass es ein anderes sei, nach einer gewissen Voraussetzung beim Vortrage eines Beweises zu handeln,

18 Sätze und Wahrheiten an sich

und wieder ein anderes, diese Voraussetzung als Prämisse in dem vorzutragenden Beweise zu gebrauchen. Dieses letztere würde allerdings eine *Petitio principii* involvieren, das erstere jedoch keineswegs. Kurz man dürfe ohne Zaudern praktisch so handeln, als ob die Existenz der sich unterredenden Parteien schon ausgemacht wäre, nur dürfe man in den zu liefernden Beweis nicht diese Existenz als Prämisse einführen.

Man sieht, Bolzano scheidet schon hier alles wirkliche Geschehen während des Beweisens von dem Inhalte dieses Beweisens selbst: er trennt prinzipiell alle tatsächliche Denkhätigkeit und alle tatsächlichen Umstände dieser Denkhätigkeit von allem demjenigen, was den Inhalt der Denkhandlungen ausmacht. Dieser prinzipiellen Scheidung liegt die Absicht zu Grunde, den Sinn des Gedachten oder Gesprochenen unabhängig zu machen von allem Denken und Sprechen. So schafft sich Bolzano zunächst den ihm eigentümlichen Begriff eines "Satzes an sich", dann auch den Begriff einer "Wahrheit an sich", um mit Hilfe derselben zur Heilung der Zweifelsucht des oben erwähnten vollendeten Skeptikers schreiten zu können. Nebenbei sei bemerkt, dass wenn Husserl uns ermahnt, das Urteil als "Urteilsinhalt" oder als "ideale Einheit" nicht zu vermengen mit dem realen Urteilsakt, er sich dabei auf den Bolzano'schen Fundamentalbegriff des "Satzes an sich" stützt, ohne jedoch dieser Begriffsbildung seines Meisters zu gedenken.

Was nun diese Begriffsbildung betrifft, so ist sie von einem ausgesprochenen oder auch nur bloss gedachten Satz wohl zu unterscheiden. Man muss bei einem "Satz an sich" absehen von dem Dasein eines Wesens, welches ihn setzt, d. h. ihn ausspricht oder denkt. Dem entsprechend giebt Bolzano die folgende Erklärung seiner grundlegenden Begriffsbildung: "Unter einem Satze an sich verstehe ich nur irgend eine Aussage, dass etwas ist oder nicht ist; gleichviel ob diese

19 Sätze und Wahrheiten an sich

Aussage wahr oder falsch ist; ob sie von irgend jemand in Worte gefasst oder nicht gefasst, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht ist" (W. L § 19. S. 77). Er fügt ausdrücklich hinzu, dass man bei diesem Begriffe absehen müsse von allen solchen sinnlichen Nebengedanken, wie das Gesetztwerden, das Gesprochen- oder Gedachtwerden durch irgend ein Wesen. "Aus diesem Grunde—setzt er weiter fort—darf man auch Sätzen an sich kein Dasein (keine Existenz oder Wirklichkeit) beilegen. Nur der gedachte oder behauptete Satz, d. h. nur der Gedanke an einen Satz, ingleichen das einen gewissen Satz enthaltende Urteil hat Dasein in dem Gemüte [Geiste] des Wesens, das den Gedanken denkt, oder das Urteil fället; allein der Satz an sich, der den Inhalt des Gedankens oder Urteiles ausmacht, ist nichts Existierendes" . . . (W. I. S. 78).

Bolzano verwahrt sich durch diese Erklärung gegen das naheliegende fundamentale Missverständnis, als ob er die "Sätze an sich" metaphysisch zu hypostasieren beabsichtigte. Das "an sich" ist also hier durchaus nicht in dem Sinne zu nehmen, wie in dem Kant'schen Terminus der "Dinge an sich". Die Bezeichnung "Satz an sich" ist eben deshalb kaum eine glückliche zu nennen, denn sie verleitet stets zu einer metaphysischen Hypostase. Bolzano ergreift darum des öfteren die Gelegenheit, die Nichtexistenz der "Sätze an sich" zu betonen, ja er macht diese Nichtexistenz zum Gegenstande eines aparten Lehrsatzes seiner Logik.

Bolzano ist redlich bemüht, bei älteren Logikern Ansätze zu ähnlichen Begriffsbildungen nachzuweisen. So findet sich bei Leibniz in dem Dial. de connexione inter verba et res, dass nicht alle Sätze als gedachte Sätze angenommen werden müssten, und er gebraucht dem entsprechend die Ausdrücke *propositio* und *cogitatio possibilis*, welche darauf hinweisen, dass er sich unter Sätzen Sätze an sich vorgestellt habe.

20 Sätze und Wahrheiten an sich

Der Begriff eines "Satzes an sich" gewinnt gleich ein grösseres Interesse, wenn man zu wahren Sätzen an sich oder "Wahrheiten an sich" fortschreitet. Zwar kann man den Sinn auch falscher Sätze, wie z. B. $2 \times 2 = 5$ von dem Akte der Behauptung ablösen, und demzufolge streng in Bolzano's Sinne auch von falschen Sätzen an sich oder "Unwahrheiten an sich" sprechen, doch wendet sich sein Augenmerk vornehmlich den "Wahrheiten an sich" zu, weil es sich ihm ja vornehmlich darum handelt, den Skeptiker zur Anerkennung derselben zu bewegen.

Was den Sinn des Wortes "wahr" betrifft, erklärt ihn Bolzano, dass er eine gewisse Beschaffenheit bezeichnet, die Sätzen zukommt, wenn sie etwas so, wie es ist, aussagen. Daraus folgt nun gleich die Definition einer "Wahrheit an sich" als eines Satzes, der etwas, so wie es ist, aussagt, unabhängig davon, ob jener Satz von irgend jemandem ausgesprochen oder nicht ausgesprochen, gedacht oder nicht gedacht wird. So ist der Inhalt des Satzes, dass $2 \times 2 = 4$ ist, abgesehen von seinem Gedachtwerden durch irgend ein Wesen, eine Wahrheit an sich. Dadurch, dass wir des öfteren diesen Satz $2 \times 2 = 4$ denken, erhalten wir nicht immer wieder eine neue Wahrheit, sondern es ist ein und dieselbe Wahrheit, die in unserem Geiste von neuem erscheint. Diese selbige Wahrheit, die sich in einem Geiste des öfteren anmelden oder zu beliebigen Zeiten in beliebig vielen Geistern gegenwärtig sein könnte, nennt Bolzano "Wahrheiten an sich". So bleibt z.B. der Taylor'sche Lehrsatz in der Funktionenlehre dasselbe Theorem, wie viele Mathematiker auch denselben wiederholen mögen. Wir sprechen übrigens auch im gewöhnlichen Leben von einer Wahrheit in dem Sinne, dass wir sie nicht vervielfacht denken, wenn ihrer mehrmals oder von mehreren Personen Erwähnung geschieht. Indem Bolzano unsere Aufmerksamkeit eben auf das lenken will, was in der beliebig vielfachen Behauptung einer Wahrheit ein und dasselbe

21 Sätze und Wahrheiten an sich

bleibt, findet er sich dazu veranlasst, diesen identischen Wahrheitsgehalt von dem Gedachtwerden abzulösen und so den Begriff der Wahrheit an sich in die Philosophie einzuführen. Natürlich beeilt er sich auch hier, ausdrücklich zu erklären, dass den "Wahrheiten an sich" keinerlei Existenz (Realität, Wirklichkeit) zukomme, damit es Niemandem einfallt, die von dem Gedachtwerden abgelöste Wahrheit als für sich seiend zu betrachten. Nicht minder bemüht er sich historisch nachzuweisen, dass der Begriff der "Wahrheit an sich" schon von manchem älteren Denker—wenn auch vorübergehend—ins Auge gefasst wurde. So finden sich unter anderen bei dem Scholastiker Hollmann die Veritates "nemine cogitante", und Ulrich erklärt ausdrücklich: "Objective verum est, quod revera ita se habet, nec me, nec alio cogitante; nec visi mei aut alius ratione habita." Auch Leibniz denkt mit seinen "cogitationes possibles" an die "Wahrheiten an sich", und um nun zum Schlusse auch Husserl's zu gedenken, so übersetzt er den Bolzano'schen Ausdruck mit "idealen Möglichkeiten" und nennt die Gesamtheit der "Wahrheiten an sich" das "unzeitliche Reich der Ideen". Leider bildet sich Husserl seine eigenen Kunstausdrücke, ohne auf die entsprechenden bei Bolzano hinzuweisen, was doch schon im Interesse des historischen Zusammenhanges im höchsten Masse erwünscht wäre. Wenn z. B. Husserl immer wieder darauf zurückkommt, dass die Wahrheiten keine Thatsachen sind: so meint er damit dasselbe, was Bolzano in dem Satze ausdrückt dass die Wahrheiten an sich keine Existenz haben.

Nachdem wir nunmehr die grundlegenden Begriffsbildungen der Logik Bolzano's beiläufig erklärt haben, muss es unsere nächste Aufgabe sein, dieselben einer genauen Prüfung zu unterwerfen, um über ihre Verwendbarkeit oder Unverwendbarkeit in der Logik ein bestimmtes Urtheil zu gewinnen. Dem philosophischen Leser dürften schon bisher mancherlei

22 Sätze und Wahrheiten an sich

Bedenken gegen dieselben aufgestiegen sein, und ich will es im Folgenden versuchen, allen diesen Bedenken nach Kräften Ausdruck zu verleihen.

§ 4. Über einen inneren Widerstreit in Bolzano's Philosophie.

Nichts scheint auf den ersten Blick hin unverfänglicher zu sein, als den Sinn irgend eines Satzes oder einer Wahrheit zu unterscheiden von dem Denkkakte, durch welchen er sich in dem Geiste irgend eines denkenden Wesens anmeldet; denn wir sprechen ja alle im gewöhnlichen Leben von einer identischen Wahrheit, ob sie auch beliebig oft oder von beliebig vielen Personen, ja auch noch von gar keinem Menschen erfasst worden wäre. So erwarten wir z. B. von den Mathematikern und Naturforschern die Entdeckung neuer Wahrheiten, wie nicht minder von den Philosophen neue—noch von niemandem eröffnete—Einsichten in den einheitlichen Zusammenhang aller Wahrheit. Diese noch von keinem Menschenkinde erschauten Wahrheiten repräsentieren uns am besten dasjenige, was Bolzano mit den "Wahrheiten an sich" meinen mag; und wer von uns möchte es in Zweifel ziehen wollen, dass die Menschheit noch in den Besitz mancher wahrer Einsichten gelangen wird, die sich ihr bislang nicht offenbart haben, die also für sie gegenwärtig noch notgedrungen den Charakter von sogenannten "Wahrheiten an sich" zu haben scheinen.

Wie dem auch sei so viel steht fest, dass Bolzano selbst ein gewisses Bedenken gegen seine eigene Begriffskonstruktion nicht zu unterdrücken vermag, ein Bedenken, das er allerdings leicht Überwinden zu können glaubt, das wir aber trotz seines theologischen Charakters nicht übersehen dürfen, weil es blitzartig hineinleuchtet in die Tiefen des Problems, um das es sich hier handelt.

23 Über einen inneren Widerstreit in Bolzano's Philosophie

Für einen tiefreligiösen Denker, wie es Bolzano war, folgte aus der Allwissenheit Gottes, dass jede Wahrheit, wenn auch von keinem anderen Wesen erfasst, von dem Allwissenden doch erkannt sein müsse. Bolzano muss es sich also offen eingestehen, dass es eigentlich keine einzige von niemand erkannte Wahrheit geben könne. Trotzdem meint er aber, auch als Theologe seinen Begriff der "Wahrheit an sich" aufrecht erhalten zu können. Er behauptet, dass die Wahrheiten ganz gut "Wahrheiten an sich", also von niemandem erkannte Wahrheiten sein, und doch auch zugleich dem göttlichen Geiste von aller Ewigkeit her gegenwärtig sein konnten. Um dies zu beweisen, erinnert er daran, dass z. B. der Gedanke einer Linie, welche die kürzeste zwischen ihren Endpunkten ist, verschieden sei von dem Gedanken einer Linie, deren jedes Stück dem andern ähnlich ist, und doch beide Begriffe auf dieselbe Linie, nämlich die Gerade Bezug haben. Aus diesem Beispiel könne man ersehen, dass zwei Begriffe, trotzdem sie Wechselbegriffe sind, doch durchaus verschiedenen Sinn haben können. Ähnlich, meint er, verhalte es sich mit den Begriffen der "Wahrheiten an sich" und der von Gott erkannten Wahrheiten, die so verschiedene Begriffe sie auch sein mögen, doch zugleich Wechselbegriffe sind.

Es giebt vielleicht Denker, die den Scharfsinn dieses Beweises bewundern werden; mir jedoch scheint er ein Muster von scholastischer Spitzfindigkeit zu sein, und einen inneren Widerspruch des Bolzano'schen Denkens ans Licht zu fördern. Von niemandem gedachte Wahrheiten und von Gott gedachte Wahrheiten sind zwei einander ausschließende, gegensätzliche Begriffe, die demzufolge keine Wechselbegriffe sein können. Das sieht jedermann, und da helfen keine geometrischen Gleichnisse. Jedenfalls ist eine der beiden Begriffsfassungen durchaus überflüssig. Bolzano hätte sich dazu entscheiden müssen, nur eine der beiden gegensätzlichen Begriffsfassungen

24 Über einen inneren Widerstreit in Bolzano's Philosophie

festzuhalten, und die andere offen zu verwerfen. Als Theologe hätte er sich wohl an den Begriff der von Gott gedachten Wahrheiten halten sollen, und dann hätte er nicht sagen dürfen, dass diesen Wahrheiten keine irgendwie geartete Existenz zukäme. Bolzano bewahrt aber tiefes Schweigen darüber, was er von den durch Gott gedachten Wahrheiten hält, denn es liegt in dem Begriffe eines göttlichen Denkens, dass die Gedanken Gottes nicht kommen und gehen, nicht auf- und niedertauchen, wie die des Menschen, d. h. nicht zeitlich verlaufende, sondern ewige Gedanken sind, denen als solchen eine metaphysische Realität zukommt. Den von Gott gedachten Wahrheiten hätte also eine übersinnliche Realität zuerkannt werden müssen, während es Bolzano darauf abgesehen hatte, die "Wahrheiten an sich" als nicht seiende, weil von niemandem gedachte Gedanken zu fassen. Wäre er ein Atheist gewesen (was er doch gewiss nicht war), so hätte er sich an diese letztere Begriffsformulierung halten können, denn Wahrheiten, die von niemandem gedacht und demzufolge keine metaphysischen Hypostasen zu sein brauchen, sondern aller Realität ermangeln, scheinen von vornherein so konzipiert zu sein, dass sie einen Gottesbegriff entbehrlich machen wollen. Da man doch nicht mit guten Mitteln zugleich Theologe und Atheist sein kann, so hätte eine der beiden Begriffsfassungen aufgegeben werden müssen. Wir wollen jedoch aus diesem Umstande gar keine Folgerungen betreffs der Haltbarkeit der Bolzano'schen Fundamentalbegriffe ziehen, sondern gehen zu einer Kritik derselben über, unabhängig von irgend einer theologischen oder metaphysischen Denkweise.

§ 5. Die ewigen Unwahrheiten.

In der Definition eines "Satzes an sich" spricht Bolzano nicht nur von wahren, sondern auch von "falschen Sätzen"

25 Die ewigen Unwahrheiten

an sich". Er thut dies von seinem Standpunkte aus mit vollem Rechte, denn dürfen wir bei wahren Sätzen absehen von der Person und dem Denkkakte, durch welche sie behauptet werden, so müssen wir dieses Abstraktionsverfahren, um es zu einem allgemeinen zu machen, auch auf die falschen Sätze ausdehnen, wie etwa $2 \times 2 = 5$. Kurz ein unwahrer Inhalt lässt sich ebenso wie ein wahrer Inhalt von einem Denkkakte abgelöst denken; und ist eine solche Abstraktion unverfänglich in dem einen Falle, so muss sie wohl auch in dem anderen Falle als zulässig betrachtet werden.

Trotzdem wollen wir uns vor jenen Bedenken nicht verschliessen, welche daraus entspringen, dass auch bei irrtümlichen oder falschen Urteilen abgesehen werde von der Person und den Umständen, durch welche und unter welchen jenes falsche Urteil gefällt wurde. So sehr wir nämlich geneigt sind, bei einer allgemeinen Wahrheit davon abzusehen, wann und durch wen sie gedacht oder nicht gedacht wurde: so wenig drängt es uns, bei irgend welchen falschen Urteilen die Umstände ausser acht zu lassen, unter welchen dieselben zu stande kommen konnten. Es scheint uns, dass ein irrtümliches oder falsches Urteil gewissermassen verwachsen ist mit der Person und den eigentümlichen Umständen, die zu ihrem Entstehen Anlass gegeben haben, und es widerstrebt uns, aus diesem Grunde ganz abzusehen von jenem Wesen oder jener Klasse von Wesen, die irgend einem vorliegenden Irrtum verfallen sind oder verfallen können. Wenn z. B. ein Kind, das erst im Begriffe ist das Einmaleins zu erlernen, uns sagt, 3×7 sei 23, so fällt dies sein falsches Urteil unter einem ganz anderen Gesichtspunkt, als wenn ein sonst vortrefflicher Rechner sich in einer Multiplikationsaufgabe denselben Fehler zu Schulden kommen lässt. Hier scheint sich der alte Satz zu bewähren: *si duo faciunt idem, non est idem*.

Die Vollständigkeit der Diskussion erfordert es, dass wir

26 Die ewigen Unwahrheiten

auch solche Einwände zu Worte kommen lassen, obwohl es augenfällig ist, dass es sich hier gar nicht um die "Entstehung" eines Irrtums oder falschen Urteils handelt; denn wie immer er auch entstanden sein möge: so muss doch, wenn er einmal behauptet wird, der Inhalt desselben von dem Urteilsakte gesondert gedacht werden können. Kurz, die psychologische Genesis eines Urteils, ob derselbe nun wahr oder falsch sei, hat nichts zu schaffen mit dem Abstraktionsverfahren, dessen Durchführung hier gefordert wird: nämlich mit der Ablösung eines Inhaltes von dem Denkakte, durch welchen er gedacht werden solle.

Trotz dieser Entgegnung werden sich viele des Missvergnügens nicht erwehren können, dass hier Wahrheiten und Unwahrheiten in einer gleichartigen, sozusagen mechanischen Weise behandelt werden, als ob die einen für uns genau dieselbe Bedeutsamkeit hatten, wie die anderen. Jenes ganze Abstraktionsverfahren, vermittels dessen ein Inhalt von einem Denkakte abgetrennt werden solle, schien uns zu dem Zwecke ersonnen zu sein, dass wir von objektiven, d. i. überzeitlich gültigen Wahrheiten sprechen können, und siehe da: eben dieses Abstraktionsverfahren lässt sich dazu gebrauchen, der Unwahrheit gleiche Liebesdienste zu leisten wie der Wahrheit. Es soll von "Unwahrheiten an sich" in demselben Sinne gesprochen werden können, wie von "Wahrheiten an sich". Denn der Sinn des Satzes $2 \times 2 = 5$ kann von dem Akte ebenso abgelöst werden, wie der Sinn des Satzes $2 \times 2 = 4$ von dem entsprechenden Akte; und der falsche Satz an sich bleibt nur alle Zeiten ebenso ein identischer Satz, wie der wahre Satz an sich. Allerdings bleibt der eine für immer falsch, während dem anderen für immer der Wahrheitscharakter zukommt. Aber darin stimmen nach Bolzano die wahren Sätze an sich mit den falschen Sätzen an sich völlig überein, dass die einen ebensowenig ein Dasein haben, wie

27 Die ewigen Unwahrheiten

die anderen. Es lässt sich nun einmal nicht leugnen, dass es etwas verdriesslich ist, Wahrheit und Unwahrheit sich eines völlig gleichen ewigen Nichtseins erfreuen zu sehen.

Wir dürfen uns jedoch bei der Beurteilung von Begriffskonstruktionen nicht durch unklare Stimmungen leiten lassen. Es fragt sich, ob man bei beliebigen Sätzen von den Personen und den Akten, durch welche sie behauptet werden, absehen könne oder nicht? Dies ist die Frage, die uns aufgegeben ist, und wir müssen, um sie in entschiedener Weise beantworten zu können, genau untersuchen, ob denn tatsächlich bei jedem Satze von seinem Gedachtwerden durch eine Person abgesehen werden könne, oder ob es nicht etwa auch solche Sätze giebt, wo dieses Absehen keine Anwendung finden könne. Denn liessen sich solche Sätze nachweisen, so müsste die ganze Art der Bolzano'schen Begriffskonstruktion in einem höchst problematischen Lichte erscheinen.

III. Kritik der Fundamentallehre Bolzano's.

§ 6. Denkakte und Denkinhalte.

Betrachten wir z. B. einen solchen Satz, wie "Ich denke jetzt", so finden wir als den wesentlichen Charakter desselben, dass der Akt, durch welchen wir ihn denken, in ihm als sein Inhalt erscheint, so dass wir bildlich sagen dürfen, dass bei diesem Satz sich der Akt mit seinem Inhalte deckt. Ich frage nun, ob es auch bei diesem Satze noch möglich sei, den Inhalt so von dem Akte zu scheiden, dass dieser letztere völlig ausser acht bleibe. Ist es möglich, den Sinn von "Ich denke jetzt" abzutrennen, so dass meine Person und meine Denkhandlung, die doch zu dem intentionalen Inhalte dieses Satzes gehören, ganz unberücksichtigt bleiben?

Oder betrachten wir etwa folgende Satzverbindung: "Ich denke jetzt, dass ich jetzt denke", wo ich mit einem Denkakte auf meine Denkhätigkeit reflektiere. Ist es da noch möglich,—wo ich ausdrücklich mein Denken zum Inhalte meines Denkens mache—abzusehen von mir und meinem Denken? Ich glaube behaupten zu dürfen, dass bei einem solchen Satze ein Absehen von der denkenden Person und ihrem Denken deshalb unmöglich ist, weil der Satz eben das zum Inhalte hat, wovon abgesehen werden sollte. Damit ist aber erwiesen, dass die Forderung, die Bolzano und ihm folgend auch Husserl an uns stellen, dass wir einen Inhalt

29 Denkakte und Denkinhalte

denken sollen unabhängig von dem Denkakte einer Person, in dem vorliegenden Falle undurchführbar ist.

Haben wir aber auch nur einen einzigen Satz, an dem das fragliche Abstraktionsverfahren scheitern muss, dann wird es leicht sein, ähnliche Sätze in beliebiger Zahl herzustellen. Ich kann nämlich bei einer jeden unmittelbaren Wahrnehmung einer Thatsache ausdrücklich vorausschicken, dass ich es bin, der die Thatsache wahrnimmt und behauptet. So z. B.: "Ich behaupte jetzt zu sehen, dass diese Rose rot ist." Bei allen derartigen Sätzen kann von mir und meinem Denken nicht abgesehen werden, weil ich und mein Denken als intentionale Inhaltsmomente der betreffenden Sätze erscheinen. Aber ich kann auch einer beliebigen allgemeinen Wahrheit den Satz voranstellen: "Ich denke jetzt" und z. B. sagen: "Ich denke jetzt, dass die drei Höhenlinien eines Dreiecks sich in einem Punkte schneiden", wodurch ich es verhindert habe, dass bei diesem Satze von mir und meinem Denken abgesehen werden könne. Damit ist aber erwiesen, dass beliebig viele Sätze so stilisiert werden können, dass sie es nicht gestatten, von der Person und dem Denkakte dessen, der sie denkt, abzusehen.

Man kann hiergegen vielleicht einwenden, dass auch bei einem solchen Satze, wie "Ich denke jetzt", der zeitlich verlaufende Denkakt noch immer wohl unterschieden werden kann von dem Sinne, der ihm innewohnt und der für alle Zeiten derselbe Sinn bleibt. Dies aber will ich gar nicht in Abrede stellen. Ich meine nur, dass dieser Sinn, der für alle Zeiten derselbe Sinn bleibt und mithin ein überzeitlicher Sinn genannt werden kann, so an einen zeitlichen Akt gebunden ist, dass, wenn dieser zeitliche Akt nicht stattfände, auch jener überzeitliche Sinn keinen Bestand haben könnte. Nur weil in meinem Bewusstsein jetzt tatsächlich ein Denkmal stattfindet, ist der Sinn des Satzes "Ich denke jetzt" ein für alle Zeiten bestehender identischer Sinn. Mit anderen Worten: es besteht

30 Denkakte und Denkinhalte

eine für alle Zeit geltende, unlösbare Beziehung zwischen der Thatsache, dass ich jetzt denke, und dem überzeitlichen Sinne des Satzes "Ich denke jetzt". (Eine verwandte Betrachtung findet man bei G. K. Uphues: Grundzüge der Erkenntnistheorie, Der überzeitliche Charakter der Wahrheit, S. 3 u. 4.) Und diese Beziehung sagt aus, dass ohne die Thatsache meines Denkens auch von keinem ewig selbigen Sinne des Satzes "Ich denke jetzt" die Rede sein könnte; wie auch umgekehrt ohne diesen ewigen, selbigen Sinn die Aussage "Ich denke jetzt" keine wirkliche Denkhandlung wäre.

Da nun Bolzano fordert, dass wir den ewig identischen Sinn eines Satzes von dem Denkakte so abtrennen sollen, dass die Zugehörigkeit dieses Sinnes zu dem Akte, durch welchen er gesetzt wird, aufgehoben werde, sind wir gezwungen zu erklären, dass dieser Anforderung bei dem Satze "Ich denke jetzt" unmöglich Genüge geleistet werden kann, weil der Sinn dieses Satzes in einer unlösbaren Beziehung zu unserem wirklichen Denkakte steht. Ähnlich verhält es sich aber—wie wir oben gesehen—in unzähligen Fällen, so dass wir nunmehr die Begriffskonstruktion Bolzano's mit Recht als problematische bezeichnen dürfen.

Und zwar besteht das Problematische dieser Begriffe in ihrer Zweideutigkeit. Es hat nämlich einen ganz anderen Sinn, den Inhalt eines Denkaktes von seinem Gedachtwerden bloss zu unterscheiden, oder aber die Beziehung der beiden als aufgelöst (vernichtet) zu denken.

Wir werden ohne Bedenken zugeben dürfen, dass bei einem jeden Satze eine Unterscheidung gemacht werden könne zwischen zwei Momenten desselben; zwischen dem Momente des Akt-seins dieses Satzes und dem Momente des dem Akte innewohnenden Sinnes; ja wir werden diese Unterscheidung als eine für die Logik fundamentale hinstellen müssen, da es ohne ihre Hilfe unmöglich wäre, von einem

31 Denkakte und Denkinhalte

identischen Sinne eines beliebig oft ausgesprochenen Satzes oder Wortes zu sprechen: wir werden uns jedoch in entschiedenster Weise dagegen verwahren müssen, als ob die Unterscheidung von Akt und Sinn eines Satzes die Bedeutung hätte, dass der Zusammenhang dieser beiden Momente eines Satzes (oder Wortes) als aufgelöst betrachtet werden solle. Vielmehr werden wir stets eingedenk sein müssen des unlösbaren Zusammenhanges zwischen dem Aktmomente und dem Sinnesmomente irgend eines beliebigen Satzes, weil es keinen Denkakt geben kann, der bar wäre eines jeglichen Denkinhaltes, und weil wir auch keinen Denkinhalt anders als mit Hilfe eines Denkaktes zu fassen vermögen. Mit anderen Worten: wir vermögen zwar an einem beliebigen Satze durch Abstraktion das Moment des Aktes von dem Moment des Sinnes zu unterscheiden, wir vermögen jedoch nicht durch diese Abstraktion den Zusammenhang der beiden Momente zu zerreißen.

Bolzano hingegen will nicht bei der blossen Unterscheidung von Denkakt und Denkinhalt stehen bleiben, sondern er will diese Unterscheidung zugleich als solche hinstellen, durch welche der Zusammenhang von Denkakt und Denkinhalt aufgelöst werde. Schon das ist für seine Konzeption im höchsten Masse charakteristisch, dass er nirgends die Gelegenheit wahrnimmt, den unlösbaren Zusammenhang der Momente des Aktes und Inhaltes auszusprechen und zu betonen, so dass schon das blosse Schweigen über diesen entscheidenden Punkt vollauf genügt, um seine Unterscheidung von Satz und "Satz an sich" in zweideutigem Lichte erscheinen zu lassen. Dass er aber die geheime Tendenz verfolgt, den Zusammenhang von Denkakt und Denkinhalt zu zerreißen, geht daraus hervor, dass er gedachten Sätzen Realität zuschreibt, von "Sätzen an sich" jedoch ausdrücklich erklärt, dass ihnen kein Dasein zukomme. Also stehen gedachte Sätze und "Sätze an sich"

32 Denkakte und Denkinhalte

in einem kontradiktorischen Gegensatze, indem die einen als existierend, die anderen als nichtexistierend betrachtet werden müssten. Würde B o l z a n o die "Sätze an sich" bloss als Momente, nämlich als Sinnesmomente, an wirklich gedachten Sätzen fassen, so brauchte er gar nicht von einer Nichtexistenz derselben zu sprechen. Nun löst er aber das Sinnesmoment von dem gedachten (also existierenden) Satze ab, und nennt ein solches abgelöstes Sinnesmoment einen "Satz an sich", weshalb er sich gedrängt fühlt, diesem abgelösten Sinn die Existenz abzusprechen. Wir hingegen werden — im vollen Gegensatz zu Bolzano — den Sinn eines Satzes nicht von dem Satze ablösen, sondern diesen Sinn bloss als Moment am gedachten Satze fassen, so dass uns ein "Satz an sich" nichts anderes ist, als der für sich (als Moment) betrachtete Sinn, der einem gedachten Satze innewohnt. Dementsprechend werden wir auch dem Satz an sich nimmermehr jede Art von Sein absprechen dürfen, ist er ja doch ein Moment an einem wirklich gedachten Satze, ja das wesentliche, überzeitliche Moment desselben. Bolzano hingegen löst den Sinn eines Satzes so von demselben ab, dass er aufhört ein Moment an diesem wirklichen Satze zu sein, und ist deshalb gezwungen, den so abgelösten Sinn für einen nicht existierenden "Satz an sich" zu erklären. Und was noch weit schlimmer ist: Bolzano hält nicht fest an diesem seinen Begriff vom "Satze an sich", sondern schwankt zwischen zwei entgegengesetzten Bedeutungen desselben, indem er den "Satz an sich" bald als anhaftenden, bald als abgelösten Sinn eines gedachten Satzes hinstellt. Dies geht schon deutlich aus seiner schon zitierten Definition des "Satzes an sich" hervor, die wir noch einmal in Augenschein nehmen müssen:

"Unter einem Satze an sich verstehe ich nur irgend eine Aussage, dass etwas ist oder nicht ist; gleichviel ob diese Aussage wahr oder falsch ist; ob sie von irgend jemand

33 Denkakte und Denkinhalte

in Worte gefasst oder nicht gefasst, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht ist."

Im Sinne dieser Definition können "Sätze an sich" a) wahr oder falsch, b) in Worte gefasst oder nicht gefasst, c) gedacht oder nicht gedacht sein. Nun lehrt aber Bolzano weiter, dass gedachte Sätze Realität haben, "Sätzen an sich" hingegen keine Realität zukomme; woraus folgt, dass ein gedachter Satz kein "Satz an sich" sein könne, weil er dann Realität haben und auch nicht haben müsste. Trotzdem erklärt Bolzano in seiner grundlegenden Definition, dass auch ein gedachter Satz ein "Satz an sich" sein könne.

Wir haben somit die Zweideutigkeit resp. den inneren Widerspruch der fraglichen Definition blossgelegt. Es geht eben nicht an, einen "Satz an sich" als gedacht oder nicht gedacht hinzustellen, weil man ihn dann entsprechend auch als seiend oder auch nicht seiend erklären müsste. Mit anderen Worten, es geht nicht an den "Satz an sich" bald als anhaftenden, bald als abgelösten Sinn eines gedachten Satzes zu definieren, sondern man muss sich bloss für eine dieser beiden sich ausschliessenden Definitionen entscheiden.

§ 7. Das Denken ausserhalb des Denkens.

Wir begnügen uns jedoch nicht damit, die Zweideutigkeit und den inneren Widerspruch der Fundamentaldefinition Bolzano's erwiesen zu haben, sondern wollen auch die Absicht aufdecken, die dieser Definition zu Grunde liegt und ihren logischen Irrtum begreiflich macht. Denn es ist gemeinhin eine gewisse Absicht, durch die sich auch die bedeutendsten Denker auf Irrwege verlocken lassen. So ist z. B. Bolzano bestrebt, den Denkinhalt von dem Denkakte abzulösen, weil er einen Standpunkt ausserhalb sich selbst und seines Denkens gewinnen will. Er will zu einer objektiven Wahrheit durchdringen, und meint zu diesem Zwecke den Sinn eines Satzes

34 Das Denken ausserhalb des Denkens

ausserhalb alles Denkens verlegen zu müssen. Dieses Hinausgreifenwollen des Denkens über das Denken ist es, wodurch sich auch ein so strenger Forscher wie Bolzano in innere Widersprüche und Zweideutigkeiten verwickeln muss.

Denn wenn er vermeint, sein eigenes Denken überspringen zu können, der muss auch diesen Sprung zurück ins eigene Denken als ausführbar erachten, und der verrät durch dieses scheinbare Hin- und Zurückspringen die doppelte Selbsttäuschung, in der er befangen ist. Es sei auf einen Augenblick das Unmögliche zugegeben, dass jemand aus dem eigenen Denken herauskommen und die jungfräuliche Wahrheit in ihrem Nichtgedachtsein erfassen könnte: wie vermag er dann das also Erfasste uns anderen gewöhnlichen Menschenkindern kundzuthun, als dass er jenes Nichtgedachte in Gedanken kleidet, wodurch es aber eben um das Nichtgedachtsein der Wahrheit geschehen wäre. Fürwahr, man bemüht sich vergebens, den Sinn eines Satzes aus dem Satze hinauszuverlegen, denn man bringt sich dadurch nur in die fatale Situation, den hinausverlegten Sinn hübsch in den Satz zurückzuvorlegen. Diese doppelte Verlegenheit ist es, die Bolzano mit seinen fundamentalen Definitionen sich selbst bereitet.

Er müsste, um konsequent zu sein, erklären, dass "Sätze an sich" und "Wahrheiten an sich" ungedachte Sätze und Wahrheiten sind, und auch für immer solche bleiben müssten, so dass wenn jemand sie denken würde, sie durch dieses Gedachtwerden aufhören müssten "Sätze und Wahrheiten an sich" zu sein. Dann aber wären die "Wahrheiten an sich", sowie die Kant'schen "Dinge an sich", ein für allemal unerkennbar, weil sie durch das Erkanntwerden aufhören würden, "Wahrheiten an sich" (resp. Dinge an sich) zu sein. Nun hat Bolzano den Begriff der "Wahrheiten an sich" nur zu dem Zwecke ersonnen, um später beweisen zu können, dass wir

35 Das Denken ausserhalb des Denkens

dieselben zu erkennen vermögen, also ist er gezwungen zuzugeben, dass nicht bloss ungedachte, sondern auch gedachte Sätze "Wahrheiten an sich" sein können. Damit ist es aber um die Eindeutigkeit und Widerspruchslosigkeit seiner Begriffskonstruktion geschehen: denn er muss zugeben, dass es alles eins ist, ob ein Sinn an einem gedachten Satze haftend, oder von demselben abgelöst ist.

Diesem offenbaren Widerspruch kann er nur entrinnen, wenn er erklärt, dass "Sätze und Wahrheiten an sich" kein Dasein haben. Denn haben sie kein Dasein, so ist es wirklich gleichgültig, ob sie das einmal als an gedachten Sätzen haftend, das anderemal aber als von ihnen abgelöst betrachtet werden. Hiermit ist es nun auch klargelegt, warum Bolzano die "Sätze und Wahrheiten an sich" für nicht daseiend erklärt. Durch dieses Nichtsein wird nämlich der Schein erweckt, als ob es gleichgültig wäre, den Sinn eines Satzes an ihn haften oder nicht haften zu lassen. Hat nämlich der Sinn, der einem Denkakte innewohnt, kein Dasein, keine Wirklichkeit: dann ist es allerdings gleichgültig, ob man dieses Nichtseiende, Nichtwirkliche, an den Denkakt knüpft oder von demselben ablöst. (Im Sinne des arithmetischen Satzes, dass $a + 0 = a - 0$ ist.)

Nun merkt aber Bolzano nicht, dass, wenn er die "Sätze und Wahrheiten an sich" als nicht seiend erklärt, den gedachten Sätzen aber Wirklichkeit zuschreibt, er in einen Widerspruch mit sich selbst gerät. Denn haben gedachte Sätze Wirklichkeit und "Sätze an sich" keine Wirklichkeit, dann können gedachte Sätze nicht auch "Sätze an sich" sein, weil sie dann Wirklichkeit haben und auch nicht haben müssten. Also müssen "Sätze an sich" immer nur ungedachte Sätze sein, und "Wahrheiten an sich" immer unerkennbare Wahrheiten bleiben, woraus zu ersehen ist, dass die ganze Begriffskonstruktion einer entgegengesetzten Absicht dienstbar

36 Das Denken ausserhalb des Denkens

ist, als ihr Autor mit ihr verband. Dieser gegensätzliche Erfolg war aber vorauszusehen, denn glaubt man die Wahrheit "objektiv" zu machen, wenn man sie ausserhalb alles Denkens verlegt, so wird sie zu einem Ding an sich, d. h. sie wird unerkennbar (falls man nur nicht—wie Bolzano es thut—zu dem verzweifelten Mittel greift, — die Wahrheit von dem Denken abzulösen und doch auch zugleich nicht abzulösen).

Ich glaube nunmehr zur Genüge dargelegt zu haben, dass die Begriffe "der Sätze und Wahrheiten an sich" den Zweck verfolgen, einerseits den Schein zu erwecken, als ob wir mit unserem Denken unser Denken überspringen könnten, andererseits aber auch den beruhigenden Schein zu erwecken, als ob wir aus unserem Denken gar nicht herauskommen müssten, um zu "Sätzen und Wahrheiten an sich" zu gelangen. Haben wir einmal diese Zweideutigkeit durchschaut, dann sind wir auch in den Besitz des Schlüssels zur Logik Bolzano's (und auch Husserl's) gelangt. Diese Logik wird notwendig ein Janusgesicht zeigen: denn sie wird sich das einmal das Ansehen geben, als ob sie uns ganz hinausführen würde aus dem Bereiche unseres Denkens in das Reich der ungedachten Wahrheiten (der "idealen Möglichkeiten"), das anderemal wird sie dieses ganze Reich ganz unvermerkt in unser Denken hinübernehmen und sich den Anschein geben, als ob man gar nicht die hochtrabende, übermenschliche Tendenz gehegt hätte, aus dem eigenen Bewusstsein hinauszuspringen.

Es wird uns also nicht überraschen, wenn Bolzano es für eine Verkehrtheit hält, die Logik so zu definieren, als ob sie es "bloss" mit etwas derartigem, wie einem Denken und den Gesetzen dieses Denkens zu thun hätte, wo es sich doch in ihr recht eigentlich um "Wahrheiten an sich" handelt. "Die ganze Syllogistik—sagt er—, was ist sie anderes als eine Lehre von gewissen Verhältnissen, die zwischen "Sätzen und Wahrheiten an sich" herrschen? Oder wer sollte wohl die

37 Das Denken ausserhalb des Denkens

hier vorkommenden Sätze alle nur so auslegen, dass sie blosse Gesetze des Denkens, etwa nur für uns Menschen, oder zwar vielleicht auch für alle denkenden Wesen, aber doch immer nur für das Denken derselben, nicht für die Wahrheiten an sich wären."

Man sieht hier deutlich, dass Bolzano sich sogar damit nicht begnügt, die logischen Gesetze als Gesetze für das Denken aller Wesen (selbst Gottes) zu erklären, denn ein Denken bleibt seiner Auffassung nach doch immer "nur" ein Denken, und in der Logik handelt es sich doch um ein höheres, nämlich um die "Wahrheiten an sich". Bolzano fasst also das Denken als eine Thätigkeit auf, durch welche die Wahrheiten gewissermassen verunreinigt oder doch zumindest vermenschlicht, versubjektiviert werden, so dass die Logik sich recht eigentlich nicht mit der durch irgend ein Denken korrumpierten Wahrheit, sondern mit den Bedingungen der "Wahrheit an sich" zu befassen habe. Hoffentlich werden diese Absonderlichkeiten keinen Leser mehr überraschen, folgen sie doch einfach aus der Ablösung des Sinnes vom Denkakte. Da aber diese Ablösung doch nur ein Schein ist, bleibt es eigentlich — wie dies kaum gesagt zu werden braucht—bei der alten Logik, bei dem alten Denken und den alten Gesetzen des Denkens. Aber all dies kann nun ein ganz neues Ansehen, einen noch nie dagewesenen Anstrich gewinnen, denn man hat es nunmehr mit ungedachten Gedanken oder "idealen Möglichkeiten" zu thun.

Die Ablösung des Sinnes vom Denkakte ist auch das beste Mittel, einen endlosen Wortstreit gegen die "Psychologisten" anzufachen. Man erklärt nämlich, dass die Psychologie es bloss mit den Akten, die Logik hingegen bloss mit dem ihnen innewohnenden Sinne zu thun habe; und da dieser Sinn von dem Akte abgelöst werden soll, so muss natürlich auch das Tischtuch zwischen Psychologie und Logik

zerschnitten werden. Dies ist der Grundgedanke, von dem Husserl in seinem Streite wider die Psychologen ausgeht. Er wirft ihnen vor, dass sie sich in einer Äquivokation von Denkakt und Denkinhalt (Sinn) befanden, und er stellt immer von neuem die Forderung, dass der Inhalt von dem Akte getrennt werde. Die Bolzano'sche Begriffskonstruktion wird als Waffe gegen die Psychologen benutzt. Dass hinterher der Inhalt in Wirklichkeit vom Denkakte doch nicht abgelöst werden kann, und dass demzufolge auch Logik und Psychologie in einem notwendigen Vereine miteinander bleiben müssen, das braucht vor der Hand nicht berücksichtigt zu werden; muss man ja zunächst den Schein erzeugen, als ob man von "Sinn" und "Bedeutung" sprechen könnte, ganz unabhängig von den Denkakten, denen jener Sinn oder jene Bedeutung innewohnt.

Also wird es auch Husserl — Bolzano folgend—für verkehrt oder gefährlich erachten, wenn man der Logik zumutet, dass sie es bloss mit Gesetzen des Denkens zu thun habe, wo doch die Logik nicht mit den Denkakten, sondern den von ihnen abgelösten Inhalten operieren soll. Ja er wird einen Schritt weiter gehen - und was Bolzano nur heimlich andeutete—, nun auch offen verkünden, dass die logischen Gesetze im Grunde genommen gar keine Denkgesetze seien. "Kein logisches Gesetz ist—nach seinem echten Sinne— ein Gesetz für Thatsächlichkeiten des psychischen Lebens, also weder für Vorstellungen (d. i. Erlebnisse des Vorstellens), noch für Urteile (d. i. Erlebnisse des Urteilens), noch für sonstige psychische Erlebnisse" (L. U. I. S. 69).

Die Kritik, die wir an den Bolzano'schen Fundamentalbegriffen übten, enthält also zugleich eine Kritik des Husserl'schen Streites gegen die Psychologen; trotzdem wollen wir uns diesen Streit noch des Näheren betrachten.

IV. Der Streit wider den Psychologismus.

§ 8. Realgesetz und Idealgesetze.

Man kann den Sinn, der einem Satze innewohnt, weil er ein für alle Zeit identischer, also überzeitlicher Sinn ist, das ideale Moment an dem Satze nennen; hingegen den zeitlichen Akt, durch welchen jener Satz gedacht wird, weil er ein wirkliches Geschehen darstellt, als das reale Moment an dem Satze bezeichnen. Diese beiden Momente werden—wie wir es oben auseinandersetzen — durch Abstraktion voneinander unterschieden, stehen jedoch in dem Verhältnisse eines unlösbaren Zusammenhanges zu einander. Diesem Standpunkte gegenüber lässt sich derjenige Husserl's so kennzeichnen, dass er eine unendliche Kluft zwischen dem realen und dem idealen Momente eines Satzes statuiert. Er setzt also dem Standpunkte der Zusammengehörigkeit von Realem und Idealem den Standpunkt einer völligen Separation der beiden Momente entgegen.

Für Husserl giebt es demgemäss ein Reich des Realen, zu dem auch alle psychischen Vorgänge, also auch alle Urteile als zeitliche Akte gehören, und er stellt der Gesamtheit dieses Thatsächlichen ein Reich des Idealen gegenüber, welches als ein Reich der blossen Bedeutungen gekennzeichnet werden darf: der Bedeutungen, die unseren Wörtern und Sätzen innewohnen. Dieses Reich heisst bei ihm auch das

40 Realgesetz und Idealgesetze

"Reich der unzeitlichen Ideen", und die einzelnen Bestandteile desselben werden auch wohl mit "idealen Einheiten", "idealen Species", "idealen Möglichkeiten" benannt. Dies ist jedoch hier Nebensache; denn es kommt hier bloss darauf an, dass die Reiche des Realen und des Idealen durch einen unendlichen Abgrund geschieden sein sollen: stehen sie ja doch wie Thatsachen und Nichtthatsachen einander gegenüber.

Dem entsprechend unterscheidet Husserl auch zweierlei Gesetze, nämlich Real- und Idealgesetze. Zu den Realgesetzen gehören alle Gesetze für Thatsachen, also alle naturwissenschaftlichen Gesetze, und was uns hier ausschliesslich interessiert, alle Gesetze der Psychologie. Der Charakter derselben ist, dass sie nicht "a priori", das heisst "nicht einsichtig" erkannt werden. "Der einzige Weg, — sagt Husserl—ein solches Gesetz zu begründen und zu rechtfertigen, ist die Induktion aus einzelnen Thatsachen der Erfahrung. Die Induktion begründet aber nicht die Geltung des Gesetzes, sondern nur die mehr oder minder hohe Wahrscheinlichkeit dieser Geltung; einsichtig gerechtfertigt ist die Wahrscheinlichkeit und nicht das Gesetz."

Die Gesetze der reinen Mathematik und der reinen Logik sind hingegen Idealgesetze, d. h. sie sind "a priori" gültig. "Nicht durch Induktion, sondern durch apodiktische Evidenz finden sie Begründung und Rechtfertigung. Einsichtig gerechtfertigt sind nicht bloss Wahrscheinlichkeiten ihrer Geltung, sondern ihre Geltung oder Wahrheit selbst" (L. U. I. S. 62).

Real- und Idealgesetze müssen als grundwesentlich voneinander verschieden aufgefasst werden, da doch auch das Reale und das Ideale selbst unüberbrückbare Gegensätze sind. Dementsprechend können auch Idealgesetze, wie es die rein logischen sind, nie Gesetze für Thatsachen, auch nicht für psychische Thatsachen sein; und die psychologistische Verderbnis der Logik stammt eben aus einer unseligen

41 Realgesetz und Idealgesetze

Verwechslung des Realen und Idealen, sowie der entsprechenden Gesetze. Der Psychologismus hält die logischen Prinzipien für Natur- oder Realgesetze des Denkens, als ob sie kausale Gesetze wären, nach deren Massgabe die Gedanken einander verursachen, bewirken würden. Nun unterliegen aber die Denkakte als reale Vorgänge, als psychische Ereignisse, wohl den Realgesetzen der Kausalität, aber die Wahrheiten, die den Inhalt dieser Akte bilden, sind keine Thatsachen, die auf- und niedertauchen, sie können deshalb einander auch nicht bewirken, und ihr Zusammenhang wird durch Idealgesetze zum Ausdruck gebracht.

"Die psychologischen Logiker— sagt Husserl—verkennen den grundwesentlichen und ewig unüberbrückbaren Unterschied zwischen Idealgesetz und Realgesetz, zwischen normierender Regelung und kausaler Regelung, zwischen logischer und realer Notwendigkeit, zwischen logischem und Realgrund. Keine denkbare Abstufung vermag zwischen Idealem und Realem Vermittelungen herzustellen" (L. U. I. S. 68).

Der innere Widerspruch der Bolzano'schen fundamentalen Begriffsfassungen tritt hier mit elementarer Kraft zum Durchbruch. Unser wirklicher Gedankenverlauf würde nämlich einerseits durch reale psychische Gesetze kausalen Charakters geregelt, andererseits aber durch die logischen Idealgesetze (wie das Prinzip des Widerspruches, das Prinzip des Grundes) normiert werden; und die zweierlei Gesetze hätten nichts miteinander zu schaffen, da sie ja Gesetze sind, die verschiedenen Welten angehören. Das Schlimmste dabei ist, dass man gar nicht abzusehen vermag, wie die Idealgesetze zu irgend einer Wirksamkeit (oder richtiger Bewahrheitung) kommen könnten, da es eben zu ihrem Charakter gehört, ausserhalb der Zeit zu stehen, und demzufolge sich zwar einer ewigen idealen Geltung, nie aber einer realen Bedeutsamkeit für den wirklichen

42 Realgesetz und Idealgesetze

Gedankenverlauf zu erfreuen. Erhaben über Raum und Zeit wären sie gewissermassen Wahrheitssterne, die aus einer unendlichen Entfernung auf die Welt der Wirklichkeit herabblicken, doch nicht das Getriebe ihrer Räder regeln könnten, weil dieses Getriebe der ausschliesslichen Herrschaft der Realgesetze (kausalen Charakters) unterliegen würde. Es wäre ganz unbegreiflich, wie unsere Gedanken zu einer Wahrheit, ja auch nur zu einer Unwahrheit und überhaupt zu einem Inhalte kämen, da ja diese Inhalte durch Idealgesetze regiert werden, die nichts gemein haben mit den Realgesetzen, welche die Co-existenz und Succession wirklicher Denkakte in kausaler Weise beherrschen. Kurz eine Erkenntnis der Wahrheit würde zur Unmöglichkeit werden, wenn die wirklichen Denkakte und die zu erfassenden Wahrheiten an sich zweierlei Gesetzen unterliegen würden, die durch nichts miteinander vermittelt wären. Eine solche Entzweiung des Realen und Idealen, wie sie Husserl fordert, wäre schlimmer als jeder Psychologismus, denn sie ist nichts anderes als der Ausdruck der völligen Unmöglichkeit jeglicher Erkenntnis.

Um eine Erkenntnis überhaupt möglich zu machen, müsste Husserl eine dritte Klasse von Gesetzen annehmen, deren Aufgabe es wäre, die Zusammenordnung der realen Denkakte und der idealen Inhalte zu regeln, also Gesetze, die bestimmen würden, welchen Charakter reale Denkakte haben müssten, um der Wahrheit teilhaft oder derselben verlustig zu werden. Ja von dem Standpunkte Husserl's aus würde erst diese dritte Klasse von Gesetzen für uns irgend eine Bedeutung haben können, denn uns Menschen interessiert es nicht, wie Gedanken abgesehen von ihrem Inhalte verlaufen, oder Inhalte abgesehen von ihrem Gedachtwerden zusammenhängen: sondern bloss das eine, wie wir vermittels unserer wirklichen Denkakte des Zusammenhanges der Wahrheiten habhaft werden könnten. Wir bedürfen unbedingt einer Vermittlung des Realen und

43 Realgesetz und Idealgesetze

des Idealen, und wenn Husserl gerade diese Vermittlung ausschliesst, so hat er nicht nur der psychologischen, sondern einer jeden Logik überhaupt ein Ende bereitet.

Wir sehen hier die verhängnisvollen Folgen jenes Strebens, die Logik von der Psychologie loszureissen, klar zu Tage treten. Denn in dem Gegensatz von Real- und Idealgesetzen giebt sich ja nichts anderes als die Tendenz kund, psychologische und logische Gesetze als gegensätzliche, als unüberbrückbar verschiedene Gesetze hinzustellen. Die nächste Folge dieses Auseinanderreissens des Zusammengehörigen ist, dass die psychologischen Gesetze als Realgesetze in eine Kategorie zu fallen scheinen mit den Gesetzen der Mechanik, und dass man zumindest nicht mehr weiss, wodurch das Psychische sich von dem Physischen unterscheiden könnte. Noch verderblicher wirkt aber der Zwiespalt des Realen und Idealen auf die Logik ein.

Was hat es für einen Sinn, von logischen oder Idealgesetzen zu sprechen, als welche den Zusammenhang der Wahrheiten ohne Rücksicht auf ihr Gedachtwerden ausdrücken würden? Einen Zusammenhang können Wahrheiten nur innerhalb eines Bewusstseins haben, ausserhalb eines jeden Bewusstseins haben die Wahrheiten gar keinen Zusammenhang und bedürfen auch keines solchen. Nur für ein Bewusstsein ist es von Bedeutung, dass Begriffe und Urteile irgendwie verknüpft seien; ausserhalb eines Bewusstseins brauchen und können Begriffe und Sätze an sich gar nicht verknüpft werden. Nur in einem Bewusstsein kann z. B. von einer aufgegebenen Gleichung zu ihrer Lösung fortgeschritten werden, im Reiche der unzeitlichen Ideen jedoch giebt es keinen Fortgang vom Unbekannten zum Bekannten, weil dieser Fortgang eben notwendig ein zeitlicher ist. Wenn Lagrange die Gleichungen 5. Grades noch für algebraisch lösbar hielt, Abel hingegen ihre Unlösbarkeit bewies, so ist ein solcher Fortschritt

44 Realgesetz und Idealgesetze

in der Erkenntnis der Wahrheit nur innerhalb eines Bewusstseins möglich; und ausserhalb eines menschlichen Bewusstseins— in dem unzeitlichen Reiche der Ideen— giebt es gar nichts, was dem logischen gedanklichen Fortschritte des Abel'schen Beweises entspricht, weil jener Fortschritt eben notwendig ein zeitlicher ist. Stellt man sich trotzdem Begriffe und Sätze an sich als durchgängig miteinander verknüpft vor und spricht man von einem einheitlichen, zusammenhängenden Reiche derselben, so hat man sie unvermerkt oder gar unbewusst in ein Bewusstsein verlegt. Das "unzeitliche Reich der Ideen", von welchem Husserl spricht, setzt ein Bewusstsein voraus, in welchem diese Ideen ihren Zusammenhang, ihre Einheit haben. Wird dieses Bewusstsein geleugnet, dann kommen die "unzeitlichen Ideen" um ihren Zusammenhang, um ihre Einheit, d. h. sie bilden kein Reich, und sie haben dann weder eine Verfassung, noch auch ein Gesetz. Sie bilden kein System, sondern vielmehr eine "Anarchie an sich".

Hier tritt uns die für das moderne Denken so charakteristische Scheu vor jeder Metaphysik schier greifbar entgegen. Um die Wahrheiten objektiv zu machen, denkt man sie sich aus dem menschlichen Bewusstsein hinausverlegt, ohne sie jedoch in ein anderes Bewusstsein hineinzuverlegen: wahrscheinlich, weil man dieses andere Bewusstsein ein göttliches nennen müsste. Dadurch aber verlieren diese hinausverlegten Einzelwahrheiten ihren Halt und ihren Zusammenhang, den sie im menschlichen Bewusstsein hatten; sie werden zu einem Chaos gleichzeitig oder richtiger unzeitlich bestehender Sätze, bei denen von einem Zusammenhang gar nicht die Rede sein kann, weil das Bewusstsein fehlt, welches diesen Zusammenhang herstellen sollte. Verlegt man die Wahrheiten an sich in ein Nirgendsheim oder Wolkenkuckucksheim, wie es Bolzano und seiner Spur folgend Husserl thut, dann hören dieselben

45 Realgesetz und Idealgesetze

auf ein System zu sein, und die Idealgesetze, durch welche die Einzelwahrheiten in ein System verflochten werden sollen, sind zu Unmöglichkeiten geworden.

Nun hat es aber doch einen gewissen Vorteil, sich jenes idealen Nirgendsheims zu bedienen, weil dasselbe, da es eben nirgends ist, unvermerkt und mit der grössten Leichtigkeit in unser eigenes Bewusstsein zurückverlegt werden kann. Auf solche Weise wird es möglich, von einem Zusammenhange der Wahrheiten an sich—wenn auch nicht im Reiche der unzeitlichen Ideen—, so doch in unserem eigenen Bewusstsein zu sprechen. Wir kennen dieses eigentümliche Verfahren der "Rückwärtskonzentrierung" auf das eigene Bewusstsein schon aus Bolzano's Fundamentallehre. Auch Husserl belehrt uns, dass die Idealgesetze aus dem Reiche der unzeitlichen Ideen herübergenommen werden könnten in den wirklichen Denkkakt unseres Bewusstseins und sich dadurch als wirkende Denkmotive unseres tatsächlichen Gedankenverlaufs bewähren könnten. Eigentümlicher Weise scheint er es nicht zu merken, dass er hierdurch die Idealgesetze urplötzlich zu Realgesetzen umgewandelt hat, wie dies aus den folgenden Bemerkungen klar hervorgeht:

"Insbesondere wirken die Urteile gesetzlichen Inhaltes des öfteren als Denkmotive, welche den Gang unserer Denkerlebnisse so bestimmen, wie es eben jene Inhalte, die Denkgesetze, vorschreiben. In solchen Fällen ist die reale Anordnung und Verknüpfung unserer Denkerlebnisse dem, was in der leitenden gesetzlichen Erkenntnis allgemein gedacht ist, angemessen; sie ist ein konkreter Einzelfall zu dem Allgemeinen des Gesetzes" (L. U. I. S. 66).

Wenn wir aber die logischen oder Idealgesetze als Motive benutzen können zur Regelung unseres tatsächlichen Gedankenverlaufs, dann haben ja diese Idealgesetze plötzlich die Bedeutung von Realgesetzen für unser Denken erlangt. Wie

46 Realgesetz und Idealgesetze

konnte solch ein Wunder zu stande kommen, da es doch zwischen Ideal- und Realgesetzen keine Vermittelung giebt? Idealgesetze sind ja "Wahrheiten an sich" und sie können als solche weder ausserhalb noch innerhalb unseres Denkens etwas bewirken, kausieren. Wie kommt es nun, dass der blosser "Sinn" eines logischen Idealgesetzes, dadurch, dass er in einem Satze gedacht wird, zu einer bestimmenden Kraft des Gedankenganges wird, so dass der Gedankengang nunmehr thatsächlich im Sinne des logischen Gesetzes verläuft, und zu einem Einzelexempel wird für das, was das logische Gesetz als Allgemeines ausdrückt? Wie kommt es, dass dieser bloss allgemeine Sinn des logischen Gesetzes zu einem Motiv werden kann für den wirklichen Verlauf unserer Gedanken? Ist da das Idealgesetz nicht zu einem Realgesetz geworden?

Wie man sieht, lässt sich der Begriff eines "Idealgesetzes" als Gegensatz zu einem Realgesetz gar nicht aufrechterhalten. Idealgesetze nämlich sollen Bedingungen aller Wahrheit sein, also oberste Wahrheiten, die den Zusammenhang aller Wahrheiten in einem System ermöglichen. Was nützt es aber, wenn es solche oberste Wahrheiten giebt, und sie ewige Geltung haben im "Reiche der unzeitlichen Ideen", jedoch impotent sind in Bezug auf unseren tatsächlichen Gedankenverlauf? Was bedarf es impotenter logischer Gesetze? Wozu taugt es z. B., dass das Principium contradictionis eine Grundbedingung aller Wahrheit an sich, also ein Idealgesetz ist von unumschränkter ewiger Gültigkeit im ganzen "unzeitlichen Reiche der Ideen", jedoch gar kein Gesetz ist für unseren realen Gedankenverlauf? Wen kümmern logische Gesetze, die ohne Wirksamkeit sind auf unser Denken, und in deren Natur es liegt, auch nie wirksam sein zu können, da sie doch Idealgesetze sind.

Darauf ist die Antwort Husserl's, dass es gar nicht seine Ansicht sei dass Idealgesetze sich nicht im wirklichen Denken

47 Realgesetz und Idealgesetze

bewähren könnten, betont er es ja ausdrücklich, dass sie Denkmotive sein können, welche den Gang unseres tatsächlichen Gedankenverlaufs bestimmen. Das eben ist es aber, was den inneren Widerspruch seiner Begriffsbildung deutlich hervortreten lässt. Denn können Idealgesetze als Denkmotive den Gang unserer Denkerlebnisse bestimmen, dann sind sie mehr keine Idealgesetze, sondern haben die Bedeutung von Realgesetzen erlangt.

Aber nicht minder widerspruchsvoll ist auch der Begriff des "Realgesetzes". Der Verlauf der Thatsachen, heisst es, unterliegt den kausalen Gesetzen, was—wenn ich es richtig verstehe—bedeuten soll, dass die Welt der Thatsachen unter der Herrschaft des Prinzipes der Kausalität steht. Ist aber das Prinzip der Kausalität kein logisches oder Idealgesetz ? Da dies doch kaum verneint werden könnte, entsteht weiter die Frage, wieso das Kausalgesetz, das ein Gesetz für Thatsachen ist, ein Idealgesetz sein könne, da doch Real- und Idealgesetze "grundwesentlich" verschieden sein sollen? Man sieht also, dass der angebliche unüberbrückbare Unterschied von Real- und Idealgesetzen, wenigstens in der Begriffsfassung Husserl's, nicht allzuernst genommen werden darf. Beiderlei Gesetze spielen bei ihm dermassen ineinander, dass ihr Gegensatz ein bloss scheinbarer ist. Wodurch unterscheidet er sich dann aber von den "Psychologisten", deren unverzeihlicher Irrtum eben darin bestehen soll, dass sie Realgesetze von Idealgesetzen nicht recht zu unterscheiden vermögen.

Wir können nunmehr unsere kritischen Auseinandersetzungen in die folgenden Sätze zusammenfassen: Husserl versucht die Logik von der Psychologie dadurch zu trennen, dass er die Denkinhalte von den Denkakten abzulösen bemüht ist: ein Unterfangen, welches wohl scheinbar durchgeführt werden kann, weil wir durch Abstraktion Akt und Inhalt zu unterscheiden vermögen; in Wirklichkeit aber nicht

realisierbar ist, weil es für uns keine Denkakte ohne Inhalt und keine Inhalte ohne Denkakto giebt. Ebenso wie die Zweispaltung eines Urteils in einen psychischen Akt und einen logischen Inhalt eine bloss scheinbare ist: ist auch die Zweiteilung der Gesetze in Gesetze für die psychischen Denkakto und in Gesetze für die logischen Denkinhalte eine bloss scheinbare; denn diese zweierlei Gesetze könnten nur bestehen, wenn die Denkakto von den Denkinhalten tatsächlich getrennt bestehen würden. Da nun die Bekämpfung des Psychologismus auf die scheinbare Zweiteilung des Urteils in Akt und Inhalt, sowie auf eine scheinbare Zweiteilung der Gesetze (für Akte und für Inhalte) beruht: ist diese ganze Weise der Bekämpfung als eine bloss scheinbare, d. h. bloss scholastische zu bezeichnen. Wäre der Psychologismus nichts anderes als eine Unfähigkeit, Realgesetze und Idealgesetze voneinander zu scheiden: so hätte Husserl durch seine missglückte Scheidung derselben erwiesen, dass er sich in jener psychologistischen Verwirrung befindet, die er Sigwart und den übrigen Denkern zum Vorwurfe macht.

Kaum braucht es noch gesagt zu werden, dass auch seine Bekämpfung des Relativismus denselben Charakter zeigt, doch müssen wir der Vollständigkeit halber auch diese noch zu beleuchten suchen, sollten wir uns auch in dem folgenden Kapitel notgedrungen einige Wiederholungen zu Schulden kommen lassen.

§ 9. Der Streit gegen den Relativismus.

Mit zweierlei Wahrheit und zweierlei Gesetz lässt sich nie gegen den Relativismus, aber desto besser für denselben streiten; denn ist einmal der Zwiespalt in das Reich der Wahrheit hineingetragen, dann ist es gar bald um die Eine und mithin um alle Wahrheit geschehen. Die Unterscheidung des Leibniz zwischen "vérités de raison" und "vérités de

49 Der Streit gegen den Relativismus

fait", d. i. zwischen Vernunftwahrheiten, deren Gegenteil unmöglich ist, und zwischen faktischen oder zufälligen Wahrheiten, deren Gegenteil möglich wäre: ist nichts anderes als der Ausdruck der grossen Verlegenheit, in der sich ein Mathematiker findet, wenn er der Welt der Thatsachen gegenüberstehend einsehen muss, dass diese Welt sich in pure Mathematik nimmermehr auflösen lässt. Je mehr ein solcher Mathematiker von der Macht und Unumstösslichkeit der mathematischen Wahrheit durchdrungen ist, desto kleinmütiger und zweifelsüchtiger kann er werden den Thatsachen gegenüber, die ihm "zufällige Wahrheiten", also irrationale Wahrheiten zu sein scheinen. Man erkennt so auf den ersten Blick, dass jene Zweiteilung der Wahrheit eine skeptisch angekrankelte ist, und die genauere Untersuchung zeigt, dass der Skeptiker wirklich nichts besseres thun kann, als jene Zweiteilung der Wahrheit sich anzueignen.

Das hat niemand so gut gewusst, als der feinsinnigste unter den neuen Skeptikern: als David Hume. In seinen skeptischen Zweifeln betreffs der Thätigkeit des Verstandes meint Hume, dass alle Gegenstände des menschlichen Denkens und Forschens in zwei Klassen zerfallen, nämlich in Beziehungen der Vorstellungen und in Thatsachen. "Zur ersten Klasse gehören die Wissenschaften der Geometrie, Algebra und Arithmetik; mit einem Worte: jeder Satz von anschaulicher oder beweiskräftiger Gewissheit. Dass das Quadrat der Hypothenuse gleich ist den Quadraten der beiden Seiten, ist ein Satz, welcher die Beziehung zwischen diesen Figuren ausdrückt. Dass dreimal fünf gleich ist der Hälfte von Dreissig, drückt eine Beziehung zwischen diesen Zahlen aus. Sätze dieser Klasse können durch die reine Thätigkeit des Denkens entdeckt werden, ohne von irgend einem Dasein in der Welt abhängig zu sein. Wenn es auch niemals einen Kreis oder Dreieck in der Natur

50 Der Streit gegen den Relativismus

gegeben hätte, so würden doch die von Euklid dargelegten Wahrheiten für immer ihre Gewissheit und Beweiskraft behaupten." (Bolzano würde denselben Gedanken so ausgedrückt haben, dass die euklidischen Wahrheiten bestünden, auch wenn sie nie von jemandem gedacht wären; sie sind eben "Wahrheiten an sich".)

"Thatsachen, der zweite Gegenstand der menschlichen Erkenntnis, werden nicht in derselben Weise festgestellt, und unsere Überzeugung von ihrer Wahrheit, so gross sie auch sei, ist doch nicht von derselben Art, wie bei der ersten. Das Gegenteil einer Tatsache bleibt immer möglich; denn es ist niemals ein Widerspruch; es kann von der Seele mit derselben Leichtigkeit und Bestimmtheit vorgestellt werden, als wenn es genau mit der Wirklichkeit übereinstimmte. Dass die Sonne morgen nicht aufgehen werde, ist ein ebenso verständlicher und widerspruchsfreier Satz, als die Behauptung: dass sie aufgehen werde. Man würde vergeblich den Beweis ihrer Unwahrheit versuchen. Könnte man sie beweislich widerlegen, so müsste sie einen Widerspruch enthalten und könnte gar nicht deutlich von der Seele vorgestellt werden."

Man glaube nicht, dass ein Denker wie Hume ohne wohlüberlegte Absicht einen Gegensatz zwischen mathematischen Wahrheiten einerseits und Erfahrungsthat-sachen andererseits statuiert. Seinem Zweifel standen nämlich zunächst die Wahrheiten der Mathematik in dem Wege. Aber da sagt er sich, dass die Mathematik es bloss mit den "Beziehungen" der Vorstellungen zu thun habe, und dass die Wahrheit jener "Beziehungen" nichts zu schaffen habe mit der Wirklichkeit dieser Vorstellungen. Hume meint hier: die Mathematik habe es gewissermassen leicht, Wahrheiten zu produzieren, denn diese Wahrheiten wären bloss Verstandesgespinnte, welche ganz unabhängig davon sind, ob ein Kreis, ein Dreieck oder

51 Der Streit gegen den Relativismus

Zahlen überhaupt existieren. Dem Anscheine nach spendet er der Mathematik höchstes Lob; im Grunde genommen trennt er sie ab von der Wirklichkeit und macht sie gewissermassen bloss zur Sache eines in sich selbst webenden Verstandes. Er behandelt zwar —damit ich es etwas anschaulich ausdrücke—die Mathematik wie eine überaus ehrwürdige Dame, doch scheint er zu denken, dass auch sie der Schmeichelei nicht ganz unzugänglich ist: sagt man ihr also, dass ihre Sätze auch dann noch gültig wären, wenn auch nichts Derartiges wie ein Kreis oder Dreieck geben würde, so lässt sie sich durch diese höchst zweideutige Schmeichelei bethören und ganz sachte aus der Welt der Wirklichkeit hinaus komplimentieren.

Nachdem Hume der Mathematik in so feiner Weise zugesetzt hatte, bekam er ein freies Feld für seinen Zweifel, und dieser Zweifel durfte nun so weit ausgreifen, wie er nur wollte, denn sein war das Reich der Thatsachen, also die ganze unendliche wirkliche Welt. Und in dieser Welt ist— wie uns Hume versichert—der Satz, dass die Sonne morgen nicht aufgehen werde, ebenso widerspruchsfrei, wie dass sie aufgehen werde, was doch genügsamen Anlass zu dem fundamentalen Zweifel geben kann, wie er in Hume's Plane gelegen war.

Vielleicht thue ich Hume mit meiner Interpretation irgend ein Unrecht, aber wie dem auch sein möge, soviel dürfte zugegeben werden, dass ein Skeptiker nichts Vernünftigeres beginnen könnte, als die Wahrheiten der Mathematik von der Welt der Thatsachen nur unabhängig zu erklären, und sie dadurch von der Wirklichkeit gewissermassen abzutrennen. Hat man auf solche Weise die Mathematik entwurzelt und unschädlich gemacht: dann ist das Spiel auch der Wirklichkeit gegenüber gewonnen. Einerseits hat man dann entwirklichte (mathematische) Wahrheiten, andererseits aber

entwahrheitete (empirische) Wirklichkeiten: und die Skepsis kann spielend triumphieren.

Es ist hier ganz nebensächlich, ob Hume auch wirklich so gedacht hat: für uns jedoch ergibt sich aus dem Gesagten der Fingerzeig, dass wir Wahrheit und Wirklichkeit nicht voneinander abtrennen lassen dürfen. Die "vérités de raison" und die "vérités de fait" sind die schärfsten Waffen in der Hand des Skeptikers; und es bietet deshalb ein höchst sonderbares Schauspiel, zu sehen, wie Husserl im Namen von zweierlei Wahrheit und zweierlei Gesetz gegen den Relativismus und Skeptizismus anzukämpfen vermeint.

Es erhebt sich nämlich die Frage, ob auch die "Gesetze an sich" zweierlei sind: d. i. ob auch das Reich der "Wahrheiten an sich" von aller Ewigkeit her in zwei unüberbrückbare Provinzen getrennt ist; oder ob es bloss an der Einrichtung unseres Intellektes liegt, dass wir zweierlei Erkenntnis haben, nämlich Idealerkenntnis durch "Einsicht", und Realerkenntnis durch "Induktion". Kurz: versteht Husserl unter zweierlei Gesetz auch zweierlei "Gesetz an sich", oder bloss zweierlei Erkenntnisweise des Einen, ewigen Gesetzes?

Hätte er sich diese einfache Frage vorgelegt, so hätte er die Unhaltbarkeit seiner Position sofort eingesehen. Denn nimmt er an, dass das Reich der "Wahrheiten an sich"— wie dies nicht anders möglich ist — als ein einheitliches Reich betrachtet werden muss, dass also die Wahrheit bloss Eine ist, dann ist es ausgeschlossen, dass er zweierlei Wahrheit oder zweierlei Gesetz, die durch einen unüberbrückbaren Abgrund getrennt sind, statuieren könnte.—Statuiert er aber trotzdem zweierlei Gesetz, dann hat er die Wahrheit davon abhängig gemacht, auf welchem Wege wir sie erkennen, d. h. er hat sie relativiert. Weil wir Menschen nämlich die Realgesetze durch "Induktion" erkennen, die Idealgesetze hingegen durch "Einsicht", so wären nicht nur unsere Erkenntnisweisen,

53 Der Streit gegen den Relativismus

sondern auch die "Gesetze an sich" grundwesentlich verschieden. Das wäre der reine Relativismus. Der Verfasser der Log. Unt. befindet sich demzufolge in dem Dilemma, entweder bloss einerlei Gesetze an sich anzunehmen, und dann hat er das Fundament seiner Logik, die *vérités de raison* und *vérités de fait* aufzugeben, oder zweierlei "Gesetze an sich" zu behaupten, und dann hat er die Wahrheit von unseren Erkenntnismethoden abhängig gemacht, d. h. relativiert.

Es ist nur allzu begreiflich, dass Husserl die Frage, durch welche das Dilemma, in dem sein Denken eingezwängt ist, offenkundig werden müsste, ganz unberührt lässt. Nur ermahnt er den Leser fortwährend, ja das Gesetz selbst nicht zu verwechseln mit der Erkenntnis des Gesetzes (L. U. I, S. 66, 67, 71, 75), und unterdes er diese Mahnung ausspricht, verwechselt er selbst fortwährend die zweierlei Gesetze mit der zweierlei Erkenntnis, die wir von ihnen haben.

Durch die Äquivokation der Gesetze selbst und der Erkenntnisweise, durch welche wir der Gesetze habhaft werden, gerät er ganz unvermerkt in eben dieselbe relativistische Denkweise, die er unerbittlich zu bekämpfen vermeint. Denn was kümmern sich die "Gesetze an sich" darum, ob wir sie durch "Induktion" oder durch "Einsicht" begründen? Was geht es namentlich die Naturgesetze selbst an, dass wir Menschenkinder sie nicht in ihrer absoluten Exaktheit festzustellen vermögen und gezwungen sind, mit Wahrscheinlichkeiten oder mit Ungenauigkeitssphären behafteten Gesetzen fürlieb zu nehmen? Sind deshalb auch die "Naturgesetze an sich" blosse Wahrscheinlichkeiten? Stellt etwa die Natur selbst Experimente an, um selbst zu erforschen, welche Gesetze sie eigentlich befolgt? Befindet sie sich auch—wie wir Menschen—in der peinlichen Lage, keine absolut genauen Massmethoden zu besitzen, und wirkt sie demzufolge nicht nach exakten, sondern bloss beiläufigen Gesetzen? Ist die

Natur selbst mit Ungenauigkeits- und Unsicherheitsphären behaftet? Schwankt die Natur selbst, oder schwankt die Erkenntnis, die wir von ihr besitzen?

Husserl ist gezwungen, die Natur selbst als eine schwankende Natur zu betrachten, die nicht im Besitze von exakten Gesetzen ist, sondern durch blosse Wahrscheinlichkeiten regiert wird und zwischen gewissen Fehlergrenzen hin und her taumelt. Denn würde er auch für das Naturgeschehen absolut exakte Gesetze an sich annehmen, so könnte er nicht von zweierlei grundwesentlich verschiedenen Gesetzen sprechen. Ganz ernstlich spricht er von den Realgesetzen so, als ob sie auch "an sich" nichts als Wahrscheinlichkeiten wären. So sagt er z. B., dass, wenn die logischen Gesetze Realgesetze unseres Denkens wären, dann müssten sie uns als blosse Wahrscheinlichkeiten gegeben sein (L. U. I. S. 65). Da drängt sich aber die Frage auf, ob es denn an den Realgesetzen selbst liegt, dass sie blosse Wahrscheinlichkeiten sein müssen? Das oberste Realgesetz ist ja das Prinzip der Kausalität; ist denn aber dieses Prinzip eine blosse Wahrscheinlichkeit? Hier gälte es nun zu sprechen, aber gerade in diesem Punkte bewahrt der Verfasser der Log. Unt. das beharrlichste Schweigen. Da er aber die zweierlei Wahrheiten des Leibniz sich zu eigen gemacht hat, so müssen wir annehmen, dass er auch mit Leibniz das Prinzip des Widerspruches zur Grundlage der "vérités de raison" und das Prinzip der Kausalität zur Grundlage der "vérités de fait" macht. Thut er dies, und betrachtet er mit Leibniz das Prinzip der Kausalität als eine ewige Wahrheit, als ein Idealgesetz, dann gerät er in den inneren Widerspruch, dass er ein Idealgesetz zum obersten Realgesetz macht, und somit den grundwesentlichen Unterschied zwischen den zweierlei Wahrheiten aufgibt. Meint er aber, dass das Prinzip der Kausalität eine blosse Wahrscheinlichkeit, eine mehr oder minder feste Vermutung sei,

dann verfällt er dem Skeptizismus, den er zu bekämpfen vermeint.

Es ist ein Verdienst Sigwart's, dass er, die Gefährlichkeit der Leibniz'schen und Hume'schen Unterscheidungen durchschauend, ihnen in bestimmter Weise entgegentritt. Einerseits betont er, dass auch die tatsächlichen Wahrheiten Vernunftwahrheit enthalten, andererseits hebt er aber nicht minder hervor, dass auch die Vernunftwahrheiten um ihren Sinn kämen, gäbe es keine Thatsachen, in denen sie sich bewahrheiten könnten. Ausdrücklich sagt er gegen Leibniz gewendet: "eine Wahrheit ist auch die tatsächliche Wahrheit nur darum, weil es unmöglich ist, das Gegenteil zu behaupten." (Logik I. Band S. 239.) Dieser Satz wendet seine Spitze aber nicht nur gegen Leibniz, sondern auch gegen Hume, der—wie wir oben sahen—meint, dass das Gegenteil einer Thatsache immer möglich bleibe. Es ist interessant zu beachten, an welchem Beispiel Hume seine Ansicht zu verdeutlichen sucht. Dass die Sonne morgen nicht aufgehen werde, sei ebenso widerspruchsfrei, als dass sie aufgehen werde. Er spricht also von Thatsachen in der Zukunft, und nicht in der Gegenwart oder Vergangenheit, denn das wäre doch zu hart gewesen, zu behaupten, dass die Sätze: die Sonne ist heute aufgegangen, und sie ist nicht aufgegangen, keinen Widerspruch involvieren. Es scheint, dass hier eine Unklarheit vorliegt, die aufgedeckt werden muss.

Das Gegenteil einer Thatsache ist nie möglich. Steht z. B. die Lampe jetzt hier auf dem Tisch, so ist es unmöglich, dass sie jetzt nicht hier auf dem Tische stehe. Eine jede Thatsache ist, wie sie ist, und sie kann nie ungeschehen gemacht oder gar in ihr Gegenteil umgekehrt werden. Das Gesetz des Widerspruches bewahrheitet sich also in jeder Thatsache ohne Ausnahme, denn für eine jede Thatsache, die stattfindet, ist es unmöglich, dass sie nicht stattfindet

56 Der Streit gegen den Relativismus

Alle Thatsachen ohne Ausnahme sind Belege für die Geltung des Principium contradictionis, und es hat deshalb keinen Sinn zu sagen, dass das Gesetz des Widerspruches kein Gesetz für Thatsachen, sondern bloss für Vernunftwahrheiten sei. Ein jeder Untersuchungsrichter wird es bekräftigen, dass er irgend einen Thatbestand immer am Faden des Principium contradictionis festzustellen sucht.

Allerdings sind die Thatsachen als Thatsachen vergänglich, während die Vernunftwahrheiten, wie $2 \times 2 = 4$, als Wahrheiten unvergänglich sind; und dieser Umstand mag es sein, der Leibniz und auch Hume verleitet, einen grundwesentlichen Unterschied zu machen zwischen zwei Arten von Wahrheit. Wenn ich z. B. die Lampe vom Tische wegnehme, so hört jene Thatsache auf, dass sie auf dem Tische steht. Während also eine Thatsache eine bloss zeitliche Geltung hat, haben die Wahrheiten der Mathematik eine überzeitliche Geltung. Ein Mathematiker ist immer geneigt, auf eine solche Auffassung der Dinge einzugehen. Er merkt nicht, dass eine Thatsache bloss als Thatsache betrachtet um ihre Geltung kommen kann, dass aber die Wahrheit einer Thatsache ebenso unvergänglich ist, wie die Wahrheit irgend eines mathematischen Satzes. Wenn z. B. die Lampe jetzt auf dem Tische steht,—so geringfügig auch diese Thatsache sein mag—so gilt die Wahrheit dieser Thatsache für alle Zeiten. Es giebt keine noch so flüchtige Thatsache, deren Wahrheit vergehen könnte; denn dass sie einmal stattgefunden hat, lässt sich nie mehr ungeschehen machen, und muss wahr bleiben für alle Zeiten. Wir dürfen also nicht zugeben, dass es zwei grundwesentlich verschiedene Klassen von Wahrheit geben könne, sondern müssen uns sagen, dass alle Wahrheit, auch die der unwichtigsten Ereignisse oder Vorfälle, eine ewige Wahrheit ist. Denn die Thatsachen selbst vergehen wohl, aber ihre Wahrheit vergeht nicht. Ich stimme in dieser Auffassung ganz

57 Der Streit gegen den Relativismus

mit Uphues überein. "Alle Wahrheit,—sagt er—auch die anscheinend nur einen Augenblick oder eine kurze Zeit bestehende, hat einen überzeitlichen Charakter. Sie hat trotz ihres scheinbar kurzen Bestandes eine ewige Gültigkeit. Nur darum ist sie Wahrheit. Aber wie ist das möglich ? Nur dadurch, dass auch die vergängliche Thatsache eine ewige Bedeutung hat, aus der sich ihr Hervortreten in der Zeit erklärt" (Grundz. der Erkenntnistheorie S. 3 u. 4). Aber auch ohne diesen metaphysischen Kommentar begreift es Jedermann, dass die Wahrheit einer Thatsache für immer gilt, denn dies ist gleichbedeutend damit, dass eine Thatsache nie ungeschehen gemacht werden kann, was wiederum nur ein anderer Ausdruck für den Satz des Widerspruchs ist. So gewiss also der Satz des Widerspruchs gilt, so gewiss kommt jeder Einzelthatsache eine ewige Geltung zu.

Gewiss haben allgemeine Wahrheiten, wie die der Mathematik, eine ganz andere Bedeutung für uns als die Wahrheiten einzelner Thatsachen, aber daraus folgt nicht, dass wir die letzteren geringschätzen müssen, wie dies mancher Mathematiker zu thun geneigt ist. Es liegt in unserer Konstitution begründet, dass wir auf die meisten Thatsachen, die den Inhalt unseres Bewusstseins ausmachen, nie mehr zurückkommen, während wir auf allgemeine Wahrheiten leicht wieder zurückzukommen vermögen; ferner sind die meisten Einzelthatsachen, an denen derjenige, der sie erlebt hat, nicht zweifelt, allen anderen Personen unbekannt, während gerade die Allgemeinwahrheiten der Mathematik laufende Wahrheitsmünzen für alle Personen sind: aber daraus folgt nicht, dass die Thatsachenwahrheiten nicht vollwertige Wahrheiten wären. Gäbe es einen Geist, dem alle Einzelthatsachen immer gegenwärtig wären, so würde ein solcher Geist es gar nicht nötig haben, Allgemeinwahrheiten zu bilden, denn er würde ja auch ohne das von allem Kenntnis haben: wir Menschen aber — und darin besteht

58 Der Streit gegen den Relativismus

unsere Beschränktheit wie auch unsere Kraft—müssen von Einzelwahrheiten zu allgemeinen, von diesen wieder zurück zu den Einzelwahrheiten schreiten, um die Blößen unserer Unwissenheit zu decken. Das Schlimmste nun, was uns dabei passieren kann, ist, wenn wir einen unüberbrückbaren Unterschied machen zwischen Einzelthatsachen und allgemeinen Wahrheiten, und es aus dem Auge verlieren, dass es sich immer um eine und dieselbe Wahrheit handelt, ob wir nun irgend einer einzelnen Thatsache gegenüber stehen, oder ob wir den Blick von den derselben ab- und jenen allgemeinen Beziehungen zuwenden, die sich in ganzen Klassen von Thatsachen, oder überhaupt in allen Thatsachen bewahrheiten.

Die Zweiteilung der Wahrheit hat nicht nur die Entwertung der Thatsachenwahrheiten zur Folge; sie bringt auch die sogenannten Vernunftwahrheiten um ihren Sinn. So ist z. B. das Prinzip der Kausalität ein logisches oder Idealgesetz, und müsste im Sinne der Definition von "Idealgesetzen" auch unabhängig von allen Thatsachen bestehen. Nun bedenke man, wohin es führt, wenn man dem Prinzip der Kausalität ewige Geltung auch für den Fall zuschreibt, dass gar keine Welt der Thatsachen existiert. Was hat es für einen Sinn, ein Prinzip der Ursache und Wirkung anzunehmen, für den Fall dass es gar keine Ursachen und gar keine Wirkungen giebt? Wozu ein Gesetz, wenn es ausgeschlossen ist, dass es sich bewähren könnte? Wozu eine Wahrheit, wenn sie sich nicht bewahrheiten kann?

Nichts ist also verständlicher, als wenn Sigwart nach Kräften bemüht ist, keinen Riss zwischen Wirklichkeit und Wahrheit, zwischen *vérités de fait* und *vérités de raison* aufkommen zu lassen. Wir erkennen in diesem Streben eine gegen den Relativismus und den Skeptizismus gerichtete Tendenz; Husserl jedoch ist einer gegensätzlichen Ansicht.

59 Der Streit gegen den Relativismus

Verwundern werden wir uns hierüber nicht mehr, denn wir wissen, dass seine Logik auf zwei Gedanken beruht:

1. Auf dem Gedanken Bolzano's, dass die Wahrheiten unabhängig sind von jedem Bewusstsein, von jedem Denken, was mit anderen Worten auch so ausgedrückt werden kann, dass es für die Wahrheit völlig gleichgültig oder irrelevant ist, ob sie je gedacht worden ist oder werden wird. Husserl spricht diese Auffassungsweise in seiner Polemik gegen Sigwart in der Form aus: "Hatte die Wahrheit eine wesentliche Beziehung zu denkenden Intelligenzen, ihren geistigen Funktionen und Bewegungsformen, so entstände und verginge sie mit ihnen, und wenn nicht mit den Einzelnen, so mit der Species." (L. U. I. S. 131 § 39. Der Anthropologismus in Sigwart's Logik.) Er merkt es nämlich nicht, dass wenn es für die Wahrheit gar nicht wesentlich ist gedacht zu werden, es bloss ein absoluter Zufall sein muss, wenn sie doch irgend einmal gedacht werden soll, was, wie wir noch ausführlicher sehen werden, den extremsten Relativismus und Skeptizismus zur Folge hat.

2. Auf dem Gedanken Leibnizens von dem Unterschiede der *vérités de raison* und *vérités de fait*, oder wie sich Husserl ausdrückt, von dem unüberbrückbaren Unterschied zwischen Ideal- und Realgesetzen; wobei er nicht merkt, dass diese Unterscheidung eine in sich widersprechende ist (das Kausalgesetz müsste nämlich trotzdem sowohl ein Ideal- als auch ein Realgesetz sein), und überdies ebenfalls den Relativismus und Skeptizismus zur Folge hat.

Es erübrigt nun zu zeigen, dass Husserl selbst—ohne es zu merken — alle relativistischen Konsequenzen seiner Denkweise zieht, und dies mitten in einer Polemik gegen den Relativismus Sigwart's und Erdmann's. So meint er gegen Sigwart gewendet, dass die Naturordnung intelligente Wesen überhaupt ausschliessen, oder auch Wesen ermöglichen könnte,

60 Der Streit gegen den Relativismus

welche für gewisse Klassen von Wahrheiten stumpf wären. "Giebt es keine intelligenten Wesen, sind sie durch die Naturordnung ausgeschlossen, also real unmöglich — oder giebt es für gewisse Wahrheitsklassen keine Wesen, die ihrer Erkenntnis fähig sind— dann bleiben diese idealen Möglichkeiten (d. i. diese Wahrheiten) ohne erfüllende Wirklichkeit; das Erfassen, Erkennen, Bewusstwerden der Wahrheit (bezw. gewisser Wahrheitsklassen) ist dann nie und nirgends realisiert. Aber jede Wahrheit an sich bleibt was sie ist, sie behält ihr ideales Sein" (Log. Unt. I. S. 130). Hier entschlüpft dem Verfasser auch der Kunstausdruck Bolzano's: "Wahrheit an sich", den er übrigens zu vermeiden bestrebt ist.

Die Naturordnung könnte es also mit sich bringen, dass alle Wesen aus dem Teilhaben an gewissen Klassen von Wahrheiten ausgeschlossen wären. Da aber die Wahrheit ein zusammenhängendes System ist, so ist es ganz unberechenbar, welche Zusammenhanglosigkeiten daraus entstehen müssten, wenn ganze Klassen von Wahrheiten aus unserem Denken ausgeschlossen wären. Leicht könnte es sein, dass der Ausfall von Wahrheitsklassen die geistige Umnachtung aller Wesen zur Folge hätte; wie denn der echte Skeptizismus immer darauf herauskommt, ob nicht all unser Denken ein purer Wahn wäre. Husserl kommt im heftigsten Streit gegen den Skeptizismus zu dieser äussersten skeptischen Konsequenz; freilich ohne sich dessen bewusst zu werden. Er vertröstet sich nämlich damit, dass wenn wir auch alle an dem Ausfall gewisser Wahrheitsklassen leiden würden (und so vielleicht alle geistig umnachtet wären), jene ausfallenden Klassen doch immer "an sich", d. h. von niemandem gedacht bestehen müssten. Wenn das aber ein Trost ist, dann weiss ich wirklich nicht, worin die Trostlosigkeit besteht.

Gegen Erdmann gewendet meint er: "Es kann auch sein, dass sich in einer Species urteilsfähiger Wesen überhaupt

61 Der Streit gegen den Relativismus

keine Erkenntnisse entwickeln, dass alles, was sie für wahr halten, falsch, und alles, was sie für falsch halten, wahr ist. In sich blieben Wahrheit und Falschheit aber ungeändert; sie sind wesentlich Beschaffenheiten der bezüglichen Urteilsinhalte, nicht solche der Urteilsakte; sie kommen jenen zu, ob sie auch von niemandem anerkannt werden" etc. (Log. Unt. I. S. 15 I).

Die Naturordnung könnte es also mit sich bringen, dass irgend eine Species von Wesen in allem Führwahrhalten, wie auch allem Fürfalschhalten geäfft wäre. Natürlich ist es nicht ausgeschlossen, dass gerade wir Menschen diese Species von verkehrten Wesen sind; ja es könnte sein, dass alle Wesen solch verkehrter Natur wären. Trost sollten wir abermals darin finden, dass ja die "Wahrheiten an sich" doch in aller Ewigkeit keinen Schaden erleiden würden, d. h. in aller Ewigkeit ungedacht blieben!

Man sieht, wohin die konsequente Verfolgung des Bolzano'schen Gedankens führt. Husserl nimmt Bolzano's verkehrten Grundgedanken von den "Wahrheiten an sich" blutig ernst, und so gerät er gerade zufolge seiner Konsequenz in einen bodenlosen Skeptizismus. Das ist aber auch gar nicht anders möglich. Ist es für die Wahrheit ganz unwesentlich, ob sie gedacht wird, so muss es für unser Denken durchaus zufällig sein, ob wir die Wahrheit denken. Wenn noch hinzu kommt, dass unsere Denkkakte grundwesentlich verschiedenen Gesetzen unterliegen, wie unsere Denkinhalte, dann kann es in unserem Geiste gar leicht so zugehen, wie in einem Staate, wo zwei voneinander unabhängige Gesetzgebungen nebeneinander bestehen, und die eine durch die andere lahmgelegt wird. Bedenkt man zum Schluss, dass die Idealgesetze bloss Gesetze für Wahrheiten an sich sind, und nicht Gesetze für Thatsachen, so sieht man ein, dass unser Denken ganz und gar den Realgesetzen ausgeliefert ist, so dass es zu einem

62 Der Streit gegen den Relativismus

absoluten Wunder wird, wenn wir überhaupt zu einem Denkinhalt kommen. Aber auch angenommen, dass durch ein solches Wunder (irgend eine prästabilisierte Harmonie) vorgesorgt wäre, dass unsere Denkkakte nicht inhaltslos dahinsausen würden; müssten doch noch immer irgendwelche Gesetze statuiert sein, denen zufolge jedem Denkakt sein entsprechender Inhalt zugeordnet wäre. Da nun Husserl eine solche dritte Art von vermittelnden Gesetzen ausschliesst, muss es ein absoluter Zufall bleiben, ob unser Denken einen völlig wirren oder logischen Verlauf nimmt.

So hätten wir uns denn überzeugt, dass der Bolzano'sche Begriff von den "Wahrheiten an sich", sowie die Leibniz'sche Zweiteilung der Wahrheit konsequent verfolgt zu einem völligen Skeptizismus führen. Daraus ergibt sich uns die Lehre, dass wir die Objektivität der Wahrheit nicht darin suchen dürfen, dass wir sie abtrennen von jeglichem Bewusstsein; damit hängt es aber auch in innigster Weise zusammen, dass wir die Logik nicht isolieren dürfen von der Psychologie. Unsere nächste Aufgabe muss es demnach sein, den unlösbaren Nexus dieser beiden Wissenschaften zu beleuchten.

V. Das Verhältnis der Logik zur Psychologie.

§ 10. Das logische und das psychologische Erkenntnisideal.

Wir machen uns nunmehr zur Aufgabe, das Verhältnis der Logik zur Psychologie einer Untersuchung zu unterwerfen, wobei wir jedoch bemüht sein werden, allen solchen Fragen, welche zu einem blossen Wort- oder Eitelkeitsstreite führen könnten, aus dem Wege zu gehen. Ganz besonders ist die Frage, "ob die Logik eine unabhängige Wissenschaft sei", dazu geeignet, einen blossen Wettstreit der Disziplinen und einen endlosen Wortstreit zu entfachen. Gäbe es eine Wissenschaft, die von allen anderen unabhängig wäre, dann wäre sie eine Insel unseres Wissens, d. h. sie stände ausser Zusammenhang mit allem anderen Wissen, was gleichbedeutend wäre mit der Aufhebung der Einheit unseres Wissens. Ich glaube kaum, dass jemand in diesem Sinne die Unabhängigkeit der Logik fordern würde; denkt man sich aber die Unabhängigkeit einer Wissenschaft in einem anderen Sinne, dann müsste vorerst untersucht werden, welche Arten von Abhängigkeiten zwischen Wissen und Wissen möglich seien, und dann käme man gewiss nie dazu, das Verhältnis von Logik und Psychologie irgendwie zu bestimmen.

Es wird vielleicht von Interesse sein, hier anzumerken, dass selbst B o l z a n o nicht im geringsten auf die "Unabhängigkeit" der Logik von der Psychologie dringt; obzwar

man erwarten könnte, dass der Mann, der den Sinn eines Satzes ablösen lehrte von seinem psychischen Gedachtwerden, wohl konsequenter Weise auch bemüht sein müsse, die Logik vollends von der Psychologie zu scheiden. Nun haben wir aber gesehen, dass jene Ablösung nicht allzu ernst genommen zu werden braucht, und so werden wir es auch — ohne irgend eine Verwunderung—hinnehmen, dass Bolzano ganz offen und unumwunden erklärt, die Logik sei eine von der Psychologie abhängige Wissenschaft. "Sie muss — sagt er — notwendig Sätze, welche z. B. von unserer Vorstellungskraft, von dem Gedächtnisse, von dem Vermögen der Association der Ideen, von der Einbildungskraft u. s. w. handeln, zum Beweise der Lehren und Regeln, welche sie giebt, aufnehmen. Nun haben wir aber bereits eine eigene für sich allein bestehende Wissenschaft, die empirische Psychologie, in welcher der Gegenstand, den diese Sätze betreffen, nämlich die menschliche Seele mit ihren Kräften, betrachtet wird. Daraus ergibt sich denn, dass die Logik, wenn sonst von keiner Wissenschaft, wenigstens von der Psychologie abhängig sei; und somit auf den Ruhm einer ganz unabhängigen Wissenschaft einmal für allemal Verzicht leisten müsse." (W. I. § 13. S. 54)

Ich vermag nicht zu entscheiden, ob nun auch Bolzano zu der verfehmten Klasse der Psychologen gezählt werden müsste, aber soviel scheint klar zu sein, dass es der Würde der Logik keinen Abbruch thut, wenn sie auch als abhängig von der Psychologie hingestellt wird: könnte es doch sehr leicht der Fall sein, dass auch umgekehrt die Psychologie von der Logik abhängig ist.

Man verfährt also vielleicht am zweckmässigsten, wenn man, ohne Rücksicht auf den Streit der Parteien, ganz unbefangen an die Sache selbst geht, und sich zunächst die Aufgabe der Logik (im weitesten Sinne) möglichst klar zu

machen sucht, denn in dem Masse dies gelingt, muss auch das Verhältnis der Logik zur Psychologie geklärt werden können.

In Bezug auf einen charakteristischen Zug der Logik als Wissenschaft dürften wohl alle Logiker übereinstimmen, und es scheint mir wichtig zu sein, vor allem diesen einen Charakterzug näher ins Auge zu fassen. Alle Wissenschaften gehen nämlich auf Wahrheit aus; während aber die meisten Wissenschaften dadurch unser Wissen von der Wahrheit bereichern wollen, dass sie vermittels der Erkenntnisthätigkeit etwas betrachten, was nicht Erkenntnisthätigkeit ist: macht es sich die Logik zur Aufgabe, durch die Untersuchung der Erkenntnisthätigkeit selbst, unser Wissen von der Wahrheit zu befördern. Diese Zurückwendung der Erkenntnisthätigkeit auf sich selbst darf als ein allgemein zugestandener Charakterzug der logischen Forschung betrachtet werden: zumindest ist diese systematische Zurückwendung ein unterscheidender Zug der Logik allen solchen Wissenschaften, wie die Astronomie, Physik, Chemie, Physiologie etc., kurz allen Naturwissenschaften gegenüber, da ja alle diese Wissenschaften gewiss nicht die Erkenntnisthätigkeit selbst zum Gegenstande ihrer Untersuchung machen.

Der Psychologie gegenüber reicht jedoch jenes unterscheidende Merkmal nicht mehr aus. Auch die Psychologie sucht unser Wissen von der Wahrheit dadurch zu fördern, dass sie vermittels der Erkenntnisthätigkeit — wenn auch nicht bloss diese selbst—so doch noch umfassender alle psychische Thätigkeit überhaupt, mithin auch das Gefühls- und Willensleben des Menschen zum Gegenstande ihrer Untersuchung macht. So ist es denn begreiflich, dass die Auffassung Platz greifen konnte, als ob die Logik nichts anderes als ein Kapitel der Psychologie wäre, nämlich jenes Kapitel, welches man die Psychologie des Erkennens nennen könnte.

66 Das logische und das psychologische Erkenntnisideal

Die Verlockung zu dieser Auffassung ist eine ausserordentlich grosse, denn sie stammt aus der Wahrnehmung, dass sowohl der Logiker, als auch der Psychologe stets mit der Hinlenkung einer psychischen Thätigkeit auf eine psychische Thätigkeit beschäftigt sind. Nun braucht man nur von einem falschen Einheitsstreben erfüllt zu sein, um die Forschungsweise des Logikers und des Psychologen als "einerlei" hinzustellen, und die Logik gänzlich in Psychologie aufgehen zu lassen. Von diesem falschen Einheitsstreben ist Mill geleitet in seiner Streitschrift gegen Hamilton, wenn er sagt: "Die Logik ist nicht eine von der Psychologie gesonderte und mit ihr koordinierte Wissenschaft. Sofern sie überhaupt Wissenschaft ist, ist sie ein Teil oder Zweig der Psychologie, sich von ihr einerseits unterscheidend wie der Teil vom Ganzen, und andererseits wie die Kunst von der Wissenschaft. Ihre theoretische Grundlage verdankt sie gänzlich der Psychologie, und sie schliesst soviel von dieser Wissenschaft ein, als nötig ist, die Regeln der Kunst zu begründen."

Wenn es aber auch zweifellos ein gemeinsamer fundamentaler Charakterzug der Logik und der Psychologie ist, eine psychische Thätigkeit auf eine psychische Thätigkeit hinzulenken, fühlt doch jedermann, dass logische und psychologische Forschungsweise miteinander nicht verwechselt werden können. Wie soll man sie aber auseinanderhalten, da sie doch so innig miteinander verwandt sind, dass sie völlig zusammenzufließen scheinen?

Für den ersten Schritt dürfte es vielleicht genügen, wenn wir uns überzeugen, dass zwischen logischer und psychologischer Forschungsweise thatsächlich ein Unterschied besteht: sollten wir auch diesen Unterschied nicht sofort in streng umschriebener Weise angeben können. Erst wenn wir die Gewissheit haben, dass ein Unterschied zwischen den beiden verwandten Disziplinen besteht, können wir auch

67 Das logische und das psychologische Erkenntnisideal

Anhaltspunkte dafür gewinnen, den Unterschied mit möglicher Schärfe zu fixieren. Ich glaube nun, dass, wenn zwei Disziplinen wirklich zwei sind und nicht bloss eine: diese ihre Zweiheit notwendig hervortreten muss, sobald man sich auf das Ideal besinnt, dem sie beide zustreben. Gleich wie zwei gerade Linien, die in ihrer Richtung nur eine sehr geringe Abweichung zeigen, desto mehr auseinandergehen, je weiter wir sie in ihrem Verlaufe verfolgen, muss auch die Forschungsrichtung zweier noch so nahe verwandter Disziplinen einen sofort auffallenden Unterschied zeigen, wenn man den Blick auf die durch sie angestrebten letzten Ideale wirft. Es wird dabei nicht notwendig sein, diese Ideale in aller Ausführlichkeit oder Schärfe darzulegen, weil es ja genügt zu erkennen, dass zwischen ihnen irgend ein Unterschied besteht.

Fassen wir zunächst das Ideal der psychologischen Erkenntnis ins Auge, so meine ich, dass die höchste psychologische Ambition sich kaum weiter versteigen dürfte, als die Gesetze der psychischen Vorgänge so sehr zu erforschen, dass wir fähig wären, für irgend eine beliebige Person P, welche in eine bestimmte Lebenslage L versetzt wird, sofort anzugeben, welches bestimmte psychische Verhalten V sie in jener Lebenslage bekunden würde. (Das Problem könnte allerdings nur dann in Angriff genommen werden, wenn etwa das psychische Verhalten V1, V2, V3,.... derselben Person in früheren Lebenslagen L1, L2, L3.... gegeben wäre, oder was dasselbe besagen will: wenn man den bisherigen psychischen Entwicklungsgang der Person kennen würde.) Eine Umkehrung des Problems wäre es, wenn nicht das psychische Verhalten der Person die Unbekannte der psychologischen Gleichung wäre, sondern nach jener Lebenslage (jenen äusseren Reizen) gefragt werden würde, in die eine Person P versetzt werden muss, um bei ihr ein bestimmtes psychisches Verhalten V zu erzielen. Es wäre leicht, das Problem noch

68 Das logische und das psychologische Erkenntnisideal

weiter auszuspinnen; für unseren Zweck genügt es jedoch, das Ideal psychologischer Erkenntnis, wenn auch noch so flüchtig, angedeutet zu haben. Wie verschieden von demselben ist jedoch das Erkenntnisideal des Logikers! Nicht im geringsten denkt er daran, Gesetze für unser psychisches Verhalten in verschiedenen Lebenslagen zu ergründen, wenigstens liegt ihm dieses Problem nicht näher, als z. B. das Problem des chemischen Verhaltens der Substanzen unter Einwirkung gewisser Reagentien. Der Logiker prüft unsere Erkenntnisthätigkeit nur deshalb, *weil er glaubt, die Erkenntnisthätigkeit durch ihre Zurückwendung auf sich selbst zu einer potenzierten Erkenntnisthätigkeit erheben zu können*. Die Erkenntnisthätigkeit soll nach der Untersuchung nicht dieselbe bleiben, wie sie vor der Untersuchung war, sondern sie soll durch die Zurückwendung auf sich selbst eine bewusstere, eine deutlichere, eine tiefere, eine mächtigere Erkenntnis werden.

Hierin erkennen wir das völlig gegensätzliche Streben des Logikers und des Psychologen. Für diesen letzteren nämlich ist es von grösster Wichtigkeit, dass der psychische Vorgang, auf den er reflektiert, durch diese Reflexion auf denselben, möglichst unverändert bleibe. Ist es ja eine ewige Klage der Psychologen, dass durch das Belauschen der psychischen Vorgänge, wie etwa der Freude, der Trauer etc. diese selbst irgendwelche Veränderung erleiden. Daraus aber ist zu ersehen, dass es sich ihnen gar nicht darum handelt, die psychischen Vorgänge durch Reflexion auf dieselben irgendwie zu schwächen oder zu stärken; vielmehr ist ihnen nur daran gelegen, von dem Verlaufe der psychischen Vorgänge womöglich auf solche Weise Kenntnis zu nehmen, dass diese Kenntnisnahme selbst keinen schwächenden oder stärkenden, überhaupt keinen modifizierenden Einfluss auf die fraglichen psychischen Vorgänge übe. Im vollen Gegensatz

69 Das logische und das psychologische Erkenntnisideal

zum Psychologen reflektiert der Logiker auf die Erkenntnisthätigkeit nur deshalb, weil er dieselbe modifizieren, d. h. läutern, kräftigen, vertiefen, sagen wir kurz: potenzieren will.

Die Gesetze nämlich, die unsere Erkenntnisthätigkeit leiten, wohnen nur als halb-
bewusster Drang dieser Thätigkeit inne, und die logische Zurückwendung der Erkenntnis
auf das Erkennen soll eben jene halb-
bewussten Gesetze des Erkennens zu deutlichem
Bewusstsein erheben, und durch diese Deutlichkeit die Macht unserer Einsicht erhöhen.
Das durch die Erkenntnis der eigenen Gesetze potenzierte Erkennen soll sich dann in
den Dienst einer jeden Einzelwissenschaft stellen, um jeder Disziplin behilflich zu sein,
in vollerer Masse ihre spezifische Aufgabe zu erfüllen, d. h. ihr spezifisches Sonder-
ideal vollständiger zu verwirklichen. Kurz, das logisch potenzierte Erkennen soll einer
jeden Fachwissenschaft, so auch unter anderem der Psychologie, zu gute kommen. Da-
mit ist aber gesagt, dass die Logik keine sogenannte "nutzlose Spekulation" über die Er-
kenntnis ist, wie dies die Sensualisten, Positivisten etc. oft behauptet haben, sondern
eine Wissenschaft, die auf alle Wissenszweige einen befruchtenden Einfluss üben soll.
Ferner ist es klar, dass, während alle übrigen Disziplinen irgend ein spezifisches Son-
derideal der Erkenntnis zu verwirklichen bestrebt sind, die Logik sich von vornherein
durch die Erforschung der Gesetze des Erkennens in den Dienst des allgemeinen Er-
kenntnisideals stellt.

Dieses allgemeine Erkenntnisideal aber ist: der einheitliche Zusammenhang aller Er-
kenntnis. Unsere Erkenntnisthätigkeit ist sich nämlich von Anbeginn her — wenn auch
nur in dunkler Weise — jenes höchsten Gesetzes bewusst, demzufolge die Einzelwahr-
heiten, die wir erkennen, keine auseinanderfallende Vielheit bilden, sondern sich in ein
zusammenhängendes System der Einen Wahrheit ordnen müssen. Das

70 Das logische und das psychologische Erkenntnisideal

höchste Streben der Logik ist die Vereinheitlichung aller Erkenntnis. Ich finde dieses Ideal bei Uphues in sehr markanter Weise ausgedrückt: "Die Wahrheit, das Ziel des Erkennens ist nicht eine zusammenhanglose Summe von Teilen, sondern ein Ganzes, in dem jeder Teil den anderen bedingt und trägt, kein Chaos, sondern ein System, und dieses System ist der Wahrheit so wesentlich, dass eine einzelne Wahrheit nur Wahrheit ist durch ihren Zusammenhang mit dem Ganzen. Man kann darum streng genommen nicht von einer einzelnen Wahrheit sprechen, sondern nur von einem Reiche der Wahrheit. Die verschiedenen zusammengehörigen Wahrheiten als zusammengehörige, also ihre Zusammengehörigkeit zum Bewusstsein bringen, so den Zusammenhang aller Wahrheit herstellen, oder besser gesagt, die "Eine Wahrheit finden, das ist das Ziel des Erkennens". (Grundzüge der Erkenntnistheorie, dreizehnte Untersuchung, S. 24.)

Auch hier brauchen wir auf eine weitere Ausführung dieses logischen Erkenntnisideals nicht einzugehen, denn es genügt, demselben das oben angedeutete psychologische Erkenntnisideal entgegenzuhalten, um zu erkennen, wie unvergleichlich verschieden das Streben dieser so nahe verwandten Wissenschaften ist. Von einem bestimmten Gesichtspunkte aus betrachtet, ist die Psychologie allerdings eine weit reichere Wissenschaft als die Logik, denn die Psychologie lenkt unsere Erkenntnisthätigkeit nicht bloss auf diese selbst, sondern überhaupt auf das ganze psychische Leben des Menschen zurück, unterdes die Logik nur die Erkenntnisthätigkeit des Menschen einer Prüfung unterwirft: von einem anderen Gesichtspunkt jedoch strebt die Psychologie bloss einem spezifischen Sonderideale der Erkenntnis zu, während die Logik direkt auf die Verwirklichung des allgemeinen Erkenntnisideals ausgeht.

Da wir uns also in der Divergenz der psychologischen

und logischen Bestrebungen bestärkt haben, wollen wir ihren Charakterunterschied noch genauer in Augenschein nehmen.

§ 11. Allgemeine und besondere psychische Funktionen.

Indem wir die höchsten Bestrebungen der Logik und der Psychologie gegeneinander hielten, haben wir uns überzeugt, dass es unmöglich ist, die eine dieser beiden Wissenschaften in die andere aufgehen zu lassen. Eine Verwandtschaft besteht zwischen ihnen nur deshalb, weil sie alle beide — wie wir sagten — mit der Hinlenkung einer psychischen Thatigkeit auf eine psychische Thätigkeit beschäftigt sind. Sollen sie nun genauer voneinander unterschieden werden, so muss jedenfalls jene Hinlenkung des Psychischen auf das Psychische einer eingehenden Betrachtung unterworfen werden.

Gehen wir zu diesem Zwecke von einem bestimmten sinnlichen Eindrucke aus, wie er etwa in den Sätzen "Ich höre, dass die Glocke tönt" zu sprachlicher Darstellung gelangt. Der zweite dieser Sätze entspricht einem Sachverhalte, der erste hingegen einem psychischen Vorgange, der auf jenen Sachverhalt gerichtet ist. Nun ist es klar, dass ich den psychischen Vorgang des Hörens nicht auf sich selbst zurückzuwenden vermag; d. h. ich kann wohl den Glockenton, nicht aber auch das Hören desselben hören. Ähnlich vermag man Farben zu sehen, nicht aber den psychischen Vorgang des Sehens mit dem Sehen verfolgen; auch kann ein beliebiger Körper betastet werden; das Tasten selbst bleibt jedoch unbetastbar. Überhaupt wird keine einzige Sinnesthätigkeit vermittels dieser oder einer anderen Sinnesthätigkeit beobachtet werden können. Ähnlich kann man es sich zum Bewusstsein bringen, dass man wohl einen Schmerz, nicht aber das Fühlen eines Schmerzes fühlen könne. Denn wäre dies möglich, dann könnten wir ein Fühlen (F1) abermals fühlen (F2) und durch Wiederholung dieser Operation zu (F3),

72 Allgemeine und besondere psychische Funktionen

(F4)... gelangen, d. h. es würde von unserer Willkür abhängen, unser Fühlen ins Unendliche zu potenzieren, was doch gewiss nicht der Fall ist, denn bekanntlich sind unsere Gefühlszustände (etwa der sinnlichen Lust und Unlust) von unserem Hinzuthun im höchsten Masse unabhängig. Was schliesslich den Willen betrifft, so werden wir, da er immer entschieden auf ein zu erreichendes Ziel und nicht auf sich selbst gerichtet ist, von einer Zurückwendung auf sich selbst am allerwenigsten sprechen dürfen.

Während wir aber durchaus keinen Sinn mit solchen Ausdrücken, wie Tasten des Tastens, Sehen des Sehens etc. zu verbinden vermögen: werden wir keinen Augenblick an den wohlberechtigten Sinn solcher Behauptungen, wie "ich weiss dass ich taste", "ich weiss dass ich sehe" zweifeln können. Ähnlich verhält es sich mit den Urteilen: "ich weiss dass ich fühle", "ich weiss dass ich will". Lässt sich also auch ein Empfinden, ein Fühlen oder Wollen nicht auf sich selbst zurückwenden, so kann doch immer ein "Wissen" auf sie alle hingewendet werden. Aber dieses "Wissen" hat nicht nur den eigentümlichen Charakter, dass es in innigster Beziehung steht zu jedem der erwähnten psychischen Vorgänge, sondern es erleidet keinen Zweifel, dass es auf sich selbst zurückgewendet werden kann, und dass es also einen guten Sinn hat zu sagen: "ich weiss dass ich weiss".

Wenn man es zugiebt, dass von einem Wissen des Wissens mit Recht die Rede sein darf; ein Sehen des Sehens jedoch unmöglich ist, so hätten wir hier eine Unterscheidung gewonnen, die sich für das Auseinanderhalten der Logik und der Psychologie trefflich verwenden liesse. Denn man könnte dann von einer allgemeinen psychischen Funktion sprechen, nämlich von dem "Wissen", zu dessen Charakter es gehören würde, in innigster Beziehung zu allen übrigen psychischen Funktionen zu stehen, und sich auch auf sich selbst zurück-

73 Allgemeine und besondere psychische Funktionen

zubeziehen: während Empfinden, Fühlen und Wollen als psychische Sonderfunktionen zu bezeichnen wären, weil es ihnen sozusagen an der Fähigkeit gebricht, sich auf andere psychische Funktionen oder auf sich selbst zu beziehen. Diese Sonderfunktionen, welche man vielleicht noch zweckmässiger konkrete psychische Funktionen nennen könnte, und die den breiten Unterbau unseres geistigen Lebens bilden, würden dann die eigentliche Domäne der Psychologie als Wissenschaft ausmachen, während die Untersuchung der allgemeinen, oder abstrakten psychischen Funktion des Wissens resp. Erkennens der Logik zufiele. Eine solche Teilung der Forschungsgebiete scheint nämlich einerseits die tatsächlich bestehende Arbeitsteilung der Psychologen und Logiker—wenigstens im Grossen und Ganzen—zum Ausdruck zu bringen; andererseits würde sie aber auch eine prinzipielle Begründung dieser tatsächlichen Arbeitsteilung vermittle des Gegensatzes von konkretem und abstraktem psychischen Leben liefern. Aber diese Teilung würde auch den innigen Zusammenhang der beiden Disziplinen zur Anschauung bringen, denn Logik und Psychologie würden sich dann wechselseitig ebenso bedingen und durchdringen, als wir dies von ihren Gegenständen, den konkreten und abstrakten psychischen Funktionen voraussetzen müssen. Nicht minder würde aber auch jener Gegensatz der beiden Disziplinen, dem zufolge die Psychologie bloss ein Sonderideal, die Logik hingegen das allgemeine Erkenntnisideal zu verwirklichen bestrebt ist, vollauf gerechtfertigt erscheinen. Versuchen wir also unsere Scheidung zwischen Logik und Psychologie möglichst fest zu begründen.

Was zunächst die Nichtzurückwendbarkeit der sinnlichen Funktionen auf sich selbst betrifft, so dürfte dieselbe kaum in Zweifel gezogen werden. Ist es ja zum Teil dieser Umstand, der Comte dazu veranlasste, die Möglichkeit einer Psychologie rundweg in Abrede zu stellen, und als Ersatz für dieselbe eine

74 Allgemeine und besondere psychische Funktionen

Phrenologie zu fordern. Er bedachte nicht, dass wenn wir auch das Sehen nicht besehen können, wir doch ein "Wissen" haben, um unser Sehen und um unsere konkreten psychischen Funktionen überhaupt, und dass dieses Wissen ein festes Fundament aller psychologischen (auch der psychophysischen) Forschung ist. So verkehrt aber auch sein Standpunkt sein möge, darin müssen wir ihm völlig beipflichten, dass es eine sogenannte "innere Beobachtung" gar nicht giebt, falls man nämlich unter "innerer Beobachtung" das Besehen des Sehens, Betasten des Tastens etc. verstehen will. Die "innere Beobachtung", wie auch die "innere Wahrnehmung" sind bloss bildliche Ausdrücke, und sie bedeuten durchaus nichts anderes, als dass wir ein Wissen haben um unser Hören, Sehen etc. Wir werden im Folgenden das Wissen um unsere konkreten psychischen Funktionen näher betrachten müssen; hier jedoch muss vor allem betont werden, wie wichtig es ist, dessen stets eingedenk zu bleiben, dass Ausdrücke wie "innere Wahrnehmung" nur in einem übertragenen Sinne genommen werden dürfen.

Wie notwendig ein stetiger Hinweis auf die Bildlichkeit unserer psychologischen Ausdrucksweise ist, zeigt die landläufige Erklärung der Psychologie, dass sie die thatsächlich gegebenen Erscheinungen des Seelenlebens zu beschreiben und durch Analyse in ihre einfachsten Elemente aufzulösen habe. Hier ist der Terminus "beschreiben" wieder nur in übertragenem Sinne zu nehmen, wobei man aber gar nicht mehr weiss, was man unter einer übertragenen Beschreibung verstehen könne. Man kann eine Landschaft, die man sieht, beschreiben, aber das Besehen einer Landschaft lässt sich durchaus nicht beschreiben; ja es lässt sich gar nicht begreifen, wie man irgend einen Sinn mit der "Beschreibung" einer Sehfunktion oder einer psychischen Funktion überhaupt verbinden soll, da es eben zum Charakter der psychischen Funktionen gehört, ganz unbeschreiblich zu sein. Zwischen

75 Allgemeine und besondere psychische Funktionen

allen möglichen Ausdrücken, welche die Aufgabe der Psychologie kennzeichnen sollen, scheint mir der des "Beschreibens" der am wenigsten angemessene zu sein, ja dem wissenschaftlichen Charakter der Psychologie schnurstracks zuwiderzulaufen. Und es ist nicht das Wort, das ich beanstande, sondern die angebliche Methode, die sich hinter dieses Wort verbirgt. Was sollen wir von der "deskriptiven Methode" in der Psychologie halten, wenn wir nicht wissen, was von einem bloss in metaphorischem Sinne zu nehmenden Beschreiben zu denken sei. Kommt diese deskriptive Methode zum Schlusse nicht darauf heraus, Ausdrücke, die in übertragenem Sinne gebraucht werden sollten, in ihrem eigentlichen Sinne zu nehmen? Ich will nicht behaupten, dass sie dies in allen Fällen thue, aber dass psychologisches Scheinwissen am leichtesten erzeugt, und psychologische Sophistik mit bestem Erfolg betrieben werden kann, wenn man eigentliche und uneigentliche Ausdrücke ineinander hinüberspielt, das braucht wohl nicht weitläufig bewiesen zu werden.

So ist z. B. selbst ein solcher Ausdruck, wie "psychischer Vorgang" nur in einem übertragenen Sinne zu nehmen, da wir unter Vorgang ursprünglich ein physisches Geschehen verstehen, das vermittels des Tastens, Sehens, Hörens etc. thatsächlich verfolgt werden kann, oder zumindest in der Phantasie verfolgbar ist. So z. B. machen wir uns von einem chemischen Vorgang in der Phantasie die Vorstellung, dass Atome der Elemente zu neuen Molekülen miteinander zusammentreten. Ein psychischer Vorgang jedoch lässt sich weder betasten, besehen etc., noch auch, wie z. B. ein chemischer Vorgang, in der Phantasie vorstellen. Wir sensifizieren also die psychischen Vorgänge, indem wir sie mit dem Namen Vorgänge belegen, und es scheint mir, dass wir dieser Sensifikation kaum noch bewusst sind. Wir sprechen von psychischen Vorgängen so, dass es den Anschein hat, als ob

76 Allgemeine und besondere psychische Funktionen

wir den uneigentlichen Ausdruck für einen eigentlichen nehmen wollten. Welche Folgen dies hat, will ich an einem Beispiel anschaulich.

Wir haben uns gewöhnt, ganz in demselben Sinne von einem zeitlichen Verlauf unserer psychischen Vorgänge zu sprechen, in welchem Sinne wir von einem zeitlichen Verlauf der physischen Vorgänge zu sprechen pflegen. Nun können wir wohl auf eine zeitliche Folge der Töne in unserem Hören Acht haben, doch ist es unmöglich, eine zeitliche Folge von Hörakten zu hören, weil das Hören überhaupt nicht auf sich selbst gewendet werden kann. Wir sagen trotzdem alle: "ich höre jetzt Musik" oder "ich habe gestern Musik gehört", wobei wir das jetzt und das gestern auf das Hören beziehen; kurz wir übertragen den zeitlichen Verlauf der Töne auf die psychische Funktion des Hörens, in welchem wir uns jene Töne vorgestellt haben, oder mit anderen Worten, wir lassen durch den zeitlichen Verlauf der Töne auch das Hören derselben zeitlich bestimmt sein. Der Leser wird dies vielleicht für dermassen selbstverständlich finden, dass er Anstoss daran nimmt, wenn wir überhaupt noch einen Unterschied machen wollen zwischen dem zeitlichen Verlauf der Töne und dem zeitlichen Verlauf des Hörens, da doch mit beiden Ausdrücken dasselbe gemeint sei, und es den Anschein hat, als ob es reine scholastische Spitzfindigkeit wäre, derartige Unterscheidungen zu machen. Wenn wir aber das Recht haben, die zeitliche Folge von Tönen auch auf die psychische Funktion des Hörens ohne weiteres zu übertragen, ja wenn wir dies gar nicht mehr als ein Übertragen anerkennen wollen, dann dürfen wir mit vollem Rechte auch den räumlichen Charakter des Gesehenen auf die psychische Funktion des Sehens selbst übertragen, da es keinen Zweifel erleidet, dass das Gesehene zum Sehen in demselben Verhältnisse steht, wie das Gehörte zum Hören: nämlich in dem Verhältnisse des Empfundnen zum Empfinden,

77 Allgemeine und besondere psychische Funktionen

des Vorgestellten zum Vorstellen. Wenn also der zeitliche Verlauf der Töne als ein zeitlicher Verlauf der Hörakte aufgefasst werden darf, dann dürfte mit demselben Rechte die räumliche Extension von Farbflecken als die räumliche Extension der Sehakte selbst gedeutet werden. Es würde zum Charakter der psychischen Funktion des Sehens gehören, selbst räumlich ausgedehnt zu sein, was dann wahrscheinlich zur Folge hätte, dass das Sehen selbst besehen werden könnte. Da ferner dem Betasteten selbst die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit zukommt, müssten wir wahrscheinlich auch der psychischen Funktion des Tastens Undurchdringlichkeit zuschreiben. Sind wir einmal bei dem Sensifizieren der psychischen Funktionen angelangt, dann giebt es in diesem Prozesse keinen Halt mehr. Schreiben wir den psychischen Funktionen Zeitlichkeit in demselben Sinne zu, wie irgend welchen physischen Vorgängen, dann werden wir ihnen auch Räumlichkeit und zum Schlusse auch Undurchdringlichkeit nicht absprechen dürfen. Man entnimmt daraus, welche grosse Bedeutung es hat, des uneigentlichen Charakters unserer psychologischen Terminologie stets eingedenk zu bleiben, denn das unvermerkte Umdeuten eines uneigentlichen in einen eigentlichen Ausdruck hat zur Folge, dass wir in den Abgrund eines widersinnigen Materialismus geraten. Demzufolge scheinen mir solche Termini, wie "äussere Beobachtung", "innere Beobachtung", "äussere Wahrnehmung", "innere Wahrnehmung", "äusserer Sinn", "innerer Sinn" für die Entwicklung einer wissenschaftlichen Psychologie leicht im höchsten Masse gefährlich werden zu können, wenigstens, wenn man es unterlässt, auf ihren metaphorischen Charakter hinzuweisen, und ihnen parallel Ausdrücke zu gebrauchen, welche uns zu keiner Sensifikation der psychischen Funktionen verleiten.

Ich finde selbst bei Uphues, dass er sich solchen Ausdrücken, wie "beschreibende Psychologie" nicht widersetzt.

78 Allgemeine und besondere psychische Funktionen

So sagt er z. B.: "Die Psychologie des Erkennens ist in erster Linie beschreibende Psychologie. Ihre Methode ist darum vorwiegend analytisch. Sie sucht die Merkmale der Bewusstseinsvorgänge auf, unterscheidet darum an ihnen verschiedene Seiten oder Teile, zergliedert sie." (Psychologie des Erkennens vom empirischen Standpunkte, 1893, S. 112.) Allerdings unterlässt er auch nicht zu betonen, dass unsere Vorstellungen von den psychischen Vorgängen aus dem sinnlichen Gebiete entlehnt sind. So lesen wir z. B. bei ihm: "Allerdings sind alle unsere Vorstellungen, die wir von den Bewusstseinsvorgängen haben, aus dem sinnlichen Gebiete entlehnte, übertragene, ursprünglich also sinnliche, und mit Bezug auf die Bewusstseinsvorgänge nur bildliche Vorstellungen. Wir bedürfen dieser Krücken der sinnlichen Vorstellungen bei jedem Schritte, den unser Denken thut, und können ihrer nirgends entraten, auch nicht, wenn es sich um die Erkenntnis unserer Bewusstseinsvorgänge handelt. Aber wir wissen sehr wohl zwischen dem ursprünglichen und übertragenen Sinne dieser Vorstellungen, z. B. der Vorstellung Vorstellen, zu unterscheiden und geben ihnen unwillkürlich bei der Übertragung auf die Bewusstseinsvorgänge eine diesen entsprechende andere Bedeutung. Hier kommt das mit jedem Bewusstseinsvorgang verbundene, uneigentliche Wissen des Bewusstseinsvorgangs um sich selbst zur Geltung und verhindert eine Herabziehung der Bewusstseinsvorgänge in das sinnliche Gebiet." (Grundzüge der Erkenntnistheorie, 1901 Einundzwanzigste Untersuchung, S. 59.)

Wir haben uns aber soeben überzeugt, dass diese "Herabziehung in das sinnliche Gebiet", die Sensifikation der psychischen Funktionen durchaus nicht immer vermieden wird, ja zu den folgenschwersten Verwirrungen führen kann, wie z. B. bei der Frage, ob wir dem Sehen nicht mit demselben Rechte einen räumlichen Charakter zuschreiben dürfen, wie dem Hören

79 Allgemeine und besondere psychische Funktionen

einen zeitlichen Charakter; und wie es überhaupt mit dem Verhältnis der psychischen Funktionen zum Raume und zur Zeit bestellt ist. Es genügt mir, hier diese Frage ange-regt zu haben, denn sie wird leider gar nicht als offene Frage in der Philosophie behan-delt. Wir stehen in dem Banne solcher Ausdrücke, wie "innerer Sinn" und "äusserer Sinn", und glauben etwas gesagt zu haben, wenn wir die Zeit als die Form des inneren, den Raum hingegen als die Form des äusseren Sinnes hinstellen, wo wir doch im "inne-ren und äusseren Sinn" selbst bloss übertragene Ausdrücke haben, die sich an unsere Raumanschauung anlehnen; denn "innerlich" und "äusserlich" sind doch gewiss in ih-rem ursprünglichen Sinne nur auf ein Räumliches gemünzt. Also durch metaphorische Ausdrücke, die der Raumanschauung erborgt sind, glauben wir den Unterschied dieser Raumanschauung von der Zeitanschauung erklärt zu haben! ¹ Auf die Verwirrung, die hierdurch nicht nur in der Psychologie, sondern auch in der Lehre vom Raume und der Zeit verursacht wird, kann ich hier nicht weiter eingehen, weil eine weitere Verfolgung dieses Gegenstandes den engen Rahmen der Untersuchung sprengen würde.

Keinesfalls können wir aber daran irre werden, dass die konkreten psychischen Funktionen, wie das Sehen, Hören etc., sich nicht auf sich selbst zurückwenden lassen, oder, wenn der Ausdruck besser gefällt, sich selbst nicht zum Inhalte haben können. Ih-nen allen haben wir die allgemeine psychische Funktion des "Wissens" gegenüberge-stellt, als welches alle übrigen psychischen Funktionen und auch sich selbst durchleuch-tet. Der Zusammenhang dieser allgemeinen psychischen Funktionen mit den besonderen Funktionen soll der Gegenstand unserer nächsten Betrachtungen sein.

¹ Eine weitere Ausführung dieses Gedankenganges findet sich in meiner Schrift: "Kant und Bolzano".

§ 12. Reflektiertes und nicht reflektiertes Bewusstsein.

Wir haben die psychischen Funktionen in rückbezügliche und nicht rückbezügliche eingeteilt, und es könnte den Anschein haben, als ob wir hierdurch eine Kluft zwischen dem konkreten und abstrakten psychischen Leben statuieren wollten. Dies liegt uns aber durchaus ferne, wie es schon die Bezeichnungen: allgemeine und besondere psychische Funktionen (statt rückbezügliche und nicht rückbezügliche) zum Ausdruck bringen sollen. In dem Begriffe einer allgemeinen psychischen Funktion liegt es nämlich, dass sie in einer jeden besonderen psychischen Funktion gegenwärtig ist, also in jedem Empfinden, Fühlen, Wollen; so dass jede besondere psychische Funktion bloss als Besondere, als Modifikation der einen allgemeinen psychischen Funktion aufgefasst werden muss. Man nennt die psychische Funktion in ihrer Allgemeinheit: "das Bewusstsein".

Gemäss unserer Unterscheidung zwischen rückbezüglichen und nicht rückbezüglichen psychischen Funktionen werden wir nunmehr deutlich in zweierlei Sinne von einem Bewusstsein sprechen können, nämlich im Sinne eines reflektierten und nicht reflektierten Bewusstseins. Wenn ich z. B. eine rote Farbe sehe, so habe ich in meinem Sehen ein Wissen (ein Bewusstsein) um die rote Farbe, und dieses Wissen heisst ein unmittelbares oder unreflektiertes Wissen (oder Bewusstsein). Dieses Wissen um die rote Farbe ist wohl zu unterscheiden von dem Wissen um das Sehen der roten Farbe, denn dieses Wissen um das Sehen ist schon ein Wissen um ein Wissen, oder richtiger ein Bewusstsein um ein Bewusstsein von der roten Farbe, also schon ein reflektiertes Bewusstsein. Ein Säugling z. B. kann ganz gut einen Eindruck von der roten Farbe gewinnen, und man wird seinem Empfinden nicht alle Bewusstheit absprechen dürfen, denn sonst wäre das Empfinden

81 Reflektiertes und nicht reflektiertes Bewusstsein

eben kein Empfinden mehr. Das Empfinden des Säuglings repräsentiert also ein unreflektiertes Bewusstsein von dem, was er empfindet. Ein Wissen von seinem Sehen hat jedoch der Säugling nicht; d. h. sein Bewusstsein vermag noch nicht auf die eigenen Vorgänge zu reflektieren.

Auf dem Unterschiede des unreflektierten und des reflektierten Bewusstseins beruht der Unterschied zwischen Psychologie und Logik. Diese letztere reflektiert auf das reflektierte Bewusstsein und ist bestrebt, durch die Erforschung der Gesetze unseres reflektierten Bewusstseins unsere Erkenntnistätigkeit zu potenzieren; die Psychologie hingegen wird bemüht sein, die durch die Logik potenzierte Reflexion in die Erforschung des unreflektierten Bewusstseins hineinzutragen. Man ersieht hieraus, wie sehr die Psychologie (wie alle Spezialwissenschaften) von der Logik abhängig ist; wie sollte sie denn auch nur einen einzigen Schritt ohne Hilfe der logisch geschulten Reflexion machen können? Es ist aber zu bemerken, dass auch die logische Forschung in jedem ihrer Schritte von der Psychologie abhängig bleibt, denn unser reflektiertes Bewusstsein ist, wie wir später sehen werden, immer von einem unreflektierten Bewusstsein durchdrungen, und ohne Rücksicht auf dieses unreflektierte Bewusstsein lässt sich auch das reflektierte nicht untersuchen. Aber trotz dieser wechselseitigen innigen Durchdringung der beiden Disziplinen, oder vielleicht gerade zufolge dieser Durchdringung lässt es sich nicht verkennen: dass die Forschungsrichtungen der beiden Wissenschaften einander diametral entgegengesetzt sind, indem die eine fortwährend die reflektierte, die andere hingegen die unreflektierte Seite unseres geistigen Lebens im Auge behält. Eine Verwechslung der beiden Wissenschaften ist im Grunde genommen ebensowenig möglich, wie man das Oben und das Unten in der sinnlichen Anschauung nicht zu verwechseln vermag.

82 Reflektiertes und nicht reflektiertes Bewusstsein

Wir haben—wie gesagt—zu unterscheiden zwischen dem Bewusstsein, das einer jeden psychischen Funktion als solcher innewohnt, und zwischen dem Bewusstsein von dieser psychischen Funktion, welches letztere schon ein reflektiertes Bewusstsein ist. Dieses letztere, reflektierte Bewusstsein von den Vorgängen unseres Bewusstseins ist es, das uns hier interessiert. Wir haben durch Reflexion eine Kenntnis davon, dass wir tasten, sehen, hören etc., und diese Kenntnisnahme ist es, die unter dem Titel einer "inneren Wahrnehmung" die Grundlage aller psychologischen Forschung ausmacht. Indem wir nun die "innere Wahrnehmung" der "äusseren Wahrnehmung" entgegensetzen, geschieht es leicht, dass wir an eine mystische Fähigkeit zu denken beginnen, vermöge welcher wir unsere eigene geistige Thätigkeit von innen zu beschauen vermögen; dass wir etwa einen inneren Sinn uns denken, der zu dem äusseren Sinn sich so verhält, wie dieser äussere Sinn zu den Empfindungen. Während nämlich der äussere Sinn seine Empfindungen beschaut, würde seine Thätigkeit hinterrücks von einem "inneren Sinn", dem psychologischen Sinn, belauert werden. Schon der Ausdruck "innerer Sinn" zeigt deutlich, dass man es hier mit einem Phantasiegebilde, mit einer Sensifikation unseres reflektierten Bewusstseins zu thun hat. Nun ist aber die Kenntnisnahme von unserem Tasten durchaus kein neues und inneres Tasten, die Kenntnisnahme von unserem Sehen wiederum kein neues und inneres Sehen, die Kenntnisnahme von unserem Fühlen und Wollen ebenso kein neues inneres Fühlen oder inneres Wollen. Es fragt sich also, ob wir gut daran thun, wenn wir die Reflexion auf unsere psychischen Akte: ein inneres Wahrnehmen durch einen inneren Sinn nennen, ja sogar von einer "Form des inneren Sinnes" ganz entsprechend der "Form des äusseren Sinnes" sprechen, als ob der innere Sinn wirklich eine versteckte innere Sinnesthätigkeit entfalten würde?

83 Reflektiertes und nicht reflektiertes Bewusstsein

Es ist vielleicht von Interesse, hier in Erinnerung zu bringen, dass der "innere Sinn" in der Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin tatsächlich die Rolle eines verborgenen Sinnes (in seiner sensualistischen Bedeutung) spielt. Thomas betrachtet nämlich die Empfindungen als Funktionen der körperlichen Sinnesorgane, und er meint, dass diese Sinnesorgane, eben weil sie körperlich sind, keine Kenntnis ihrer eigenen Funktion haben, d. h. auf die eigene Funktion nicht zu reflektieren vermögen. Er nimmt weiterhin einen inneren Sinn, "sensus communis" an, der die Akte der äusseren Sinne wahrnimmt, aber ebenfalls körperlich ist, und demzufolge wiederum keine Kenntnis von seiner eigenen Funktion hat, d. h. nicht auf sich reflektiert. Es ist der Vorteil dieser Theorie, dass sie das, was sie meint, mit ziemlicher Unzweideutigkeit ausspricht. Auch der "innere Sinn" ist körperlich, auch er reflektiert ebensowenig, wie die äusseren Sinne; denn das Reflektieren bleibt eben dem Verstande vorbehalten. Die Widersprüche dieser Lehre liegen eben zufolge ihrer Unzweideutigkeit auf der Hand. Die Mühe nämlich, die sich der "sensus communis" oder der innere Sinn giebt, die Thätigkeit der äusseren Sinne wahrzunehmen, ist eine ziemlich verlorene Liebesmühe, denn diesem inneren Sinn mangelt es ja an Reflexion auf die eigene Thätigkeit, und so kämen wir zu gar keiner Kenntnisnahme von der Thätigkeit jenes inneren Sinnes. Es würde auch nichts nützen, noch einen zweiten, dritten etc. inneren Sinn anzunehmen, der die Thätigkeit des unter ihm stehenden inneren Sinnes wahrnehmen würde, denn alle diese "inneren Sinne" würden der thomistischen Auffassung gemäss körperlich sein müssen, und so kämen sie nie zu einer Reflexion über die eigene Thätigkeit. Es fehlt in dieser Hypothese eine Kommunikation zwischen Sinnlichkeit und Verstand, denn zwischen ihnen soll eben eine unüberbrückbare Kluft gähnen. Trotzdem ist diese thomistische Auffassung

84 Reflektiertes und nicht reflektiertes Bewusstsein

sehr instruktiv, denn sie deckt jene Schwierigkeit auf, welche mit der Annahme des sogenannten "inneren Sinnes" gelöst werden soll. Dieser "innere Sinn" dient in der modernen Psychologie dazu, Sinnlichkeit und Verstand zu überbrücken, demzufolge ist auch sein Charakter ein durchaus zweideutiger, wie dies schon aus seiner Zusammensetzung zu entnehmen ist. Insofern er nämlich ein Sinn ist, gehört er der sensuellen Sphäre des Geistes an, seine Innerlichkeit aber soll anzeigen, dass er zugleich nicht sinnlicher Natur ist. Es fragt sich aber, ob mit solchen zweideutigen Ausdrücken der Philosophie wirklich gedient ist?

Es ist das Verdienst Brentano's, die Lehre vom inneren Sinn oder der inneren Wahrnehmung einer neuen und geistvollen Kritik unterworfen zu haben. Die Bemerkungen, die ich oben über die thomistische Wahrnehmungslehre gemacht habe, stimmen zum Teile mit denjenigen Brentano's überein. (Empirische Psychologie, Buch II, Kap. 2, § 7, S. 164—165.) Ich kann mich jedoch auch seiner Theorie von der inneren Wahrnehmung nicht anschließen, denn es scheint mir, dass auch er die arge Zweideutigkeit dieses Begriffes nicht überwunden hat.

Er macht nämlich keinen Unterschied zwischen dem Bewusstsein, insofern es in einen psychischen Akt eingeschlossen ist (die Bewusstheit der Empfindung), und zwischen dem Bewusstsein, das wir von dem psychischen Akte haben (das Bewusstsein von dem Empfinden). Dadurch vermengt er die Sinnlichkeit mit der Reflexion und es erwächst ihm eine Komplikation, die wir im Folgenden aufzeigen wollen. Wenn ein psychisches Phänomen—sagt Brentano—nicht möglich ist, ohne ein darauf bezügliches Bewusstsein, so hat man mit der Vorstellung eines Tones zugleich eine Vorstellung von der Vorstellung des Tones, d. h. eine Vorstellung von dem Hören desselben. Aber auch die Vorstellung des Hörens

85 Reflektiertes und nicht reflektiertes Bewusstsein

kann nicht bestehen ohne ein darauf bezügliches Bewusstsein, und so fort ins Unendliche. Nennen wir die Vorstellung des Tones v_1 , die Vorstellung von dem Hören des Tones v_2 , die Vorstellung von dieser Vorstellung v_3 etc., so würde eine jede Vorstellung eine unendliche Reihe von Vorstellungen bedingen, und es bliebe nichts übrig, als diese Reihe irgendwo abgebrochen zu denken, etwa bei v_n , so dass die höheren Vorstellungen v_{n+1} , v_{n+2} ad inf. als unbewusste Vorstellungen in unserem Bewusstsein figurieren müssten, wie dies Herbart tatsächlich angenommen hat. Brentano ist nun bestrebt zu zeigen, dass diese unendliche Komplikation nicht besteht, und dass die Annahme von unbewussten Vorstellungen ganz überflüssig ist.

Er meint, dass die Vorstellung des Tones und die Vorstellung des Hörens nur einen einzigen Akt bilden. In demselben psychischen Akte, in welchem man ein Bewusstsein gewinnt von dem Tone, ist auch ein Bewusstsein vom Hören mit eingeschlossen. Das muss aber notwendig bestritten werden, denn ein Säugling vermag wohl einen Ton zu empfinden, aber in dieser Empfindung eines Tones ist nicht zugleich ein Wissen von dem Hören dieses Tones eingeschlossen, denn erst ein höherentwickeltes Bewusstsein vermag mit dem Empfinden eines Tones auch ein Bewusstsein von dem Empfinden oder Hören dieses Tones zu verbinden. Das Empfinden eines Tones ist ein noch unreflektiertes (sinnliches) Bewusstsein; das Wissen davon, dass man hört, ist schon ein reflektiertes (nicht sinnliches) Bewusstsein. In dem unreflektierten Bewusstsein aber ist die Reflexion auf dieses Bewusstsein keineswegs miteingeschlossen.

Um zu einem richtigen Begriffe von einem Bewusstsein zu gelangen, müssen wir zwei Charakterzüge desselben deutlich voneinander unterscheiden. Erstlich vermag unser Bewusstsein Bestimmtheiten oder Modifikationen zu erleiden. So

86 Reflektiertes und nicht reflektiertes Bewusstsein

ist z. B. das Hören und näher das Hören dieses Tones eine Bestimmtheit oder Modifikation unseres Bewusstseins; ferner ist das Sehen und näher das Sehen eben dieser Farbe wiederum eine Bestimmtheit oder Modifikation unseres Bewusstseins etc. etc. Insofern unser Bewusstsein eine Bestimmtheit oder Modifikation, also z. B. diese bestimmte Empfindung, dieses bestimmte Gefühl etc. erleidet, heisst es ein unreflektiertes Bewusstsein und kann als solches nicht auf sich selbst zurückgewendet werden, d. h. das Hören eines Tones kann nicht gehört, das Sehen einer Farbe kann nicht besehen werden. Zweitens hat aber unser Bewusstsein den eigentümlichen Charakter, dass es nicht nur fähig ist, eine Bestimmtheit zu erleiden, sondern dass es auch ein Wissen hat von sich selbst, also ein Wissen von dem Erleiden jener Bestimmtheit. Diese Reflexion auf die Modifikationen unseres Bewusstseins darf jedoch nicht als eine zweite Sinnlichkeit oder innere Sinnlichkeit aufgefasst werden, denn das Wissen vom Hören ist kein zweites Hören, das Wissen vom Sehen kein zweites Sehen etc. Wenn wir das reflektierende Bewusstsein Verstand nennen, so ist die Kenntnisaufnahme von unserem Tasten, Sehen, Hören etc. als Verstandesthätigkeit zu bezeichnen. Der sogenannte innere Sinn ist also der Verstand, und die sogenannte innere Wahrnehmung ist eine Verstandesthätigkeit. Vermittels des Verstandes nimmt der Psychologe Kenntnis von den Vorgängen (Bestimmtheiten, Modifikationen) seines Bewusstseins, nicht aber vermittelt eines inneren Sinnes (dessen Form die Zeit wäre).

Haben wir aber einmal das reflektierte Bewusstsein von dem nicht reflektierten wohl unterschieden, dann erleidet es für uns keinen Zweifel, dass auf jede Reflexion wieder reflektiert werden kann, und dass jene schrankenlose Komplikation unseres Bewusstseins, vor welcher Brentano uns bewahren will, für den Denkenden nicht zu vermeiden ist. Die Formel "ich

87 Reflektiertes und nicht reflektiertes Bewusstsein

weiss, dass ich weiss, dass ich weiss..." etc. ist der Ausdruck für jene wiederholte Zurückwendung des Bewusstseins auf seine eigenen Bestimmtheiten und Funktionen, und diese Formel muss aus beliebig vielen Gliedern bestehend gedacht werden. Allerdings ist die Formel selbst eine "leere", d. h. wir fühlen unsere Erkenntnis dadurch nicht bereichert, wenn wir in ihr beliebig viele Glieder annehmen: dieser Umstand darf uns jedoch nicht dazu verleiten, die hohe Bedeutsamkeit jener Formel irgendwie zu verkennen. Allerdings gewinnen wir dadurch nichts, wenn wir von einer Kenntnisnahme von neuem Kenntnis nehmen und so fort, denn eine einzige Kenntnisnahme leistet dasselbe, als eine beliebig oft auf sich selbst zurückbezogene; aber unter Reflexion ist ja nicht bloss eine Kenntnisnahme, sondern überhaupt die Thätigkeit des Verstandes, im Gegensatz zu den Bestimmtheiten des Empfindens, Fühlens und Wollens zu verstehen, die auf sich nicht zurückgewendet werden können.

Was jene aus beliebig vielen Gliedern bestehende Reflexionsformel zu bedeuten hat, das lässt sich an einem Beispiel leicht zeigen. Ein Kind kann sehr gut dahin gelangt sein, zu wissen, dass $3 \times 2 = 2 \times 3$ ist, ohne dass es noch wüsste, dass in einer Multiplikation überhaupt die Reihenfolge der Faktoren eine gleichgültige ist. Das Kind reflektiert also auf die Faktoren 3 und 2 innerhalb der Multiplikation, es reflektiert jedoch nicht auf den Charakter des Multiplizierens selbst. Ebenso kann jemand schon den Schluss angewandt haben, dass, wenn $a = b$ und $b = c$, dann auch $a = c$ ist, ohne auf das Schliessen selbst reflektiert zu haben, und zu erkennen, dass er im Schluss durch Verbindung zweier Sätze zu einem dritten gelangt ist. Es ist etwas anderes zu multiplizieren, und wieder etwas anderes auf die geistige Thätigkeit des Multiplizierens zu reflektieren; ebenso ist es etwas anderes, einen Schluss im Denken durchzuführen und auf die geistige Thätigkeit des

Schliessens zu reflektieren. Die Arithmetik würde auf einer äusserst niederen Stufe ihrer Entwicklung stehen geblieben sein, würden wir bloss in gegebenen Fällen auf die Zahlen innerhalb einer Operation, nicht aber auf die Natur der Operationen selbst reflektiert haben. Die Logik als Wissenschaft ist übrigens ein lebendiges Zeugnis dafür, dass der Verstand auf seine eigenen Funktionen immer von neuem zurückzukommen vermag, um dadurch die eigene Erkenntniskraft zu potenzieren. Allerdings ist nicht jede Zurückwendung des Verstandes auf die Verstandesthätigkeit gleich von einem Zuwachs der Erkenntnis begleitet, und es werden, wie in allen Wissenschaften, so auch in der Logik unzählige Versuche gemacht, die resultatlos verlaufen, ja nicht selten auch Verwirrung anstiften, statt neue Aufklärungen zu bringen; nichtsdestoweniger sind wir dessen gewiss, dass der Verstand sich durch das Zurückwerfen des Erkennens auf das Erkennen zu höheren Stufen des Erkennens aufzuschwingen vermag, und jene Reflexionsformel zeigt uns durch die unendliche Anzahl ihrer Glieder an, dass einer fortschreitenden Vervollkommnung unseres Verstandes prinzipiell nichts im Wege steht. Diese Vervollkommnung des Verstandes halte ich für die eigentliche Aufgabe der Logik, und aus dieser Bestimmung ihrer Aufgabe folgt zugleich, dass sie selbst weit entfernt davon ist, eine abgeschlossene Wissenschaft zu sein, vielmehr wie jede andere Wissenschaft fortzuschreiten vermag. Freilich wird durch diesen Fortschritt der Logik der Grundcharakter unseres Verstandes durchaus nicht verändert; besteht ja der Fortschritt eben darin, dass wir diesen Grundcharakter immer besser erkennen lernen. Unsere Erkenntnis hat in allen ihren Stufen Teil an der Einen Wahrheit, aber dieses Teilhaben kann vervollkommen und befestigt werden. Die Logik versucht es, das Erkennen durch Zurückwendung auf sich selbst zu potenzieren, und gelingt es ihr, in dieser Richtung auch den kleinsten

89 Reflektiertes und nicht reflektiertes Bewusstsein

Schritt vorwärts zu machen, dann ist auch dieses kleinste Resultat von unermesslicher Bedeutung für alle anderen Wissenschaften, denn der irgendwie vervollkommnete Verstand muss auf allen Gebieten der menschlichen Forschung Erkenntnisse erringen können, die ihm bislang verschlossen waren. Mögen also die philosophischen Schulen noch so sehr einander befehden, mögen die sogenannten "Gesetze des Denkens" noch so sehr umstritten sein, so dass nicht zwei Autoren zu finden sind, die in diesem Punkte Übereinstimmen: aus allem Widerstreit der Meinungen ringt sich doch immer die eine, die ewige Logik immer siegreich hervor.

*

Die abgegriffene Phrase, dass die Logik eine "normative" Wissenschaft sei, drückt also gar nicht das Wesen der Logik aus. Das Zurückwerfen der Erkenntnisthätigkeit auf die Erkenntnisthätigkeit fördert eine Erkenntnis zu Tage, die an und für sich, ohne dass sie irgendwo angewendet würde, eine Bereicherung unseres Wissens ist; allerdings hat diese Bereicherung den Charakter, dass sie ausnahmslos in aller Wissenschaft zur Befruchtung dieser Wissenschaft verwendet werden kann. Die Logik ist es, die die leitenden Ideen aller wissenschaftlichen Forschung herausarbeitet; wenn es auch nicht immer die Logiker von Fach waren, welche die logischen Ideen produzierten. Versteht man also unter einer normativen Wissenschaft eine solche, welche durch die immer tiefere Erforschung der Gesetze der Erkenntnis, die leitenden Ideen aller Forschung zu produzieren berufen ist: dann würde gegen den Ausdruck "normativ" nichts einzuwenden sein. Aber dieser Ausdruck kann in doppelter Weise zum Missverständnisse der Aufgabe der Logik führen. Erstlich lässt sie es verkennen, dass die Logik eine theoretische Wissenschaft ist, insofern sie durch Erforschung der Gesetze des Erkennens ein

90 Reflektiertes und nicht reflektiertes Bewusstsein

an sich wertvolles Wissen schafft; zweitens ist der Ausdruck normativ im höchsten Masse dazu geeignet, auch die praktische Bedeutsamkeit der Logik zu verdunkeln. Denn die praktische Bedeutsamkeit der Logik liegt in der Potenzierung aller Erkenntnisthätigkeit, also auch aller fachmässiger Forschung. Freilich ist ein seiner selbst bewusstes, potenziertes Wissen zugleich ein normierendes Wissen, denn das Erkennen wirft sich auf sich selbst zurück, um sich leitende Ideen für alle speziellen Aufgaben zu schaffen; gewöhnlich aber versteht man unter Normen des Denkens ein mehr oder minder mechanisches Regelwerk, das dazu berufen ist, die Richtigkeit unseres Denkens durch äusserliche Kennzeichen zu sichern: das aber heisst die leitende Bedeutung der Logik zu einer bloss kontrollierenden, und diese Kontrolle selbst zu einer bloss äusserlichen herabzuwürdigen. Diese formalistische Auffassung der Logik finde ich bei Kroman sehr deutlich ausgedrückt: "Sie sollte—sagt er von der formalen Logik—vor allem eine Hilfsdisziplin für das Erkennen sein, ein Handbuch, in dem man nachsehen konnte, ob diese oder jene Argumentation richtig sei." (Unsere Naturerkenntnis, 1883, No. 10. Die Logik, S. 116.) Wie schlimm müsste es um unser Denken bestellt sein, müssten wir erst aus einem logischen Handbuch entnehmen, ob eine Argumentation auch richtig sei! Diese formalistische Auffassung der Logik ist das hauptsächlichste Hindernis eines Aufschwunges der logischen Disziplin. Eigentümlicher Weise sind es gerade die mathematisierenden Logiker, die zu einer formalistischen Auffassung der Logik hindrängen; nicht den belebenden, hohen und erfinderischen Geist der Mathematik, sondern ein äusserliches Spiel mit Algorithmen wünschen sie in die Logik hineinzutragen.

Je grösser aber die Aufgabe ist, die sich die Logik stellen muss, desto weniger Grund hat sie zu irgend einer Selbst-

91 Reflektiertes und nicht reflektiertes Bewusstsein

überhebung oder selbstherrlichen Gebarung. Denn die leitende Bedeutung, die ihr im Reiche der Wissenschaften zukommt, hat sie nur dem zu verdanken, dass sie sich allen Wissenschaften unterwirft und allen dienstbar zu sein bestrebt ist. Den Dienst, den die Logik allen Wissenschaften zu leisten vermag, müssen wir als das Mass ihrer eigenen Bedeutung betrachten, und ihre Existenzberechtigung hängt davon ab, in welchem innigem Kontakte sie mit allen Wissenschaften, namentlich der Mathematik und den Naturwissenschaften verbleibt, und welchen befruchtenden Einfluss sie auf dieselben auszuüben vermag.

Vor allem aber bleibt die Logik eine von der Psychologie abhängige Wissenschaft, denn alles Reflektieren unseres Bewusstseins stützt sich notwendig auf unreflektierte Bestimmtheiten desselben. In allem Denken und Meditieren sind wir von wiederbelebten Empfindungen, von Erinnerungen an frühere Erlebnisse, von wirklich ausgeführten erläuternden Bewegungen oder Vorstellungen derselben, endlich von wirklich ausgesprochenen Worten bzw. Wortvorstellungen abhängig, und es giebt keine Region der reflektierenden Thätigkeit, wo wir auch nur auf einen Augenblick dieser unreflektierten Bestimmtheiten unseres Bewusstseins entraten könnten. Mit einem Worte, alle abstrakte psychische Funktion hat zugleich eine konkrete Seite, und diese konkrete Seite bildet den Gegenstand einer "Psychologie des Logischen" oder einer "Psychologie des Erkennens". Die Psychologen verwechseln die abstrakte Seite unserer Erkenntnisthätigkeit mit ihrer konkreten psychologischen Seite, sie verwechseln also die eigentliche Logik mit einer Psychologie des Logischen, einer Psychologie des Erkennens. Man bekämpft also den psychologischen Irrtum am besten, indem man den Blick auf die konkrete Seite unserer Erkenntnisthätigkeit hinwendet, und jene Bestimmtheiten untersucht, von denen der Verlauf unseres

92 Reflektiertes und nicht reflektiertes Bewusstsein

Reflektierens fortwährend abhängig bleibt. Die Wiederbelebung von Empfindungen, das Wiedererwachen gehabter Erlebnisse in der Erinnerung bildet ein Hauptproblem der Psychologie des Erkennens. Die Erscheinungen der psychischen Wiederbelebung sind es nämlich, die den Schein erwecken, als ob wir im Besitze eines "inneren Sinnes", einer "zweiten Sinnlichkeit" wären, ja als ob unser Reflektieren nichts anderes wäre, als diese zweite Sinnlichkeit.

Nun sind aber wiederbelebte Empfindungen und Sinnesbilder noch gar keine Reflexionen, denn sie können nicht auf sich selbst zurückgewendet werden. Man kann vermittels des Sehens in der Vorstellung oder in der Phantasie nicht dieses vorstellende oder phantasierende Sehen besehen, ebensowenig ist es möglich, vermittels dieses vorstellenden oder phantasierenden Sehens das ursprüngliche wahrnehmende Sehen zu besehen. Auch vorgestellte Gehörs- und Tasteindrücke sind nicht dazu verwendbar, das vorstellende Hören und Tasten oder auch das ursprüngliche Hören und Tasten behorchen oder betasten zu können. Kurz, alle psychische Wiederbelebung ist ebenso wie die ursprüngliche Belebtheit eine unreflektierte Modifikation unseres Bewusstseins; und wiederbelebte Empfindungen sind ebenso wie die ursprünglichen Empfindungen nur ein Schwungbrett für unsere Reflexion, nicht aber diese Reflexion selbst. Haben wir dies einmal erkannt, dann ist es unmöglich, dass wir die Erscheinungen der psychischen Wiederbelebung mit der Tätigkeit der Reflexion verwechseln. Allerdings könnte man nur in einer ausführlichen Theorie der psychischen Wiederbelebung versuchen, das psychologische Element von dem logischen reinlich abzusondern; die sich hierbei ergebenden höchst interessanten und heiklen Fragen können jedoch hier nicht erörtert werden.

Aber nicht nur von wiederbelebten Empfindungen und Erinnerungsbildern, sondern auch von selbstgeschaffenen

93 Reflektiertes und nicht reflektiertes Bewusstsein

Zeichen, namentlich den Zeichen der Sprache, bleibt unser reflektierendes Denken in unaufhörlicher Abhängigkeit. So sehr nun aber der Bau des sprachlichen Zeichensystems durch das reflektierende Bewusstsein selbst bestimmt ist, ist dieses Zeichensystem doch auch überall von psychologischen Elementen so innig durchsetzt, dass es noch nie gelingen konnte, das zufällige grammatikalische Element der Sprache von ihrem logischen Element abzusondern. Es ist die brennendste Aufgabe der modernen Logik, Methoden zu ersinnen, durch welche die Sonderung des Grammatischen und Logischen ermöglicht werde. Bedenkt man jedoch, wie sehr auch das Nachsinnen über solche Methoden von der Grammatik abhängt, in der man denkt, so wird man bald erkennen, dass man nur sehr langsam wird zu den rein logischen Grundzügen des sprachlichen Zeichensystems durchdringen können.

So erwächst uns denn die Überzeugung, dass die moderne Logik mitten in einer grossen Umwandlung begriffen ist, denn aus der innigen Verstrickung mit unserer sinnlichen Natur und mit dem sprachlichen Charakter unseres Denkens will sie sich zu klarer Selbständigkeit durcharbeiten. Auf diesem Wege scheint ihr ein unbegrenzter Fortschritt vorbehalten zu sein.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung

I. Abschnitt: Thatsachen und Wahrheiten.	
§ 1 Die Wahrheit ist keine Thatsache	11
§ 2. Die Verwechslung der Psychologie mit der Physik	13
II. Abschnitt: Bolzano's Wahrheitslehre.	
§ 3. Sätze und Wahrheiten an sich	17
§ 4. Über einen inneren Widerstreit in Bolzano's Philosophie.	22
§ 5. Die ewigen Unwahrheiten	24
III. Abschnitt: Kritik der Fundamentallehre Bolzano's.	
§ 6. Denkakte und Denkinhalte	28
§ 7. Das Denken ausserhalb des Denkens	33
IV. Abschnitt: Der Streit wider den Psychologismus.	
§ 8. Realgesetze und Idealgesetze	39
§ 9. Der Streit gegen den Relativis	48
V. Abschnitt: Das Verhältnis der Logik zur Psychologie.	
§ 10. Das logische und das psychologische Erkenntnisideal	63
§ 11. Allgemeine und besondere psychische Funktionen	71
§ 12. Reflektiertes und nicht reflektiertes Bewusstsein	80