

Ernst Cassirer
Gesammelte Werke
Hamburger Ausgabe

Band 17

Aufsätze
und kleine Schriften
1927–1931



Meiner

ERNST CASSIRER
AUFsätze UND KLEINE SCHRIFTEN
(1927–1931)

ERNST CASSIRER

GESAMMELTE WERKE
HAMBURGER AUSGABE

Herausgegeben von Birgit Recki

Band 17

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

ERNST CASSIRER

AUFSÄTZE UND KLEINE SCHRIFTEN
(1927–1931)

Text und Anmerkungen
bearbeitet von
Tobias Berben

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Diese Ausgabe ist das Ergebnis einer engen Zusammenarbeit des Felix Meiner Verlags mit der Universität Hamburg und der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt. Sie wird gefördert von der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius und der Aby-Warburg-Stiftung. Komplementär erscheint die Ausgabe »Ernst Cassirer, Nachgelassene Manuskripte und Texte« (Hamburg 1995 ff.).

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 3-7873-1417-2

Zitiervorschlag: ECW 17

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2004. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: KCS GmbH, Buchholz. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. ∞

INHALT

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie (1927)	3
Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie (1927)	13
Zur Theorie des Begriffs. Bemerkungen zu dem Aufsatz von Georg Heymans (1928)	83
Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn (1929)	93
Die Philosophie Moses Mendelssohns (1929)	115
Form und Technik (1930)	139
»Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart (1930)	185
Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistes- geschichte (1931)	207
Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation (1931)	221

VORTRÄGE UND KLEINE SCHRIFTEN

Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie (1927)	253
Beiträge zu: Hermann Cohen, Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte (1928)	283
Vorrede	283
Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918 von Ernst Cassirer	284
Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928 (1929)	291
[Beiträge für die Encyclopedia Britannica] (1929)	308

[Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs] (1929)	342
Leibniz und Jungius (1929)	360
[Nachruf auf Aby Warburg] (1929)	368
[Bericht über das Geschäftsjahr 1929/30, erstattet von dem Prorektor Prof. Dr. Ernst Cassirer] (1930)	375
Keplers Stellung in der europäischen Geistes- geschichte (1928/1929)	385
Kants Stellung in der deutschen Geistesgeschichte. Vortrag von Professor Dr. Ernst Cassirer, gehalten in Lübeck am 19. Oktober 1929 bei der Tagung der Hamburgischen Universitätsgesellschaft (Kurzer Auszug) (1929)	397
Enlightenment (1930)	399
Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum (1931)	411
Das moderne Weltbild. Die Bedeutung der Antike für die Naturwissenschaft (1931)	433

ANHANG

Editorischer Bericht	437
Abkürzungen	441
Schriftenregister	443
Personenregister	463
Die Hamburger Ausgabe	471

AUFSÄTZE
UND ABHANDLUNGEN

Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie¹ (1927)

Wenn man einer Tradition gemäß, die in der Geschichte der Philosophie zu fester und allgemeiner Geltung gelangt ist, die neuere Philosophie mit Descartes beginnen läßt, wenn man in seinen methodischen Hauptschriften den ersten typischen Ausdruck der »modernen« philosophischen Denkart sieht, so besteht dieser Ansatz insofern zu Recht, als sich hier in der Tat diese Denkart zum ersten Mal in einem geschlossenen System verkörpert. Ohne geschichtliche Voraussetzungen und Anknüpfungen, wie aus dem Nichts entsprungen, steht dieses System, steht die philosophische Grundlehre Descartes' vor uns. Sie hat bewußt jeden Zusammenhang mit der Vergangenheit gelöst: Sie will auf sich allein stehen und aus sich allein begriffen werden. Keine Rücksicht auf die Autorität, kein Rückblick auf die Geschichte soll die Vernunft auf ihrem Wege mehr beirren. Der Philosoph – so hat Malebranche, Descartes' Schüler, es scharf und prägnant formuliert – bedarf der Geschichte nicht: Er soll der Natur und der Wirklichkeit wieder so gegenüberstehen, wie Adam ihr gegenüberstand. Und doch ist die Lehre Descartes', ihm selber unbewußt, wie durch unsichtbare Fäden mit der Vergangenheit verknüpft. Denn ebendie Selbstgewißheit des reinen Denkens, die Autonomie der Vernunft, die, systematisch betrachtet, am Anfang der Cartesischen Philosophie steht, bildet, geschichtlich gesehen, ein spätes und vermitteltes Resultat. Die Forderung dieser Autonomie hätte nicht durchgeführt, sie hätte nicht einmal gestellt werden können ohne jenen großen geistigen Befreiungskampf, der um die Wende des 15. Jahrhunderts einsetzt und der fast zwei Jahrhunderte braucht, ehe er in Descartes gewissermaßen sich selbst erkennt und sich in seiner tiefsten und eigensten gedanklichen Tendenz begreift. Zu dieser »Renaissance« des Denkens müssen wir uns daher immer wieder zurückwenden, wenn es uns darum zu tun ist, die Systeme der modernen Philosophie nicht nur als feste und in sich geschlossene logische Gefüge zu sehen, sondern auch die geistesgeschichtlichen Bedingungen und die allgemeinen geistigen Triebkräfte zu erfassen, durch die sie geformt worden sind. Eine Fülle problemgeschichtlicher Betrachtungen und Untersuchungen tritt uns damit entgegen: Hier aber soll

¹ [Zuerst veröffentlicht in: *Festschrift Meinhof. Sprachwissenschaftliche und andere Studien, Hamburg 1927, S. 507–514.*]

aus ihr nur ein einzelnes Motiv herausgelöst werden. Wir fragen nach der Rolle, die die Sprache und die Sprachphilosophie in diesem Prozeß der Befreiung und Erneuerung des Gedankens gespielt hat. Ihrer ist in der philosophiegeschichtlichen wie in der geistesgeschicht|lichen Forschung nur selten gedacht worden. Wie in der Renaissance eine neue Naturansicht und eine neue Geschichtsansicht sich herausbildet, wie hier die künstlerischen und die religiösen Ideen, die Rechts- und Staatsbegriffe sich wandeln und einer neuen Form entgegenreifen: das alles ist oft und eingehend untersucht worden. Aber sollen wir annehmen, daß dieser ganze geistige Wandlungsprozeß sich vollzog, ohne daß er auf die Gesamtauffassung der Sprache zurückwirkte und ohne daß die Umbildung in dieser Gesamtansicht selbst wieder dem Denken eine neue Bahn wies? Wer das Verhältnis des Gedankens zur Sprache in der Art Wilhelm von Humboldts nimmt, wer in der Sprache nicht nur einen Ausdruck und Widerschein des Gedankens, sondern ein Organon desselben, ein Grundmoment in seiner eigenen Bildung sieht, der wird von Anfang an geneigt sein, auch an dieser Stelle einen tieferen Zusammenhang zwischen beiden zu vermuten. Die folgenden Betrachtungen sollen in knappstem Umriss² zeigen, wie diese Annahme sich bestätigt – wie auch hier von der lebendigen Entwicklung der Sprache aus und von der bewußten Reflexion über die Eigenart der sprachlichen Form für das Denken ständig neue Probleme und Anregungen erwachsen, die tief und entscheidend in seine eigene Gestaltung eingegriffen haben.

In drei Hauptrichtungen läßt sich dieser Prozeß der wechselseitigen Einwirkung und Umgestaltung verfolgen. Das erste Motiv, sich in die Welt der Sprache zu vertiefen, entspringt der neuen literarischen und der neuen sozialen Macht, durch welche die gesamte geistige Form der Renaissance erst eigentlich zu ihrer Reife und zu ihrer spezifischen Prägung gebracht worden ist. Aus einer neuen Grundansicht vom Wesen und Wert der Sprache wächst das Bildungsideal des Humanismus heraus. Was den Humanismus bei all seinen Schwächen und Einseitigkeiten von Anfang an über eine bloße Gelehrtenbewegung hinaushebt, was ihm eine universale Bedeutung verleiht, das ist die Tatsache, daß ihm die Beschäftigung mit der Sprache und mit den literarischen Denkmälern der Vorzeit nicht Selbstzweck

² Zur Ergänzung und näheren Begründung des hier Ausgeführten sei es mir erlaubt, auf eine eingehendere Untersuchung zu verweisen, die unter dem Titel »Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance« soeben in den »Studien der Bibliothek Warburg« (Bd. 10, Leipzig 1927) erschienen ist [ECW 14, S. 1–220].

bleibt, sondern daß aus seinem Schulbegriff heraus ein neuer Weltbegriff und ein neuer Begriff vom Menschen erwächst. Petrarca, der eigentliche Begründer und der originale Entdecker des Humanismus, geht auch hier voraus. Er ist einer der ersten, der die innere Verwobenheit des geistigen Gehalts mit dem sprachlichen Ausdruck wieder gefühlt und der sie aufs stärkste betont hat. Hier wurzelt sein Begriff und sein Ideal der »Eloquenz«, die ihm mehr als rhetorischer Schmuck, die für ihn Offenbarung und Zeugnis der innersten Wesenheit des Geistigen selbst ist. In Ciceros Stil, im Stil | des klassischen Latein, findet er die Größe der Antike, ihre Lebensform und ihre Menschheitsform wieder. Wenn er immer von neuem zu diesem klassischen Vorbild zurückgeht, so soll es ihm doch zugleich mehr als bloßes Vorbild sein: Denn jede echte Form muß sich, wenn sie nicht bloße abstrakte Regel und äußeres Schema bleiben soll, mit individuellem Gehalt erfüllen. In der Individualität des Stils und der Rede bewährt und vollendet sich erst die Individualität des Menschen: »Suus stilus cuique formandus servandusque est.«³ Petrarcas Schrift »De sui ipsius et multorum ignorantia« spricht geradezu das Prinzip des Humanismus aus, indem sie hervorhebt, daß die Klarheit des Gedankens und die Deutlichkeit und Schönheit des sprachlichen Ausdrucks aneinander gebunden seien: Denn keine Kunst vermag aus einem unklaren und dunklen Geist eine klare Rede herauszuziehen. Bewußter und entschiedener, schärfer und angriffslustiger wird das gleiche Prinzip von Lorenzo Valla verfochten. Es wird ihm zum eigentlichen Kampfmittel in seinem Streit gegen die mittelalterliche, gegen die »barbarische« Philosophie. Bekundet sich die Denkart dieser Philosophie nicht schon unmittelbar in ihrer Sprachform? Sind die sprachlichen Mißbildungen des scholastischen Latein, sind Wortprägungen wie *haecceitas*, *quidditas* usf. nicht deutliche Anzeichen für eine Denkart, die ihren Zusammenhang mit der lebendigen Anschauung, mit der konkreten Wirklichkeit der Dinge verloren hat und sich statt dessen in einer Welt selbstgeschaffener Begriffsgespinnste ergeht? Man kehre zur Klarheit und Einfachheit der Sprache zurück – und diese abstrakten logischen Gespinste werden in sich selbst zerfallen. So erhofft Valla von seinem Werk über die »Elegantien« der lateinischen Sprache eine Umgestaltung und Neubildung der Dialektik. Denn Logik und Rhetorik, Dialektik und Stilistik können sich nur gemeinsam entwickeln: Sie sind zwei verschiedene Früchte am Baum der Erkenntnis, die gleichzeitig miteinander reifen und gleichzeitig

³ [Francesco Petrarca, Brief an Johannes de Certaldo, in: *Epistole familiares*, Venedig 1492, fol. 22b.]

miteinander verkümmern. So kann denn auch die wahrhafte Wiedergeburt, die Renaissance des antiken Geistes und der antiken Bildung, nur aus der Wiederherstellung der antiken Sprache gewonnen werden. Ihr ist eine wahrhaft universelle Herrschaft, und zugleich die leichteste, die anmutendste Weltherrschaft im Reich des Geistes, vorbehalten.

Aber bei diesem humanistischen Ideal vermochte die Renaissance nicht stehenzubleiben: Trägt es doch, schärfer betrachtet, das Motiv seiner eigenen Überwindung, seiner dialektischen Zersetzung in sich. Denn wenn es wahr ist, daß jede echte Individualität ihre eigene Sprache sprechen muß: Gilt dann dieser Satz nicht auch für die Individualität der Nationen und der geschichtlichen Epochen? Läßt sich das Werden, läßt sich die lebendige Entwicklung des Denkens in die Formen einer fertigen Sprache einschnüren, die, so vollendet sie sein mögen, doch eben in dieser Vollendung ein Ende, einen Abschluß und eine Erstarrung bedeuten? Mit dieser Frage stellt sich die Naturbetrachtung der Renaissance und ihre empirisch-wissenschaftliche Naturerkenntnis den Forderungen des Humanismus gegenüber. Je mehr diese Erkenntnis in sich selbst erstarkt, um so mehr ist sie auch bemüht, sich eine selbständige Sprache zu schaffen und deren Eigenrecht zu vertreten. Aus Bestrebungen dieser Art, aus den Forderungen des technischen Wissens und der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis, entfaltet sich das Verlangen nach einem sprachlichen Instrument, das beweglich und bildsam genug ist, um sich jedem Schritt des Gedankens auf diesem neuen Wege anzupassen. Solche Bildsamkeit ist dem klassischen Latein versagt: Es ist nur Ausdruck des gewordenen, nicht Organ des werdenden Gedankens. Aus diesem Grunde drängen die Empirie, die Mathematik und die Technik immer deutlicher und immer ungeduldiger zur Befreiung von jener Weltherrschaft des Latein, die der Humanismus verkündet hatte. Sie schaffen sich jetzt geradezu für ihre eigenen ideellen Aufgaben und Bedürfnisse das neue Werkzeug der nationalen Sprachen. Hier wird der Primat der antiken Bildung und der antiken Sprache zuerst besiegt: Das Recht des »Volgare«, das Recht der Volkssprache, wird gesichert. Leon Battista Alberti, einer der Führer dieser geistigen Bewegung, faßt schon im Jahre 1441 den Plan, einen Wettstreit über ein philosophisches Thema zu veranstalten, der in der Volkssprache ausgefochten werden sollte, um deren Gleichwertigkeit und gedankliche Ebenbürtigkeit mit dem klassischen Latein zu erweisen. Olschki hat in seiner »Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur« das Ineinander dieser beiden geistigen Motive aufgewiesen: Er hat Schritt für Schritt gezeigt, wie die neue technisch-

mathematische Denkart, die mit dem 15. Jahrhundert einsetzt, die Herausbildung der »modernen« Sprachen auf das reichste befruchtet und gefördert hat und wie andererseits von der Sprache aus eine ständige Rückwirkung auf die Denkart geübt wurde.⁴ Techniker und Künstler, Mathematiker und Naturforscher, Männer wie Brunelleschi und Alberti, wie Leonardo und Galilei sind an diesem Prozeß der Entwicklung eines neuen sprachlichen und eines neuen wissenschaftlichen »Stils« beteiligt.

Aber neben diesen einander entgegengerichteten Bewegungen, die aus dem Humanismus und aus der werdenden empirischen Wissenschaft entspringen, steht nun eine andere, die sie beide im gewissen Sinne umfaßt und vereint. Denn die beiden getrennten Ströme der humanistischen und der mathematisch-naturwissenschaftlichen Bildung waren einander schon früh in einem Denker begegnet, der eben hierdurch, wie kaum ein zweiter, das Wissensideal der Renaissance in seiner Totalität und in seiner inneren dialektischen Spannung verkörpert. Im System dieses Denkers, in der Spekulation des Nicolaus Cusanus, wird auch der Sprache ein wichtiger Platz zugewiesen. Und damit erscheint sie wieder mitten hineingestellt nicht nur in den Kampf der einzelnen einander widerstreitenden Bildungsinteressen der Zeit, sondern in ihr gedankliches Gesamtgefüge. Denn nirgends vielleicht tritt ebendieses Gefüge, tritt die eigentümliche Struktur des Denkens der Renaissance so deutlich wie bei Nikolaus von Kues zutage. Er scheint noch ganz im Banne der Scholastik zu stehen: Er schreibt und spricht das mittelalterliche Latein, wie er in seiner philosophischen Terminologie noch unmittelbar an die mittelalterliche Begriffssprache anknüpft. Aber überall regt sich hier zugleich ein neuer Geist, der sich gleich sehr in der Metaphysik und in der spekulativen Gotteslehre wie in der Mathematik und Kosmologie bekundet. Und beide Teile von Cusanus' Werk werden nun, in merkwürdiger und durchaus originaler Weise, zusammengehalten durch seine Sprachtheorie. Sie bildet einen geistigen Mittelpunkt und Brennpunkt des Systems: einen Fokus, von dem nach allen Seiten hin Strahlen ausgehen. Die Lehre des Cusanus kennt freilich keine selbständige »Sprachphilosophie« als einen integrierenden Teil des Gesamtsystems. Nur gelegentlich, nur andeutend scheint Cusanus sich den Problemen der Sprache zuzuwenden. Aber ebendiese knappen Andeutungen zeigen überall die stärkste gedankliche Prägnanz. Sie greifen

⁴ Leonardo Olschki, Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur, Bd. I: Die Literatur der Technik und der angewandten Wissenschaften vom Mittelalter bis zur Renaissance, Leipzig/Florenz/Rom/Genf 1919.

durchweg in die Tiefe: Sie begnügen sich nicht damit, einzelne Seiten des Problems herauszuheben, sondern sie entnehmen der Sprache eine bestimmte Denkform, eine allgemeine Kategorie, unter welche jetzt das Ganze der Weltbetrachtung gerückt wird.

Cusanus geht von dem gleichen Problem aus, das seit Jahrhunderten das christlich-mittelalterliche Denken beschäftigt und beherrscht hatte: Er stellt die Grundfrage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Welt. Zwei Lösungen scheinen sich für diese Frage darzubieten, die eine, die sie unter den Gesichtspunkt der Substantialität, die andere, die sie unter den Gesichtspunkt der Kausalität stellt. Die erstere sucht zwischen Gott und der Welt eine Gemeinschaft des Wesens zu begründen; die andere stellt zwischen ihnen eine, sei es notwendige, sei es zufällige, ursächliche Beziehung her. In dem einen Falle ist das Sein der Welt in dem Sein Gottes befaßt und in ihm ursprünglich beschlossen; in dem anderen geht es durch Emanation oder durch einen freien Schöpfungsakt aus ihm hervor. Beiden Betrachtungsweisen steht Cusanus' Spekulation nicht fern: Wie man ihn denn in der Geschichte der Philosophie gleich oft als strengen »Theisten« wie als »Pantheisten« oder »Panentheisten« bezeichnet hat. Aber alle diese Bestimmungen treffen nicht das eigentlich neue Moment, das der Gotteslehre des Cusanus ihr Gepräge gibt. Die Beziehung zwischen Gott und Welt und die Beziehung zwischen Gott und dem menschlichen Geiste läßt sich nach Cusanus strenggenommen weder als die eines »Ganzen« zu seinem »Teil« noch als die einer »Ursache« zu ihrer »Wirkung« fassen. Hier herrscht vielmehr ein anderes | Verhältnis, das Cusanus durch die Beziehung zwischen »Darstellung« und »Dargestelltem«, zwischen einem sprachlich-gedanklichen Symbol und seiner Bedeutung bezeichnet. Ist der Sprachlaut ein Teil des Sinnes, der sich in ihm verkörpert? Bildet er ein substantielles Element dieses Sinnes, das neben anderen Teilelementen steht und ihnen gleichgeordnet ist? Sicherlich nicht: denn wie vermöchte er alsdann seine Aufgabe zu erfüllen, die ja eben in nichts anderem besteht als darin, den Sinn ganz und ungebrochen zum Ausdruck zu bringen? Aber andererseits – besagt dieser Ausdruck etwa, daß zwischen dem Sprachlaut und dem, was er bedeutet, irgendeine Art von Kongruenz und Identität besteht? Oder müssen nicht vielmehr Sinn und Laut, um sich in dieser Weise aufeinander zu beziehen, voneinander streng geschieden bleiben, müssen sie nicht ganz getrennten Sphären angehören? Die Verknüpfung, die sich zwischen ihnen herstellt, hebt diese prinzipielle Verschiedenheit nicht auf, sondern fordert sie vielmehr. Der Laut ist ein Bild, eine Darstellung, ein Repräsentant des Sinnes – aber er vermag diese Funktion nur zu erfül-

len, weil er nicht der Sinn selbst, sondern etwas grundsätzlich anderes wie dieser ist. Und die gleiche Beziehung, die gleiche Koinzidenz von »Einheit« und »Andersheit« müssen wir nun nach Cusanus im Verhältnis von Gott zur Welt annehmen. Keine Aussage, die von Gott gilt, gilt im gleichen Sinne von der Welt – und umgekehrt. Beginnen wir von der Welt, um von ihr zu Gott emporzusteigen, so bleibt uns nur der Weg der »negativen Theologie«: Jedes Prädikat, das wir der einen zusprechen, müssen wir dem anderen absprechen. Der Abstand zwischen beiden Polen ist und bleibt unendlich, so daß er durch keine Anstrengung des »diskursiven« Denkens, durch keinen Prozeß der logischen Vermittlung verringert werden kann. Auf der anderen Seite aber ist es eben der Begriff des Symbols, der nach Cusanus diesen unendlichen Abstand gewissermaßen überbrückt. Die menschliche Erkenntnis erfaßt das Göttliche nie anders als symbolisch: Aber in der Mannigfaltigkeit der symbolischen Ausdrücke, die sie prägt, gibt es verschiedene Rangstufen, gibt es verschiedene Grade der »Adäquation«. Es gibt dunkle und trübe Abbilder, wie es scharfe und präzise gibt. Die letzteren findet Cusanus ausschließlich im Gebiete der Mathematik. Von seinen frühesten Schriften an wendet er sich ihr zu, um sich im Fortgang seiner geistigen Entwicklung mehr und mehr in sie zu vertiefen und sie durch bedeutsame positive Erkenntnisse zu bereichern. Und doch ist ihm die Mathematik nirgends Selbstzweck, noch braucht er sie ausschließlich als Vehikel und Werkzeug der exakten Naturerkenntnis. Vielmehr besteht er fort und fort auf ihrem symbolischen, ihrem rein sinnbildlichen Charakter. Das mathematisch Unendliche wird zum Spiegelbild des metaphysisch Unendlichen. So wenig das Spiegelbild das Urbild je erreicht, so strahlt es dasselbe doch rein und unverfälscht zurück: Denn die »Präzision« des Mathematischen und seine »unverrückbare Gewißheit« drückt den mathematischen Zeichen | das Siegel der Vollendung auf.⁵ Und von hier aus läßt sich weiter folgern, um von dem Grundverhältnis aus, das sich uns in der Sprache – in der der Wissenschaft sowohl wie in der des täglichen Lebens – erschließt, einen Einblick in das Gefüge des Seins, in ontologische Grundbestimmungen, zu gewinnen. Mögen wir Gott als »Ursache« des Seins oder mögen wir ihn als absolute »Substanz« bezeichnen, immer verlangt dieser Gedanke, wenn er in wirklicher Schärfe genommen und allen Zweideutigkeiten entrückt

⁵ Vgl. bes. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia libri tres* (Buch 1, Kap. 11), in: *Haec accurata recognitio trium voluminum operum. Cuius universalem indicem proxime sequens pagina monstrat*, hrsg. v. Jacobus Faber Stapulensis, Bd. I, Paris 1514, fol. 1b–34b: fol. 5af.

werden soll, eine nähere Bestimmung: Und diese gewinnt er, indem wir Gott als den »Sinn« des Seins betrachten. Zwischen Wort und Sinn kann niemals Gleichheit, niemals irgendeine Art von substantieller Übereinstimmung bestehen. Und doch deutet trotz dieser prinzipiellen »Andersheit« das Wort auf den Sinn hin und erfüllt sich erst im Sinn. In derselben Weise zielt alles endliche Sein auf das unendliche, alles bedingte Sein auf das absolute ab und findet erst in ihm seine Erfüllung und seine Wahrheit. Jetzt erkennt man, welche Bedeutung die Sprachphilosophie des Cusanus für das Ganze seines Systems besitzt. Er entnimmt ihr nichts Geringeres als die entscheidende Kategorie, gemäß der er dieses System gestaltet. Wo immer Cusanus die Beziehung zwischen der Sinnenwelt und der intelligiblen Welt zu verdeutlichen sucht, greift er auf das Urphänomen des Sprechens und Verstehens zurück, an dem sich nach ihm diese Beziehung unmittelbar erhellt. Es gibt drei Arten, in denen wir Sinnliches und Intellektuelles miteinander verknüpft denken können. Wir können der sinnlichen Erscheinung so zugewandt sein, daß wir lediglich auf sie selbst hinblicken, daß wir nichts anderes an ihr, als was sich den Sinnen unmittelbar kundgibt, erfassen. Diese Stellung nehmen wir etwa ein, wenn wir das Wort einer fremden Sprache hören: Wir nehmen dieses Wort als Klang von bestimmter Qualität und Stärke; aber wir fassen in ihm nichts anderes, nichts über das bloß phonetische Phänomen Hinausgehendes auf. Anders aber, wenn wir das Wort »verstehen«, wenn es uns etwas »bedeutet«: Denn jetzt dient uns das Sinnliche des Klanges nur zum Medium, durch welches und vermittels dessen wir einen bestimmten »rationalen« Gehalt ergreifen. Und schließlich vermögen wir uns eine Erkenntnis zu denken, die auf solche sinnliche Vermittlung nicht mehr angewiesen ist, sondern die das intellektuelle Sein und die intellektuelle Bedeutung in ihrem reinen An-sich begreift. Der menschliche Geist freilich ist einer derartigen unmittelbaren Intuition nicht fähig – sie bleibt den Wesen vorbehalten, die in der Hierarchie der Geister über ihm stehen.⁶ Der Mensch ist seiner Natur | und Wesensart nach auf eine geistige »Mitte« hingewiesen – er hat alles wahrhaft Intellektuelle nur, indem er es sich in Zeichen und Symbolen vergegenwärtigt. Diese Fähigkeit ist es, die seine Stellung im Universum bestimmt. Wenn er die sinnliche Emp-

⁶ Vgl. ders., *De coniecturis duo* (Buch 2, Kap. 16), in: *Opera*, Bd. I, fol. 42a–65a: fol. 62b: »Dum enim quis romanam loquitur linguam: ego [Cusanus] auditu vocem, tu vero [Caesarine] etiam in voce mentem attingis. Intelligentia vero: sine sermone, mentem intuetur, ego enim irrationaliter: tu vero rationaliter, angelus intellectualiter.«

findung und die Einbildungskraft mit den Tieren teilt, so wächst er durch sein Vermögen, Zeichen zu bilden und Zeichen als solche zu verstehen, über die Tierwelt hinaus. Und er erschafft schließlich Zeichen, die rein »abstrakter« Natur sind, die lediglich ideale Bedeutungen und Beziehungen, nicht aber konkrete dingliche Objekte repräsentieren. »Solus vero homo signum quaerit ab omni materiali connotatione absolutum, penitusque formale: simplicem formam rei quae dat esse repraesentans. Quod quidem signum sicut est remotissimum quo ad res sensibiles: est tamen propinquissimum quo ad intellectuales.«⁷ So dringt Cusanus, indem er seinen Blick beständig auf das Phänomen der Sprache und auf die menschliche Tätigkeit des Sprechens gerichtet hält, von hier aus zu dem eigentlichen Zentrum seiner Philosophie vor. Alle Erkenntnis – die mathematisch-naturwissenschaftliche sowohl wie die metaphysische Erkenntnis – wird ihm zuletzt zur Sprache. Denn die Welt ist nichts anderes als das Buch, das Gott mit seinem Finger geschrieben hat und dessen Sinn der menschliche Geist auszulegen und sich anzueignen hat. Er vermag in dieser Auslegung nur Schritt für Schritt vorzugehen; er muß buchstabierend Schriftzeichen für Schriftzeichen auffassen, um so allmählich die Bedeutung der einzelnen Sätze zu enträtseln. Und doch steht andererseits der Sinn, den er zu suchen hat, in ebendieser mühseligen Arbeit des Buchstabierens als Ganzes vor ihm: als Ganzes, das er in allem Erkennen der Teile voraussetzt, wenngleich er es erst durch die Tat, erst durch den stetigen Fortschritt der Erkenntnis selbst, erweisen und bewähren kann. So ist das, was in jeglicher Untersuchung vorausgesetzt wird, das Licht selbst, welches uns zu dem Gegenstand, nach dem wir fragen, hinführt.

Wir können hier nicht weiter verfolgen, wie alle diese Gedanken auf die moderne Religionsphilosophie, auf die moderne Erkenntnistheorie und auf die moderne Wissenschaftslehre weitergewirkt haben.⁸ Das eine aber dürfte schon in diesem flüchtigen Überblick deutlich geworden sein: wie eng und unlöslich auch hier die Prinzipienfragen der Sprachphilosophie mit denen der allgemeinen philosophischen Weltanschauung zusammenhängen und wie die Art, in der sie beantwortet werden, über die Grundrichtung und Gestalt der systematischen Philosophie überhaupt entscheidet.

⁷ Ders., *Compendium* (Kap. 4), in: *Opera*, Bd. I, fol. 169b–174b: fol. 170b.

⁸ Näheres hierüber in der früher angeführten Schrift: *Individuum und Kosmos*, bes. S. 57 ff. [ECW 14, S. 62 ff.]

Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie¹ (1927)

1.

Die Erkenntnis des Problemstandes einer bestimmten philosophischen Grunddisziplin läßt sich niemals in der Weise gewinnen und vermitteln, daß man einen referierenden und kritischen Überblick über die »Literatur« dieses Gebietes zu geben versucht. Ein solcher Überblick mag nützlich und fruchtbar sein, wo ein bestimmtes wissenschaftliches Gebiet seine festen Grenzen gefunden und sichergestellt hat, wo es sich sowohl des eigentlichen Gegenstandes der Untersuchung wie der Untersuchungs- und Forschungsmethoden eindeutig versichert hat. Aber ebendiese Voraussetzung ist für die philosophische Erkenntnis noch nirgends erfüllt. Noch immer bildet nicht nur der Begriff der Philosophie überhaupt, sondern auch der Begriff ihrer wichtigsten Einzelgebiete – der Logik, der Erkenntnistheorie, der Psychologie usf. – eines der schwierigsten und der am meisten umstrittenen Probleme der Philosophie. Nicht der Aufbau und die Gliederung dieser Gebiete, sondern schon ihre Definition ist es, bei der der Zweifel und bei der der Streit der Lehrmeinungen einsetzt. Und nicht selten droht in diesem Streit der einmal gefaßte, scheinbar festgefügte Begriff einer einzelnen Disziplin sich völlig aufzulösen. Wo anfangs ein innerer Zusammenhang und ein systematischer Zusammenschluß von Problemen und Lösungen vorausgesetzt wurde, da pflegt sich bei schärferer Betrachtung oft nichts anderes und nicht mehr als eine bloße Worteinheit zu ergeben – als ein konventionelles Zeichen, unter welches Untersuchungen der verschiedensten Art und Zielrichtung herkömmlicherweise eingeordnet werden. Nirgends vielleicht tritt dieser Notstand so unverhüllt wie auf dem Gebiete der »Erkenntnistheorie« zutage. In einer Wissenschaft, die noch derart um ihre eigene Begriffsbestimmung zu ringen hat und die je nach der Art, in der sie diese Bestimmung durchführt, zu völlig verschiedenen Problemansätzen gelangen muß – in einer solchen Wissenschaft scheint es vermessen, nach einer Einheit ihrer Ergebnisse auch nur fragen zu wollen. Nicht der Gegensatz der Grundanschauungen ist

¹ [Zuerst veröffentlicht in: *Jahrbücher der Philosophie. Eine kritische Übersicht der Philosophie der Gegenwart* (3. Jahrgang), hrsg. in Gemeinschaft mit zahlreichen Fachgenossen v. Willy Moog, Berlin 1927, S. 31–92.]

hier das entscheidende Hemmnis: Denn er bildet ein notwendiges Moment und ein Vehikel der Gedankenbewegung selbst. Weit bedrohlicher ist es, wenn an Stelle dieses Gegensatzes die bloße Disparatheit tritt, wenn schon die gedanklichen Formulierungen des Problems derart auseinandergehen, daß sie Mühe haben, einander zu begreifen und sich als Ausdrücke eines gemeinsamen Grundbestandes systematischer Fragen zu verstehen. Im Gebiet der Erkenntnistheorie stehen wir, wenn nicht alles täuscht, heute unmittelbar vor dieser Gefahr. Schärfer als vielleicht je zuvor macht sich hier die Dialektik geltend, daß eine Disziplin, die den Anspruch erhebt, den Rangstreit und den Methodenstreit der einzelnen Wissenschaften schlichten zu können, mitten in diesen Streit hineingezogen wird. Von den verschiedensten Instanzen des Geistes und des Wissens wird die »Erkenntnistheorie« in Anspruch genommen, wird ihr ihre Fragestellung vorzuschreiben gesucht. Der Psychologismus mochte eine Zeitlang als der gefährlichste Gegner der »Autonomie« der Erkenntniskritik erscheinen – und er kann auch heute nicht als überwunden gelten. Denn wie sehr auch die Form und die Art seiner Begründung sich seit Husserls scharf einschneidender Kritik gewandelt haben mag: So besitzt doch gerade er in hohem Maße die Fähigkeit, sich stets mit neuen Masken zuzudecken. Aber in fast noch stärkerem Maße als durch den Psychologismus wird heute die Eigenart und das Eigenrecht der Erkenntniskritik durch andere Tendenzen bedroht. Wie zuvor die Psychologie, so ist es jetzt die ontologische Metaphysik, die sich das Erkenntnisproblem zu unterwerfen, die es sich ein- und unterzuordnen sucht. Wenn die Psychologie, um ihren Anspruch durchzufechten, immer wieder beim Erkenntnisakt einsetzte und wenn sie ihn auf die allgemeine Grundform des psychischen Geschehens und auf die Gesetze dieses Geschehens zurückzuführen suchte, so geht die Metaphysik vom Erkenntnisgegenstand aus, um darzutun, daß der Sinn der Erkenntnis und ihre »objektive Gültigkeit« nicht anders denn aus einer allgemeinen Theorie des Seins begriffen und festgestellt werden könne. Man braucht sich nur diese allgemeinsten Gegensätze in der Grundrichtung der Betrachtung zu vergegenwärtigen, um einzusehen, wie schwer es ist, die Probleme und Aufgaben, die man unter dem Namen der »Erkenntnistheorie« zusammenzufassen pflegt, auf einen gemeinsamen logischen Nenner zu bringen. Und doch ist es ebendieser Versuch, der im folgenden gewagt werden soll. Wir gedenken, den Kreis der tatsächlich gegebenen Probleme nirgends willkürlich zu verengen; wir wollen uns der Mannigfaltigkeit und dem Widerstreit der Fragen und Lösungen nicht entziehen. Aber wir suchen andererseits, mitten in diesem Widerstreit das Gesetz einer

einheitlichen Gedankenbewegung zu erkennen und aufzuweisen. Mag diese Bewegung durch noch so verschiedenartige intellektuelle Antriebe bestimmt sein, und mag sie, von ihrer Peripherie aus gesehen, an jedem Punkte eine andere Richtung einzuschlagen scheinen, dies schließt nicht aus, daß es nicht doch ein latentes Zentrum gibt, um das sie kreist und auf welches hin sie orientiert ist. Freilich gilt für eine geistige Bewegung in noch ganz anderem Sinne und in noch weit höherem Maße als für eine physische, daß das Bezugssystem, dessen wir, um sie darzustellen und zu beschreiben, nicht entbehren können, nicht unmittelbar mit ihr selbst gegeben ist. Wir können es nicht einfach von den Erscheinungen selber, von den einzelnen beobachteten Stadien ablesen, sondern wir müssen in einem selbständigen Akt des Denkens die festen Punkte setzen, auf die wir das Ganze der Bewegung beziehen wollen. In dieser Setzung ist der Gedanke in weitem Umfang frei: Er gehorcht in ihr keiner anderen Regel als derjenigen, die ihm die Forderung der möglichst einfachen und der systematisch geschlossenen Beschreibung vorschreibt. Wir machen für die folgenden Betrachtungen von diesem Rechte Gebrauch, indem wir auch für sie, zunächst rein hypothetisch, einen ideellen Mittelpunkt wählen. Ob diese Wahl berechtigt ist, ob wir in ihr den »wirklichen« Mittelpunkt der Bewegung erfaßt haben, dies kann nur aus ihren Folgen abgenommen werden. Lediglich die Freiheit und Weite des Überblicks, der sich uns von dem gewählten Standort aus ergibt, kann hier den Maßstab abgeben. Daß ein derartiger Überblick, wie jede geistige Synopsis, ein »subjektives« Element in sich schließt, braucht uns hierbei nicht zu beirren. Denn die schlechthin »standpunktfreie« Betrachtung philosophischer Probleme, die heute wieder vielfach als eigentliches Ideal der Sachlichkeit gepriesen wird, erweist sich bei näherem Zusehen nicht sowohl als Ideal denn als Idol. Ohne ein *ποῦ στῶ*, ohne feste Punkte überhaupt, mögen sie nun bewußt oder unbewußt angenommen werden, läßt sich keine Darstellung einer Problembewegung und kein Querschnitt durch sie versuchen. Was hier gefordert werden kann und muß, ist nur dies, daß die getroffene Wahl nicht durch Belieben und Willkür, sondern durch den Hinblick auf den »Gegenstand« diktiert wird, daß der Schnitt des Dialektikers, wie Platon einmal sagt, die »natürlichen Gelenke« trifft. Und da der Gegenstand hier nicht als ein einfaches »Dasein« vorliegt, da er als ein System geordneter Gedanken nicht sowohl gegeben ist als vielmehr gesucht werden muß, so dürfen wir in diesem Suchen die Voraussetzung zugrunde legen, daß die betrachtete Mannigfaltigkeit von einem inneren Gesetz beherrscht wird, daß sie kein Chaos, sondern ein Kosmos ist. Wir nehmen dieses Urteil zunächst als ein reines Vor-

Urteil: als eine gedankliche Antizipation, die sich erst nachträglich in der Ausführung und Durchführung bewähren kann.

Mit dieser Einschränkung stellen wir an die Spitze des folgenden kritischen Überblicks den Satz, daß in der erkenntnistheoretischen Arbeit des letzten Jahrzehnts ein Grundproblem zu immer schärferem Ausdruck drängt. Wenn in dem früheren Bericht über die moderne Erkenntnistheorie, der an dieser Stelle erschienen ist,² die Bestimmung und die allgemeine Charakteristik des Wahrheitsbegriffs als dieses Problem bezeichnet wurde, so bedarf dies, angesichts der geschichtlichen und systematischen Entwicklung, die seither stattgefunden hat, wie mir scheint, zwar keiner prinzipiellen Berichtigung, wohl aber einer Erweiterung und Ergänzung. Denn immer deutlicher drängt sich uns die Einsicht auf, daß jenes Gebiet theoretischen Sinnes, das wir mit dem Namen »Erkenntnis« und »Wahrheit« bezeichnen, nur eine, wie immer bedeutsame und fundamentale, Schicht darstellt. Um sie zu verstehen, um sie in ihrer Struktur zu durchschauen, müssen wir diese Schicht anderen Sinndimensionen gegenüberstellen und entgegenhalten – müssen wir, mit anderen Worten, das Erkenntnisproblem und das Wahrheitsproblem als Sonderfälle des allgemeinen Bedeutungsproblems begreifen. Aus dieser Einordnung erst ergibt sich sein systematischer Ort im Ganzen der Philosophie. Ich selbst bin – wenn hier am Eingang dieser Betrachtungen ein persönliches Wort verstattet ist – zu der Forderung einer solchen Problemerkweiterung nicht auf dem Wege rein erkenntnistheoretischer Untersuchungen, sondern auf dem Wege des Entwurfs einer allgemeinen »Philosophie der symbolischen Formen« gelangt.³ Aber dies ist weder der einzige Weg, noch scheint es auch nur der einfachste und nächste zu sein. Man braucht, um sich der zentralen Stellung des Symbolbegriffs im Ganzen der Erkenntniskritik zu versichern, über deren eigene Grenzen nirgends hinauszugehen. In der Theorie der naturwissenschaftlichen Erkenntnis ist die ent-

² Ernst Cassirer, Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik, in: Jahrbücher der Philosophie. Eine kritische Übersicht der Philosophie der Gegenwart (1. Jahrg.), hrsg. in Gemeinschaft mit zahlreichen Fachgenossen v. Max Frischeisen-Köhler, Berlin 1913, S. 1–59 [ECW 9, S. 139–200].

³ Ders., Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache, Berlin 1923 [ECW 11], Zweiter Teil: Das mythische Denken, Berlin 1925 [ECW 12]. Der dritte Band [ECW 13], der die Darstellung des Erkenntnisproblems vom Standpunkt der »Philosophie der symbolischen Formen« bringen soll, steht noch aus: Ich habe im Folgenden nicht vermeiden können, einzelne seiner Resultate vorwegzunehmen, muß aber für deren nähere Begründung auf die Untersuchungen dieses Bandes verweisen.

scheidende Wichtigkeit, die dem Begriff des »Zeichens« zukommt, durch Helmholtz, durch Heinrich Hertz und durch Duhem seit langem festgestellt. Duhem hat den Sinn und die Aufgabe der physikalischen Theorie geradezu dahin bestimmt, daß sie nicht sinnliche Bilder oder Modelle von den Erscheinungen entwerfen, wohl aber intellektuelle Symbole schaffen wolle, durch die der gesetzliche Zusammenhang der Phänomene in einfacher und eindeutiger Weise dargestellt wird. Auf die eigentümliche Struktur dieser Symbole mußte die Wissenschaft selbst in wachsendem Maße aufmerksam werden, als sich ihr das Moment der Freiheit, das in ihnen liegt, immer klarer enthüllte. Wenn die Grundbegriffe der klassischen Mechanik lange Zeit als ein starres Schema, als eine feste Schablone gegolten hatten, in die die Erscheinungen gewissermaßen zwangsläufig einzuordnen waren, so änderte sich diese Anschauung, sobald sich zeigte, daß Zahl und Art der physikalischen Grundbegriffe keineswegs feststand, sondern daß gerade die Variation dieser Grundbegriffe zu den fruchtbarsten Ergebnissen führte. Heinrich Hertz hat diese Variation in dem Sinne durchgeführt, daß er eben denjenigen Begriff, der bisher den eigentlichen Gegenstand der Mechanik zu bezeichnen schien, aus ihren Prinzipien ausstrich – daß er den Kraftbegriff eliminierte und ihn durch den der »verborgenen Masse« ersetzte. Und diese Tendenzen, die der modernen Naturwissenschaft ihren Stempel aufgedrückt haben, erhalten, wenn nicht alles täuscht, jetzt auch von einer völlig anderen Seite her eine merkwürdige Bestätigung und Bekräftigung. Denn auch die Entwicklung, die die Philosophie der Kultur und die Philosophie der Geisteswissenschaften im letzten Jahrzehnt genommen hat, weist hier in die gleiche Richtung. Heute liegt es offen zutage, daß das eigentliche Fundamentalproblem der Geisteswissenschaften, daß die Frage nach der Möglichkeit und nach den Bedingungen der Erfassung des »Fremdseelischen« nicht gelöst, ja, daß sie nicht einmal richtig gestellt werden kann, wenn man nicht zuvor den Unterschied vom »Erkennen« und »Verstehen« methodologisch geklärt, wenn man nicht beide als verschiedene Momente des in sich einheitlichen Bedeutungs- und Ausdrucksproblems erfaßt hat.⁴ Die folgenden Erwägungen nehmen dies Problem zum Angel-

⁴ Ich verweise hierfür nur auf die bekanntesten Arbeiten der modernen Kulturphilosophie: insb. auf Eduard Spranger, *Zur Theorie des Verstehens* und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie, in: *Festschrift für Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag*, dargebr. v. Paul Barth, Bruno Bauch u.a., München 1918, S. 358–403; auf Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (*Die Sinngesetze des emotionalen Lebens*, Bd. I [*mehr nicht erschienen*]), 2., verm. u. durchges. Aufl., Bonn 1923, und auf Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes. Eine Ein-*

punkt, auf den sie die verschiedenen Hauptrichtungen der modernen Erkenntnistheorie zu beziehen und um den sie sie zu drehen versuchen. Hierbei kann und soll nirgends eine Vollständigkeit der literarischen Übersicht erstrebt werden: Nur einige wenige Werke sollen herausgegriffen werden, in denen die systematischen Grundfragen, um die es sich hier handelt, zu einer repräsentativen und typischen Ausprägung gelangt sind.

2.

»Ein *ποῦ στῶ*«, mit diesen bezeichnenden Sätzen hat Theodor Ziehen seine »Psychophysiologische Erkenntnistheorie« vom Jahre 1898 begonnen, »werden wir niemals finden. Wir jagen auf unseren Vorstellungen und Empfindungen dahin. Weder können wir ihnen in die Zügel fallen noch aus dem Wagen, in dem wir vorwärts fliegen, herausspringen, um den Zuschauer zu spielen. Jeder Gedanke *über* unsere Vorstellungen ist eine neue Vorstellung. Indem wir den Augenblick *a* erhascht zu haben glauben, sind wir eine Beute des Augenblicks *b*. Die erkennende Vorstellung erheischt eine neue Vorstellung, durch welche wir auch sie wiederum erkennen müßten. Nichts kann uns diesem Progressus in infinitum entreißen. Wir können auf die Schildkröte den Elephanten, den Elephanten auf die Lotosblume türmen, wir können Apperception auf Apperception häufen: das letzte Ich, welches als beharrende höchste Instanz das definitive Erkennen leisten könnte, erreichen wir nicht. Wir können uns nicht an unserem eigenen Zopf aus dem Sumpf herausziehen. [...] Ich kann den Gedanken, welche ich entwickeln werde, keinen Wert, nicht einmal eine Beziehung zusprechen, welche ihnen *absolut* zukäme. Sie sind Vorstellungen unter Vorstellungen, nicht mehr und nicht weniger als die Vorstellungen selbst, welche ihren Gegenstand bilden. Wer mich

leitung in die Kulturphilosophie, Leipzig/Berlin 1923. Vor allem aber bewegen sich in der Richtung auf diese Grundlage die wertvollen und fruchtbaren Untersuchungen, die Theodor Litt in seinen Büchern »Erkenntnis und Leben« und »Individuum und Gemeinschaft« durchgeführt hat. Die wachsende Bedeutung, die das allgemeine Symbolproblem für Litts Forschungen gewonnen hat, tritt mit besonderer Deutlichkeit hervor, wenn man unter diesem Gesichtspunkt die erste Auflage von Litts Schrift »Individuum und Gemeinschaft« (Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik, Leipzig/Berlin 1919) mit der zweiten (Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie, 2., völlig neu bearb. Aufl., Leipzig/Berlin 1924) und dritten (Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie, 3., abermals durchgearb. u. erw. Aufl., Leipzig/Berlin 1926) vergleicht.

daher früge, wozu dies Martern des Gehirns? warum nicht lieber einfach vorstellen und empfinden, statt nochmals über diese Empfindungen und Vorstellungen nachzugrübeln?, dem gäbe ich völlig Recht. Nicht zu einem Geschäft, dessen Vorteile nachweisbar sind, kann ich einladen, sondern nur zu einem Fest, an dem einige Freude finden, andere nicht, das seinen ganzen Zweck in sich selbst trägt und keinerlei Nutzen verspricht, das seine Berechtigung nicht nachweisen kann noch will, das eben ›ist‹, wie alle unsere Empfindungen und Vorstellungen ›sind‹.«⁵

Diese Sätze sind geschrieben, bevor Husserl, im Jahre 1900, in seinen »Logischen Untersuchungen« den Kampf gegen den Psychologismus und gegen die »psychologistischen Vorurteile« aufgenommen hatte – und sie bilden den vielleicht markantesten Beleg und die deutlichste Illustration zu Husserls Grundthese, daß aller Psychologismus notwendig in einen »skeptischen Relativismus« auslaufen müsse. Wenn somit das »Zu-Ende-Denken« einer Voraussetzung immer und überall ein wissenschaftliches Verdienst ist, so hat sich Ziehen schon in seiner ersten Schrift dieses Verdienst um die psychologistische Erkenntnislehre erworben. Aber er ist hierbei nicht stehengeblieben, sondern hat eine weit größere und schwierigere Aufgabe auf sich genommen, indem er der bloßen Negation die Position zur Seite gestellt hat, indem er ein »Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage«⁶ geschaffen hat. Platons Frage, inwiefern unter Voraussetzung des strikten Relativismus – und es ist ja in der Tat der alte Homo-mensura-Satz des Protagoras, den Ziehen fast unverändert beibehält – überhaupt noch von einem »Lehren« oder »Lernen« die Rede sein könne, hat ihn dabei offenbar nicht beirrt. Aber auch über Husserls Argumentation geht er ohne wesentliche Bedenken hinweg.⁷ Der schlechthin unüberbrückbare

⁵ Theodor Ziehen, *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*, Jena 1898, S. 1 f.

⁶ Ders., *Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik*, Bonn 1920.

⁷ Zwar hat sich Ziehen sowohl in seinem »Lehrbuch der Logik« (s. bes. S. 184 ff.) wie in anderen Schriften, die ihm vorangehen, mit Husserl eingehend auseinanderzusetzen gesucht: Aber ich vermag nicht zu sehen, daß er den sachlichen Kern seiner Lehre richtig erfaßt hat. Daß z. B. Husserls Einwände gegen die psychologistischen Interpretationen der logischen Grundsätze (Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., Halle a. d. S. 1900 f., Bd. I, S. 78 ff.) nur die Millsche Entwicklung, nicht die Ziehensche treffen (s. Ziehen, *Lehrbuch der Logik*, S. 295, Anm. 4), läßt sich keineswegs mit Grund behaupten, da das Prinzip, gegen welches Husserl hier streitet, eben das Prinzip der empiristischen Logik selbst, nicht dieser oder jener Ausgestaltung oder Anwendung derselben ist.

Unterschied, den Husserl zwischen Idealem und Realem und den auf beides bezüglichen Wissenschaften feststellt – die Unterscheidung der Erlebnisse, die als reale Einzelheiten zeitlich bestimmt sind, von den reinen »Bedeutungen«, von der »Wahrheit an sich«, die kein Phänomen unter Phänomenen, sondern eine Idee und als solche überzeitlich ist:⁸ Dies alles wird von Ziehen entschlossen beiseite geschoben. Er sieht in dieser Differenzierung nichts anderes als eine Fiktion: Denn es »gibt« eben nur die eine Ebene des realen Daseins oder, besser gesagt, des Werdens, des Entstehens und Vergehens der einzelnen Vorstellungsinhalte. Vergeblich, aus diesem Fluß der Vorstellungen auch nur auf Momente auftauchen, vergeblich, einen Standpunkt »über« ihm auch nur suchen zu wollen. Ziehen gibt dieser seiner Grundansicht einen charakteristischen terminologischen Ausdruck, indem er statt der mehrdeutigen Bezeichnung der »Erkenntnistheorie« die Bezeichnung der »Gignomenologie« einführt. In ihr ist festgehalten, daß alles, was in der Erkenntnistheorie etwa an »Gesetzen« und »Prinzipien« erarbeitet werden kann, über den Kreis des Werdens und über die tatsächlichen Verhältnisse des Gewordenen in keinem Falle | hinausgreifen kann. In Gignomene geht sowohl der Gegenstand der Erkenntnis wie das erkennende Subjekt auf: Denn was wir herkömmlich als das Ich bezeichnen, besteht in Wahrheit nur in charakteristischen, sehr häufigen Komplexen bestimmter Relationen, die wir aus dem Gegebenen abstrahieren. Die einzige wesentliche Scheidung in den »Gignomenen«, die auch Ziehen festhält und wegen deren er seine Theorie als »Binomismus« bezeichnet, besteht darin, daß das Gegebene selbst zwei Hauptarten gesetzlicher Beziehungen aufweist, die als Kausal- und Parallelgesetze einander gegenübergestellt werden. »Die Kausalgesetze fallen mit den sog. Naturgesetzen zusammen; die ihnen entsprechenden Veränderungen erfolgen auf bestimmten Wegen und mit einer bestimmten Geschwindigkeit. Die Parallelgesetze beziehen sich im einfachsten Fall z.B. auf die Zuordnung einer bestimmten Sinnesqualität zu einer bestimmten Hirnrindenerregung, die ihrerseits wieder von einem bestimmten, z. B. optischen Reiz abhängt (Gesetz der spezifischen Sinnesenergien); für die ihnen entsprechenden Veränderungen ist weder Weg noch Geschwindigkeit nachzuweisen, sie erfolgen »weglos und instantan.«⁹ Man sieht: Der einzige Grundgegensatz, den der »Binomismus« bestehen läßt und der nach ihm an Stelle des Gegensatzes von »Subjekt« und »Objekt« oder von »psychisch« und »physisch« gesetzt wird,

⁸ S. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. I, S. 128 ff., 178 ff. u. ö.

⁹ Ziehen, Lehrbuch der Logik (§ 75), S. 250 f.

betrifft nur die Art der kausalen Bestimmung, setzt also diese selbst als übergreifendes und allumfassendes Prinzip jeglicher Theorie der Erkenntnis voraus. Wenngleich daher auch Ziehen die Logik als die Lehre von den »Gesetzen« des Denkens auffaßt, ja, wenngleich er sie als »*die Lehre von der formalen Gesetzmäßigkeit des Denkens mit Bezug auf seine Richtigkeit und Falschheit*«¹⁰ bestimmt, so lösen sich ihm doch diese »Formgesetze« alsbald wieder in empirisch-kausale Regeln des Denkgeschehens auf. Über solche Regeln hinaus auch nur fragen zu wollen, erscheint sinnlos, erscheint als ein Schritt ins Leere. Der Satz der Identität, der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten: was sind sie anders und was können sie anders sein als die Verallgemeinerung empirischer Tatsachen? Die »Allgemeinheit« und »Notwendigkeit«, die man diesen Sätzen sowie den Sätzen der reinen Mathematik zuzusprechen pflegt, bleibt induktiv und hypothetisch. Wir können immer nur sagen, daß die Welt so ist, aber nicht, daß sie so sein muß; es handelt sich hier immer nur um erfahrungsmäßige Allgemeingültigkeit, aber nicht um logisch absolute Notwendigkeit.¹¹ Logische Grundaxiome im strengen Sinne kann es daher nicht geben; vielmehr ist alles, was dafür ausgegeben zu werden pflegt, nur der Ausdruck einer allgemeinsten »gignomenologischen« Erfahrung. | Daß Widersprechen des sich aufhebt, daß a und non-a nicht zusammen bestehen können, das besagt nichts anderes, als daß ein derartiges Vorkommnis sich im tatsächlichen Denkverlauf nicht vorfindet: »Ich habe niemals in einem bestimmten Zeitaugenblick ein Erlebnis a und zugleich das Erlebnis non-a.«¹² Die Ansicht, daß »das Logische« irgend etwas besonderes Drittes neben den tatsächlich ablaufenden individuellen Empfindungen, Vorstellungen, Denkvorgängen und neben den diesen etwa zugrundeliegenden individuellen Dingen an sich (Ziehens sogenannte »Reduktionsbestandteile«) sei, ist daher ebenso überflüssig, wie sie unklar ist.¹³

Aber so folgerecht dieses System der Logik aus der einmal angenommenen Grundvoraussetzung entwickelt und so radikal es bis in seine letzten Konsequenzen durchgeführt ist, so gibt es in ihm doch

¹⁰ [A. a. O., S. 1.]

¹¹ A. a. O., S. 257.

¹² A. a. O., S. 294.

¹³ A. a. O., S. 259. Zur Kritik dieser Interpretation der »logischen Gesetze« vgl. außer den betreffenden Abschnitten in Husserls »Logischen Untersuchungen« (bes. Bd. I [§ 25 ff.], S. 78 ff.) jetzt auch Alexander Pfänder, Logik. Edmund Husserl zum 60. Geburtstag gewidmet, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 4 (1921), S. 139–494, S. 162 ff.

gewisse ungesicherte Stellen, an denen in die reine Ebene des Daseins und des Geschehens, in welcher hier die logische Betrachtung festgehalten werden soll, Bestandteile eindringen, die gewissermaßen einer anderen Welt angehören. Zunächst hat Ziehen die Erklärung, mit der er seine »Psychophysiologische Erkenntnistheorie« einleitete, hat er den Satz, daß alle unsere Empfindungen und Vorstellungen eben immer nur »sind«, daß aber keine befugt ist, über die andere zu urteilen, ihr ihren Wert oder Unwert zu bestimmen, in seinem Aufbau der Logik schon von Anbeginn an verleugnen müssen. Denn hätte er sie in aller Strenge festgehalten, so hätte es, wie leicht ersichtlich, nicht einmal zum Problem der Logik kommen können. Dieses ergibt sich nach Ziehens eigener Definition erst, indem das Denkgeschehen »mit Bezug auf seine Richtigkeit und Falschheit« untersucht wird.¹⁴ Aber ebender Bezugspunkt, der hier gewählt wird, ist ein solcher, der der Geschehensebene selbst nicht angehört und in ihr auf keine Weise vorgefunden werden kann. Wie könnte es, wenn wir wirklich das Dasein als bloßes Dasein, das Geschehen als bloßes Geschehen nehmen, in ihm etwas wie Richtigkeit oder Falschheit geben? Ein Phänomen ist vorhanden; es steht an einer bestimmten Stelle des Gesamtgeschehens, um alsbald wieder einem anderen Platz zu machen und in nichts zu versinken. Jedes dieser Phänomene füllt seine Stelle aus: Es hat ein gewisses Maß seines Daseins und seiner Dauer, kraft dessen es eine bestimmte Zeit existiert. Aber wie vermöchte die eine Erscheinung sich zugleich in die Stelle der anderen zu »versetzen«, wie vermöchte sie, als dieser einzelne, im einfachen »Jetzt« gegebene Inhalt, zugleich Vergangenheit oder Zukunft in sich zu schließen? Und doch ist es ebendieses paradoxe Verhältnis, das gefordert wird, wenn eine Vorstellung sich kritisch und prüfend auf die andere beziehen, wenn sie über ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit entscheiden soll. Nimmt man Ziehens Begriff des »Gignomens« in seinem ursprünglichen und strengen Sinne, so hat jedes Gignomen sein Daseinsrecht, sofern und solange es eben existiert: Dagegen ist schlechterdings nicht einzusehen, wie das eine sich zum Richter über das andere aufwerfen und ihm das Recht, da zu sein und so zu sein, wie es ist, bestreiten soll. »Außer den Vorstellungen im Sinn individueller psychischer Erlebnisse von bestimmtem Inhalt«, so erklärt denn auch Ziehen ausdrücklich, »und den ihnen zugrundeliegenden weiteren Vorstellungen, Empfindungen und Reduktionsbestandteilen ist uns nichts gegeben und darf auch nichts angenommen werden.«¹⁵ Mag es demnach

¹⁴ [Ziehen, Lehrbuch der Logik, S. 1.]

¹⁵ A. a. O., S. 252. Dabei führt auch der Begriff des »Reduktionsbestandteils«

auch immerhin eine beobachtbare psychologische Tatsache sein, daß die eine individuelle Vorstellung sich auf die andere »richtet« und daß sie über sie richtet, daß sie ihre Wahrheit oder Falschheit, ihre Gültigkeit oder Ungültigkeit abschätzt, so ist doch ebendieses Richten und Abschätzen selbst wiederum nichts anderes als ein Vorkommnis unter anderen, ein Gignomen unter Gignomenen, das einfach konstatiert werden kann, nach dessen eigenem Recht oder Unrecht aber von dem hier eingenommenen Standpunkt der Betrachtung aus nicht einmal mit Fug gefragt werden könnte. Nun scheint freilich der strenge Positivismus, um seine Grundthese durchführen zu können, noch einen Ausweg zu haben, indem er alles »logische« Bewußtsein auf die eine Grundtatsache des Erinnerungsbewußtseins zurückführt. Was wir »Denken« nennen, wird dann zu nichts anderem als zu einer Funktion des Gedächtnisses: Und dieses kann, da es nicht in bloßer Gegenwart verharret, sondern sich auf Vergangenes zurückbezieht, seinen Inhalt richtig oder unrichtig wiedergeben. So wird denn auch bei Ziehen das »Denken«, von dessen Gesetzmäßigkeit die Logik handeln soll, als die Gesamtheit der psychischen Vorgänge verstanden, welche sich an die Empfindungen und die primären Erinnerungsbilder anschließen. Wie das Erinnerungsbild auf den ursprünglichen Eindruck, wie die Vorstellung auf die Empfindung bezogen ist, so kann wiederum das Denken sich auf die Vorstellungen beziehen und mit ihnen mehr oder weniger »über|einstimmen«. Sowenig es möglich erscheint, daß wir imstande sein sollten, uns von einer gegebenen Vorstellung V_a nochmals – gewissermaßen reduplizierend oder reflexiv – eine Vorstellung $V(V_a)$ zu machen, sowenig wir über die anfängliche Vorstellung V_a jemals wirklich hinauskommen: so gelingt es doch, durch Zerlegung, Verbindung und Vergleichung gegebener Vorstellungen neue Vorstellungen V' zu bilden, die sich in irgendeiner Weise auf V_a beziehen und, nach der Terminologie Meinongs, in ihnen fundiert sind.¹⁶ Aber auch auf diesem Wege sind wir, wie sich bei schärferer Analyse ergibt, über den Kreis des bloßen, des »bedeutungslosen« Geschehens keineswegs hinausgelangt. Denn die Lösung, die hier dargeboten wird, ist in Wahrheit eine bloße Problemverschiebung. Zugegeben selbst, daß die Denkfunktion an die Erinnerungsfunktion angeschlossen und als Analogon von ihr behan-

oder des »Redukts« einer Vorstellung, den Ziehen einführt, über den Kreis der Gignomene selbst nirgends hinaus: denn unter dem Reduktionsbestandteil wird lediglich dasjenige in den Gignomenen verstanden, was in den beiden vom »Binomismus« angenommenen Beziehungen gemäß Kausalgesetzen oder Parallelgesetzen steht (vgl. S. 250 ff.).

¹⁶ A. a. O., S. 1 ff. u. 263 ff.

delt werden könnte, so schließt doch ebendie Erinnerungsfunktion selbst für jede rein »positivistisch« gerichtete Erkenntnistheorie nicht geringere Schwierigkeiten als die Funktion des Denkens ein. Denn auch in ihr begibt sich das, was vom Standpunkt des Positivismus geradezu ein Wunder heißen müßte: Auch in ihr »haben« wir einen bestimmten Inhalt gegenwärtig, ohne daß er doch selbst gegenwärtig ist. Der Inhalt gehört gewissermaßen zwei Zeiten an: der realen Zeit des Geschehens, mit Bezug auf welche er als vergangener gesetzt und gewußt wird, und der Erlebniszeit, gemäß der er der Gegenwart, dem »Jetzt« unseres Bewußtseins zuzurechnen ist. Damit aber brechen alle die Fragen wieder auf, die in diesem symbolischen Grundverhältnis, im Verhältnis von »Abbild« und »Urbild«, von »Darstellendem« und »Dargestelltem«, von »Präsentation« und »Repräsentation« beschlossen sind. Dieses Verhältnis läßt sich auf Beziehungen der Ähnlichkeit oder der kausalen Abhängigkeit objektiver Inhalte des Geschehens nicht zurückführen, sondern bleibt ihnen gegenüber stets ein formal Eigenes und ein formal anderes; eine Bestimmung *sui generis*. Mag die »Gignomenologie« die Aufgabe, die ihr Ziehen stellt, die Aufgabe, »das Gegebene und seine Veränderungen nach Ähnlichkeiten zu ordnen und dadurch zu den allgemeinen Klassen und Gesetzen des Gegebenen zu gelangen«,¹⁷ noch so vollkommen erfüllen: In diesen bloßen Bestimmungen und Relationen des Gegebenen findet sich das charakteristische Grundphänomen, daß ein Inhalt »sich« auf den anderen bezieht, nicht vor. Die reflexive Sprachform, die wir zur Beschreibung dieses Phänomens anzuwenden pflegen, weist hier auf ein echtes phänomenologisches Problem hin. Ein Inhalt mag dem anderen noch so ähnlich sein oder zu ihm in noch so unmittelbarer kausaler Beziehung stehen: So ist doch darin in keiner Weise gegeben, daß er selbst sich auf ihn bezieht, daß er sich als ihm ähnlich oder mit ihm verbunden weiß. Alle die Verfeinerungen, alle die subtilen Umgestaltungen, die die alte Idolentheorie seit den Zeiten Epikurs oder seit ihrer modernen Erneuerung durch Gassendi erfahren hat, haben nicht vermocht, diesen ihren Grundmangel zu beseitigen oder zu verdecken. Wenn bei Epikur die Tatsache, daß wir in der Wahrnehmung ein räumlich entferntes Ding »erfassen«, dadurch erklärt wird, daß von dem Ding ständige Ausflüsse ausgehen, die als Bilder desselben ihm durchgängig ähnlich sind und alle seine Bestimmungen, nur in verkleinertem Maßstab, in sich schließen, so bleibt doch hier stets die Frage offen, wie diese Idole, nachdem sie in uns hineingelangt, von uns als Idole, als Darstellun-

¹⁷ A. a. O., S. 241.