

un droit, comme une prétention humaine. Mais la liberté, considérée dans son sens profond et métaphysique, n'est ni un droit, ni une prétention, mais, au contraire, un devoir. Pour être libre d'esprit, l'homme doit porter le fardeau de la liberté autant que ses forces le lui permettent, car la ressemblance de l'homme avec Dieu, l'idée que Dieu a de l'homme, est liée à la liberté. Dieu exige que l'homme soit libre, il veut que l'homme agisse librement. Dieu a plus besoin de la liberté humaine que l'homme n'en a besoin. L'homme s'affranchit facilement de la liberté pour alléger sa vie, mais Dieu ne peut pas se passer de la liberté humaine, car son idée de la création y est profondément attachée. La doctrine du libre-arbitre, professée par la plupart des théologies chrétiennes, est une adaptation utilitaire, une vulgarisation du problème de la liberté. La doctrine de la liberté doit être liée à la doctrine de l'esprit que j'ai pu à peine toucher dans mon article.

Le problème de la liberté est le problème central de toute la philosophie. Toutes les disciplines philosophiques y sont attachées (métaphysique, théorie de la connaissance, éthique, philosophie de l'histoire) et la philosophie confine dans ce problème à la théologie. L'histoire des doctrines de la liberté est éminemment une histoire religieuse et théologique. Saint Augustin et Luther, pour ce qui concerne la problématique de la liberté, ont plus de valeur que tous les philosophes scolaires. J'ai eu constamment en vue la théologie autant que la philosophie, car autrement, il eût été impossible de mesurer cette question dans toute sa profondeur. Le problème de la liberté est le fondement et la dernière limite, le terme suprême de la métaphysique, tous les autres problèmes sont orientés vers lui et y trouvent leur conclusion ultime. On peut classer les divers types de doctrines philosophiques d'après leur relation au problème de la liberté. C'est dans ce problème que se manifeste le plus distinctement la différence de la pensée antique avec la pensée chrétienne. Le problème de la liberté se pose ici face à face avec les problèmes du fini et de l'infini. Pour les Grecs, le fini constituait la perfection. Le fini est déterminé. L'infini, pour eux, en tant qu'indéterminé, était l'imparfait. La limitation, la définition, donc la détermination étaient pour eux le comble de la louange. Cette conception a passé dans la scolastique du Moyen-Age, grâce à la philosophie d'Aristote, surtout dans le système de Saint Thomas d'Aquin. Mais l'idée de l'infini a émergé du sein du monde chrétien, de l'essence même du christianisme, non dans le sens négatif antique, mais dans sa signification positive. Et avec l'infini est apparue la liberté, en tant qu'indéterminisme. L'un des premiers, Origène nous a donné la doctrine de la liberté. La philosophie allemande diffère de la philosophie antique et scolastique en ce qu'elle a vu l'irrationnel à la base de l'être. Par là même elle a contribué à l'examen du problème de la liberté. Mais l'idéalisme allemand penche vers le monisme idéaliste; le problème de la liberté s'y obscurcit, et la liberté humaine est disparue. L'ouvrage le plus remarquable sur la liberté appartient à Schelling: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.“ La philosophie française du dix-neuvième siècle a beaucoup contribué à l'examen de ce problème (Maine de Biran, Renouvier, Boutroux, Bergson). La véritable philosophie chrétienne est la philosophie de la liberté, et la solution unique de ce problème n'est possible que de point de vue théo-anthropique.

## Die Grundvorurteile des menschlichen Denkens.<sup>1)</sup>

Von Boris Jakowenko.

„Nicht um die Vernunft außen herumreden, sondern das Vernünftige wirklich und alles Ernstes treiben, ist die Sache der Philosophie“.

J. G. Fichte, N. Werke II, S. 198.

„Ihre eigene Maxime ist, schlechthin nichts Unbegreifliches zuzugeben, und Nichts unbegriffen zu lassen“.

J. G. Fichte, *ibid.* S. 104.

Der philosophische Gedanke ist im Schoße eines einheitlichen und unzertrennlichen Erlebnisses, in einem gemeinsamen Strome der verschiedenartigsten Lebensäußerungen des menschlichen Geistes geboren. Und es hat ihm viel Zeit, Kraft und Mühe gekostet, sich vom gemeinsamen ursprünglichen Kerne zu trennen, und neben den anderen Kulturgebieten eine mehr oder weniger selbständige Existenz zu erringen. So groß war die innere Macht des naiven kosmischen Lebens, so mächtig die allumfassende und alldurchdringende Unbestimmtheit der ursprünglichen Lebensordnung!

Aber selbst nach dieser Absonderung, selbst in der Stellung eines neben anderen Gebieten der Kultur äußerlich selbständigen Gebietes bewahrte der philosophische Gedanke auch noch weiter einen intimen Zusammenhang mit dem primitiven Zustande seines eigenen Wesens in dem uralterlichen Schoße. Die innere Natur dieser naiven Existenz fundamentierte ihn ebenso machtvoll und bestimmend wie auch alle anderen Kulturäußerungen des menschlichen Geistes; sie war es, welche die weitere Existenz einzelner Kultursphären durch ihr vorurteilvolles und alles nivellierende Schema dogmatisch präformierte und sich dadurch der Erfüllung der inneren und äußeren Autonomie dieser Kulturgebiete wesentlich in den Weg stellte. Wenn es aber allen anderen Kulturgebieten auch bei diesen Bedingungen immerhin möglich blieb, ihre Kräfte produktiv zu entfalten, so gewann einst und behält auch noch jetzt ein solches Hindernis für die philosophische Sphäre eine prinzipiell viel tiefere Bedeutung, und die gewalttätige Unvollendetheit der kulturellen Leistung ist hier nach wie vor besonders stark, krankhaft, ja tragisch erlebt.

Als das letzte Produkt der kulturellen Differenziertheit, als die höchste Stufe der geistigen Existenz, als das Ideal allseitiger Bewußtheit und das Syno-

<sup>1)</sup> Dieser noch aus den Jahren 1911—1912 stammende Aufsatz ist jetzt vom Verfasser dem Leser teilweise als Ergänzung und teilweise als Widerlegung der bedeutenden Abhandlung N. Hartmanns „Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?“ (Festschrift für Paul Natorp, 1924, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., S. 124 ff.) vorgebracht. S. dazu auch die Abhandlung des Verfassers „Vom Wesen des Pluralismus“ (1928, Verlag von Fr. Cohen, Bonn).

nym eines unendlichen Kritizismus, bedeutet die Philosophie einerseits ein beständig fortlaufendes Verlangen nach einer vollkommenen und endgültigen Überwindung der ursprünglichen Erlebnisunbestimmtheit, nach einer vollkommensten und entgültigen Unabhängigkeit von den Vorurteilen und der Willkür dieses Erlebens; andererseits aber kann es ihr nicht verborgen bleiben, daß die gesamte Kultur, und mit ihr auch sie selbst, — die Philosophie, — noch immer sklavisches an der naiven Weltvorstellung zehrt, bald ihre Vorschriften unmittelbar und offen erfüllend, bald eine Rückkehr zu ihr in die Gewänder der Abhängigkeit von anderen Kulturgebieten kleidend. Dieses Bewußtsein auszulöschen, die schneidende Schärfe dieser quälenden Antithese abzustumpfen, sind Mittel der Halbheit nicht imstande: weder eine allmähliche Befreiung von dem Einflusse anderer Kulturgebiete, noch eine Differenzierung, Umformulierung oder Maskierung des ursprünglichen Dogmas können hier helfen. Um endgültig, d. h. nicht nur äußerlich-historisch, nicht nur im Verhältnis zu anderen konkurrierenden Kulturgebieten, sondern auch innerlich-systematisch, konstitutiv, im Bewußtsein ihrer selbst, sich auf ihre eigenen Füße zu stellen, muß die Philosophie mit allen Arten ursprünglicher Vorurteilhaftigkeit, allen Gesichtern und allen Verkünstelungen derselben ein für alle Mal aufräumen. Sie muß mit einer entscheidenden Geste den qualvollen Faden zerschneiden, welcher sie fest mit dem Dogmatismus des naiven Erlebens verbindet. Oder es wird in aller Ewigkeit heißen müssen, die Philosophie habe ihre Aufgabe nicht erfüllt, sie ist das hoffnungsloseste Unternehmen des menschlichen Geistes geblieben, eine wirkliche Verhöhnung ihres eigenen Wesens, der Kultur und der ganzen geistigen Existenz. Aut Caesar aut nihil!

Es steht nun der Philosophie bevor, vier der ursprünglichsten und charakteristischsten Aeußerungen des ursprünglichen Vorurteils, die historisch nacheinander folgen und systematisch ineinander wurzeln, endgültig zu überwinden. Diese Vorurteile sind: Naturalismus, Anthropomorphismus, Psychologismus und Intentionalismus.

### Die Philosophie und der Naturalismus.

„Was war nun eigentlich der Effekt dieses Bewußtseins, um dessen willen es verworfen wurde? was daher dasjenige, das man allemal von der Wahrheit abziehen muß? Antwort: Die absolute Projektion eines Objektes, über dessen Entstehen keine Rechenschaft abgelegt werden kann, wo es demnach in der Mitte zwischen Projektion und Projektum finster und leer ist, wie ich es ein wenig scholastisch, aber, denk' ich, sehr bezeichnend ausdrückte, die projectio per hiatus irrationalem.“

J. G. Fichte, N. Werke II, S. 210.

Der Naturalismus ist eine Weltauffassung, welche jedem naiven Denker eigen ist, ganz gleich, ob er ein prähistorischer Mensch, ein Wilder oder ein Vertreter der modernen Lebensorganisation ist. Er denkt sich die Welt in der Kategorie eines isolierten, räumlich gegebenen Dinges und nimmt sie so hin, wie sie

ihm unmittelbar im Akte der sinnlichen Erkenntnis dargeboten wird. Das ihn Umgebende besteht seiner Meinung nach aus materiellen, tastbar-konkreten Wesenheiten, die draußen in einem ihm fremden Raume stehen, und an sich über die Eigenschaften und Besonderheiten verfügen, in deren Gewandung er sie notwendig hinnimmt. In demselben sinnlichen Schema denkt er sich auch alles Übersinnliche, — den Raum selbst, die Zeit, die Welt als Ganzes, die Grundelemente des kosmischen Lebens, Gott, die Seele, sich selbst usw. Alles das sind für ihn anschaulich existierende und räumlich bestimmte Gegenstände. Das Wesende ist somit dem naiven Naturalisten immer in der Projektion, in der Perspektive gegeben: es besteht für ihn als eine Totalität räumlich substanzialer Dinge, als eine *natura naturata*. Die Grenzen der sinnlichen Natur bestehen für ihn somit auch als Grenzen seines Weltbegreifens.

Dieser Gesichtspunkt ist philosophisch schon darum absolut unannehmbar, weil er nicht nur nichts zu erklären vermag, sondern im Gegenteil jegliche Erkenntnis des Wesenden geradezu erschwert. Und in der Tat: wenn alles in der Welt in der Raumform gedacht werden muß, so muß augenscheinlich auch der Raum selber dieser Notwendigkeit unterworfen werden und somit einen anderen Raum verlangen; und so in infinitum. — Ist ferner alles in der Welt eine räumliche Gegebenheit, so kann es kein einzelnes Ding geben; denn, um einzeln zu sein, muß es sich irgendwie gegen alles andere abgrenzen können, vor allem aber auch gegen die Grenze selbst, die ebenfalls als ein Räumliches gegeben sein muß; und so in infinitum und ohne Hoffnung, zu irgend einem Resultate zu kommen. — Ist alles in der Welt durch sinnliche Qualität bestimmt, so kann es auch keine selbständige, gegenständliche Wesenheiten geben, denn jede von denselben besteht aus einigen Eigenschaften sinnlichen Charakters, die sich wegen ihrer sinnlichen Einseitigkeit vollständig gegenseitig ausschließen, und darum niemals in eine Einheit eingehen können. — Ist alles in der Welt räumlich, dinglich und anschaulich, so sind die zenonischen Sophismen nicht zu lösen: Achilles wird die Schildkröte niemals einholen, denn die Distanz zwischen ihnen ist teilbar in infinitum; der Pfeil kann durch die Luft nicht fliegen, denn in jedem einzelnen Augenblick kann er nur ruhen; die Bewegung ist überhaupt unmöglich, denn jede Bewegung ist eine Veränderung, während ein Gegenstand nur dann sich bewegen kann, wenn er in sich unveränderlich ist. Ist alles in der Welt sinnlich und materiell, so sind die menschliche Seele und das göttliche Prinzip absolut unbegreiflich, denn nicht seine Seele hat der Wilde vor sich, wenn er im Wasser die Spiegelung seines Körpers erblickt; und nichts Heiliges ist in dem Klotz, der von menschlichen Händen aus einem Stück Holz oder Stein angefertigt ist.

Darüber hinaus, — und dieses ist besonders wichtig, — ist der naiv-naturalistische Standpunkt absolut illusionistisch: seine Welt entbehrt jeglicher trans-subjektiver Bedeutung, zerfällt in rein-subjektive Elemente und wird in diesen restlos erschöpft. Und dieses trifft vor allem die sinnlichen Qualitäten, welche, als solche, nichts weiter als bestimmte Erlebnisse des schauenden Subjektes bedeuten, und somit nur einen rein psychischen Sinn behalten. Ihre augenscheinliche Unreduzierbarkeit auf ein Physisches, ihre Flüchtigkeit und Stabilitätslöslichkeit, ihre Verschiedenheit bei denselben oder bei verschiedenen Subjekten unter analogen Umständen, endlich alle Tatsachen pathologischen Charakters,

die Erscheinungen des Schlafes usw. liefern dieser Behauptung einen nicht zu bezweifelnden Beweis. Die materialistische Behauptung: die Farbe sei eine bestimmte Schwingung von Äthertheilchen, ist ebenso unsinnig wie die Behauptung eines hölzernen Eisens, oder einer sauren Süße. — Ebenfalls von bloß subjektiver Bedeutung bleibt auch die sinnliche Räumlichkeit des naiven Schauens, die schließlich nichts anderes ist als ein unumgänglicher Erkenntnisusus des menschlichen Geistes. Denn nirgends ist sie dem Menschen, als isolierter sinnlicher Gegenstand gegeben, überall finden wir sie im Zusammenhange mit sinnlichen Qualitäten, bei deren Wegdenken auch sie selber spurlos verschwindet; und niemals können wir sie endlich in ein Transsubjektives verlegen, denn dann wird sie zu einer metaphysischen Hypostase, belastet von allen bereits erwähnten Widersprüchen und auch von anderen mehr. Die realistische Behauptung, daß die Räumlichkeit sich sinnlich außer dem schauenden Subjekte befindet, ist ebenso unsinnig, wie die Behauptung, daß das Rot eines sinnlich gegebenen Dinges nicht das Rot der Wahrnehmung dieses Dinges sei. — Ebenfalls ohne alle transsubjektive Bedeutung ist auch die substanziale Dinghaftigkeit oder Gegenständlichkeit der sinnlichen Wahrnehmung. Denn erstens verschwindet sie spurlos bei der Zerlegung dieser Wahrnehmung in ihre psychischen Bestandteile, was schließlich nichts anderes heißt, als daß sie objektiv-sinnlich in der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung nicht vorhanden ist. Zweitens ist sie trotzdem in dieser Erfahrung auf eine unsinnliche Weise immer vorhanden. Drittens kann diese unsinnliche Weise ihres Vorhandenseins nicht auf einen außersubjektiven Faktor bezogen werden, denn damit wäre nicht nur das Eindringen des außersubjektiven Faktors in die Sphäre der Subjektivität unbegreiflich gemacht, sondern die ganze naturalistische Weltansicht wäre durch dieses unkonsequente Zugeben der übersinnlichen Objektivität vernichtet. Das Behaupten der Existenz eines transzendenten Dinges an sich ist vom Standpunkte des naiven Realismus vollständig absurd; denn einerseits verlangt die Existenzsetzung des Dinges an sich die Beantwortung der Frage nach dem „wo“ dieser Existenz; andererseits aber kann diese Frage vom Standpunkte des naiven Realismus, welcher die naiv-realistische Welt sich sinnlich begrenzt denkt und damit jede Möglichkeit eines irgendwie andersgearteten „Wo“ ausschließt, nicht gestellt werden. — Endlich besitzt auch der Perspektivismus der sinnlichen Weltvorstellung eine rein subjektive Bedeutung. Er basiert ausschließlich auf dem Spiele der Einbildung, welche sich unbewußt auf die unmittelbaren sinnlichen Erlebnisse richtet und sie dadurch nach außen gleichsam projiziert. In Wahrheit kann aber ein psychischer Zustand, ein psychischer Akt, nichts und nirgends herausprojizieren, er kann nichts wegfeigen, wegwerfen (objektivieren). Denn um etwas nach außen zu projizieren, muß das Projizierende ununterbrochen mit dem Projizierten, damit aber auch mit dem das Projizierte in sich aufnehmenden „Außen“, verbunden sein. Nun kann aber das Psychische, welches im gegebenen Falle als das Projizierende erscheint, nur mit etwas Psychischem verbunden sein, denn der Zusammenhang des Psychischen mit etwas Unpsychischem ist unsinnig und unglaublich. Somit ist das Projektionsziel, — das „Außen“, entweder unpsychisch und vom Projektionsakte unerreichbar; oder ist dieses „Außen“ ebenfalls psychisch, dann findet ein Akt der Projektion überhaupt nicht statt. In beiden Fällen ist somit der Projektionismus vollständig illusionistisch. Die dingliche substanziale Welt des naiven

Realisten ist nichts anderes als eine Welt von lauter Phantasien, Ausgedachtheiten, selbstgemachten und absolut unwahrscheinlichen Konstruktionen.)

Diese innere Unzulänglichkeit des vulgär-primitiven Naturalismus wurde vom philosophischen Denken schon in den ersten Morgenstunden seiner Selbstwerdung entdeckt und ausgesprochen: es war Sokrates, welcher theoretisch und praktisch die Welt der Dinge und ihre vorurteilsvollen Schemen und Phantasien schonungslos niederkämpfte und als begeisterter Prediger des Geistes- und Freiheitsreiches die Menschheit zur Selbsterkenntnis aufrief. Und seit jener Zeit bedeutet jede neuauftretende Welle des philosophischen Schaffens eine erneuerte heroische Anstrengung, den Despotismus des räumlichen Dinges zu überwinden, das die Sphäre des Lebens vollständig ausfüllend von Zeit zu Zeit, wenn das philosophische Schaffen erschläft, sich immer von neuem auch in das Gebiet der Philosophie selber hineindrängt. Denselben philosophischen Sinn haben auch die religiöse Predigt und das persönliche Schicksal von Jesus Christus, welcher der Menschheit den Weg vom Körper zum Geiste gewiesen hat. Und dieses ist auch der innere Sinn desjenigen methodischen Skeptizismus, mit welchem Descartes den Grundstein zur neuen philosophischen Ära gelegt hatte. In der endgültigen Ueberwindung des groben Dogmatismus des sinnlichen Dinges ruht schließlich auch das große erkenntnistheoretische Verdienst Kants, welches durch die mächtige idealistische Predigt Fichtes, Hegels und Cohens für alle Zeiten absolut befestigt worden ist.

Doch bedeutet die Vernichtung der groben Äußerung des naturalistischen Vorurteils noch lange nicht seine wahrhafte Überwindung. Das Antlitz der Philosophie ist noch immer durch viele Züge des verfeinerten und maskierten Naturalismus entstellt. So denkt sich die Patristik, indem sie die Symbolik Christi dogmatisiert, ihren Gott beständig in menschlicher Erscheinung und umkleidet sogar manchmal das Antlitz Gottes mit greifbarer Körperlichkeit und Dinglichkeit. So betrachten Descartes und Leibniz, Kant und Cohen das Wesende durchaus einseitig in der Kategorie des Seins, wodurch sie zu Vertretern eines eigenartigen kritischen Naturalismus werden. So legen Herbart, Lotze, Schuppe, Riehl, Külpe und einige lebende Denker, wie Rehmke, Husserl, Losskij, Driesch, H. Maier, N. Hartmann, M. Heidegger, allen ihren philosophischen Spekulationen das Gegebene zu Grunde, welches sie allerdings künstlich universalisieren und formalistisch entleeren, aber dadurch seines naturalistischen Charakters durchaus nicht entkleiden, so daß schließlich diese Gegebenheit durchaus nichts anderes als eine subjektiv gefaßte Formulierung des ursprünglichen Dingsperspektivismus ist. Noch deutlicher äußert sich die naturalistische Gedankenwendung in dem synechistischen Tychismus Ch. Peirce's, in dem schöpferischen Evolutionismus Bergson's, in dem ebenso sehr biologisch gefärbten Emergentismus Lloyd Morgan's, aber insbesondere in der regen englisch-amerikanischen neurealistischen Bewegung, die ihre hoch bedeutsame Prägung in der großartig angelegten „spacio-

) S. Spinoza, Opera (rec. Van Vloten et Land) I, p. 73 ss., 108 ss., 276. S. Maimon, Versuch über die Transcendentalphilosophie (1790), S. 18 ff., 70 ff., 168—226, 257 ff., 302; Versuch einer neuen Logik (1794), S. 206 ff., 225 f., 241 f., 319, 328, 366, 370, 410. Aenesidemus (1792), S. 220—275. F. r. Nietzsche, S. W. (A. Kröners Gesamtausgabe), XI, S. 3, 21, 147, 278; XII, S. 36; XIV, S. 7, 13, 89, 329.

temporalistischen“ Metaphysik Alexander's gefunden hat.<sup>1)</sup> Um den Naturalismus auch in diesen seinen verfeinerten Formen zu überwinden, muß man vor allem eine ganz klare Einsicht in seinen systematischen Ursprung gewinnen. Dieses aber führt uns unmittelbar zum zweiten Vorurteil, zum Anthropomorphismus.

### Die Philosophie und der Anthropomorphismus.

„Vom Wir oder Ich aus gibt's keine Philosophie; es gibt nur eine über dem Ich. Demzufolge hängt die Frage über die Möglichkeit der Philosophie davon ab, ob das Ich zugrunde gehen und die Vernunft rein zum Vorschein kommen könne.“

J. G. Fichte, N. Werke II, S. 237.

Es ist klar, daß die Welt dem naiven Realisten beliebiger Schattierung nur darum als eine Totalität selbständiger, substanzialer Dinghaftigkeiten erscheint, weil er seine sinnlichen Eindrücke mit Hilfe der in ihm selber noch unklaren inneren Erfahrung unbewußt deutet. In sich selber die innere Beständigkeit und Selbstständigkeit der menschlichen Persönlichkeit unbewußt erlebend, vermag er dieses Erlebnis nur in der Sprache sinnlich-räumlicher Gegebenheit auszusprechen, was schließlich dazu führt, daß er derselben Substantialität und Wesenhaftigkeit zuschreibt. Unbewußt in lebendiger Aktualität lebend, vermag er sich diese Aktualität nicht anders zu denken, als in Form räumlich-materieller Bewegung und einer von den Dingen selbst ausgehenden Wirkung. Wenn somit sinnliche Gegebenheiten seine Weltanschauung auch beherrschen, so werden sie doch unbewußt durch einen ihm innewohnenden Maßstab umgearbeitet. Ohne den Menschen in sich selber begriffen zu haben, substanzialisiert er alles andere gerade darum, weil er ein Mensch ist.

Der Anthropomorphismus bedeutet ein Bewußtwerden dieser Sachlage, ein klares Aussprechen des bis dahin Unausgesprochenen. Die Welt wandelt sich vor dem Blicke des Anthropomorphisten aus einer Totalität räumlich-dinglicher Wesenheiten materieller und träger Natur in ein Reich lebendiger, voluntaristischer Kräfte, in eine Gemeinschaft verschiedenartiger und verschiedenwertiger menschlicher Wesen. Der Mensch erkennt sich selber in allem, was ihn umgibt; das Wesende erschließt sich ihm als etwas Verwandtes, Heimatliches und ihm Ähnliches. Die Materialität und die räumliche Dinghaftigkeit treten zurück und auf dem vorderen Plane erscheinen Aktualität, organische Einheitlichkeit und Lebendigkeit. An die Stelle räumlicher Begrenztheit und mechanischer Beweglichkeit treten die Unbegrenztheit des Welthorizontes und die motorische Vitalität der Weltexistenz. Das Schema des Menschen beherrscht alles: die Dinge, die Erde, das Firmament, das Weltall, die Seele, Gott. Alles ist menschenartig geworden! Die Menschenartigkeit ist die Grenze des ganzen Wesenden.

Ein solcher Standpunkt ist philosophisch absolut unhaltbar; vor allem darum, weil er die Aufgabe der Erkenntnis des Wesenden nur erschwert. Und in

1) S. Ch. Peirce, *Chance, Love and Logic* (1923, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.). C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution* (1923), Derselbe, *Life, Mind and Spirit* (1926). S. Alexander, *Space, Time and Deity*, 2 vol. (1920, 2 ed. 1927, MacMillan & Co.).

Wahrheit! Ist der Eine, Allerhöchste Gott menschenähnlich, so ist er ein Geschöpf, ein Produkt, kein Anfang der Schöpfung, kein Schöpfer; das heißt er setzt einen anderen Gott voraus, und so in infinitum. Sind die Dinge, die Erde, der Himmel, die Sterne, die ganze Welt menschenähnlich, so sind sie frei und in ihrer Handlungsweise willkürlich; die Erde kann also aufhören sich um ihre Achse zu drehen, das Sonnensystem kann aufhören sich um die Sonne zu bewegen. Die in die Luft geworfenen Gegenstände brauchen nicht auf die Erde niederzufallen; die Energie braucht sich nicht zu erhalten usw. Mit einem Worte, das Sein erhält einen chaotischen, ordnungslosen und unsinnigen Charakter. Ist alles Dinghafte und Materielle menschenähnlich, so kann es auf physisch-chemische Weise weder auseinander gelegt, noch wieder hergestellt werden, denn es ist das Dinghafte und Materielle und ist es zugleich auch wieder nicht. — Sind alle Gegenstände nach Art des Menschen wesentlich und ursprünglich geistig, willensmäßig und schöpferisch, so liegt gar keine innere Notwendigkeit ihrer Materialisation vor, und der Übergang von ihrer wesenhaften Geistigkeit zu ihrer phänomenalen Dinghaftigkeit bleibt vollständig unbegreiflich. — Ist die äußere räumlich-dingliche Welt nur eine Entäußerung des einen geistig-schöpferischen Prinzips, so ist es gleich unbegreiflich, 1) wozu diese ganze widerspruchsvolle Selbstverlegung aus dem Wesenden in das bloß Scheinende, 2) wie ist die Realisation dieser Selbstverlegung möglich, und 3) warum diese Realisation ihren Weg durch den Logos, das Himmelreich, die Weltseele, die irdische Seele und die Seele des Menschen suchen muß. Als ob der Übergang vom Geistigen zum Materiellen, vom Räumlich-trägen zum Aktuellen durch die Vermittlung des Sohnes Gottes, des *μέγας ἀνθρώπου*, des animale immenso auch nur um ein Geringes einleuchtender wäre, als der Übergang durch einen einfachen Sprung?

Doch nicht genug! Die anthropomorphistische Ausdeutung des Wesenden entspricht überhaupt nicht der Wirklichkeit, indem sie durch ihre ausgeprägte provinzielle Einseitigkeit den Subjektivismus des naiven Realismus nur verdichtet und unterstreicht. Vor allem akzeptiert der Anthropomorphismus vollständig die naiv-realistische Vorstellung der Welt in der Kategorie der äußeren perspektivistischen Dinghaftigkeit; er hebt nur gleichsam die Dinghaftigkeit auf die Stufe der Geistesartigkeit, stellt das geistige Ding an die Stelle des materiellen. Darum bleibt auch die ganze Argumentation, welche wir gegen den inneren Subjektivismus des naiven Realismus gerichtet haben, auch in Bezug auf den Anthropomorphismus durchaus in ihrem Recht. Und weiter, indem der Anthropomorphismus das naive Ding in ein geistigartiges verwandelt, verdoppelt er nur den Subjektivismus des Dinges, denn das schöpferische und voluntaristische Ausdeuten des Wesens des Dinges wird von ihm analog dem Erleben seiner eigenen seelischen Wesenheit eingeführt; das heißt aber, daß die Dinghaftigkeit bereits offen und bewußt auf einen und denselben Nenner mit dem subjektiv-seelischen Zustande gebracht wird. Weiterhin, durch die Hineinverlegung der seelischen Erscheinungen in das Ding, oder richtiger, hinter seine dingliche Sichtbarkeit und gleichsam ihm ins Fundament, umkleidet der Anthropomorphismus das seelische Leben selbst mit substanzialer Dinghaftigkeit und kubierte somit gleichsam den Subjektivismus der Weltvorstellung; denn zu dem äußeren und naiven Substanzialismus des Dinges gesellt sich noch der ihm nachgebildete, innere Substanzialismus des Geistes. Die Introjektion ist nur eine

spiritualistische Transkription des naiv-materiellen Perspektivismus des Dinges und bedeutet nichts weiter, als das Resultat einer Komplizierung der Einbildungstätigkeit, das Resultat ihres verwirrenden, willkürlichen Spieles mit psychischen Erlebnissen. — Und endlich bedeutet dieses Vorstellen aller Momente des Wesenden in der spiritualistisch-dinghaften Kategorie der Menschlichkeit eine tiefe Verunstaltung und kolossale Verarmung dieses Wesenden; es bedeutet eine Verengerung der Weltvorstellungshorizonte, eine Monotonisierung des Mannigfaltigen. Ein menschenartiger Gott ist kein göttliches Prinzip mehr; er ist nur ein Idol, eine religiöse Phantasie, eine Parodie auf das wahrhaft Göttliche. Die Welt, in das Schema eines menschenartigen Wesens gepreßt, ist keine Welt mehr, denn sie hat eine ganze Reihe ihrer charakteristischsten Merkmale bereits verloren und steht vollständig unter der phantastischen Hypostase eines ihrer Momente zu dem allumfassenden Ganzen. Der Mensch, zum Zentrum und Prototyp alles Existierenden erhoben, ist kein Mensch mehr, denn der so entstehende neue metaphysische Sinn der Menschlichkeit stellt die ursprüngliche, natürliche seelisch-biologische Bedeutung des Menschen vollständig in den Schatten.<sup>1)</sup>

Diese innere vorurteilshafte Einseitigkeit des Anthropomorphismus ist dem philosophischen Gedanken verhältnismäßig nur sehr spät zum Bewußtsein gekommen. Im Verlaufe ihrer Geschichte von den Sophisten bis zur Spätrenaissance zehrte die Philosophie vollständig dogmatisch an dem anthropomorphen Schema und kultivierte das Prinzip der spiritualistischen, schöpferischen Dinghaftigkeit. Sokrates, Plato, Aristoteles, Christus, Plotin, Augustin, Thomas von Aquino, Bruno, — alle beharren sie unerschütterlich im Strome des anthropomorphen Kosmismus und bleiben vollständig ohnmächtig, die Herrschaft des Dinges in seiner geistesartigen Manifestation zu überwinden. Nur mit dem Erblühen des philosophischen Denkens in der neuen Zeit beginnt das anthropomorphistische Schema unter dem Einflusse des sich selbst vertiefenden kritischen Gedankens allmählich zu weichen. Schon Descartes, nach ihm aber Locke, Berkeley, die Schotten und Hume führen die Philosophie mit raschen Schritten dem transzendentalen Kritizismus Kants entgegen. Hier wird gegen das anthropomorphistische Vorurteil zum erstenmal der Todesstreich einer prinzipiellen Analyse geführt. Unter dem Einflusse des kritischen Gedankens fällt mit der materiellen Dinghaftigkeit auch ihre innere Basis, die spirituelle Dinghaftigkeit. Der alte und der neue Neukantianismus bedeutet nur eine Fixierung und Befestigung dieses großen Fortschrittes.

Doch bedeutet die Vernichtung der äußerlich-groben Entäußerung des Anthropomorphismus noch keinen endgültigen Sieg über diese mächtige Tendenz des menschlichen Denkens. Die Geschichte der Philosophie hat eine lange Reihe

<sup>1)</sup> Spinoza, Opera I. p. 50 s., 69 s. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B. 399—432, 595—730. Hegel, S. W. I, S. 3—154, VII, S. 2 §§ 388—482; (hrsg. v. H. Glockner, Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz) I (1927), S. 279—430; hrsg. von G. Lasson, Verlag von F. Meiner, I (1928), S. 223—244, V (1923), S. 339—418). Herbart, S. W. (hrsg. v. Kehrbach u. Fritsch), V, S. 237—280, VII, S. 138—227, VIII, S. 198—233. A. Spir G. Werke <sup>4</sup> (1908) I, S. 449 ff. R. Avenarius „Der menschliche Weltbegriff“ <sup>2</sup> (1905), S. 25—93. F. H. Bradley, Appearance and Reality. A „Metaphysical Essay“ <sup>5</sup> (1908) p. 75 ff., 103 ff., 295 ff., 455 ff. (Ins Deutsche unter dem Titel „Erscheinung und Wirklichkeit“ v. Fr. Blaschke übersetzt, Verlag von F. Meiner, 1928, S. 58 ff., 82 ff., 241 ff., 374 ff.).

ihrer partiellen, verfeinerten und verborgenen Erscheinungsweisen zu verzeichnen. So fassen Leibniz, Herbart, Lotze, Renouvier, Howison, Bosanquet, Schiller, MacTaggart, W. Carr, Losskij, Stern, das Wesende als ein Reich unabhängiger spiritueller Wesenheiten und behaupten damit, obgleich ihnen jeglicher ausgesprochener Dogmatismus des Dinges am meisten fehlt, einen ganz eigenartig gestalteten Anthropomorphismus. So ruht auch der italienische und deutsche Theismus des neunzehnten Jahrhunderts, welcher öfters das Wesen der Welt rein dialektisch durch die Doktrin einer göttlichen Schöpfung und einer geschaffenen Welt zu begreifen suchte, auf der Basis einer äußerst differenzierten, anthropomorphistischen Weltvorstellung. So ruht der schöpferische Voluntarismus, welcher, in den Spekulationen Fichtes, Schellings, Schopenhauers und Hartmanns geboren, dann bei Wundt, Royce, Bergson, Eucken und Lopatin in der Form einer verfeinerten, kritisch gesichteten Doktrin den antiken spiritualistischen Kosmismus gepredigt hat, ganz und gar auf dem Begriffe des Menschen. Ebenso entwickelt sich die zeitgenössische russische religiöse Philosophie (Feodorow, Nesmielow, Berdiajew, Florenskij, Bulgakow, Karsawin)<sup>1)</sup> im Zeichen eines ausgesprochenen Anthropologismus und Anthropomorphismus; und auch innerhalb der heute so einflußreichen phänomenologischen Richtung (insbesondere bei Scheler und Heidegger) tritt die antropologisch-anthropomorphistische Wendung immer stärker hervor. Endlich bedeutet die noch heute im Vordergrund stehende Wertphilosophie (Windelband, Rickert, Münsterberg, Cohn, Bauch) eigentlich nichts mehr, als eine formalistisch-maskierte Bemühung in dem Begriffe des Wertes wieder einmal den Schatten des spiritualistischen Dinges zu erwecken. Um den Anthropomorphismus auch in diesen seinen verfeinerten Variationen zu überwinden, muß man unbedingt zu seinen systematischen Quellen vordringen. Dieses aber führt uns direkt zum dritten Vorurteil, — zum Psychologismus.

### Die Philosophie und der Psychologismus.

„Wir machen ja die Wahrheit nicht, und es wäre schlecht bestellt, falls wir dies sollten; sondern die Wahrheit macht sich selber durch eigene Kraft und dies tut sie allenthalben, wo sie die Bedingung ihrer Erzeugung antrifft, auf dieselbe Weise und mit derselben Schnelligkeit.“

J. G. Fichte, N. Werke II, S. 124.

Selbstverständlich ist die anthropomorphistische Weltanschauung in all ihren Formen und Schattierungen nur dadurch möglich, daß der Erkennende durchaus unbewußt ihr die Tatsachen der Selbsterkenntnis und des Selbstempfindens zu Grunde legt, daß er ihren Inhalt mit dem Materiale der inneren psychischen Erlebnisse erfüllt und so, ohne es selber zu wissen dahin gelangt, das

<sup>1)</sup> S. N. Berdiajew, Der Sinn des Schaffens, Versuch einer Rechtfertigung des Menschen (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1927) S. Bulgakow, Die Tragödie der Philosophie (O. Rechl, 1927). L. Karsawin, *Идеи догмы* (Ideen zur christlichen Metaphysik), 1928, Humanitariniu fakulteto. Raštai. V. t. I šas. Kaunas. Derselbe, O nacialach (Über die Prinzipien), 1925, Obelisk, Berlin.

Wesende in all seinen Momenten und Äußerungen für ein psychisches Sein, für eine mannigfaltige Existenz der seelischen Erscheinungen zu betrachten. Durch eine unbewußte Projektion dieser letzteren entsteht der räumliche Perspektivismus, die Dinghaftigkeit der äußeren Welt; durch eine unbewußte Introjektion wird dann in die hypostasierten Dinge ein seelisches Leben, eine Fähigkeit des Handelns und Erlebens hineingelegt; schließlich wird dann noch durch eine wiederholte, ebenfalls unbewußte Projektion des aktualisierten, selbsthaften Selbstempfindens dem introjizierten psychischen Leben ein substanzuell-dinghafter Charakter mitgeteilt: so wird dieses Leben zum Zentrum des gesamten Weltaufbaues.

Der Psychologismus bedeutet das Bewußtwerden einer solchen vorbewußten Grundlage der anthropomorphistischen Weltanschauung. Er dejiiziert gleichsam die psychischen Erlebnisse aus ihrer Gefangenschaft in der Hypostase wieder zurück in den Schoß des unmittelbaren seelischen Erlebens, führt das Phantastische und Vermeintliche zu ihren wahrhaftigen Prinzipien zurück. Im unmittelbaren, wahrhaften Sinne des Wortes ist, existiert, gibt es nur psychisches, seelisches Leben. Alles andere, räumlich gegebene Dinge, organische Gebilde, gesellschaftliche Organisationen, die Gestalten der Schönheit, das göttliche Prinzip, die Gerechtigkeit, die Inhalte des wissenschaftlichen Gedankens usw. — alles das sind nur Entäußerungen der seelischen Existenz, welche sich restlos in rein-psychische Momente auflösen lassen. — Selbst das menschliche Ich, die seelische Substanz selber, ist in letzter Instanz nichts anderes, als eine besondere Gruppierung der psychischen Erlebnisse, eine besondere komplexartige psychische Tatsache, ein eigenartiges einheitlich-mannigfaltiges seelisches Erlebnis. Das Wesende ist vom Anfang bis zum Ende phänomenal. Es enthält nichts als nur psychische Erscheinungen. Jegliche andere Wirklichkeit, jegliche andere Existenzweise ist schließlich nichts mehr als ein Phantasiegebilde, das Resultat eines willkürlichen und lügenhaften Spieles der Einbildungskraft; d. h. es ist ein verunstaltetes und verzerrtes Produkt desselben psychischen Lebens.

Ein solcher Standpunkt wird den philosophischen Gedanken niemals befriedigen können, weil er anstatt die Grundschwierigkeiten und Unklarheiten aufzuheben, an ihre Stelle nur noch tiefere Schwierigkeiten und Dunkelheiten zu setzen vermag. Und wirklich! Ist alles Wesende, seiner Natur nach, eine Totalität psychischer Erscheinungen (Erlebnisse), so wird es unumgänglich notwendig, den psychologischen Gesichtspunkt und die psychologische Methode in all seine Sphären, Momente und Winkelchen hineinzutragen. Das heißt aber, daß alle Erscheinungen, welche bis dahin von der Physik, Chemie und anderen Naturwissenschaften bearbeitet worden sind, nunmehr an die Psychologie abgetreten werden müssen, welche es besser verstehen wird, in das Wesen der Fallerscheinungen von Körpern, in die Geschwindigkeit des Lichtes, in die Natur des Radiums, der Kristalle usw. einzudringen um die wahren und echten Gesetze dieser Erscheinungen aufzustellen. Diese sind die Absurditäten, zu denen der konsequente und durchdachte Psychologismus notwendig hinführt. — Wird alles Wesende restlos durch die psychologische Phänomenalität erschöpft, so muß unter anderem auch die Wahrheit, als etwas Psychisches anerkannt werden, wobei es gleichgültig ist, ob sie als eine spezielle Koordinierung bestimmter psychischer Elemente, oder als ursprüngliche Charakteristik einer bestimmten Klasse psychischer Erlebnisse dar-

getan wird. Ist aber dem so, so bleibt die Frage nach der Wahrheit der psychischen Phänomene selber, die Frage nach der Wahrheit derjenigen psychischen Elemente, aus denen der psychologischen Weltanschauung zufolge das Phänomen der Wahrheit zustande kommt, mit einem Worte die Frage nach der Wahrheit der Wahrheit, absolut unlösbar. Gleichfalls unlösbar werden auch die Schwierigkeiten, welche sich um den Begriff der Gesetze der psychischen Phänomene notwendig erheben müssen. Sind diese Gesetze selber auch etwas Psychisch-phänomenales? Einerseits muß es so sein, will man die Grundüberzeugung des Psychologismus von der restlos-psychischen Natur des Wesenden aufrecht erhalten. Andererseits aber kann es so nicht sein, denn die Gesetze, die selber Erscheinungen sind, verlangen als ihre Voraussetzung weitere Gesetze und so in indefinitum.

Aberganz abgesehen von alledem ist der psychologistische Standpunkt einfach nicht richtig. Und vor allem irrt er sich entschieden in Bezug auf seine eigene Objektivität. Indem er als sein letztes Kriterium und seine letzte Gegebenheit das psychische Phänomen (das Erlebnis) behauptet, stützt er sich auf das Unhaltbarste, Unstätteste, Augenblicklichste, Unbestimmteste, Willkürlichste, Formloseste und Unfaßbarste von alledem, was die Welt kennt. Das Wesende mit dem Sein der Erlebnisse zu identifizieren, heißt dies Wesende in ein kaleidoskopisches Chaos von Zuständen verwandeln, heißt es auf die schonungsloseste Weise relativisieren, heißt es brandmarken als eine Illusion, als ein phantastisches Gebilde, als einen Traum. — Zweitens irrt sich der Psychologismus auch in Bezug auf seinen Sieg über den Naturalismus und die substanzuelle Dinghaftigkeit. Natürlich befreit er das Wesende, indem er es als ein Psychisch-phänomenales begreift, von der perspektivistischen Substanzialität jeglicher Art, erkaufte aber diese Befreiung sehr teuer, denn die Substanzialität entsteht gleichsam von neuem in dem desubstanzialisierten Phänomene selbst. Und zwar in zwei Richtungen: einerseits wird dieses Phänomen vom Psychologismus, wenn auch nicht als eine perspektivistisch-dinghafte, so doch immerhin als eine unmittelbar-erlebte Gegebenheit aufgefaßt, wodurch der Perspektivismus inmitten der Unmittelbarkeit selber neu aufgerichtet wird, d. h. das Erlebnis gleichsam gespalten wird in das, was gegeben wird, und in das, dem gegeben wird. So wird durch den Psychologismus der naiv-realistische Standpunkt in seiner ganzen Kraft wieder hergestellt. Andererseits aber mechanisiert er das psychische Leben, zerlegt es in ursprüngliche Elemente, sucht es in einem Schema einiger isolierter Lebensmomente desselben zu begreifen, wodurch er das unmittelbar Qualitative des Lebens nur formalistisch entleert und entfärbt. So führt im Psychologismus die Dejektion, das Zurückgehen vom Perspektivismus auf dessen psychischen Ursprung, zum Wiederholen desselben Vorurteils: er projiziert die Substanzialität in Form eines elementaren Prinzips in das Psychische hinein, läßt aber im Gegensatz zu ihm auf der Oberfläche komplizierte psychische Gebilde bestehen. Und dieses gilt nicht nur für den sensualistischen Psychologismus, welcher das Wesende aus substanzialisierten Empfindungen bestehen läßt; auch nicht nur für den intellektualistischen, welcher das Wesende aus monadologisierten Vorstellungen bildet, sondern auch für den voluntaristischen, welcher als das konstruktive Grundelement des Wesenden den Willen ansieht. In demselben Maße trifft dieses auch für den heute modernen impressionistischen Psychologismus zu, welcher das Wesende nach dem Schema des Erlebnisses als solchen, zu deuten bemüht

ist. Überall wird das Psychische schließlich mosaikartig gedacht; überall herrscht der alte, wenn auch verfeinerte Naturalismus. — Endlich muß als drittes noch erwähnt werden, daß der Psychologismus, indem er das Wesende dem Psychischen gleichsetzt, einen harten Fehler begeht. Das Psychische ist doch nur ein einziges Moment des Wesenden. Noch mehr: es ist nur ein Moment einer Sphäre des Wesenden und zwar der Sphäre des Seins. Weder das Schöne, Gute und Heilige einerseits, noch das Physische, Chemische und Organische — andererseits haben es mit dem psychischen Phänomen zu tun, denn sie sind weder Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken, noch Willensakte oder emotionelle Erlebnisse. Was für Unterschied besteht beispielsweise zwischen den schöpferischen und mitschöpferischen Erlebnissen der Beethovenschen Mondscheinsonate und ihrer inneren, musikalischen Struktur, oder zwischen der gedanklichen Vorstellung des Differentials und dem Differential selbst. Das schöpferische Erlebnis und die gedankliche Vorstellung können ja erlebt werden, aber die Beethovensche Sonate und das Differential der Mathematik waren niemals erlebt und werden als Erlebnisse auch nie erlebt werden, d. h. sie bleiben im eigentlichen Sinne des Wortes immer das, was sie sind. Der Psychologismus nährt sich ausschließlich von der Doppelsinnigkeit des Ausdrucks Erlebnis, welcher einerseits die psychische Erlebbare selbst, andererseits aber das objektive Vorhandensein eines jeglichen Etwas bedeutet. Mit anderen Worten, der Fehler des Psychologismus besteht darin, daß er den psychischen Zustand nicht von dem geltenden Sinn unterscheidet, worin sich sein Naturalismus mit neuer Kraft offenbart.<sup>1)</sup>

Dieser Grundfehler des konsequenten Psychologismus ist dem philosophischen Denken nur unlängst zum Bewußtsein gekommen. Allerdings ist die Psychologisierung des Wesenden und die Ablehnung dieser Psychologisierung der Geschichte der Philosophie von alters her bekannt. Die Skepsis der Sophistik und der Kampf des Sokrates um das Absolute liefern dafür den besten Beweis. In einer endgültig durchgebildeten und auf den letzten Grund gehenden Formel ist aber der Psychologismus nur auf der Schwelle des 19. Jahrhunderts ausgesprochen und widerlegt worden. Hume und Kant — diese sind die beiden gigantischen Symbole, um die sich die Schicksalsfäden des psychologischen Vorurteils verdichten. Indem der Psychologismus durch Hume seine höchste und intensivste Behauptung erfährt, wird er gleich nachdem (und gerade darum) von Kant auf immer und wesentlich überwunden. Die transzendente Natur des Wesenden, welche nur unbestimmt den geistigen Blicken einiger Scholasten und dann eines Spinoza, Leibniz und Wolf vorgeschwebt hat, wird in den philosophischen Spekulationen Kants, dem äußersten psychologistischen Naturalismus Humes entgegengestellt, mit einer ungewöhnlichen Kraft in eine vollkommene Klarheit erhoben. Das Wesende ist kein Psychisches wie es auch kein Räumlich-

<sup>1)</sup> S. dazu Kant, Kritik d. r. Vernunft B 129—169, A 396—402. Herbart, S. W. (hrsg. v. Kehrbach) II, S. 259, 277; IV, S. 8, 50 f, 78; VII, S. 159 f, VIII, S. 235. Rosmini, Nuovo Saggio sull'origine delle idee (1876) I, XXX s.; III p. 117 s. s. Gioberti, Introduzione allo studio della filosofia II (1846) p. 61 ss., 121 ss.; Della protologia (1861) I, p. 44 ss. Bolzano, Wissenschaftslehre (1837) I, S. 76—212. Husserl, Logische Untersuchungen I (1900), S. 50—227; II (1901), S. 92 ff. Frege, Grundgesetze der Arithmetik I (1893), S. V-XXVI; Cohen, Logik der reinen Erkenntnis (1902), S. 509 ff.

dinghaftes oder Anthropomorphes ist: dieses ist der Gedanke, von welchem alle die Vollender der großen Kantischen Tat, der Kritik der reinen Vernunft, d. h. der Kritik ursprünglicher Vorurteile, im Verlaufe des ganzen 19. Jahrhunderts geleitet worden sind. Doch bedeutet die Ueberwindung der äußersten und größten Entäuberungen des psychologistischen Dogmas noch lange nicht eine endgültige und restlose Paralyse aller Einflüsse: die Philosophie des 19. und des Anfangs des 20. Jahrhunderts hat eine Menge philosophischer Gebilde aufzuweisen, welche den Psychologismus verfeinert, partiell und maskiert noch immer durchaus kultivieren. So ist vor allen Dingen Kant selber, dann aber auch seine großen Nachfolger, der Teilnahme an der psychologistischen Maskerade durchaus zu beschuldigen, denn sie alle haben — bewußt oder unbewußt — ihren transzendentalen Konstruktionen immer wieder das psychologistische Schema zugrundegelegt.<sup>1)</sup> Dann haben eine ganze Reihe von Denkern, von Fries bis zu Wundt, Erdmann, Dilthey, Lipps und Meinong, ganz offen erklärt, daß die Philosophie auf einer psychologischen Grundlage aufgebaut werden muß. Weiter appellieren die Anhänger einer kritischen Wiedergeburt der Metaphysik mit Lotze, Royce, Bergson, Eucken und Lopatin an der Spitze noch immer an das unmittelbare Erlebnis als an die höchste, dem Menschen zugängliche Wirklichkeit. Ja selbst die radikalsten Verteidiger des Transzendentalismus und die radikalsten Vertreter des Antipsychologismus, wie Bradley, Cohen, Schuppe, Husserl, Rickert, Lask usw. nutzen noch immer in ihren Bemühungen das wahre Wesen des Transzendentalen zu begreifen, bald aufrichtig, bald unbewußt, bald versteckt, die psychologische Methode, das psychologische Schema, das psychologische Erlebnis aus. Das intuitivisierte Absolute Bradley's, das reine Denken Cohen's, die ursprüngliche Gegebenheit des Bewußtseins bei Schuppe, der transzendente Wert Rickert's, die phänomenologische Methode Husserl's, der potenzierte Dualismus des Wesenden bei Lask, das sorgende Dasein bei Heidegger, die Wesenheiten bei Santayana<sup>2)</sup> — all dieses sind psychologistische Auslegungen des Transzendentalen. Dasselbe ist über den spiritualistischen Erkenntnismonismus Bosanquet's, den systematisch-ontologischen Idealismus Taylor's und MacTaggart's, den transzendentalen Aktivismus Croce's und Gentile's, den Idealrealismus Losskij's und Frank's, den antinomistisch-phänomenologistischen Ontologismus N. Hartmann's usw. zu sagen. Auch die gegenwärtig in England und Nordamerika so einflußreiche und so stark vertretene Erneuerung des Realismus (Hodgson, Hobhouse, Moor, Alexander, B. Russell, Broad, Perry, Montague, Santayana) steht noch ganz und gar im Zeichen des Psychologismus. Um denselben in diesen seinen differenziertesten Formen zu überwinden, muß man ihn in seinem systematischen Ursprung ergreifen. Dieses aber führt uns unmittelbar in die Sphäre des vierten Vorurteils, in die Sphäre des Intentionalismus.

<sup>1)</sup> S. dazu Hegel, S. W. I, s. 13 f., 27 ff., 116—157, 289 f., 303 ff., 392—423 (Jubiläumsausgabe, hrsg. von H. Glockner, Fr. Frommanns Verlag (H. Kurz) I, 1927, s. 289 f., 303 ff., 392—433, 161 f., 506—537; hrsg. v. G. Lasson, Verlag von F. Meiner, I (1928), S. 231 f., 242 ff., 313—346, 106 f., 411 ff.; VII<sup>a</sup> (1923), S. 385—411. Fries, Polemische Schriften (1824), I, S. 4—90, 228—280. Herbart, S. W. (hrsg. v. Kehrbach) VII, S. 138 ff., VIII, S. 198 ff. Vgl. auch Schelling, S. W. I. Abtg. II, S. 68, 72, 240; IV, S. 109 ff.; V, S. 274; VII, S. 337 ff., X, S. 231 f.; II. Abtg. III, S. 245 f. m<sup>2</sup>) M. Heidegger, Sein und Zeit I (Niemeyer, 1927), G. Santayana, Scepticism and Animal Faith (1923, Constable, London); The Realm of Essence I (1928, Constable, London).

## Die Philosophie und der Intentionalismus.

„So liegt der Grund davon lediglich in der unbefangenen Aufstellung der Maxime, daß das unmittelbare Bewußtsein überhaupt nicht, und daß es eben darum in seinem Urgesetze der Projektion per hiatum nicht gelten solle.“

J. G. Fichte, N. Werke II, S. 210. f.

„Wo daher von Wahrheit die Rede sein soll, ist es abzuweisen und davon zu abstrahieren.“

J. G. Fichte, *ibid.*, S. 195.

„Im Denken vernichtet sich das Denken am Ansich.“

J. G. Fichte, *ibid.*, S. 184.

Die psychologische Ausdeutung des Wesenden wird in der Tat nur dadurch ermöglicht, daß das Wesende als Ganzes und auch in seinen einzelnen Momenten vom Erkennenden unbewußt als etwas auf immanente oder transzendente Weise mit dem Bewußtsein Zusammenhängendes begriffen wird, indem das Bewußtsein ebenso unbewußt mit einem ihm immanent oder transzendent Gegebenen in Beziehung gesetzt wird. Ohne es sich zum Bewußtsein zu bringen, nimmt der Erkennende das Bewußtsein immer als einen Hintergrund der erkannten Gegenstände auf, diese Gegenstände deutet er aber als eine Mannigfaltigkeit, die sozusagen das Gefäß des Bewußtseins erfüllt. Diese ursprüngliche Zugehörigkeit zum Bewußtsein und das Bedürfnis nach dem Bewußtsein bedingt einerseits die psychologistische Reduktion des Wesenden, ja seine volle Identifizierung mit dem Psychischen (denn das dem Bewußtsein Gegebene wird ja von ihm erlebt, mithin ist sein Erlebnis, d. h. die Gegenstände und Bewußtseinsinhalte werden psychische Wesenheiten). Andererseits aber nimmt es auch dem radikalsten und rechtmäßigen Antipsychologismus die Möglichkeit, der psychologistischen Gefahr endgültig zu entinnen und sich zu befestigen (denn es bewährt noch immer in einer oder anderen Form den Zusammenhang des Nichtpsychischen mit dem Psychischen). Und ganz dieselbe ursprünglich unbewußte Zugehörigkeit zum Bewußtsein des Nichtbewußten und Bedürfnis des Nichtbewußten nach dem Bewußtsein erklärt auch, wie die naturalistische Projektion in den Raum, die anthropomorphistische Introjektion der Bewußtheit in das projizierte Ding und endlich die rückgewandte Dejektion in die introjizierte Bewußtheit der ursprünglich nach außen projizierten Dinghaftigkeit überhaupt möglich sind. All diese naturalistisch-psychologistischen Operationen wurzeln ja in dem unbewußt-vorurteilsvollen Hange, welchen das Bewußtsein in Bezug auf den Gegenstand und der Gegenstand in Bezug auf das Bewußtsein erleben.

Der Intentionalismus bedeutet ein Bewußtwerden all dieser inneren und tiefversteckten Beziehungen. Er entdeckt und postuliert offen die letzten Grundlagen der drei voraufgegangenen Vorurteile; er fixiert gleichsam das a priori ihrer Vorurteilhaftigkeit, ihre vorurteilshaften Universalien; ja er entäußert und formuliert die Kategorie ihrer Vorurteilhaftigkeit selbst. Das Wesende (der Gegenstand der Erkenntnis) ist immer „im“ Bewußtsein, ihm „intentional“ als „Sinn“, als „Inhalt“, als ein im Akte der Erkenntnis „Gemeintes“ gegeben. Und umgekehrt ist das Bewußtsein (der Erkenntnisakt) immer „intendiert“, „gerichtet“,

„meinend“; ist sozusagen ein „Vorwegnehmen“ des Gegenstandes. Das Wesende und das Bewußtsein sind gleichsam zwei Entäußerungen, zwei Benennungen, zwei Seiten Eines-und-desselben, die in dieser ihrer Korrelativität absolut untrennbar, eine ohne die andere unmöglich und doch ihrem inneren Wesen nach tief verschieden und von einander unabhängig sind. Die Tatsache ihrer „Koexistenz“ ist etwas Ursprüngliches und rätselhaft Wunderbares; sie kann nur konstatiert, beschrieben, mitgeteilt werden. Sie kann aus nichts anderem erklärt werden, denn alles andere setzt sie bereits voraus; sie kann auch in keine anderen elementaren Momente zersetzt werden, denn sie selbst ist das denkbar Elementarste; sie kann nicht verneint werden, denn auf ihr ruht alles Übrige, d. h. das Bewußtsein, das Wesende, die Erkenntnis, und mit ihrer Verneinung fällt sofort die Möglichkeit der Erkenntnis, des Urteiles, des Verneinens selbst.<sup>1)</sup>

Ein solcher Standpunkt ist doch nicht weniger vorurteilshaft, dunkel und unzulänglich als alle früheren. Ja, in einem bestimmten Sinne ist er noch vorurteilsvoller, dunkler und unhaltbarer als sie, denn er stützt sich bewußt auf all das, was die früheren nur unbewußt vorausgesetzt haben und was ihre Unzulänglichkeit ausgemacht hat. In der Tat: ist das Wesende intentional, so ist es schon darum ein Moment des Bewußtseins und kann demzufolge nicht mehr vom Psychischen vollständig getrennt werden. Denn seine Intentionalität bedeutet seinen Zusammenhang mit dem bewußten Erlebnis; aber jeder beständige und darum für die beiden zu verbindenden Prinzipien konstitutive Zusammenhang hat zu seinem zureichenden Grunde immer ihre größere oder geringere Homogenität. Dort wo die Prinzipien absolut heterogen sind, kann das Ausgehen von einem Prinzip niemals zu dem anderen hinüberleiten; denn die absolute Heterogenität schließt jede Möglichkeit einer Berührung aus. Der von einem Prinzip ausgehende und ihm ursprünglich verwandte Zusammenhang gelangt nie bis zu dem anderen Prinzip und verschwindet somit. Umgekehrt realisiert sich der Zusammenhang, so heißt das, daß irgendwo, wenn auch in einem unendlich geringen Punkte, eine Vereinigung der Prinzipien vor sich gegangen ist, daß dieselben ihre ursprüngliche Verschiedenheit eingebüßt, daß sie sich ihrem Wesen nach als in irgend welchem Maß identisch offenbart haben. Somit sind das Wesende und das Bewußtsein entweder prinzipiell verschieden und nicht durch Intentionalität charakterisiert; oder sie sind intentionalistisch verbunden, und dies bedeutet eine Psychologisierung des Wesenden und eine substantielle Verdinglichung des Bewußtseins. — Sind das intentionale Wesende und das intendierte Bewußtsein ihrem Wesen nach nur zwei Seiten, zwei Elemente, zwei Entäußerungen oder zwei Benennungen Eines-und-desselben, so ist vor allem absolut unbegreiflich, daß etwas, was ein und dasselbe ist, zugleich auch nicht ein und dasselbe sein kann; noch unbegreiflicher aber ist, daß es, nicht ein und dasselbe seiend, nicht nur einfach als ein anderes, sondern als ein zweimal anderes erscheinen kann. Und weiter, sind das Wesende und das Bewußtsein zwei Seiten usw. Eines-und-desselben, so müssen sie unbedingt

<sup>1)</sup> Aristotelis Met. IV 6. 1010 b. 32. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte I (1874), S. 116; Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik (1878), S. 26—108. Husserl, Logische Untersuchungen II (1901), S. 37 ff., 351 ff., 480—535. Lipps, Psychologische Untersuchungen I (1907), S. 2—18, 208 ff., 351 ff. Royce, The World and the Individual I<sup>3</sup> (1908), p. 265—382.



etwas Gemeinsames haben; haben sie aber etwas Gemeinsames, so bedeutet das (in jedem der beiden Fälle), kraft der prinzipiellen und gleichartigen Wesenheit eines jeden von beiden, eine vollständige und innere Identität: das Wesende und das Bewußtsein hören auf als zwei Prinzipien zu existieren und damit fällt auch jegliche Notwendigkeit weg, sie durch zwei Benennungen zu unterscheiden. Sind endlich das Wesende und das Bewußtsein zwei Seiten usw. des Einen-und desselben, so setzen sie unbedingt jenseits ihrer Grenzen ein Drittes voraus, denn sie können unmöglich als Seiten von einander gedacht werden, und zwar darum nicht, weil sie nicht Ein-und-dasselbe sind, sondern etwas Verschiedenes. Nun muß aber dieses Dritte, um ein wahrhaft Drittes zu sein, ebenso prinzipiell wie vom Wesenden, so auch vom Bewußtsein unterschieden werden. Dank diesem prinzipiellen Unterschiede von beiden, kann aber dieses Dritte nicht „ihr“ Drittes und Identisches sein; und umgekehrt, ohne diesen Unterschied bedeutet es nicht nur „ihr“ Ein-und-dasselbe, sondern ist ein und dasselbe mit ihnen; das heißt aber, daß es gar nicht außer den beiden ersteren existiert, ja daß es überhaupt nichts Drittes gibt, denn es ist mit den zwei ersten Prinzipien identisch, und daß auch die beiden Prinzipien selbst miteinander identisch sind, denn sie sind die Seiten des Einen-und-desselben, und dieses Ein-und-dasselbe ist gleichzeitig das Wesende und das Bewußtsein. — Ist das Wesende intentional und vom Intendierten unterschieden, so ist das Bewußtsein kein Moment des Wesenden und kann es nicht werden. Dann aber ist entweder das Wesende kein Wesendes, weil es ein außer ihm Wesendes gibt, das ihm fremd und von ihm unabhängig ist; oder umgekehrt, es kein Bewußtsein gibt, weil es im Wesenden nicht mehr da ist, und durch das Wesende alles erschöpft wird, was überhaupt irgendwie weset. Um sich in dieser Lage zu helfen, stellt man manchmal die Behauptung auf, daß die Bewußtheit (das Intendierende) nur ein Vermeintliches, ein Subjektives, ein bloßer Schein sei. Aber wenn das Subjektive auch bloß subjektiv existiert, so existiert es doch; somit muß ihm auch sein Platz entweder im Wesenden, oder außer ihm angewiesen werden. Endlich unter dem Druck der Tatsachen zu dem Geständnis gezwungen, daß die Bewußtheit ebenfalls intentional gegeben ist und somit ein Moment des Wesenden bedeutet, gerät man in eine noch viel schwierigere Lage, da nunmehr die Bewußtheit sich in eine Bewußtheit in der Intention und in eine andere in dem Intentionalen entzweit, somit zugleich ein Ein-und-dasselbe und ein Nicht-ein-und-dasselbe ist.

Aber auch abgesehen von allen diesen inneren Widersprüchen und Schwierigkeiten steht dem Standpunkte des Intentionalismus ein noch viel wesentliches Hindernis im Wege: er ist absolut wahrheitswidrig, unrichtig. Erstens auch ohne die Position des Intentionalismus zu verlassen, also fortsetzend anzuerkennen, daß die Intention und das Intentionale zwei Momente einer und derselben unmittelbaren Tatsache sind, sieht man sich doch dazu gezwungen, die Möglichkeit der Präsenz eines irgendwie Nichtbewußten mitten im Bewußtsein zu bestreiten. Alles im Bewußtsein Gegebene, Vorhandene, sich Entäußernde trägt notwendig das Zeichen der Bewußtheit an sich. Ein „Dem“ und „Im“ — Bewußtsein — Gegebenheit kann nichts anderes heißen, als Bewußtsein, d. h. nichts als eine Verwirklichung, ein Moment des Bewußtseins bedeuten. In dem Phänomen der Intentionalität sind somit der bewußte „Akt“ und sein „Gegenstand“, so wie auch der von vielen Denkern anerkannte, zwischen diesen beiden

Momenten vermittelnde „Inhalt“, gleichsinnig psychische Momente einer in allen ihren Entäußerungen gleich psychischen Tatsache. Scheint es aber dem Bewußtsein im Augenblicke, wo dasselbe sich etwas zum Bewußtsein führt, daß dieser sein bewußt-werdender Gegenstand und dieser sein Inhalt keine Bewußtseinsgegebenheiten sind, sondern etwas Nicht-bewußtes und bloß bewußt Werdendes, so trägt alle Schuld daran der ursprüngliche aller Bewußtheit eigene Projektionismus, welcher, die innere Begründung jegliches anderen Projektionismus in sich tragend, als das wahre Wesen auch des Intentionalitätsphänomens anzusehen ist. Die Welt des Intentionalismus wird mit anderen Worten durch die Zustände des Bewußtseins selbst restlos erschöpft. „Für“ das Bewußtsein und „in“ ihm kann weder eine transcendente noch eine immanente Gegenständlichkeit an sich bestehen; denn widrigenfalls wäre alles darin durch ein ursprünglich-rätselhaftes Rätsel und ein ursprünglich-wundersames Wunder der Erscheinung des Nichtbewußten im Bewußtsein, d. h. durch eine Vereinigung von Nicht-zu-Vereinigendem begründet und bestimmt.<sup>1)</sup> — Zweitens, wenn man, immer auf dem Standpunkte der Intentionalität stehen bleibend, doch ihre andere Seite akzentuiert und erkennt, daß alles Wesende seiner Natur nach gegenständlich ist, und daß alles überhaupt bewußt werden kann, nur soweit es als intentional gegeben erscheint, — so sieht man sich gezwungen, jede Möglichkeit einer außergegenständlichen, nicht-intentionalen, nicht-perspektivistischen Gegebenheit, mit anderen Worten, jede Möglichkeit eines sogenannten „unmittelbaren“ Bewußtseins zu verneinen. Die Bewußtheit selbst kann ja auch nicht anders gegeben und bewußt werden als etwas international-perspektivistisches. Auch das ganze Phänomen der Intentionalität überhaupt kann nur intentional und perspektivistisch gegeben werden. Wenn es aber dem Bewußtsein in dem Augenblicke, wo es seiner Bewußtseinstätigkeit bewußt wird, auch scheint, daß es außer ihm, dem Bewußt-werdenden, noch es selbst als das des Bewußt-werdenden Bewußtes gibt, und daß zugleich mit dem gegenständlichen oder vermittelten Bewußtwerden seiner selbst oder eines anderen Etwas noch ein unmittelbares Sich-selbst-Bewußtwerden vor sich geht, so trägt alle Schuld daran der ursprüngliche und bei seiner projektivistischen Selbstzerstückelung absolut begreifliche Hang des Bewußtseins zur Selbst-Introjektion, d. h. die Akzentuierung dessen, daß in allem Projizierten und Perspektivistischdinghaften, in allem intentional Gegebenen sich schließlich doch das Bewußtsein selbst offenbart, damit aber auch die auf diesem Boden emporwachsende Gewöhnung an sein eigenes vermeintlich-beständiges Vorhandensein. Das „unmittelbare“ Selbstbewußtsein ist in Wahrheit nichts anderes als ein gar zu gewöhnliches und darum halbvergessenes, alle seine Klarheit eingebüßtes und gar zu momentan gewordenes, vermitteltes Bewußtsein. Das heißt mit anderen Worten, daß die intentionalistische Welt mit dem Intendierten, dem Gegenständlichen, dem Gegebenen, restlos erschöpft wird. Von irgend einer transzendenten oder immanenten unmittelbaren Koexistenz des Bewußtseins und des Wesenden, von irgend einem transzendenten oder immanenten „Zuvorkommen“ des Bewußt-

<sup>1)</sup> S. dazu Aenesidemus (1792), S. 222—275. S. Maimon, Versuch einer neuen Logik (1794), S. 241, 319, 328, 366, 370, 410, 419. Laas, Idealismus und Positivismus (1879—84), I, S. 196, III, S. 67ff., 560 f., 668 ff. Ardigo, Opere V<sup>2</sup> (1900), p. 388—460. Avenarius, Der menschliche Weltbegriff<sup>2</sup> (1905), S. 26—93. James, The Meaning of Truth (1909), p. 1—42, 51—160, 180—216.

seins vor dem Gegenständlichen kann gar keine Rede sein; denn sonst wäre alles im Intentionalismus durch ein Urwunder und Urrätsel eines außerbewußhaften Bewußtseins, oder was dasselbe bedeutet, eines Bewußtseins, das zugleich das Bewußtsein seiner selbst und auch nicht seiner selbst wäre, bestimmt. — Tritt man endlich an den Intentionalismus von außen heran, und prüft man tatsächlich die von ihm als unbezweifelbar behauptete Uratsache der intentionalistischen Koexistenz des Bewußtseins und des Wesenden als eines unzerteilbaren Ganzen, so sieht man sich gezwungen, die Position des Intentionalismus als etwas Wirklichkeitswidriges zu verneinen: das Wesende und das Bewußtsein sind nirgends, niemals und auf keine Weise gleichzeitig gegeben; auch erscheinen sie nie als Momente, Seiten oder Teile irgend eines Ganzen. Das Wesende ist in allen besonderen und vielartigen Momenten seines Bestandes vollständig durch sich selber erschöpft und deutet auf kein außer ihm liegendes Bewußtsein, stiftet gar keine Beziehungen zu irgendwelchen ihm als solchen absolut fremden psychischen Erlebnissen. Das Fallen der Körper ist beispielsweise ein rein physischer Inhalt; daß zweimal zwei vier ist, hat einen rein mathematischen Sinn; und auch die psychischen Erlebnisse als solche, d. h. soweit sie eine besondere Sphäre des Wesenden bilden, verlangen gar keine außer ihren Grenzen liegende neue Sphäre des psychischen Erlebens, gar kein besonderes Bewußtsein, und zwar gerade darum nicht, weil sie selbst dieses Bewußtsein ausmachen, weil sie selbst dieses Bewußtsein, diese psychischen Erlebnisse sind. Ebenfalls wird auch das Bewußtsein als solches, in allen besonderen und vielartigen Momenten seines Bestandes durch sich selbst vollständig erschöpft und weist durchaus nicht auf etwas ihm Fremdes und Andersartiges über seine eigene Grenze hinaus. Denn in dem Bestande des Wahrnehmens des fallenden Körpers ist der fallende Körper als solch nicht da, im Bestande des multiplizierenden Aktes sind die beiden 2 als solche und ihr Zusammenhang als solcher ebenfalls nicht da, und im Erkenntnisakte, welcher auf die psychischen Erlebnisse gerichtet ist, im Akte der Beobachtung der Bewußtseinserscheinungen sind diese Erlebnisse und Erscheinungen selber nicht aufzudecken. Obgleich dieses letztere unmittelbar wird schwerlich zugegeben werden, trägt alle Schuld daran ausschließlich die immer wiederkehrende vorurteilsvolle Vorstellung von psychischen Erscheinungen als einer Art von „Hinzupostulierungen“ zu anderen Gegebenheiten des Wesenden, welche ihren Grund in der Unklarheit der psychologischen Erkenntnis und in der uneingeschränkten Herrschaft von Introjektionsschemata hat, ebenso wie die nicht weniger vorurteilsvolle psychologische Terminologie, welche das psychische vom Standpunkte anderer Arten des Wesenden bezeichnet und es dadurch auf die tiefgehendste Weise naturalisiert.<sup>1)</sup>

Diese Ueberlegungen genügen, um die Intentionalität als eine Illusion zu erkennen und den Intentionalismus als eine vorurteilsvolle Weltanschauung abzulehnen. Die Hinzupostulierung der Bewußtheit zu dem Wesenden und das Hineinlegen des Wesenden in das Bewußtsein sind willkürlich, vermeintlich und

<sup>1)</sup> S. Husserl, Logische Untersuchungen II (1901), S. 707—711; Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I (1913), S. 74; A. Spir, Ges. Werke<sup>4</sup> (1908) I, S. 457 f., 507 f. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft (1910), S. 290 ff., 611 ff. Linke, Bild und Erkenntnis (in dem „Philosophischen Anzeiger“ I, 1926), S. 300 f.)

darum in allen ihren möglichen Formen, Arten und Entäußerungen durchaus unhaltbar. Mögen sie im Leben, in dem sogenannten unmittelbaren Erleben eine grundlegende konstitutiv-kategoriale Rolle spielen, unter den Streithieben einer weitsichtigen, bis ans Ende gehenden philosophischen Kritik müssen sie dennoch weichen, sinken, vergehen wie Rauch, ihr ursprünglich-illusionistisches Wesen offenbarend. Denn die Philosophie ist, ihrem Wesen nach, eine unabhängige und auf sich beruhende Geistestätigkeit, und soll früh oder spät alle Vorurteile vernichten und sich von allen Illusionen befreien.

Das moderne philosophische Denken ist noch durchweg vom intentionalistischen Vorurteile durchdrungen. Nachdem es nur dank der Behauptung und der Entwicklung dieses Vorurteils die gröberen Vorurteile des Naturalismus, des Anthropomorphismus und des Psychologismus überwunden hat, ist es noch immer nicht imstande, den Intentionalismus selbst zu überwinden, da es von demselben in seinem Ausgangspunkte ebenso wie in seinem Glaubenssymbol bedingt ist. Man ist gezwungen das mit Deutlichkeit zu konstatieren nicht nur in den zahlreichen und verschiedenartigen Aeußerungen des gegenwärtigen Aktivismus (Blondel, Bergson, Croce, Gentile, Royce, James, Dewey, W. Carr<sup>1)</sup>), nicht nur in der obenerwähnten sich immer mehr entschieden äußernden anthropologistischen Orientierung der phänomenologischen Philosophie, nicht nur in dem offenen Ausgehen aller Versuche den Realismus zu erneuern und zu treiben (sogar desjenigen nordamerikanischen, der mit einer sehr scharfen Ablehnung des sogenannten „egoistic predicament“ und der „Verbal falacy of psychophysical metonymy“ hervortritt und eine sehr scharfsinnige „external theory of relation“ entwickelt (Perry, Montague, Spaulding)<sup>2)</sup>) aus dem intentionalistischen Dogma der sogenannten „gnoseologischen Koordination“ (nach dem von Losskij glücklich geprägten Terminus<sup>3)</sup>), nicht nur in der Appellation an das Faktum des Bewußtseins in der gegenwärtigen Erneuerung des Hegelianismus (Haldane, Gentile, Lossew, Kroner, Liebert<sup>4)</sup>) und in den verschiedenen zeitgenössischen Versuchen, die Metaphysik wieder zu beleben (Eucken, Lopatin, Bergson, Royce, A. Taylor, Natorp, Florenskij, N. Hartmann, Kerler, S. Frank, Banfi, Wust<sup>5)</sup>),

<sup>1)</sup> S. J. Dewey, Essays in Experimental Logic (1916); Experience and Nature (Chicago, Open Court Publishing Company, 1926). H. W. Carr, A Theory of Monads (London, MacMillan, 1922). — <sup>2)</sup> S. The New Realism (New-York, The MacMillan Company, 1912), p. 11 ff., 99 ff., 162 ff., 256 ff., 472 ff. R. B. Perry, The Ego-centric Predicament (im Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods VIII (1911), p. 5 ff.). E. G. Spaulding, The New Rationalism (1918), p. 208 ff., 219 ff., 365 ff. <sup>3)</sup> S. N. O. Losskij, Handbuch der Logik (Leipzig, B. G. Teubner, Obelisk-Verlag, Berlin, 1927, S. 7 f., 411 ff.; The World as an Organic Whole (Oxford University Press, London: Humphrey Milford, 1928), p. 9 ff. S. auch oben S. 4 dieser Zeitschrift. — <sup>4)</sup> Viscount Haldane, The Pathway to Reality<sup>2</sup> (London, John Murray, 1926); The Reign of Relativity<sup>3</sup> (London, John Murray, 1921). G. Gentile, Teoria generale dello spirito<sup>4</sup> (1924); Sistema di logica come teoria del conoscere<sup>2</sup> (2 vol., 1922). A. Lossew, Filosofija imeni (Die Philosophie des Namens), Moskau, 1926. R. Kroner, Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie (Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1928). A. Liebert, Geist und Welt der Dialektik I: Grundlegung der Dialektik (1929, Pan-Verlag Kurt Metzner, Berlin). <sup>5)</sup> P. Natorp, Vorlesungen über praktische Philosophie (1925). P. Florenskij, Stolp i utwerschenie istiny (Die Stütze und die Behauptung der Wahrheit), Moskau, 1914. N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis<sup>2</sup> (1925, Walter de Gruyter, Berlin). D. H. Kerler, Weltwille und Wertwille. Linien des Systems der Philosophie (1925, Alfred Kröner

nicht nur in dem verfeinerten Dualismus der erkenntnistheoretischen Form-Inhaltslehre (Rickert, Lask), sondern auch in beiden bisher bedeutendsten Versuchen eine gediegene, systematische und vollendete Darstellung des reinen Transzendentalismus zu geben (Cohen, MacTaggart<sup>1)</sup>).

Auch heute noch kniet somit die Philosophie in dem zentralsten Punkte ihres Werdens, in dem Allerheiligsten ihres Seins vor der kritisch-unbesonnenen und bloß dogmatisch und abergläubisch behaupteten Tatsache. Diese Tatsache bedeutet für sie diejenige letzte Voraussetzung, gegen die sie sich bei all ihren Versuchen die Tiefen des Wesenden zu ergründen hilflos stemmt, dasjenige undurchdringliche Prinzip, von dem sie in all ihren Versuchen die Entäußerungen des Wesenden zu denken, notwendig ausgeht. Und als das Allererste und das Allerletzte scheint diese Tatsache ursprünglich und endgültig rätselhaft, mystisch und wunderbar in ihrem unwandelbaren Vorgezeichnetsein, in ihrer übermenschlichen Vorherbestimmtheit zu sein. Zu ihrem Verständnis, zu ihrem kritischen Bewußtwerden und zu ihrer kritischen Aufklärung findet die moderne Philosophie keine Wege und Mittel. Ein dogmatischer Konscientialismus — das ist ihr letztes Credo, der Grundparagraph ihres hochdifferenzierten Glaubensartikels. Im Zeichen der Vergötterung des menschlichen Bewußtseins ist sie in den Händen Kants geboren worden; im Zeichen des Dienens an diesem vergötterten Teile des Wesenden beharrt sie in ihrer heutigen Entwicklung; im Zeichen desselben Vorurteils ist es ihr augenscheinlich beschieden, ihr Grab zu finden. Eine vollkommene und endgültige Ueberwindung des naturalistischen Dogmas kann also auch sie nicht erreichen; denn das Bewußtsein, — wird es nur außer seiner mysteriösen Rätselhaftigkeit und intentionalistischen Selbstverzerrung aufgefaßt, — ist zweifelsohne immer ein Moment des Seins, d. h. etwas eigenartig Dinghaftes (das seelische Phänomen). Um auch diesen letzten Naturalismus vollständig zu überwinden, dadurch die Philosophie von jeglichem Dogmatismus zu befreien und der ihrerseits von allen Schemata und Anmaßungen der Philosophie (von allem Logismus, oder besser Philosophismus) befreiten Psychologie ihren wahren Ort und Gegenstand im Wesenden anzuweisen, muß man eine schonungslose und wurzeltiefe Reform des Bewußtseins unternehmen. Dieses aber ist nur bei einem allseitigen und entschlossensten Verzicht auf die intentionalistische Hinzupostulierung möglich.

Verlag in Leipzig). S. Frank, Predmet posnanija (Der Gegenstand des Wissens), Petrograd, 1915. A. Banfi, Principio di una teoria della ragione (Collezione Filosofica „Isis“, G. B. Paravia, 1926). S. Wust, Die Dialektik des Geistes (1928, Dr. Benno Filser Verlag, Augsburg). — 1) S. J. McTaggart Ellis McTaggart, The Nature of Existence 2 vol. (Cambridge, at the University Press, 1921-27).

## „Ich“ und „Wir“.

(Zur Analyse der Gemeinschaft).

Von Simon Frank.

Die Realität, die unter „Ich“ verstanden wird, scheint auf den ersten Blick etwas Selbstevidentes und Allbekanntes zu sein. Wie schwierig die psychologische und metaphysische Ergründung seines „inneren Wesens“ auch sei, wieviel Kopfzerbrechen sie den Philosophen auch gekostet und wieviel Streit zwischen ihnen sie auch angestiftet hat, unmittelbar, für die empirische Auffassung und die lebendige Erfahrung ist das „Ich“ doch etwas sozusagen auf der Hand liegendes: es ist das Wesen der bewußten „Persönlichkeit“, so etwas, wie die konkrete Einheit des individuellen Bewußtseins, die irgendwie mit einem lebendigen Einzelleib verbunden ist oder an ihm haftet und die konkrete Realität des Einzelmenschen ausmacht. Praktisch kann es doch nie vorkommen, daß ein Mensch die Realität seines „Ich“ nicht genau einsehe, daß er es etwa mit einem fremden „Ich“ oder mit einem äußeren Gegenstande (einem „Nicht-Ich“) verwechsle. Wie schwierig es auch sei, logisch genau zu bestimmen, was eigentlich ein „Ich“ sei, daß es überhaupt ist und wo es ist — das spürt jeder ganz unmittelbar, denn es äußert sich mit solcher Evidenz und hat so scharfe Umrisse, daß ein Verfehlen seiner oder eine Verwechslung seiner mit etwas anderem hier ganz ausgeschlossen zu sein scheint.

Die Sache ist aber doch nicht so einfach, wie sie auf den ersten Blick erscheint; die gewöhnliche Meinung ist auch hier im Irrtum. Enthalten wir uns auch jeder tiefgehenden philosophischen Analyse über das „innere Wesen“ des „Ich“ und halten wir uns nur an das der unmittelbaren Erfahrung Vorliegende, so müssen wir doch zu dem Ergebnis kommen, daß wir nicht einen, sondern zwei verschiedene „Ich-Begriffe“ oder „Ich-Auffassungen“ haben, die aus der Zweiheit der Gesichtspunkte folgen, von denen aus wir das erfassen oder postulieren, was wir „Ich“ nennen. Einerseits ist nämlich für uns, sozusagen in äußerer Betrachtung, das Ich gleichbedeutend mit dem „psychischen Leben“ überhaupt, als einem „Inneren“ eines lebendigen Leibes; in diesem Sinne wird auch das „Ich“ in der populären Betrachtung der „Seele“ gleichgesetzt. „Ich“ ist in diesem Sinne die Erlebniseinheit eines lebendigen Leibes. Sein Hauptinhalt ist offenbar von organischen Empfindungen und den mit ihnen zusammenhängenden Vitalgefühlen erfüllt. Eben in diesem Sinne scheidet sich das „Ich“ von allem Übrigen gewöhnlich scharf ab: „meine“ Zahnschmerzen werde ich mit den Zahnschmerzen eines anderen Menschen offenbar niemals verwechseln, denn es ist eben das Schmerzen in meinem Körper, in dem einzigen, der mit „mir“ un-