

Der Begriff des Sinnes, entwickelt im Anschluß an das „irreale Sinngebilde“ bei Heinrich Rickert.

Von Johannes Karl Holzamer

Die Aufgabe.

„Eines ist Weisheit, den Sinn zu erkennen,
der durch alles und jedes hindurchwaltet.“

Heraklit hat damit die beherrschende Stellung des Sinnbegriffes in Leben und Wissenschaft gekennzeichnet. Die Problemgeschichte der Philosophie zeigt denn auch, wie für oder gegen den Sinn das Schicksal einer Einzelphilosophie sich entscheidet und wie die Gesamtphilosophie ihm unablässig nachspürt, ohne daß dabei sein Name immer im Vordergrund steht.

Im Zusammenhang mit der Wertphilosophie taucht in jüngster Zeit Wort und Begriff des Sinnes häufiger auf, und setzt somit der Kampf um sein Wesen und seine Bedeutung heftiger ein. Eine sehr bestimmte und darum vielleicht auch sehr einseitige Stellung nimmt hier Heinrich Rickert: Der Sinn ist A und O seines Systems, die Deutung des Sinnes enträtselt ihm das Weltgeheimnis. Wir werden als Ergebnis dieser Abhandlung erkennen, wie eine solche Ueberschätzung eines Begriffes geeignet ist, einer kritischen Betrachtung die wesentlichen Züge zu liefern, die eigentlich nur der philosophischen Tradition eingezeichnet werden müssen, um uns das wahre Gesicht zu bieten.

In dieser Möglichkeit liegt begründet, weshalb wir gerade das „irreale Sinngebilde“ bei Heinrich Rickert als Ausgangsmaterial wählen, um daran und in einem teilweise sehr entschiedenen Gegensatz zu ihm den Begriff des Sinnes zu erläutern. Aus Ausgangsmaterial und Zielsetzung ergibt sich auch die natürliche Gliederung unserer Arbeit.

Das irreale Sinngebilde.

Wir verlassen in der Darstellung den in den verschiedenen Werken gegebenen Einzelzusammenhang, um in einem freigelegten Rahmen eine deutlichere systematische Uebersicht zu gewinnen.

Andere Begriffe und Gebiete, die notwendig mit herangezogen werden müssen, bleiben nur flüchtig gestreift. Wo nicht ausdrücklich anders vermerkt, beschränkt sich die Darstellung auf die reine Wiedergabe der Rickertschen Gedanken.

A. *Seelisches und Geistiges.*

In neuerer Zeit mehren sich die Versuche einer Scheidung von Seelischem und Geistigem. In dieser Trennung, die nicht immer sprachlich gleich gefaßt ist und auch begrifflich sehr unterschiedlich verstanden wird, zeigt sich das erfreuliche Bestreben, mit einer ungenauen, volkstümlichen Vorstellung aufzuräumen, die das in seelisch und geistig Unterschiedene grobeinheitlich denkt.

„Man sieht erfreulicher Weise endlich immer mehr ein, daß sich die Welt in ihrer Totalität nicht begreifen läßt, falls man nichts anderes als Physisches oder Psychisches anerkennt, und man greift nach dem Wort „Geist“, um das zu bezeichnen, was weder das eine noch bloß das andere ist“¹⁾.

Das Problem des Verstehens, des Eindringens in den Sinn eines geschichtlichen Ereignisses, des Hinauswachsens über das Ich in die undurchdringliche Sphäre des Fremdseelischen gab den Anstoß und zeitigte neuartige Lösungsversuche, unter denen der Sprangers bemerkenswert ist. Bald ist es ein überindividueller Geist, in den das Psychische gleichsam eingebettet ist, bald mehr ein für sich seiendes Geistiges, durch das wir das Seelische erst verstehen können. So verwandt auch diese letzte Richtung mit der Rickertschen bereits ist, es fehlt ihr doch neben einer glücklichen Terminologie auch „die klare Einsicht in die Beziehung des Geistigen (um uns dieses Ausdruckes zu bedienen) zu den irrealgeltenden Werten, wodurch der Begriff des Geistes erst eine prägnante Bedeutung im Unterschied vom bloß Psychischen erhält“²⁾. Den noch wenig scharfen Erklärungsversuchen wird eine Deutung entgegengestellt, die sich organisch in den ganzen Systembau einfügt und in der kürzesten und inhaltsleersten Form lautet: „Es gibt Unkörperliches, das nicht psychisch real ist“³⁾.

„Es gibt“ m. a. W.

B. *Das dritte Reich des Immanenten Sinnes.*

Schärfer darf die Seinsweise dieses Gebildes nicht bezeichnet werden, bevor uns nicht drei Wege seine Begründung und seinen Aufbau aufgezeigt haben.

¹⁾ *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.* Verlag C. B. Mohr, Tübingen, 4. Aufl. 1921, 5. Aufl. 1928 (= Gr.) 93, Anm.

²⁾ Gr. 435 Anm. 1.

³⁾ Gr. Vorw. XV.

1. Weg: Einheit.

Wenn August Faust in seiner Abhandlung „*Heinrich Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie*“ (Tübingen 1927) bemerkt: „Rickert hält die Mitte zwischen Hegelianismus und Phänomenologie“, so belegt die alles umspannende Konzeption des Rickertschen Systems unstreitig die Verwandtschaft mit Hegel. Im Mittelpunkt dieses Systems begegnen wir zum ersten Mal dem Sinn. In wenigen Sätzen verfolgen wir diesen weiten Weg ins Herzstück seiner Philosophie.

Form-Inhalt.

Am Anfang steht ein Chaos, in das unsere Erkenntnis das erlösende „Es werde Licht“ hineinsprechen soll. Nur in einem System kann sich die Philosophie ihrer Aufgabe begeben, dieses chaotische Weltall theoretisch zu bewältigen. Dabei ist das Ganze als Ganzes der eigentümliche Gegenstand philosophischer Forschung. Freilich müßte das Ganze eigentlich auch dem Inhalte nach irgendwie als bekannt vorausgesetzt werden, um als adäquater Gegenstand der Philosophie definiert werden zu können. Da aber andererseits durch eine inhaltliche Bestimmung der Gegenstand beschränkt wird und dann zum Beispiel etwa das prinzipiell Unerkennbare ausschließt, muß trotzdem der Gegenstand der Philosophie gleichsam noch „leer“ bleiben, das System ein jeder Erfüllung „offenes“ sein: Die Forschung bleibt stets aufgegeben, „der Gegenstand der Philosophie ist zugleich ihr Problem“ ¹⁾. Der Weltallbegriff, mit dem wir unsere Wissenschaft bilden, muß also so formal sein, daß alles: Theoretisches und Atheoretisches, Sinnliches und Unsinnliches, Erfahrbares und Transzendentes hineinpaßt, und so bestimmt zugleich, daß er überhaupt als theoretischer Gegenstand gedacht werden kann. „Etwas theoretisch denken, heißt“ aber: „einen Inhalt überhaupt in der Form der Identität denken“ ²⁾. Entkleiden wir jeden möglichen Einzelgegenstand, auf den sich unser Denken richten kann, bis zum „Minimum“ inhaltlicher Erfüllung, so bleibt uns das: Dadurch, daß wir einen Gegenstand denkend erfassen, unterscheiden wir ihn von jedem anderen möglichen Gegenstand als eben diesen einen. Ein „Anderes“ zu sein, ist der Inhalt, der in die Form der „Einheit“ eingegossen wird. Das Erkenntnisminimum wird nun das „Modell des Gegenstandes überhaupt“, auf das auch das „Maximum“

¹⁾ *System der Philosophie*, 1. (allgemeiner) Teil. Verl. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921 (= S.) 24.

²⁾ S. 56.

(Weltallbegriff) geformt ist. So verbietet sich dem unterscheidenden Denken eine absolute Einheit; unterscheidendes Denken ist geradezu tautologisch; alles spaltet sich drum auf in den einfachen Inhalt, der, um dieser zu sein, in der einfachen Form gedacht werden muß. Hermann Glockner sieht diesen Grundgedanken Rickerts im Zusammenhang der Philosophiegeschichte: „Nicht Spinoza und Hegel sind die geistigen Ahnherrn dieses unerbittlichen Pluralisten, sondern Leibniz und Kant. Erkennen heißt für ihn: trennen, d. h. unaufhörlich ein Eines einem Anderen gegenüberstellen“¹⁾.

Subjekt-Objekt.

Der „Heterologie“ dieses ersten Gegensatzpaares entsprechen andere Analoge: Subjekt-Objekt und Wert-Wirklichkeit. Galt unsere Grundfrage dem Ziel der Wissenschaft, so suchen wir jetzt den Weg. Subjektivismus und Objektivismus bieten uns hier entgegengesetzte Methoden. Dem Gegensatz zuliebe betrachtet Rickert sie in ihrer unwirklichsten Ausprägung. Der Objektivismus, der für die Einzelwissenschaft unentbehrlich ist, versagt in der Philosophie. Abgesehen davon, daß ich mich, der ich philosophiere und als solcher mit ins Weltganze gehöre, nicht objektivieren kann, ohne mich aufzugeben, ist „die Welt als reines Wirklichkeitsobjekt absolut sinnlos“²⁾. Denn objektive Betrachtung schließt in sich die radikale Abwendung von jedem ‚Interessenehmen‘ des urteilenden Subjekts an dem Beurteilten. Objektivität überschreitet nie die Grenze bloßer Konstatation. Somit dringt der Objektivismus nie zu einer Sinnbetrachtung vor, da gerade aus der eigenartigen interessenehmenden Beziehung des Subjekts zu seiner beurteilten Welt dieses Sinnmoment entspringt. Oder aber der Objektivismus „müßte uns erst beweisen, daß die Welt einen Sinn überhaupt nicht hat, und dieser Beweis kann ihm nie gelingen, weil das ebenfalls eine Deutung des Weltsinnes, nur mit einem negativen Vorzeichen wäre“²⁾. Allein das aktive Ich ist zu dieser Tat fähig. Doch wenn das Ich als „ein allumfassendes Weltich“ oder als „ein individuelles, menschliches, allzumenschliches Subjekt“ gefaßt wird, wird die Deutungsfähigkeit (i. e. die Sinnerfassung, wie wir noch weiter ausführen werden) des Subjektivismus ins Nichtige verzerrt. Der Willkür des Individuums kann das ‚Letzte‘ nicht preisgegeben sein. So können beide, Objektivismus und Subjektivismus, des begrenzten Blickfeldes nicht entraten: der eine bleibt im trefflich

¹⁾ *Frankfurter Zeitung*, Erstes Morgenblatt 25. Mai 1923.

²⁾ *Vom Begriff der Philosophie* (Aufsatz) in „Logos“. Verlag C. B. Mohr, Tübingen. Erster Band 1910 (= B.) 7.

analysierten, doch unverbundenen Zusammen der Objektwirklichkeit stecken; der andere deutet sich selbst in der Wirklichkeit, ohne über sie hinauszugehen.

Wert - Wirklichkeit.

Subjektivismus und Objektivismus bleiben isoliert unversöhnliche Gegner und für die Philosophie unbrauchbare Einzelfaktoren. Sie stellen uns mithin das erste Weltallproblem, dessen Lösung uns über die Methode nunmehr zur inhaltlichen Erfassung des Weltganzen hinausführt. „Das Subjekt-Objekt-Verhältnis bildet den ersten Weltallbegriff, und die Subjekt-Objekt-Einheit bildet das erste Weltallproblem“¹⁾. In der ‚liebenden‘ Hinwendung des Subjektes auf das Weltganze gleichsam das objektive Element herauszuheben, scheint also unsere gegenwärtige Aufgabe, die aus dem unerträglichen Dualismus befreit. Unsere methodische Ueberlegung tat bisher so, als ob sie es allein mit der Bewältigung der reinen Wirklichkeit zu tun habe. Solange wir uns objektiv verhalten, stimmt das auch; sobald wir aber das objektiv Festgestellte in einen großen Sinnzusammenhang bringen wollen — oder m. a. W. uns subjektiv einstellen — merken wir auch, daß die Wirklichkeit als solche von unserer Betrachtung¹ aufgegeben ist, und wir das vorher indifferent-objektiv Gegebene jetzt als ein uns ansprechendes „Gut“ empfinden. Jedem Gut entspricht aber auf der Seite der dem Ich entgegenstehenden Welt ein Wert, der sozusagen in die Wirklichkeit eingegangen, aus den reinen Objekten die ‚aus Wert und Wirklichkeit gemischten‘ Güter macht. Stellen wir uns die Erkenntnis des Wirklichkeitsganzen als Aufgabe, so verlassen wir notwendig die reine Wirklichkeit, da wir sie stets, und besonders urteilend, mit Werten verknüpft finden. „Sobald wir über die Teile hinaus zum Ganzen gehen, werden wir auch über die Wirklichkeit hinausgetrieben“²⁾. Denn außer den Wirklichkeiten gibt es Werte, deren Geltung wir verstehen wollen. Die Philosophie setzt eine neue Alternative: Wirklichkeit und Wert. Die Einzelwissenschaften haben sich samt und sonders in die Erkenntnis der reinen Wirklichkeit scheidlich und friedlich aufgeteilt; ihr Forschungsweg ist demgemäß objektiv. Für die philosophische Betrachtung bleibt hier kein Platz mehr. Es ist dies auch nicht notwendig, denn sie sucht den Sinn, und der bestimmt sich durch die den Wirklichkeiten inwohnenden Werte. Da wir den Wert in der Wertung, die wir

¹⁾ S. 70.

²⁾ B. 15.

subjektivierend vollziehen, entdeckten und doch, wie wir oben erörterten, darin notwendig die objektive Seite zur Darstellung bringen müssen, wenn wir nicht einem einseitig blinden Subjektivismus verfallen wollen, sehen wir nach Rickert die Aufgabe der Philosophie in einer objektiv verfahrenen reinen Wertlehre, da ja der Philosophie ohnehin „kein reines Wirklichkeitsproblem mehr übrig bleibt“¹⁾. Bietet uns der „Verlauf der geschichtlichen Entwicklung“ gleichsam die objektive Norm, weil sich dort „in den Kulturgütern die Mannigfaltigkeit der Werte gewissermaßen niedergeschlagen hat“²⁾, so könnten wir als Aufgabe der Philosophie abschließend definieren: „Philosophie als reine Wertlehre“³⁾, die sich „an dem historischen Material die Werte als Werte zum Bewußtsein zu bringen hat“⁴⁾.

Zwischenreich (Zentralreich).

Doch erweist sich diese Definition als noch nicht ausreichend. Denn fraglich bleibt einmal, wie denn der Wert uns zum Bewußtsein gebracht wird, und ferner, wie der einmal abgelöste Wert sich zur Wirklichkeit verhält. Anders ausgedrückt: Wie schließt sich die Kluft zwischen Wert und Wirklichkeit, die der naive Mensch als „trübe Einheit“ empfindet, die der Wissenschaftler begrifflich auseinanderklaut; wie erhebt sich die „Heterothesis“ zur „Synthesis“, zu deren Begriff es gehört, nicht Verschmelzung, sondern Bindung eigenständischer Glieder zu sein? Die Antwort auf diese Kernfrage erledigt auch die zuerst aufgeworfene nach der objektiven Sinndeutung des Subjekts. „Ein Zwischenreich also suchen wir, nicht etwas Drittes, das in der Weise für sich besteht wie Wert und Wirklichkeit, denn diese beiden bilden eine Alternative“⁵⁾. Das Einheitsproblem an dieser zentralsten Stelle ist für Rickert das vordringlichste Gebot der Philosophie. Aus der psychologischen Problemstellung, die zunächst ohne feinere Unterscheidungsfähigkeit Bewußtes und Geistiges oder Seelisches und Sinnhaftes miteinander vergleichen wollte, ist eine philosophische Prinzipienfrage ersten Ranges erwachsen. Ob dem Sinn diese Vorrangstellung einzuräumen ist, vermag erst eine Kritik zu entscheiden, die den philosophischen Wert dieses Bindegliedes richtig

¹⁾ B. 15.

²⁾ B. 17.

³⁾ B. 19.

⁴⁾ B. 18.

⁵⁾ B. 22.

erfaßt hat. Wie richtig jedenfalls diese Klammer im Aufbau der Rickertschen Philosophie ist, mögen einige Stellen beweisen, die sich in diesem Zusammenhang im *System der Philosophie*, I. Teil finden: „Wir dürfen uns nicht darauf beschränken, das Wirkliche als die eine Seite der Welt herauszuheben, um dann zu zeigen, daß die Werte als deren andere Seite nicht auf ein reales Sein zurückzuführen sind. Wir müssen auch nach dem Verhältnis der beiden Reiche zueinander fragen und verstehen, was sie verbindet. Zur Thesis und Heterothesis gehört die Synthesis.“¹⁾ „Das sahen wir schon bei der Entwicklung des Begriffs vom theoretischen Gegenstand überhaupt. Dasselbe muß auch für den Begriff vom Weltall gelten. Das letzte allgemeine Problem der Philosophie ist demnach die Einheit von Wert und Wirklichkeit.“²⁾ „Trotzdem scheint es notwendig, die bisher getrennten Gebiete so miteinander zu verbinden, daß sie als die lediglich in der Erscheinung verschiedenen Seiten desselben Wesens begriffen werden. Zu diesem Zweck ist die Annahme eines neuen dritten Reiches zu machen.“³⁾

Ablehnung des Monismus.

Unter den Lösungsmöglichkeiten, die sich hier ergeben, müssen die ohne weiteres abgelehnt werden, die den schon vorbezeichneten Charakter des Zwischenreiches nicht aufweisen. Hierher gehört ein Monismus, der sich als Immanenztheorie zeigen kann oder in der Transzendenz seine Rettung sucht. Beide sind falsch.

Versuche ich in der Intuition das ‚geistige Band‘ zu ergreifen, das Wert und Wirklichkeit ‚im Innersten zusammenhält‘, so bedeutet das keinen Fortschritt, weil es eigentlich nur die ‚Rückkehr zur Unterschiedslosigkeit‘⁴⁾ ist. Mein ursprüngliches Verhalten kann intuitiv sein und braucht auch deswegen durchaus nicht fehlzugreifen. Doch philosophieren heißt, sich theoretisch einstellen. Will also die Intuition ein wissenschaftliches Mittel sein, muß sie sich auch begrifflich systematisch fassen lassen. In dem Augenblick aber, da wir das tun, zersetzen wir die Intuition; eine Einheit ist nicht mehr zu sehen, Wert und Wirklichkeit fallen auseinander. „Deswegen können wir im Erlebnis selbst auch durch Intuition nichts finden,

¹⁾ S. 233.

²⁾ S. 233.

³⁾ S. 235.

⁴⁾ S. 240.

was diese beiden Reiche in wissenschaftlicher Weise wieder miteinander verknüpft und so das Weltproblem löst.“¹⁾)

Plato gibt uns einen anderen Schlüssel²⁾). Sehen wir mit ihm das dritte Reich in der Wirklichkeit der Ideenwelt, setzen wir Geltendes und Reales in einer transzendenten Wirklichkeit einander gleich, so entrücken wir jeden Sinn des Lebens, den wir philosophierend suchen, in eine Sphäre, die von uns abgeschnitten ist. Die Wirklichkeit, in der wir leben, wird „bedeutungslos“. Rickert erklärt: „Man vernichtet doch am sichersten den Sinn des Lebens, wenn man die Werte, die ihm Bedeutung geben sollen, in eine transzendente Wirklichkeit versetzt“³⁾). (Die abweichende Note, die Rickert — mitbeeinflusst von Kant — nebenbei seinem Begriff des Transzendenten und damit auch des Realen gibt, hat Schirren in seinem Buch: *Rickerts Stellung zum Problem der Realität* kurz und gut dargelegt und im Sinn des kritischen Realismus gewürdigt.)

Aufbau des Bindegliedes. — Zwei negative Bestimmungen.

„So leistet diese Metaphysik der unmittelbaren Erfahrung oder der reinen Immanenz ebensoviel und ebensowenig zur Lösung des Weltproblems, wie jene, welche die Einheit im Transzendenten sucht“⁴⁾). Jeder Monismus muß in die Irre gehen. Denn er orientiert sich nicht an der heterothetischen Gesetzlichkeit, die uns bereits der theoretische Gegenstand offenbarte und die überall im Weltall waltet: „Denken heißt unterscheiden“⁵⁾), das Unterschiedene darf aber in seinem spezifischen Wesen nicht mehr aufgelöst werden, sondern will sich zu einer höheren Einheit binden, die selbst kein neues Drittes im strengen Sinne mehr ist. Gegenüber dieser negativen Lösung kann deshalb die positive nur darin gefunden werden, „daß die beiden durch sie verbundenen Gebiete darin zugleich in ihrer Zweiheit und Besonderheit gewahrt bleiben“⁶⁾).

Die Besonderheit der beiden zu verbindenden Gebiete beruht darin, daß das eine Wirkliches, das andere Unwirkliches umspannt. Das gibt uns für die Bestimmung des zu suchenden

¹⁾ B. 21.

²⁾ Von der Streitfrage der richtigen Kommentierung der platonischen Idee sehen wir hier ab.

³⁾ B. 20.

⁴⁾ B. 23.

⁵⁾ S. 240.

⁶⁾ B. 22.

Dritten ein neues negatives Merkmal. Da eine reale oder gar kausale Verbindung nur innerhalb der Realität möglich ist, darf die Verbindung keine reale sein.

Das ‚Nurbindegliedsein‘ und ‚das Nichtrealsein‘ sind folglich die beiden negativen Kennzeichen für das, was wir jetzt aufbauend als eigenes Gebilde finden.

Zwei positive Bestimmungen.

Die einfachste Verbindung zweier Glieder ist uns in dem „reinen Und“, in der bloßen Nebeneinanderstellung, gegeben. Logisch ausgedrückt bedeutet das hier: Wirkliches und unwirklich Geltendes dem allgemeinen Seinsbegriff subsumieren. Sein ist dann nichts mehr als Gegebensein; das spezifische Sein der verbundenen Glieder ist damit zwar nicht tangiert, im Gegenteil so wenig ergriffen, weil zu allgemein gefaßt, daß die Einheit eitel ist. Beachten wir die zweite Grenzziehung, die wir uns in dem Nichtrealsein abgesteckt haben, so sinkt das dritte Reich gleichsam zu einer Art Potentialität — im klassischen Sinne — herab, zu einer „Vorgegebenheit“, die vor jedem begrifflichen Erkennen liegt, es möglich macht, es begleitet und schließlich sinnvoll abschließt, ohne gerade in seiner Eigenschaft des „Vorgegenständlichen“ jemals real zu sein. Denn, so beweist Rickert, das Weltall ist ein Gegenstand, der wie jeder eine Alternative bildet, hier die von Wert und Wirklichkeit, von Irrealem und Realem. Jeder Gegenstand aber, somit auch das Weltall a fortiori, fordert ein Etwas, dem er entgegensteht. Dieses Etwas nennen wir den „Vorgegenstand“. Falls der Vorgegenstand wieder in ein Gegensatzpaar auseinanderfiele, wäre er Gegenstand, und forderte wiederum ein Korrelat, dem er ‚gegenübergestellt‘ ist, usw. ad infinitum. Doch an Rickerts nichtrealem, deshalb auch nicht vorstellbarem und nur logisch zu postulierendem Vorgegenstand findet jede weitere Aufspaltung einen letzten Widerstand. In der zutiefst begründeten Notwendigkeit dieses irrealen Gebildes wird auch der zweiten Forderung, die wir oben erhoben: das zu suchende Dritte dürfte nur Bindeglied sein, vollkommen genügt.

Das kann noch einleuchtender werden, so wir uns folgendes klarlegen: Wenn die Philosophie grundsätzlich keinen Gegenstand von ihrer Betrachtung ausschließen darf, dann auch nicht das wirkliche Subjekt, insofern es philosophiert. Wie das reale Subjekt in der philosophischen Untersuchung ein reales Objekt werden könne,

ohne seinen realen Subjektcharakter einzubüßen, blieb bei unserer ersten Definition der Philosophie noch ein offenes Problem. Ergreife ich mich nun selbst als ein gegenständlich-reales Objekt, benötige ich dazu das vorgegenständliche irreale Subjekt. Denn setze ich etwa das reale Subjekt als Vorgegenstand, sind Vorgegenstand und Gegenstand gleich, d. h. der objektive Gegenstand: reales Subjekt wird zerstört. Der Begriff: irreales Subjekt gibt uns freilich noch weniger Anhaltspunkte, um das notwendige Mittelglied zwischen Wert und Wirklichkeit zu verstehen; jedenfalls darf es uns gedanklich nicht verleiten, darin etwas dem individuell wirklichen Subjekt Analoges zu sehen. Es handelt sich hier um einen vorgegenständlichen Akt, der im Augenblick, in dem wir die Synthese wagen, erst aktualisiert (nicht realisiert) wird. Rehmkne bezeichnet etwas Ähnliches, wenn er das Ich-Subjekt als Klammer des Ich-Objektes faßt. Da dieser „undbeziehende“ Akt die logische Priorität vor der Wirklichkeit hat, sind Begriffe wie „Vorderwelt“, „Prophysik“ synonym mit „drittem“ oder besser „erstem Reich“, und das Goethewort: „Im Anfang war die Tat“, erhält einen wissenschaftlichen Sinn.

Rückschauende Zusammenfassung.

So hat uns der erste Weg in die Hauptstadt des Weltreichs geführt. Um diesen „Weltknoten“, wie Rickert ihn auch nennt, in seiner Bindekraft zu untersuchen, gehen wir den gleichen Weg noch einmal kurz zurück. Wert und Wirklichkeit sind uns ja primär als Einheit gegeben, und zwar entweder in der Gestalt der Güter, in denen sich die Werte zu Gewordenem verwirklicht haben, oder in der Weise von psychologischen Wertungen, die noch den lebendigen Fluß des Werdens in sich führen. Wo wir hier, mit Rickert zu reden, „das Prinzip der Verknüpfung“¹⁾ ablösen wollen, wo uns die Einheit nicht als Faktum sondern als Postulatum aufgegeben wird, können wir mit Gewordenem nichts anfangen. Aber auch die Wertung, die sich naturgemäß hier und dort und immer faktisch als seelischer Akt abspielt und damit objektiviert wird und, Objekt geworden, gerade in ihrem fließenden Werden nicht mehr verstanden werden kann, bietet uns keinen Ansatz zur Verknüpfung. Alles Objektivierbare tritt mithin zur Seite, und das Subjekt wird in sein Recht eingesetzt. „Dem Subjekt können wir nie ins Auge schauen. Es läßt sich nur als das Nichtobjektivierbare bestimmen“²⁾.

¹⁾ B. 23. — ²⁾ *Philosophie und Leben*, S. 314.

Wir dienen ihm aber schlecht, wenn wir seine Konstitution von der Wirklichkeit her bildeten; denn dann würde das Subjekt wieder in die Objektwirklichkeit zurückgeschlungen werden. Begriff und inhaltliche Bestimmtheit erhält dieses irrealer Subjekt also von dem ebenfalls irrealen Wert.

Das irrealer Moment, das wir in dem psychisch-individuell-verlaufenden Wertungsakt in seiner Bezogenheit zu einem Wert herausgreifen, nennen wir den immanenten Aktsinn.

„Der Sinn des Aktes oder der Wertung ist weder ihr psychisches Sein noch der Wert, sondern die dem Akte innewohnende Bedeutung für den Wert und insofern Verbindung und Einheit der beiden Reiche. Dementsprechend wollen wir jetzt das dritte Reich als das des Sinnes bezeichnen, um es gegen jedes Sein abzugrenzen, und ebenso das Eindringen in dieses Reich ausdrücklich ein Deuten nennen, damit dies Verfahren nicht mit einem objektivierenden Beschreiben oder Erklären oder mit einer subjektivierenden Wirklichkeitsauffassung verwechselt wird“¹⁾. Die endgültige Definition des immanenten Sinnes ist im System der Philosophie ähnlich formuliert und möge dieses Kapitel beschließen:

Das irrealer „undbeziehende“ Subjekt als inhaltlich erfüllte Werte mitergreifender Aktsinn ist das dritte Reich.

2. Weg: Brücke.

In dem irrealen Sinngebilde des zweiten Weges das Gleiche zu finden wie im immanenten Aktsinn des ersten, fällt nicht leicht. Die Terminologie ist zudem unglücklich verschieden in den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* und im *Gegenstand der Erkenntnis*, die beide neben einem Feuilleton in den Münchener Neuesten Nachrichten vom 18. Mai 1927²⁾ das Material dieses Abschnittes liefern; sie könnte daher mit Leichtigkeit einen scheinbaren sachlichen Gegensatz stiften, der offenbar nicht beabsichtigt ist. Wir vermeiden ihn darum peinlich.

Was das irrealer Sinngebilde des jetzigen Erweises einzig in nächste Verbindung mit dem schon aufgezeigten Aktsinn bringt, ist der Umstand, daß es auch Brücke sein will, genau so wie der Aktsinn Wert und Wirklichkeit im dritten Reich verbindet, eine

¹⁾ B. 26.

²⁾ *Ueber die Welt der Erfahrung.*

Brücke vor allem zwischen der mir persönlich allein zugänglichen psychischen Innenwelt und jedem sonstwie mir entgegnetretenden Fremdseelischen.

Wir unterscheiden einen transzendenten und einen immanenten Sinn, von denen der zweite ohne den ersten undenkbar ist, doch in unserem Zusammenhang letztlich allein interessiert. Sie stehen, kurz gesagt, im Verhältnis von Geleistetem zu Leistung; der eine kann objektiv abgelöst werden, während der andere stets an ein psychisches Subjekt gebunden ist, ohne mit ihm oder seinen realen Akten identisch zu sein. Trotzdem wird der transzendente Sinn nicht zu einem unbestimmten Allgemeinen, er wahrt in sich wie der immanente Sinn seine Individualität, weshalb Rickert sie auch als „relativ und absolut“ individuellen Sinn gegeneinander abgrenzt. Beide suchen wir uns zu vergegenwärtigen:

Der transzendente Sinn.

Die Welt der Erfahrung, die uns unmittelbar zugänglich ist, ist größer, als man gewöhnlich glaubt. Sie beschränkt sich nicht auf die psychophysische Realität, sondern „weist schon unsinnliche Bestandteile auf“¹⁾. Betrachte ich allein den Vorgang des Lesens; dreierlei spielt sich dabei ab. Ich nehme mit meinen Augen den Reiz auf (physiologischer Vorgang), mein Bewußtsein begleitet wahrnehmend diesen Ablauf (seelischer Akt), ich verstehe schließlich zugleich den Sinn des gelesenen Satzes (unsinnliches Verstehen). Dieser Sinn ist also unmittelbar verstanden, denn er gehört weder zu meinem Bewußtseinsakt, noch wird er in dem physiologischen Prozeß erfaßt. Zum Beweise diene folgendes:

Die Worte, die den Satz physikalisch formieren, kann ich zusammensetzen, vermehren, auseinandernehmen; ob als einzelnes Wort genommen oder im Satz neben anderen stehend, es löst stets den gleichen Reiz aus. Jedes Wort nun ist Zeichen für etwas, hat seine „Bedeutung“, die ich wieder als einfaches Sinngebilde betrachten kann. Die Einzelbedeutung enthält nichts von dem, was ich später als „Gesamtsinn“ des Satzes anspreche. Denn ich könnte die Wörter mit den Einzelbedeutungen auch zu einem Satz komponieren, der einen völlig anderen Sinn ergibt. Es liegt also hier nicht, wie bei den Wörtern eine bloße Summierung der Einzelreize, eine Addition der Einzelbedeutungen vor, sondern es ergibt sich ein genau so individuell geprägter Sinn, wie ihn auch nur eine einfache

¹⁾ *Ueber die Welt der Erfahrung.*

Wortbedeutung bereits repräsentieren kann. Hier geht Rickert teilweise einig mit der gestalttheoretischen Schule. „Während ein realer Satz als nur reales Ganzes zwar ebenfalls mehr als jedes der Wörter ist, die seine realen Teile bilden, aber trotzdem so aus ihnen besteht, daß die Wörter auch getrennt von ihm dieselben Realitäten bleiben, als welche sie im Ganzen stehen, darf gerade das von den Wortbedeutungen, die Bestandteile eines theoretischen oder ästhetischen Sinnes sind, nicht gesagt werden“¹⁾. „Das geistige Band, das man verstehen will, ist stets ein irrales Sinngebilde, das an einer Realität haftet oder sie erfüllt und aus ihr erst ein echtes Ganzes macht, d. h. ein Ganzes, welches noch etwas anderes als der reale Inbegriff seiner realen Teile ist“²⁾.

Der gleiche Sinn wiederum kann an die allerverschiedensten sinnlichen Träger geknüpft sein. Ich verstehe ein Trauermotiv, ob es musikalisch nahegebracht wird oder im Stein versinnlicht ist. Auch die sinnlichen Reize sind dementsprechend andersartig. Und wende ich meine Aufmerksamkeit auf den seelischen Einzelvorgang, so ist der in jedem Bewußtsein singulär, und trotzdem haben alle Menschen den einen Sinn eines Urteils verstanden, soweit er überhaupt verstanden ist. Für dieses Etwas, das man in eine gewisse Beziehung bringen könnte zu Hegels absolutem oder objektivem Geist, gilt mithin ein Doppeltes, wenn ich es wesensgemäß von dem individuell zeitlich verlaufenden Bewußtseinsakt etwa als objektiven Gehalt eines Urteils ablöse.

Der Gehalt kann erstens ‚erlebt‘ oder ‚verstanden‘, als gleich empfunden werden, doch ist er niemals identisch, und im weiteren Gegensatz zum Realpsychischen ist er zweitens unabhängig vom zeitlichen Ablauf. Mit Beziehung darauf entnehmen wir Rickert: „Verstandene Bedeutungen und Sinngebilde haben wir alle unmittelbar erfaßt, als etwas Gemeinsames (d. h. weder Eigenes noch Fremdes) wie die Körper, die wir wahrnehmen“, und „Bedeutungen sind dem Fluß der Zeit entzogen“³⁾. Zwei wesentliche Bestimmungen des real Erfahrbaren gehen ihm also vollständig ab. Denn jede unmittelbare Wahrnehmung, die wir aus unserem Bewußtsein und der Erfahrung der Körperwelt kennen, bestimmt ihr Objekt eben durch die Identität und die zeitliche (bzw. örtliche) Festlegung. Daneben steht aber unausweichlich die positive Tatsache, daß wir den Sinn

¹⁾ Gr. 414.

²⁾ Gr. 426.

³⁾ *Ueber die Welt der Erfahrung.*

erfassen; sie tritt geradezu mit der Herrschermine eines Postulates jeder Wissenschaft auf: „Daran zu zweifeln wäre gerade in der Wissenschaft, die doch in ihrem Sinn verstanden werden soll, absurd“¹⁾).

Ziehen wir mit Rickert die Schlußfolgerung: „Falls das Gebiet des ‚Wirklichen‘ durch die Einteilung in Psychisches und Physisches erschöpft sein soll, so müssen wir uns entschließen, was als Urteilsgehalt gemeint oder verstanden wird, unwirklich zu nennen, und zwar handelt es sich bei diesem Unwirklichen nicht nur um eine Form, die wie jede Form, wenn sie isoliert wird, unwirklich ist, sondern es kann auch das inhaltlich erfüllte objektive Sinngebilde, das den Urteilsgehalt ausmacht, nicht wirklich sein“²⁾. Nicht nur auf Urteile beschränkt, sondern wir den transzendenten Sinn von der an ihn gebundenen Realität ab. Die Kultur in ihrer mannigfaltigen Verzweigkeit läßt ihn ebenfalls überall durchschimmern: „Unter Kultur verstehen wir dementsprechend einmal das reale geschichtliche Leben, an dem ein Sinn haftet, der es zur Kultur macht, und außerdem können wir damit auch den unwirklichen ‚Gehalt‘ für sich genommen meinen, wie er als Sinn eines solchen Lebens losgelöst von allem realen Sein zu denken ist und sich mit Rücksicht auf die Kulturwerte deuten läßt. Im ‚sinnvollen Leben‘ selbst geht beides ineinander, in seiner Theorie muß es getrennt werden“³⁾. Diese überraschende Sonderstellung trägt dem irrealen Gebilde die Bezeichnung transzendenten Sinn ein. Die Transzendenz soll es vielleicht, wie der Autor hofft, befähigen, uns den Weg „zu dem Uebersinnlichen, an das wir glauben“, zu weisen, und zwar „durch das uns unmittelbar gegebene Unsinnliche hindurch“⁴⁾.

Der immanente Sinn.

Der Sinn begegnet uns faktisch nie allein. Als objektiver Gehalt eines Urteils erscheint er im Urteilen dieses oder jenes Menschen, als Sinn einer Tragödie verlebendigt er sich im geschriebenen Drama oder in der räumlich-seelischen Wirklichkeit einer Theatervorstellung, als kernhafter Inhalt hat er einen Marmorblock beseelt und spricht zu uns, und als Ausdruckssinn einer Stimmung malt er sich auf einem Menschenantlitz. Soweit es sich um einen wirklich trans-

¹⁾ Gr. 434.

²⁾ *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 3., 5. u. 6. Aufl. Verlag C. B. Mohr, Tübingen 1915, 1924 (= G.) [3. Aufl.] 166.

³⁾ Gr. 406.

⁴⁾ *Ueber die Welt der Erfahrung*.

zendenten Sinn handelt, bleibt er trotz der engen Verknüpfung mit der Realität ablösbar. Denn der objektive Gehalt eines Urteils besteht, ob es ausgesprochen und gedruckt ist oder nicht. Im ersten Fall ist der Sinn dem Aussprechen und dem inneren Akt des Urteilens immanent und erscheint, weil im zweiten Fall befreit von dieser Immanenz, nur als ein relativer individueller Sinn und damit auch transzendent. Jeder relativ individuelle Sinn (und das gilt von dem objektiven Gehalt aller Urteile) kann also immanent und transzendent sein. Weil jedes Urteil nach der Rickertschen Erkenntnislehre eine Wertverwirklichung, eine wertbeantwortende Leistung in Hinsicht auf den Wahrheitswert, darstellt, entspricht der relativ individuelle Sinn als Transzendenz einer objektiven Leistung, einem Geleisteten im Hinblick auf einen geltenden Wert, als Immanenz einer subjektiven Leistung, einem Akt von der gleichen Qualität wie der erstbewiesene Aktsinn: in Richtung auf einen geltenden Wert zu. So umgreift der relativ individuelle Sinn die doppelte Möglichkeit, als Leistung einer Aktrealität immanent zu sein, und zugleich, transzendent jeder Wirklichkeit, uns als objektiv Geleistetes zu begegnen.

Dagegen reden wir von einem absolut individuellen Sinn, wenn das Sinngebilde immanent und nur immanent an das es begleitende Realitätsgeschehen oder das es zur Darstellung bringende individuelle Realitätsganze gefesselt bleibt. Der unsinnliche Sinn ist abhängig von der sinnlichen Wirklichkeit, fällt aber nicht mit ihr zusammen. Die Pietà von Michelangelo hat einen spezifischen Sinn, der verschwindet, wenn die Pietà verschwindet. Viele Menschen können ein inhaltlich gleiches Urteil fällen, einer nur kann die ihm allein eigene begleitende Geste dazu machen, deren Sinn nur im Augenblick der Ausführung sichtbar wird und als solcher unwiederholbar einzig ist, ohne daß er jedoch mit der notwendig vorauszusetzenden Realität identifiziert werden dürfte. „Er gehört als Sinn des Aktes in eine besondere Sphäre des Irrealen, die vom psychisch real Seienden ebenso wie vom objektiv gültigen Gehalt des Urteils als ein eigentlich unwirkliches Mittelreich zu scheiden ist“¹⁾.

Damit haben wir auch endlich den Anschluß an den immanenten Aktsinn wieder gefunden. Mittelreich zwischen Wert und Wirklichkeit war dort deshalb allgemeine Funktion; hier spezialisiert sich diese Aufgabe und Leistung des Sinnes zu ‚Brückesein‘ zwischen eigener und fremder Seele. Wie kommt es dazu?

¹⁾ G. (3. Aufl.) 167.

„Eigen“ und „fremd“.

Die Begriffe *eigen* und *fremd* sind typische Realitätsdeterminationen. Ich spreche von meinem eigenen Körper und der mir gegenüberstehenden fremden Körperwelt. Ich habe Bewußtsein nur von meinem eigenen Seelenleben und bemühe mich um die Kenntnis des Fremdseelischen.

Der relativ individuelle Sinn, dessen Befreiung von der mit ihm verknüpften Realität verhältnismäßig leicht war, hat mit dem Attribut *eigen* naturgemäß gar nichts zu tun. Er könnte als etwas Fremdes charakterisiert werden, doch hindert seine allgemeine Verstehbarkeit, die wir trotz seiner unsinnlichen Qualität festhielten, uns daran, Fremdheit von ihm auszusagen. Beiden Begriffen steht er gleich fern. Er „schwebt“ darum, wie wir sagen.

Was den absolut individuellen Sinn angeht, so konnten wir ihn nicht faktisch von der ihn bedingenden Realität bzw. insbesondere von dem ihm zu Grunde liegenden seelischen Einzelvorgang trennen. Das, was ihn aber gerade zu einem vom Realseelischen scharf zu scheidenden Sinne machte, war auch seine allgemeine Verstehbarkeit. Die Bestimmung *eigen*, die wir ihm vielleicht auf Grund seiner engen Verquickung mit dem Seelischen hätten zuerkennen können, wird damit entwertet. Das Fremdsein kommt aus demselben Grunde nicht in Frage, kurz, er „schwebt“ ebenfalls.

Freischwebender Sinn.

Doch trotz dieser Fähigkeit steht der absolut individuelle Sinn den Begriffen *eigen* und *fremd* nicht gleich nah oder fern. Seine theoretische, doch nicht faktische Isolierbarkeit vom Realpsychischen rückt ihn in eine ‚Nah-Ferne‘ vom Individuum, die zwar nicht prinzipiell, doch graduell seinem Verhältnis zur Fremdheit überlegen ist. Dieser eigentümliche Umstand eignet den absolut individuellen Sinn noch vor dem relativ individuellen dazu (denn beide können es schließlich sein), als freischwebender Sinn Mittler zwischen den Menschenseelen zu werden. Der transzendente Sinn kann diese vermittelnde Rolle, wie leicht einzusehen, nur spielen, wenn er sich als immanenter Sinn in das Individuelle einschmiegt. Weil die vermittelnde Schwebelage sich am typischsten im absolut individuellen Sinn darstellt, benutzen wir ihn zur Verdeutlichung.

Verstehen und Nacherleben.

Nehmen wir also an: bei einer entscheidenden Wendung einer Rede zeigt sich auf dem Gesicht eines der Hörer ein Mienenspiel.

Wir wissen, was der Hörer in diesem Augenblick innerlich erlebte, m. a. W. wir konnten uns einfühlen in ein fremdes Seelenleben. Was hat uns das Wissen davon gegeben?

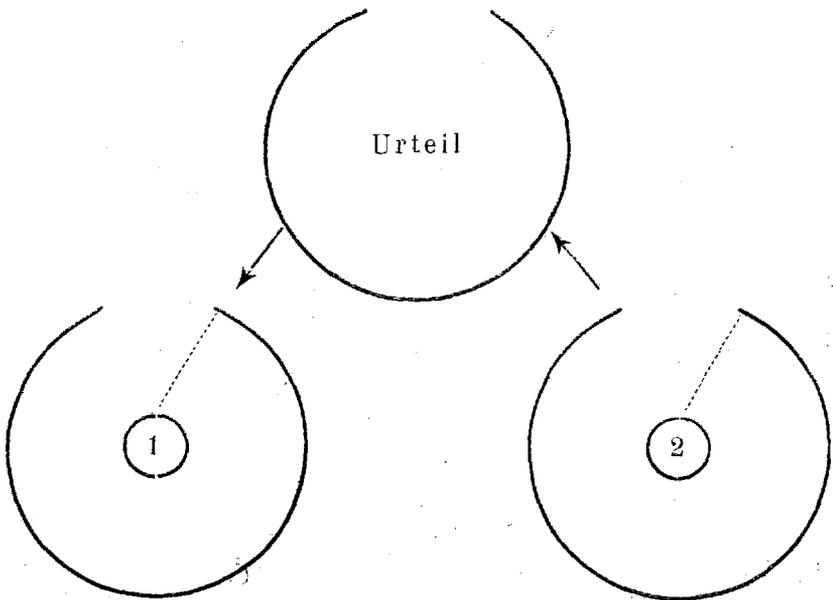
Nebeneinander her gingen zwei Erscheinungen: Der Hörer erlebte einen realpsychischen Bewußtseinsakt, der ihn zu einer körperlichen Geste bewog. Die Realität war eingetaucht in einen irrealen Sinn, in dem der Hörer ‚lebte‘. Faktisch waren irrealer Sinn und realer Vorgang nicht zu trennen, doch in ihrer Realität und Irrealität trotzdem wesensverschieden. Gleichzeitig lief in dem Beobachter ein psychophysisches Geschehen ab, das inhaltlich als Erkennen des im Bewußtsein des Hörers sich abspielenden Sinnes erfüllt war. Der Beobachtende konnte sich den realen Ablauf als solchen unmöglich zu eigen gemacht haben. Denn eigen ist ihm nur seine Seele und sein Körper, und fremd bleibt immer die Eigenheit des anderen Bewußtseins und anderen Körpers. Dasselbe Gefühl können zwei Menschen mit letzter Notwendigkeit nicht haben. Der Mensch bleibt auf sein Eigentum beschränkt, und die Fremdheit determiniert die Beziehungen der Realität. „Reale ‚Fenster‘ haben die Seelen, die wir empirisch kennen, in der Tat ebensowenig wie die Monaden“¹⁾, meint deshalb Rickert. Die Tatsache, daß wir trotzdem verstehen konnten, erklärt uns der Sinn, der trotz seiner Immanenz freischwebend blieb. Wir verstanden den Sinn, lebten ebenfalls, eingetaucht, in ihm und erlebten nach, was sich in der fremden Seele abgewickelt hatte. Denn Verstehen, Leben, Nacherleben, sind beim absolut individuellen Sinn nicht voneinander abzutrennen. Hätten wir es nicht nacherleben können, dann hätten wir einfach den Sinn nicht verstehen können. Der Mensch wäre uns, wie wir zu sagen pflegen, in seinem Tun ‚unverständlich‘ geblieben. Freilich wird man entgegnen: Warum verstehen oder verstehen wir denn nicht? Wie erfassen wir diesen schwebenden unsinnlichen Sinn in unserer geschlossenen individuellen Realität? Rickert antwortet: . . . „es unterscheidet sich nicht prinzipiell von dem ‚Wunder‘, das überall vorliegt, wo Menschen überhaupt Sinngebilde verstehen, die auch nicht in ihren eigenen Seelen wirklich leben“²⁾. Lediglich das Nacherleben der fremden Psyche kann in ihrem Zustandekommen aufgehellt werden. Das reine Verstehen bzw. Nichtverstehen bleibt ein letztes Faktum.

¹⁾ Gr. 434.

²⁾ Ebda. 444.

Brücke zum Fremdseelischen.

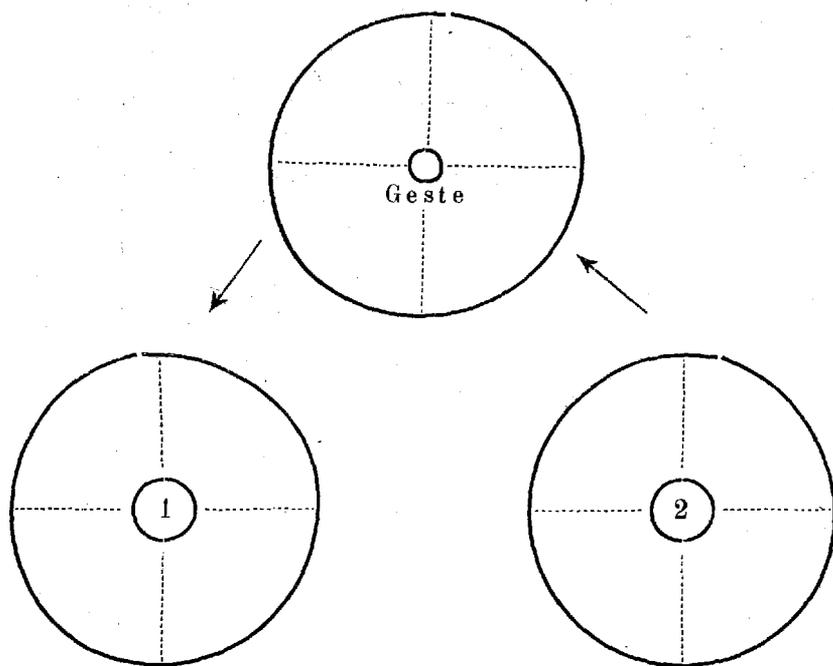
Wie auf der einen Seite ein Individuum in einem Sinn lebt, ist uns ebenso unergründlich wie, daß ein anderes Individuum diesen Sinn versteht, um dann nacherlebend sich in das fremde Seelenleben einzufühlen. Es ist einfach. „Das Problem (nämlich der Erkennbarkeit des Fremdseelischen) bliebe für immer unlösbar, wenn die Welt mit der wirklichen Welt zusammenfiel, oder wenn wir bei unserer empirischen Erkenntnis auf empirisch reales Sein, d. h. auf körperliche und psychische Vorgänge, beschränkt wären“¹⁾ — oder schlichter ausgedrückt: „Das Reale wird dann verstanden, insofern und insoweit es ‚Träger‘ eines irrealen Sinnes ist“²⁾. Die Frage, ob absolut oder relativ individueller Sinn, ist dabei nicht von ausschlaggebender Bedeutung. Nur ist im ersten Fall das Nacherleben und das Verstehen untrennbar miteinander verknüpft, und das befähigt das absolut individuelle Sinngebilde in erster Linie zu dieser Vermittlerrolle, wenn uns natürlich auch ein relativ individueller Sinn, wie er sich etwa im Urteil eines fremden Seelenlebens offenbart, bereits wertvolle Dienste zur Erkenntnis des Fremdseelischen leistet. Die Tauglichkeit des absolut individuellen Sinnes ist höher.



¹⁾ Gr. 434.

²⁾ Ebda. 428.

Um uns zum Abschluß ein wirkliches Bild zu machen von der Brücke: „irrealer Sinn“, denken wir uns zunächst in zwei kleinen Kreisen das aktuelle Bewußtsein zweier Menschen. Lebt der mit 2 bezeichnete in einem relativ individuellen Sinn, der gleichzeitig freischwebt, so sei dies durch einen nicht ganz geschlossenen Kreis angedeutet, der mit dem Seelenleben 2 nur in einer losen Verbindung steht. Die unmöglich innigere Verbindung besteht demnach weiter, wenn der Sinn von dem mit 1 bezeichneten Bewußtsein erfaßt wird. Ein eigentliches Nacherleben wird nur auf Grund der Anwendung von Schlüssen, wie man sich persönlich fühlen würde, wenn man in einem solchen Sinn wirklich lebte, möglich sein. Praktisch wäre dieser Fall in einem ausgesprochenen und verstandenen Urteil gegeben.



Stellen wir uns weiter vor, daß ein aktuelles Bewußtsein 2 durch den absolut individuellen Sinn einer Geste von einem freischwebenden Sinn als einem geschlossenen und fast verbundenen Kreis umgeben ist. Wird dieser Sinn von einem Bewußtsein 1 verstanden, dann nur so, daß das Bewußtsein vom Sinn umschlossen bleibt, oder anders ausgedrückt, daß ein wirkliches Nacherleben

möglich wird. Viele spürten schon etwas Ähnliches, führt Rickert etwa aus, wenn sie von Intuition sprachen, ohne sich in einer wissenschaftlichen Weise darüber Rechenschaft geben zu können.

3. Weg: Freiheit.

Wenn man sich zu den Voraussetzungen, die im Aufbau des Rickertschen Systems enthalten sind, verstehen kann, ist der hier an letzter Stelle von uns entworfenen Beweis für den irrealen Sinn der stärkst überzeugende. Der Zusammenhang, in dem „das Problem der Vorderwelt“ erörtert ist, überrascht außerordentlich, und doch kommen, wenn man sich in das Kapitel „das Problem der Vorderwelt und der Freiheit“ im System vertieft, trotz der stets breiten Ausführung die Folgerungen in wuchtiger Kürze und Konsequenz. Richten wir uns auch in der Form der Darstellung darnach.

„Unter den Weltallproblemen gibt es auch eines der Freiheit. Es muß schließlich bejaht werden. Denn ohne Freiheit gibt es keine Verknüpfung von Realem und Geltendem, also auch keine Welt-einheit“¹⁾.

Warum? Nicht die abgeleitete Freiheit des Tuns, sondern die folgenschwere Freiheit des Wollens steht zur Frage. Die Kausalität, verstanden als „eine objektiv zeitliche Reihenfolge der Ereignisse“²⁾, widerstreitet ihr. Kausale Bedingtheit ist aber Form und Kennzeichen der Wirklichkeit. Reine Wirklichkeit ist also determiniert. Wir suchen die Freiheit darum im Wert oder in seiner Verbindung mit der Wirklichkeit. Das führt uns über die Freiheit des Erkennens zur Freiheit des Wollens.

Unser Erkennen vollzieht sich in Urteilen. Der Determinist läßt die Urteile aus kausaler Bedingtheit entspringen. Er urteilt damit selbst und leugnet seinen Standpunkt. Denn er macht in seiner Behauptung Anspruch auf ihre wahrheitsgemäße Geltung. Da die Wahrheit ein Wert ist, kann die Wahrheitsverwirklichung im Urteil nur eine Stellungnahme des Urteilenden sein. Die Stellungnahme wiederum kann frei oder genötigt erfolgt sein. Der Determinist bejaht die Nötigung. Hätte er recht, müßte also auch die Wahrheit faktisch eine sein. Da es aber bereits Deterministen und Indeterministen gibt, besteht Freiheit des Erkennens.

Zum Ueberfluß: ein streng genommen „wirkender Wert“ ist begrifflicher „Unsinn“³⁾. Als Stellungnahme ist die Freiheit des

¹⁾ S. 300.

²⁾ Ebda. 300.

³⁾ Ebda. 308.

Erkennens aber ein bejahender oder verneinender Akt des Wollens. Dieser stellungnehmende Wollensakt ist demgemäß indeterminiert. Wer vollzieht diesen Akt? Man spricht ihn dem realen Subjekt zu. Mit Unrecht, denn als solches ist es ja nicht einmal eigentliches Subjekt, sondern es gehört in die kausal bedingte Objektwirklichkeit. Nur das irreale Subjekt kann sich also im freien Akt betätigen. Wollte ich ihn leugnen, wäre das Weltall und seine Erkenntnis sinnlos. „So gewiß es Objekt und Subjekt gibt, so gewiß gibt es Kausalität und Freiheit“¹⁾, ist darum letzter Schluß.

Freie Tat.

Ein neues Gegensatzpaar: Kausalität und Freiheit durchdringt die Welt. Als ermöglichende Vorgegebenheit fungiert wieder ein freier Akt: (das irreale Subjekt) und überwindet damit in sich die „Antinomie“ dieses Gegensatzpaares, indem er die sinnvolle Brücke schlägt, sich autonom behauptet (d. h. frei wählend unter den Wertbeantwortungen) gegenüber dem geltenden Wert und ursachlos ‚vorweltlich‘ gegenüber der Wirklichkeit. So füllt sich ‚Tat‘ zu ‚Freier Tat‘, und der Lebenssinn gipfelt im freischöpferischen Umsetzen der Werte in die Wirklichkeit. Erstes und Letztes sind eins, die primitive Alleins ist wieder zurückgewonnen worden.

Wieder soll ein Bild diese letzte Tatsache veranschaulichen und die drei verschiedenartigen Begründungen des Sinnes in ihrer letzten Verknüpfung abschließend zeigen.

¹⁾ S. 306.

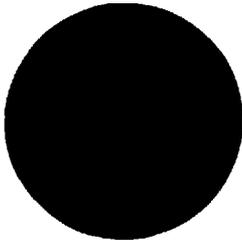
Atheoretische Haltung

u.

Theoretische Haltung

=

=



Ungeläutertes
Einheitserlebnis.



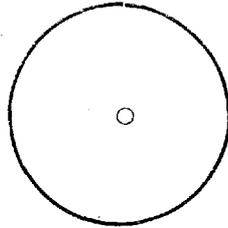
Form



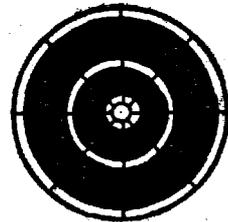
Objekt



Wert



Formale Welt



Geläutertes
Einheitserlebnis.



Inhalt



Subjekt



Wirklichkeit

Als allseitig geschlossene Kugel stellt sich zunächst das Weltall dem ungeläuterten Einheitserlebnis des Menschen dar. Dieser prinzipiell atheoretischen Haltung steht die methodisch prinzipiell theoretisch verfahrenende Philosophie gegenüber. Ohne Rücksicht vorerst auf das Weltall denkt letztere jeden Gegenstand als zusammengesetzt aus Inhalt und Form, was wir hier durch einen als Form von der inhaltlich erfüllten Scheibe abgelösten leeren Kreis darstellen wollen. In der eben noch erfüllt erlebten Weltallkugel, die sich dem theoretischen Philosophieren nun rein formal, d. h. leer darbietet, entdecken wir nun uns selbst als kleinen Kreis und setzen uns dem Objekt Welt als Subjekt gegenüber. Eine Beziehung zwischen den beiden kommt erst zustande, wenn ich die leere Kugel

inhaltlich wieder zu erfüllen beginne. Dabei erkenne ich, daß die Welt in eine kernhafte Wirklichkeitsschicht und einen sublimeren Wertring zerfällt. So besteht jetzt ein doppelter Dualismus. Wert- und Wirklichkeitskugel sind nicht in einem Mittelpunkt gebunden, und der kleine Kreis des Subjektes, in Opposition gestellt zur großen Kugel, zerfiele, für sich betrachtet, in ähnliche Teile. Als nicht objektivierbarer ruhender Mittelpunkt des Ganzen erscheint jetzt das irreale Subjekt, Wert und Wirklichkeit im vorgegenständlichen Aktsinn verbindend. Damit ist das ursprüngliche Einheitserlebnis zu wissenschaftlicher Klarheit geläutert und der Lebenssinn gelöst.

Ein solches Bild scheint vielleicht das abstrakte System zu drastisch und deshalb beinahe in einer spielerischen Art wiederzugeben. Wie sehr aber die von uns gewählte bildhafte Verdeutlichung den Kern der Sache trifft, zeigt eine Anspielung Hermann Glockners¹⁾ auf ein Hebbelwort, das dieser in „Goethes Biographie“ prägte und das auf Rickerts Weltanschauung, für deren geistige Patenschaft Rickert selbst gern Goethe benamst, vorzüglich zum Vergleiche gewählt wird:

„Anfangs ist es ein Punkt, der leise zum Kreise sich öffnet,
Aber wachsend umfaßt dieser am Ende die Welt.“

C. *Psychologie und Sinnbegriff.*

Das Psychische.

Der bisherige Gang der Darstellung ließ bereits keinen Zweifel darüber, daß das Problem des Sinnes eigentlich nur als philosophische Prinzipienfrage von Rickert gesehen wird. Die wir gewohnt sind, den Sinnbegriff auch psychologisch zu fassen, werden wir nicht umhin können, die gleiche Ebene zu beziehen, gerade um unsere Stellung zu behaupten. Die Notwendigkeit kommt uns noch deutlicher zum Bewußtsein, wenn wir den Begriff des Psychischen bei Rickert dem Sinnesbegriff gegenüberstellen. Denn ein Verhältnis, das nicht Gegensatz sei, steht bereits außer Frage. Damit klärt sich vielleicht auch die irreale Position des Sinnes selbst, und wird die einzig mögliche Voraussetzung zu eigener Kritik geschaffen.

Das Reale.

Die Psychologie, für die Rickert nur wenig Raum hat, ist die Wissenschaft vom „realen Seelenleben, wie es zeitlich in einzelnen

¹⁾ *Frankfurter Zeitung* 25. Mai 1923, I. Morgenblatt.

Individuen abläuft und dort als empirisches Faktum zu konstatieren ist“¹⁾. Wie weit und unbestimmt darin das Seelenleben gefaßt sein mag, kommt hier weniger zur Geltung. Festgehalten werden muß an dieser Aufgabenbestimmung der Psychologie einmal die zeitlich individuelle Realität als Objekt und zum zweiten die empirische Konstatation als theoretisch wissenschaftliche Bewältigung des Objekts. Besonders der Realitätsbegriff bedarf dabei einer genauen Untersuchung. Das Kapitel „wirkliches Sein und unwirkliches Sollen“ im „Gegenstand der Erkenntnis“ gibt darüber Aufschluß.

Es darf das reine Vorstellen der Wirklichkeit und ihr begriffliches Erkennen nicht in einen Topf geworfen werden. Das reine Vorstellen ist die Verhaltensweise des praktischen Lebens, von der auch der Wissenschaftler ausgeht. Seine besondere Aufgabe besteht aber in der begrifflichen Erfassung; diese zu erreichen, ist also auch Sache des Psychologen. Worauf beruht nun das begriffliche Erkennen der Wirklichkeit? Die Wirklichkeit, soweit sie wissenschaftlich erfaßt ist, ist nicht nur eine Kategorie unseres Denkens; sondern es gibt tatsächlich Wirkliches. Was heißt das aber? Es liegt ein inhaltlich bestimmtes Subjekt vor, ein „hypokeimenon“, sonst nichts. Diesem erkenne ich die Wirklichkeit zu, d. h. auf Grund eines Sollens, das jeder geltende Wert involviert, erklärt mein Urteil prädikathaft die Form der Wirklichkeit als den zu Grunde liegenden Inhalt bestimmend. Die erkannte und ausgesagte Wirklichkeit ist eine Form. Nenne ich ein Ding wirklich, so veranlaßt mich das Sollen, den dinglichen Inhalt in der Form der Wirklichkeit zu bejahen. Eigentliche Realurteile gibt es deshalb nicht, sondern nur „Beziehungsurteile“. Ein Inhalt ist; wirklich ist er aber nur deswegen und insoweit, als er „als wirklich bejaht oder anerkannt werden soll“²⁾, „So ist damit das Sollen der feste Punkt geworden, nach dem das Ichsubjekt sich zu richten hat, wenn es erkennen will, was wirklich ist; und ‚das Wirkliche‘, d. h. das als wirklich Prädizierte, bedarf nun des Wertes als Stütze, um theoretischen ‚Bestand‘ zu haben“³⁾. Die Realität ist also ein „Urteilsprädikat“⁴⁾, abhängig vom Wert, konstituiert durch ein unwirkliches Sollen und notwendig geknüpft an ein vorstellendes Subjekt. Rickert verwahrt sich gegen den Vorwurf

1) Gr. (Vorwort) XV.

2) G. (3. Aufl.) 210.

3) G. (6. Aufl.) 205.

4) G. (6. Aufl.) 210.

des Psychologismus dadurch, „daß selbstverständlich nur eine logische Abhängigkeit vom irreal logischen Sinn des Urteils, nicht eine reale Abhängigkeit vom psychischen Sein des Urteilsaktes diskutabel“¹⁾ sei.

Erkenntnisgenese.

Betrachten wir seine Wissenschaftslehre, deren Grundideen letztlich auf Kant zurückgehen, ‚erkenntnisgenetisch‘, so entwickelt sich folgender Ablauf:

Wir haben unmittelbar eine für das praktische Leben genügende Vorstellung einer Wirklichkeit. Die wissenschaftliche Begriffsbildung übernimmt aus dieser unwissenschaftlichen Vorstellung als gültig: das objektive Vorhandensein des vorstellenden Subjekts und eines wirklichen Inhalts. „Wir denken logisch allein dann, wenn wir etwas finden, das es als Gegenstand unabhängig von unserem Denken gibt“²⁾. (Das bedeutet aber erkenntnistheoretisch: die faktische Priorität der Wirklichkeit als Inhalt.)

Der allein wissenschaftlich verfahrenende Erkenntnisakt besteht jetzt darin, dem Inhalt durch die sinnvolle Aussage des Subjekts die Form der Wirklichkeit zu geben. Dazu befähigt und veranlaßt ihn der Wahrheitswert, der als Sollen eine Wertantwort verlangt.

(In die Sprache der Erkenntnistheorie übersetzt heißt das: der Wert und mit ihm der wertbeantwortende Akt des irrealen Subjekts hat die logische Priorität vor jeder Wirklichkeit und konstituiert überhaupt die Wirklichkeit als Form jeder wissenschaftlichen Erkenntnis; ohne Wert und Wertantwort gäbe es keine Wissenschaft.)

Wir werden uns diese kurzgedrängte aber hochbedeutsame Folgerung über Wert und Realität aus Rickerts Lehre gut zu merken haben. Denn hier ist, wie wir unten nur kurz darzulegen brauchen, natürlich auch der Sinnbegriff an der falschen Stelle aufgehängt.

Psychische Realität.

Entsprechend jeder Realität bestimmt sich die psychisch-individuelle folgendermaßen:

Gestützt auf den Wahrheitswert, sage ich von den zeitlich unwiederholbar verlaufenden Bewußtseinsvorgängen in mir aus, daß sie wirklich sind. Dadurch erst sind sie psychische Realität geworden.

¹⁾ G. (6. Aufl.) 212

²⁾ S. 51.

Denn „erst muß man urteilen, dann weiß man, was wirklich ist, und nicht umgekehrt“¹⁾).

Mit dem Erfassen der Realität, das zwar selbst schon sehr kompliziert erst mit Hilfe des Wertes und des unmittelbar zu erfassenden irrealen Sinnes geschieht, ist aber dann auch offenbar die Aufgabe der Psychologie erschöpft, wenn anders der Satz der Definition „und dort als empirisches Faktum zu konstatieren ist“ einen Sinn haben soll. Reine Daseinsfeststellung, dem jeweiligen Einzel-Ich allein ermöglicht, ist die Aufgabe und der Umfang der Psychologie, der „Seinwissenschaft vom Psychischen“²⁾).

„Falls man sich entschließen würde, überall die Frage zu stellen, ob Seinsfeststellung oder Sinndeutung vorliegt, und dann die psychologische Untersuchung auf die Seinsfeststellung einschränkte, so würde der Wert der Psychologie als Seinwissenschaft für die Probleme der Philosophie wohl wesentlich geringer eingeschätzt werden, aber auch die Psychologie könnte hierdurch nur gewinnen“³⁾).

Sinndeutung.

Die Einordnung der konstatierten Erscheinungen in einen Wertzusammenhang übersteigt die Kraft der Psychologie. Als Sinndeutung tritt daher die Philosophie mit der erklärenden oder synthetischen Psychologie in Konkurrenz. Daß die Philosophie in diesem Kampf mit einer Psychologie, die sich einer Sinndeutung unterfängt, noch nicht zum Siege gekommen sei, führt Rickert auf eine Begriffsverwirrung zurück, und er bezeichnet die sogenannte „Vermögenspsychologie“ als „eine nicht zum Bewußtsein gekommene Sinndeutung“⁴⁾, die die Philosophie für sich allein reklamieren müsse. Die Tatsachenuntersuchung ist für die Psychologie erlaubt und notwendig, ohne daß nämlich das Ding in bezug auf das „Andere“, das ihm die „Einheit“ gibt, betrachtet wird. Wie wir aber, analog dem „organon“ der Biologie, das schlicht konstatierte Einzelne als Werkzeug für anderes auffassen, gehen wir vom Seinsbegriff durch eine Leistung zum Sinnbegriff über; dieser ist aber ein philosophischer und kein psychologischer mehr. Spranger sieht den Unterschied in seinen „Zwei Arten der Psychologie“, doch vollzieht er nicht den energischen Schnitt zwischen der beschreibenden Psychologie und dem philosophischen Leistungs begriff

¹⁾ G. 212.

²⁾ B 27.

³⁾ B 31.

⁴⁾ S. 278.

des immanenten Aktsinnes. In Kant mit seinem Begriff der „transzendentalen Apperzeption“ sieht Rickert den kühnen Bahnbrecher für eine unpsychologisch verfahrenende und in jeder Weise von der Psychologie zu befreienden Sinndeutung.

Psychologie und Sinndeutung.

Die transzendente Apperzeption — oder, wie wir nach Rickert auch sagen können: jedes unsinnliche Verstehen des irrealen Subjekts, sowohl seiner selbst als auch der vom Subjekt unabhängigen Vorgänge — ist jedoch in ihrer Ureigentümlichkeit wieder herzustellen. Denn im Anschluß an Kant würde sie bei Fichte und Hegel in eine „metaphysisch-hypostasierte Subjektwirklichkeit des immanenten Aktsinnes“¹⁾ umgebogen. Aehnlich verfährt Windelband. „Wie“ nämlich „in der Psychologie die Sinndeutung sich in eine vermeintliche Feststellung von empirischen Wirklichkeiten verwandelt, so setzt sie sich hier in die Schöpfung transzendentaler Realitäten um“²⁾. In dem Bestreben, alles, was nicht in einen „Begriff“ eingeht, auszumerzen, hat man eine reine transzendente Apperzeption als ein „Hexeneinmaleins“³⁾ betrachtet, hat ganz übersehen, daß sie „vor allem Begreifen“, daß sie „am Anfang steht“. Darauf gründet sich ja ihre Spezialfunktion, durch das nicht mehr auf Begriffe zurückzuführende eigenartige irreale Sein jedes Begreifen erst möglich zu machen. Das erläuterte uns klipp und klar die obige Rangordnung der Erkenntnisbegriffe. Da die Psychologie als Wissenschaft vom „nur Realen“ gerade nach der Rickertschen Begriffsbestimmung des Realen bereits ein urteilsmäßiges Begreifen zum Erfassen ihrer eigenen Objektwelt zur Voraussetzung hat, ist wohl auch für sie, wie für jede Wissenschaft, die Sinndeutung der „Vorstandpunkt“. Objekt und Methode der psychologischen Wissenschaft kann aber die Sinndeutung nimmermehr sein. Psychologie und Sinndeutung auf eine wissenschaftliche Basis, selbst auch getrennt nebeneinander, zu bringen, sei ein „naiver Realismus“: „In ihm gehört zu jeder Tat ein Täter. Für die ‚geistige Welt‘, d. h. für das Reich des Sinnes, gilt das nicht“⁴⁾. „Mit seiner Verdinglichung, die es als realen Geist von seinen Akten unterscheidet, wäre es in seinem sinnvollen Wesen zerstört, denn es würde die Fähigkeit einbüßen,

¹⁾ S. 290

²⁾ S. 293

³⁾ B 32

⁴⁾ S. 293.

zwischen realem Sein und irrealen Gelten eine Verbindung herzustellen und so sinnvoll zu ‚leben‘⁽¹⁾).

Das unmittelbare Leben.

Man versteigt sich sicher nicht, wenn man die Sinndeutung, als Vorstandspunkt aller Erkenntnis und Mittelglied zwischen Wert und Wirklichkeit, geradezu als ‚vorwissenschaftlich‘ — nicht im primitiven sondern im logisch primären Sinn — nicht nur der Psychologie, sondern jeder objektiven Wissenschaft entgegengesetzt. Die Sinndeutung ist das Leben in seiner Unmittelbarkeit.

„Ist also das Unmittelbare allein das Lebendige, dann muß, wenn irgendwo, die Philosophie im dritten Reich das Lebendige in seiner Lebendigkeit erfassen. Sie (d. h. die Philosophie oder Sinndeutung) darf dann ihr Material, um es zu verstehen und zu deuten, in der Tat nicht objektivieren und damit von sich abrücken“⁽²⁾. „Das lebendige Leben bleibt also ‚unwirklich‘, und das klingt paradox“⁽³⁾.

Die Trennung des psychologisch zu konstatierenden Aktes von dem Akt als „Stellungnahme zu“ ist also keine abstrakte Formunterscheidung, sondern eine prinzipielle Trennung, „selbst wenn sie (die zu Werten Stellung nehmenden Akte) ihrem realen psychischen Sein nach restlos als objektiviertes Geschehen betrachtet werden müssen“⁽⁴⁾. Die Zuordnung der Sinndeutung zur Philosophie ist demnach auch eine Prinzipienfrage.

„Die Beziehungen zwischen Sinndeutung und Daseinspsychologie des Urteilens erschöpfen sich also in der Hauptsache darin, daß man das Material dieser beiden Wissenschaften streng auseinander hält“⁽⁵⁾. Die Behauptung klingt kühn, ist aber eine eindeutige Konsequenz des Rickertschen Denkens: „Wir ‚leben‘ nur in solchen Stellungnahmen des aktiven Ich, und darin haben wir denn zugleich eine Einheit von Wert und Wirklichkeit“⁽⁶⁾. Die Bestimmung des Sinnes gipfelt in einem herzhaften Bekenntnis zur Lebensphilosophie im richtigsten Verstande. Der Sinn wird ein Phänomen, „das gerade dadurch zum Begriff für uns wird, daß wir es vom Wert her in

¹⁾ S. 294.

²⁾ S. 313.

³⁾ S. 314.

⁴⁾ S. 294.

⁵⁾ S. 256.

⁶⁾ S. 258.

seiner Bedeutung für den Wert als Stellungnahme zum Wert erfassen“¹⁾ „Ein Reich, das zwar allen naheliegt, das aber viele in seiner Eigenart verkennen, weil es unter gewissen nicht notwendig zutreffenden Voraussetzungen weder Ich noch Nichtich, weder Welt noch Nichtwelt, weder Subjekt noch Objekt, also nichts zu sein scheint. Vielleicht ist dieses Land die eigentliche Heimat der Philosophie“²⁾.

D. Idealität und Sinn.

Für die weitere Ausführung darf schließlich nicht unerwähnt bleiben, daß Rickert auch ideale Gebilde kennt. Die Tatsache ist deswegen von Bedeutung, weil für uns der Sinnbegriff in der Idealität die Angel seiner Beweglichkeit hat. Wenn wir an dieser Stelle Rickert nicht mißverstehen, sind die Darlegungen im System der Philosophie S. 119 ff. in folgendem Sinn zu interpretieren.

Ordnen wir um einen Mittelpunkt herum die Gegebenheiten der Welt gleichsam nach ihrer ‚massiven Greifbarkeit‘, so legt sich um das Zentrum der Realität eine Schicht, die noch Existenz bedeutet, ohne daß die darunter fallenden Gebilde raum-zeitlicher Natur wären. Hier haben die idealen Gebilde, zu denen Rickert die mathematischen und logischen Beziehungen wie auch die einfachen Begriffe rechnet, ihre Raumstelle. Der Sinn eines Satzes z. B. wird jedoch ausdrücklich nicht dem idealen Sein zugerechnet, da er, wie wir oben zu entwickeln Gelegenheit hatten, nicht aus der Summierung der einzelnen idealen Begriffe entstanden zu denken ist. In seiner ‚Vorgegebenheit‘ vor aller Realität und Hinordnung auf den irrealen Wert gehört der Sinn zusammen mit dem Wert in die letzte ‚ätherische‘ Zone des irrealen Geltens. Wie Realität und Idealität zusammen die Existenz ausmachen, schließen sich Sinn und Wert zum irrealen Reich zusammen.

(Ueber das keineswegs durchsichtige Verhältnis von Wert und Sinn zueinander gilt etwa:

Form und Inhalt durchdringen horizontal die eben gegebene vertikale Aufgliederung — real, ideal, irreal — der Welt. Allein der Inhalt der Wirklichkeit ist wirklich; die Form der Wirklichkeit ist der Sinn und als solcher irreal. Die Form des Wertes hingegen gehört ebenso wie der Inhalt des Wertes zum irrealen Reich. Dabei

¹⁾ S. 258.

²⁾ S. 72.

wird der Sinn, der die Form der Wirklichkeit darstellt, zum Wertinhalt, dem der Wert im engeren Sinn, so wie wir ihn von dem irrealen Sinngebilde unterschieden, die Form gibt. Wenn das mit früher Gesagtem in Widerspruch gerät oder die nötige Klarheit vermissen läßt, so geht das auf Kosten des Systems).

Wichtig an dieser formal-inhaltlichen Abgrenzung bleibt allein die unzweideutige Scheidung von Sinn und idealem Gebilde.

(II. Teil folgt.)

Vorliegende Arbeit, deren zweiter Teil folgt, wurde von Erich Becher, München [† 5. I. 1929], gestellt und als Münchener Dissertation von Josef Geysler angenommen. [Mündl. Prüfung: 19. II. 1929.]