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

Von Johannes Karl Holzamer

II. Teil.

Das „irreale Sinngebilde" von Heinrich Rickert kann uns nicht die Antwort sein, mit der wir uns bescheiden. Wir verlassen darum die Darstellung und entwickeln im Anschluß an eine kurze Kritik der Rickertschen Auffassung den

Sinnbegriff.

Relativität der Kritik.

Es sei vorausgeschickt, daß den kritischen Ueberlegungen nur eine relative Bedeutung zukommt. Wer sich der innigen Verflechtung des Sinnbegriffes mit dem Reichtum eines konstruktiv großartigen Systems bewußt ist, und wer ermessen kann, wie schwierig unsere Herausschälung des irrealen Sinngebildes aus zahlreichen Zusammenhängen sich gestaltete, der gibt gern zu, daß eigentlich nur eine Würdigung des Gesamtsystems in seinen Voraussetzungen und Begründungen auch den Sinnbegriff befestigen bezw. erschüttern könnte. Das hieße aber meines Erachtens über eine Lebensarbeit zu Gericht sitzen, und das steht uns nicht zu.

Deshalb wollen wir, was das ganze System angeht, nur die Methode und einige Grundelemente betrachten und im übrigen den Sinnbegriff, so wie er gleichsam in sich hier verständlich wurde, prüfen. Das Resultat wird zwar dann auch Rückschlüsse auf das Ganze zulassen, deren wir uns aber enthalten möchten.

Kritik der Methode.

So voraussetzungslos und „offen" Rickerts Philosophieren beginnt, bald beherrscht uns ein Dogmatismus, wie er schließlich allen philosophischen ‚Architekten' eigen ist. Letzter Beweis für die Grundmauern seines Baues bleibt oft allein das: „Wir denken". Mag selbst das Gedachte seine Richtigkeit haben, als einwandfreier Weg ist ein solcher Rationalismus unerlaubt. Solange nur der theoretische Gegenstand in seinem Dualismus von Inhalt und Form unlöslich kombiniert

gedacht wird, kann jeder Rickert folgen. Erst die etwas spielerisch anmutende Ausdeutung auf das Ganze als so bezeichnetes „heterologisches Prinzip“ spielt einer grundlegenden richtigen Erkenntnis auf die Dauer übel mit. Konsequent zu Ende geführt, muß eine derartig scharfe Konfrontierung von Subjekt und Objekt, von Wert und Wirklichkeit, von Freiheit und Kausalität zu Zwangskonstruktionen veranlassen, wo der Beweis sich nicht mehr frei halten kann von einer petitio principii.

Im Grunde setzt zum Beispiel seine Trennung von Subjekt und Objekt diejenige von Wert und Wirklichkeit bereits voraus. Rickert führt Luftstreiche gegen einen Objektivismus und Subjektivismus, wie er nie aussieht und aufgefaßt wird; er muß aber diese Standpunkte so ins Absurde zerren, weil nur auf diese Weise Wert und Wirklichkeit, säuberlich voneinander geschieden, bestehen bleiben können. Lasse ich nämlich eine subjektive Betrachtung der Wirklichkeit als wissenschaftlich gelten, so konzediere ich auch die Werthaftigkeit des Seins, die Abhängigkeit des Wertes von der Wirklichkeit. Je nach dem Aspekt wird dann ein objektives Sein mir rein objektiv erscheinen oder mir gerade in seinem objektiven Verhalt subjektiv interessant, d. h. werthaft vorkommen. Die Existenz eines Dinges ist uns doch beispielsweise absolut nicht gleichgültig, wie Rickert uns klar machen möchte, um die Wertbetrachtuug von jeder objektiven Methode zu befreien und die Wirklichkeit aus dem subjektiven Interessekreis zu verbannen.

So ersetzt er schließlich, ohne es konsequent zuzugeben, die Wirklichkeitsbetrachtung des Weltganzen durch eine Wertbetrachtung, die in letzter Linie ganz das gleiche meint. Oben haben wir schon nachgewiesen, daß es keine reine Wirklichkeitserkenntnis mehr für ihn gibt. Denn jede Erkenntnis einer Realität gründet sich auf den Wahrheitswert, der in der formalen Aussage verwirklicht wird. Da aber jede Wissenschaft, auch die von ihm als Einzelwissenschaft und rein objektiv vorgehend bezeichnete, formale Aeußerungen tut, gibt es nur eine große Wertwissenschaft. Als das zu verwirklichende Gut erklärt er bei allen das gleiche: die Wahrheit; eine Unterscheidungsmöglichkeit fehlt infolgedessen. Die Philosophie nimmt allerdings insofern noch einen besonderen Platz ein, als sie die Ordnung der geltenden Werte vorzunehmen hat. Wir beobachten auf der einen Seite eine Tendenz zu einer wissenschaftlichen „Ueberbestimmtheit“ gewisser Begriffe und Tatsachen, so wie uns in der Mathematik die Konstruktion eines Dreiecks als Aufgabe gestellt sein

könnte, von dem statt drei vier Stücke bekannt sind. (Vergleichen wir nur die verschiedenartigen Wege, die uns an dasselbe Ziel brachten.) Anderes aber findet nicht die notwendige und gewünschte Bestimmung: So argumentiert Rickert mit dem Kausalprinzip, ohne es zu erklären; so gelang es uns nur schwer „Sinn als Gehalt" und „Sinn als Wert" vollständig gegeneinander abgegrenzt zu sehen; und so übersieht er überhaupt oft die Analogie, die vielfach in unseren Begriffen steckt, kommt z. B. zu einer Verwechslung und Vermengung von Intuition als spontaner evidenter Erfassung mit dem intuitiven Besitz gewisser geistiger Grundwahrheiten.

Kritik am Begriff des irrealen Sinngebildes.

Nur wenn wir uns hypothetisch zu den Rickertschen Grundanschauungen bekennen, ist die inhaltliche Prüfung des Sinnbegriffes von Wert. Wir glauben in seiner Entwicklung des irrealen Sinngebildes einen Zirkelschluß aufzeigen zu können:

In dem Abschnitt über Erkenntnisgenese wurde als sehr bedeutungsvoll vermerkt, daß der Wert und füglich auch die in dem immanenten Aktsinn gegebene Wertantwort den logischen Primat vor allen anderen Gegebenheiten und Begriffen haben. Ihnen gegenüber behauptete sich als primäres Faktum die Wirklichkeit, soweit sie nicht als wissenschaftlich erfaßte Form, sondern als nur vorstellbare Inhaltlichkeit betrachtet wurde. Diese ungewöhnliche Spannung wächst sich zu einem inneren Mißverhältnis aus.

In dem *Grundriß der Geschichte der Philosophie* von Friedrich Ueberweg (bearb. von Max Heinze) wird die von uns immer wieder betonte Wertpriorität für jede formale Erkenntnis der Welt und aller ihrer Gegenstände verhältnismäßig breit ausgeführt. Wir zitieren:[1])

„Die Allgemeingültigkeit eines Urteils setzt auf dieser Basis die Existenz[2]) zeitlos gültiger Werte voraus. Diese sind das einzige Bewußtseinstranszendente, das Rickert anerkennt."

Um der in einem eigenen Kapitel besprochenen Freiheit des irrealen Subjekts, das gleich dem Wert sozusagen, ‚a priori' ist, nicht zu nahe zu treten, „darf aber diese Urteilsnotwendigkeit nicht mit dem psychologischen Zwang, der die Bejahung hervorbringt, verwechselt werden."

---

[1]) *„Grundriß . . ."* (Bd. Kant bis heute).

[2]) Man möchte „Existenz", um jedes Mißverstehen auszuschalten, einfach durch „Gegebenheit" ersetzt wissen.

„Es ist vielmehr ein Sollen, das uns gegenübertritt.“ Heinrich Rickert bezeichnet hiervon ausgehend sogar seinen Platz in der Geschichte der Philosophie, indem er „seinen Standpunkt transzendentalen Idealismus nennt: Idealismus: weil er nur ein in der Vorstellung gegebenes Sein annimmt;[1]) transzendental: im Gegensatz zum subjektiven Idealismus und wegen der logischen Priorität des Sollens vor dem Sein.“[2])

Schirren hat auch diese Priorität des Wertes und des erkenntnistheoretischen Subjektes vor jeder Formalerkenntnis im Auge, wenn er sagt: „Es (das erkenntnistheoretische Subjekt) ist nicht der reale Träger der Wirklichkeit, sondern nur die formale Bedingung ihrer Möglichkeit“.[3])

Was so für die theoretische Sphäre ganz allgemein von Rickert und denen, die ihn beurteilen, erhärtet ist, läßt sich auch für das Leben im besonderen als maßgebend dartun. Galt für die Erkenntnis: ein Wert zieht, und dann urteile ich in freier Tat, so erweitert sich diese Kraft des Sollens zu dem lebensphilosophischen Programm:

„Von dem Werte zum Leben!“, denn „nur das unlebendige Geltende macht das Leben lebendig.“[4])

Damit vollzieht sich auch langsam die Wandlung, die wir in ihrer Berechtigung nicht mehr anerkennen können. Es leuchtet uns zwar durchaus noch ein, wie Rickert durch die Beziehung der ‚apriorischen‘ Werte und freien Subjektakte Erkenntnis gewinnen und das Leben meistern will:

„Wer den Sinn des Lebens deutet, sucht den Sinn der prophysisch freien Subjektakte aus den Werten zu verstehen.“ Daher „wissen wir: die Philosophie hat es nicht nur mit den wertenden Subjektakten, sondern ebenso mit den geltenden Werten selbst zu tun.“ „Ja, erst auf Grund einer systematisch ausgeführten Wertlehre ergibt sich die Möglichkeit, die unübersehbare Fülle der wertenden Subjektsakte zu ordnen und mit einer einheitlichen Deutung zur Klarheit über den Gesamtsinn des Lebens vorzudringen.“[5])

Aber jetzt ist die Frage erlaubt: Wo und woher gewinnt der Philosoph die Möglichkeit, die in sich geltenden Werte zu ordnen und darauf diese Ordnung auf die freien Akte zu beziehen?

---

[1]) Ohne die Existenz der Außenwelt direkt zu bezweifeln. (Materiale und formale Wirklichkeit.)

[2]) Gewöhnlich versteht er unter „transzendent“, „was sich jeder Möglichkeit des Gegebenseins entzieht“. Vgl. Schirren, „Rickerts Stellung zur Realität“ 19 ff.

[3]) Ebda. 14. — [4]) S. 314. — [5]) S. 314.

Bei der Begriffsbestimmung der Philosophie hat er bereits darauf geantwortet: Die Philosophie ist die ordnende Wertlehre, die sich „an dem historischen Material die Werte als Werte zum Bewußtsein zu bringen hat".

Die primäre Geltung des Wertes, die damit nicht angetastet ist, macht es durchaus möglich, daß sich in der vorfindbaren Wirklichkeit die gültigen transzendenten Werte mit dem Stoff der Erde verbinden. Es dürfen also sehr wohl die Werte an dem kulturgeschichtlichen Stoff wie an einem Meßapparat ablesbar und auf unser Leben und die Wissenschaft anwendbar sein. Vereinte Rickert nichts weiter als die logische Vorrangstellung des Wertes mit der faktischen ersten Vorfindbarkeit der Werte in der Geschichte, so hätte er bereits

zwei unbewiesene Voraussetzungen

dogmatisch benutzt, zu denen wir uns nimmermehr verstehen können:

1. Warum haben sich die Werte gerade nur in der Geschichtswissenschaft „niedergeschlagen" und woher wissen wir, daß sie die anderen Wissenschaften so stiefmütterlich behandeln?

Wir können diese noch zu beweisende Bevorzugung nur als eine Voreingenommenheit für die Geschichte und ihre Bedeutung betrachten, die uns z. B. aus dem zwar immer wieder von Rickert bestrittenen aber doch eigentlich latent vorhandenen Gegensatz zur Naturwissenschaft etwas verständlich wird. Alles Wettern gegen den Historismus macht gar keinen Eindruck, wenn Rickert unbewußt ähnliche Wege geht, wenn Rickert contra Rickert steht:

„Aller Historismus kommt, wenn er konsequent ist, auf Relativismus, ja Nihilismus hinaus, oder er verdeckt seine Nichtigkeit, Leerheit dadurch, daß er willkürlich diese oder jene Gestalt des geschichtlichen Lebens herausgreift, um aus ihr den Inhalt für eine Weltanschauung zu nehmen, deren Horizont dann noch viel enger zu sein pflegt als der naturalistische."

Eine so scharfe Sprache führt Rickert bereits in der Einleitung der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*:[1]) Gewiß können und wollen wir diese Schärfe nicht auf ihn anwenden. Doch seiner entschiedenen Haltung hätte es mehr entsprochen, hier vorsichtiger denn irgend sonst zu sein.

2. Die ebenso wenig aufzuhellende Voraussetzung, die seiner Definition die Basis schafft, ist eine ganz und gar optimistische Weltanschauung.

[1]) Gr. 4. Aufl. 1921.

Wir wollen uns einmal fügen und mit ihm in der Historie „gleichsam die objektive Norm“ [1]) in bezug auf die geltenden Werte erblicken. Warum sollen sich dann aber in der Geschichte nur wahrhaftige Werte finden und warum nicht auch Unwerte in sie eingehen können? Wer gibt mir das Schwert, mit dem ich das Schwarze und das Weiße im Mark voneinander absondern kann? Offenbar habe ich es nicht nötig. Aus der Wirrnis und Dunkelheit des geschichtlichen Ringens löst sich sieghaft und stetig der Fortschritt. Wir brauchen das nicht einmal zu bestreiten und können es doch nicht als dogmatische Grundlage anerkennen, zumal ein „offenes System“ sich hier die Entscheidung noch lange aufsparen muß.

Doch sollten diese Einwendungen noch nicht unser stärkstes Mißtrauen gegenüber der Wertlehre und ihrer angeführten Methode ankündigen. Es bewegen uns

zwei wesentlichere Bedenken:

1. Rickert scheint sich des Widerspruchs, der in der Voraussetzung einer optimistischen Weltanschauung zu seinem System besteht, bewußt geworden zu sein. Er versucht darum Maßstäbe zu geben, die unsere „Fürwertachtung“ und das „Verwerfen von Unwerten“ in dem historischen Gemisch von Tatsachen, Gestalten, Bewegungen und Kämpfen bemessen sollen. Wenn wir unserem Sinnverständnis trauen dürfen, fordert uns Rickert auf, mit Hilfe der Geschichte zum Wertbewußtsein zu kommen und gleichzeitig mit Hilfe der irgendwoher (?) gewonnenen Unterscheidungen von Werten und Unwerten, höheren und niederen Werten, die geschichtliche Auswahl zu treffen, um uns dann wohl wieder zum Wertbewußtsein zu erheben, das wir schon haben mußten, ehe wir anfingen. Er sagt wörtlich, es müsse „die geschichtliche Realität theoretisch auf Werte bezogen sein, um für den Historiker ‚wesentlich‘ zu werden, und wir haben die Art der Werte, welche die geschichtliche Auswahl leiten, dadurch charakterisiert, daß wir sie Kulturwerte nannten“. [2])

In der neuesten Auflage der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (V. Aufl. 1928) gibt er fast wörtlich eine Entgegnung auf unseren Einwand, die unser Bedenken als nur zu Recht bestehend dartut. Er sagt da im Anhang auf S. 744: „Es soll durchaus nicht bestritten werden, daß jede historische Darstellung Wertgesichtspunkte voraussetzt, von denen es abhängt, welche

[1]) s. o. Erster Weg.
[2]) Gr. 404.

Ereignisse für sie wesentlich werden oder nicht." Die Voraussetzung der Werte ist damit offen zugegeben.

Als ausdrücklichen Vorzug preist er an seiner geschichtlichen Methode, daß in ihr das Stoffliche zu einer übersinnlichen Welt in Beziehung gebracht werde.

„Nur das soll hervorgehoben werden, daß für den Naturalismus eine Schwierigkeit besteht, die für die andere Richtung, da sie die Wirklichkeit zu einer ‚außerhalb' ihr liegenden Welt in Beziehung setzt, nicht vorhanden ist. Denn die transzendentale Welt gibt einen Maßstab für eine mehr als willkürliche und vorübergehende Wertung der verschiedenen Zustände und damit die Möglichkeit, den Fortschritt in Wahrheit als eine Wertsteigerung zu verstehen."[1])

Wir anerkennen die Trefflichkeit einer solchen Beurteilung; wenn nur nicht die transzendente Welt, von der hier die Rede ist, ein ‚Wolkenkuckucksheim' wäre! Freilich erklärt er sie uns als das Reich primärer Geltung; doch um mit dem Reich in lebendigen Austausch zu kommen, verweist er uns wieder zurück auf die Kulturgeschichte.

2. Die Geschichte ist eine Wissenschaft. Wissenschaftliche Erkenntnis verwirklicht nach Rickert stets den Wahrheitswert. Um die simpelste Tatsache als real zu erweisen, benötige ich also das Bewußtsein des Wahrheitswertes, lange ehe ich daran denken kann, Kulturwerte aus den Tatsachen herauszulesen. Lassen wir einmal das erste Bedenken vollständig beiseite, so gibt die unterschiedliche Behandlung des Wahrheitswertes, den wir ins Leben mitbringen müssen, und der Kulturwerte, um die wir uns erst später bemühen, noch genug Rätsel auf.

Bedeutet bei einer derartig notwendigen Folge die Wahrheit noch etwas in dem spezifisch mit Wert gemeinten Sinne? Hat es dann noch Sinn, in ständigem Gegensatz zu der philosophisch üblichen Wahrheitsauffassung festzuhalten an dem besonderen Wertcharakter des Wahrheitsbegriffes, wenn er schon bei den typischen Vertretern der Wertgattung, nämlich den Kulturwerten, nicht eingeordnet werden darf? Denn die Konsequenz, daß man auch den Wahrheitswert entsprechend den Kulturwerten an der Mannigfaltigkeit geschichtlicher und kultureller Entwicklung ablesen könnte, wollen wir dem Philosophen nicht unterschieben. Da wäre der Zirkel zu grotesk: den Wahrheitswert verwirklichen, um in den Besitz formaler geschichtlicher Kenntnis zu gelangen, an der man dann unter anderem auch die Wahrheit als gesollten Wert entdeckt.

[1]) Gr. 499.

Wollte Rickert das eigentümlich Werthafte als das Moment am Wahrheitsbegriff mit Recht verfechten, dann wäre dieser letzte Schluß folgerichtiger, würde dann allerdings auch umso fühlbarer demonstrieren, wie gepreßt eine solche Fassung des Wahrheitsbegriffes wird.

Hat aber die Trennung von Kulturwert und Wahrheitswert, die doch bei gleichgearteten Begriffen schon mindestens sehr unwahrscheinlich ist, einen sinnvollen Anlaß, so müßte er ans Licht gehoben werden. Mir scheint die Scheidung, die Rickert vollzieht, einen Wink dafür zu geben, daß er im Grund auch dann, wenn er Wahrheit einen Wert nennt, nichts anderes zum Ausdruck bringen will, als die vielen, die erkennen, daß das Sein von dem Aussagenden ‚verlangt', so beurteilt zu werden, wie es für ihn ‚einsichtig' ist: Mit anderen Worten: er zielt auf die uns allerdings primär gegebene Relation von Sein und Erkennen ab.

Auf diese Art kommt Rickert dazu, den Wahrheitswert einzuführen. In der Folge behandelt er ihn wie jeden Wert überhaupt — vergißt also die zum Schluß wieder beachtete Unterschiedlichkeit von ‚Wert' und ‚Wert' vollkommen. Die nicht angängigen Folgerungen erklären sich zum guten Teil daraus.

Unsere Einwendungen richteten sich von innen her auf die Konstitution des Sinnes durch den Wert.

Begriffliche oder reale Abgrenzung.

Ein anderer Widerspruch, der allein in der Natur des Sinnes selbst begründet liegt, soll nicht übersehen werden. Ist die radikale Abgrenzung des irrealen Sinngebildes gegenüber der Wirklichkeit und speziell dem Psychischen immer so stark real empfunden und geglaubt worden, wie wir sie in unserer streng einheitlichen Darstellung wiedergegeben haben? Oder klingt nicht ab und zu doch die Ansicht durch, die wir sonst noch in Kritiken und Meinungen über den Sinnbegriff hören? Es läuft dieser Widerspruch schließlich auf die schroffe Formulierung hinaus:

Ist der Sinn eine real- oder nur begrifflich abgegrenzte Zone gegenüber jedem anderen Sein, zumal dem Seelischen?

Rickert antwortet nicht immer eindeutig darauf und liefert damit eine gewisse Selbstkritik an seinem dritten Reich.

Er sagt klipp und klar: „Nur eine begriffliche[1]) Trennung ist hier möglich. Irrealer Sinn ist stets mit realem psychischen

[1]) Sperrdruck nicht originär.

Sein verbunden.[1]) Aehnlich führt er schon an einer früheren Stelle aus: „. . . nun aber kommt etwas drittes . . . So wird durch das Meinen und Verstehen eine Verbindung des geltenden theoretischen Wertes mit dem wirklichen Leben hergestellt, und davon bilden wir einen Begriff.“[2]) So scheint der große Aufwand an Beweis den Sinn wieder zu reduzieren auf ein lediglich begrifflich von anderem unterschiedenes Sein. Und doch beharrt er auf der anderen Seite: „Kurz, der Sinn, den der Akt des Wertens hat, ist einerseits kein reales psychisches Sein, sondern weist über dieses hinaus auf die geltenden Werte hin. Er ist andererseits aber auch kein geltender Wert, weil er nur auf Werte hinweist“.[3]) Beinahe als Antwort auf unsere Fragestellung hören wir ihn sehr bestimmt: „Von prinzipiell anderer Bedeutung dagegen als für die Daseinspsychologie muß die Logik für die Leistungspsychologie des Urteils werden. Dabei handelt es sich um mehr als die bloße Abgrenzung des Psychischen gegen das Logische.“[4])

Nicht gerade in unmittelbarer Verbindung mit unserer Frage, aber immerhin darauf bezüglich ist folgende Stelle: „Wer durch die Abschnitte VII—IX des vierten Kapitels und besonders durch die Ausführungen über die irrealen Sinngebilde und das historische Verstehen nicht davon überzeugt wird, daß meine Logik der Geschichte keinen einseitig formalen Charakter trägt, d. h. nicht in anderer Weise formal ist, als jede logische Untersuchung es sein muß, den würde ich auch durch eine weitere Ausführung des früher Gesagten wohl nicht von seiner Meinung abbringen“. (Gr. V. Aufl. 1928, Vorwort XXVII.)

Wie eine Versöhnung zwischen zwei feindlichen Brüdern mutet es an: „Wir haben darin, wie wir auch sagen können, neben dem psychischen Seinsbegriff und dem logischen Geltungsbegriff den Leistungsbegriff des Urteilens, der die Verbindung zwischen beiden herstellt“.[5])

So kann man, sehr streng genommen, die im Ganzen vorbezeichnete Linie doch als immer eingehalten finden trotz dieser Schwankungen. Sie beweisen uns immerhin, daß die etwas gewaltsame Konstruktion des irrealen Sinnes sich auch für ihn nicht restlos als brauchbar erwies.

---

[1]) S. 283.
[2]) S. 263.
[3]) S. 264.
[4]) S. 287.
[5]) Gemeint ist selbstverständlich: zwischen Wert und Wirklichkeit.

Bei der entscheidenden Ueberlegung, wie Wirklichkeit und Wert wieder zu verbinden wären, macht er sich die Möglichkeit nicht zu eigen, statt einer realen Trennung auch eine begrifflichlogische zu sehen. Sonst würde nicht die irreale Verbindung als das einzige Gegenstück von realer Verbindung aufgeführt werden. Warum sollte denn nicht die Verbindung zwischen Wert und Wirklichkeit begrifflicher Natur sein können, vorausgesetzt natürlich, daß man sie nicht künstlich durch Begriffe als real verschieden bestimmt hat?

Der Umstand, daß man sich eben so leicht in richtige wie falsche, weil nicht nachprüfbare, Abstraktionen verlieren kann, macht sicher bedenklich, und läßt einen die Frage stellen:

Kann man sich unter einer realen (tatsächlichen) Verschiedenheit von Wert und Wirklichkeit und irrealen Verbindung im Sinn etwas überhaupt Denkbares vorstellen?

Lösungsmöglichkeiten vom Rickert'schen Denken aus.

Eine kritische Prüfung zerzaust zu leicht etwas, das es nicht verdient. Mit Recht begehrt man darum auf: Es lassen sich doch sicher vom Sinnbegriff, wie ihn Heinrich Rickert beweist, richtige Momente angeben, die niemand vor ihm in dieser unbeirrbaren Schärfe herausgehoben hat und die deshalb sein unbestreitbares Verdienst darstellen.

Dazu zählen wir die relative Eigenständigkeit des Sinnes, die sich, eben weil sie relativ ist, anders auch als gleichzeitige Abhängigkeit charakterisiert. In der Meinung, wie weit diese Eigenständigkeit reiche und wovon der Sinn endlich abhängig ist, gehen die Richtungen auseinander. Wir fanden den richtigen Weg vorgezeichnet bei zwei Philosophen, von denen sich der eine direkt mit Rickert auseinandersetzt:

Josef Geyser.

Josef Geyser unterscheidet zwischen einem Urteilssinn und einem Urteilsinhalt und bezeichnet damit, was wir eben im Anschluß an Rickert nur ungenau als logisch und real unterschiedenen Sinn andeuteten. Der Urteilssinn ist der abstrakte Begriff, mit dem wir den irgendwann einmal und oft wieder gedachten Gehalt eines Urteils als objektiv und ‚zeitlos-gültig' zusammenfassen. Es ist ein Zeichen von Verschwommenheit, wenn aus diesem reinen Begriff etwas wie eine ‚zeitlose Wesenheit' gemacht wird. Prüfen wir uns selbst, so fließt in der Tat manchmal etwas von dem ‚Be-

griff über' in unsere Vorstellungen über das Wesen eines Dinges. Das faßt die Geysersche Unterscheidung sehr fein, wenn er vom transzendenten Urteilssinn ausführt: „Seine Einheit und Identität ist also das Ergebnis einer logischen Abstraktion, und ist darum selbst nur eine begrifflichlogische, keine reale".[1]) Diese Klarheit über den transzendenten Urteilssinn ermöglicht ihm auch, den Urteilsinhalt in seinem Wesen zu erkennen und gegenüber dem Sachverhalt, mit dem andere ihn vielleicht gleichsetzen könnten, abzugrenzen: „Etwas geht in der Tat den Urteilsakten voraus und wird von ihnen erstrebt. Das ist aber nichts anderes als der im objektiven Sachverhalt fundierte Urteilsinhalt. Dieser aber ist erst in dem Augenblick realisiert, wo er von irgendwem wirklich gedacht wird".[2])

Mit dieser Bestimmung haben wir bereits die wesentlichen Züge vor uns: Die strikte Abhängigkeit dessen, was wir in unserer Darstellung Sinn nennen, von dem auf ihn aktuell gerichteten Denken macht die Eigenständigkeit des ‚Sinngebildes' eben zu einer nur relativen.

Clemens Baeumker.

Auch Clemens Baeumker geht in der *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* der Modeneigung tüchtig zu Leib, die etwas, das eine begriffliche Abstraktion ist, schnell als ‚zeitloses Gebilde' auffassen möchte. Daraus begreift sich, daß er in dem folgenden Zitat eigentlich nur den von Geyser so bezeichneten Urteilssinn und seine Befreiung von dem ihn bedingenden psychischen Geschehen berücksichtigt. Uns scheint die zitierte Stelle deswegen von besonderem Wert, weil sie durch eine gründliche Reinigung den Weg für den positiven Aufbau des Sinnbegriffes freimacht: „Die Erfassung der Sachverhalte erfolgt durch immanente Bewußtseinsinhalte, Gedanken" — „Gedanken im Sinn des Gedachten, des verbum mentis der Alten, nicht des Denkens als Denktätigkeit, wie man auch Urteil und Urteilen unterscheiden kann. Diese Gedanken können unter Absehung von der individuellen Denktätigkeit in ihrer Abstraktion betrachtet werden, wie die Logik es tut, die sich nur mit dem Sinn, nicht mit der Psychologie des Denkens beschäftigt und die dem Gedanken dann Zeitlosigkeit zuschreibt, d. h. eine negative, nicht positive Ewigkeit, sowie Gemeinsamkeit für alle bewußten Subjekte,

---

[1]) Josef Geyser: *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie* 2. Aufl., Freiburg 1918, S. 114.

[2]) Geyser: *Grundlegung* . . . . S. 114.

d. h. wieder nicht im positiven Sinne, sondern im negativen des Ausschlusses einer individuellen Zugehörigkeit.“ [1]) „Nicht jedes Denken ist ein Erkennen, sondern nur dasjenige, welches inhaltlich durch den Sachverhalt bestimmt wird, mit dem der Gedanke nicht identisch ist, auf den er aber als bewußtseinsimmanenter Inhalt sich bezieht.“ [2])

„*Ens rationis*“.

Zur klaren Herausstellung des Sinnbegriffes kommt uns eine feine Unterscheidung der philosophischen Tradition zustatten. Wir meinen die des ens reale und des ens rationis. Das ens reale wird von unserem Intellekt als daseiend vorgefunden, während das ens rationis in seiner reinsten Ausprägung von unserem tätigen Verstand erst als Objekt unseres Bewußtseins erschaffen wird: „ens rationis in generalissima acceptione est ens dependens a ratione sive intellectu“. („Das Gedankending ist — im weitesten Sinn — ein Seiendes, das von der ratio oder dem intellectus abhängig ist.“) [3]) Wie alles Seiende dadurch ist, daß es ein von Gott erkanntes ist, so ist das Gedankending auch dadurch, daß es, und insoweit, als es ein vom Menschen erkanntes und so begründetes Objekt ist Für das Gedankending besteht die idealistische These der Erstgeltung der Erkenntnis vor dem Sein. Berkeleys: „eorum esse est cogitari“ trifft hier voll zu.

Wo tritt dieses ens rationis in Erscheinung? Man könnte zunächst meinen überall dort, wo unsere gestaltende Phantasie tätig ist. Denn jedes Phantasiegebilde erhält seine Existenz — wenigstens als Kompositum — durch unser tätiges Bewußtsein. Doch wird die freie Vorstellung, weil in der sinnlichen Ordnung der Wahrnehmungsgegebenheiten verhaftet, von dem eigentlichen ens rationis als ens imaginarium unterschieden. Analog dem ens imaginarium liegt das ens rationis in der höheren intellektuellen Ordnung unserer Seele. Deshalb lautet die Definition sehr präzise: „dependens a ratione sive intellectu“. Noch eine andere Tatsache scheidet das ens imaginarium vom ens rationis. Während die freie Vorstellung im wahrsten Sinn für sich auftreten kann, ist das ens rationis gesetzt zur Erkenntnis — meist eines realen Objekts —

---

[1]) Clemens Baeumker: Seite 23.

[2]) Clemens Baeumker: Seite 22.

[3]) Babenstuber: *Logica Magna, disputatio appendix:* De ente rationis S. 124. Der intellectus ist die aktualisierte ratio.

jedenfalls für ein anderes. Es wird zu einer notwendigen Setzung, die bei der Aufnahme jeder objektiven Gegebenheit getätigt wird. Wie es in der niederen Ordnung der einfachen sinnlichen Wahrnehmung eines tatsächlich Gegebenen bereits schwer zu sagen ist, was nun wirklich perzipiert und was eigene Zutat ist, so erschwert und kompliziert sich die Frage bei der geistigen Erkenntnis. Die Zutat in dieser Ordnung ist das ens rationis.

In der Bestimmung, die Thomas von Aquin von dem ens rationis im Gegensatz zum ens naturae (= ens reale) gibt, wird das Charakteristikum der Zutat (ad invenit) erfreulich scharf hervorgehoben und bereits angegeben, als was sich das Gedankending konkret zeigt: „ens est duplex, ens sc. rationis et ens naturae. Ens autem rationis proprie dicitur de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut intentio generis et speciei et similium; quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur". „Das Seiende ist zweifacher Art: nämlich ens rationis und ens naturae. Ens rationis heißt es aber im eigentlichen Sinn von den Intentionen, die die ratio bei den von ihr betrachteten Dingen hinzufindet, wie z. B. die Intention von genus und species und ähnlicher. Diese sind nicht in der Natur der Dinge auffindbar, sondern folgen der Hinwendung der ratio auf diese Dinge."[1])

Die verzweigten Unterscheidungen, die man an die Begriffsbestimmung des Gedankendings angeschlossen hat, fördern uns nicht. So wenden wir uns einer sehr einleuchtenden Kommentierung zu, die Commer in seiner *Logik* vom ens rationis gibt. Er knüpft an die sehr gebräuchliche Abgrenzung des materialen und formalen logischen Objektes an. Das Materialobjekt ist das Vorgefundene,[2]) das Formalobjekt die freie Ergänzung.

„Also ist das formale Objekt, welches von der Logik in den realen Dingen erfaßt wird, nur das Gedachtwordensein dieser Dinge, nämlich diejenigen Prädikate, welche der Verstand erst durch sein Denken allen realen Dingen beilegt, also ein Gedankending."[3]) Nachdem er die Vorkommensfälle des Gedankendings erläutert hat: „Das Allgemeine, Univoke, Analoge, die Kategorien, der Satz und seine Eigenschaften, die Folgerung, Schluß und Induktion usw. sind

---

[1]) Thomas von Aquin. *Met.* 4 L 4 (zitiert nach Commer, *Logik,* S. 330 Anmerkung).

[2]) Soweit es sich wenigstens um reale Dinge handelt.

[3]) 8. Kapitel 329.

Gedankendinge; denn sie haben ihr eigentümliches Sein nur durch das Denken und im denkenden Intellekt", kann sich die Erklärung des ens rationis genau bestimmen: „Das formale Objekt der Logik ist also jene künstliche und richtige Zusammensetzung, welche der Intellekt den von ihm erkannten Dingen dadurch beilegt, daß er sie als Subjekte, Prädikate, Definitionen, Sätze, Gattungen, Arten, Unterschiede und dgl. auffaßt", . . . „Jene Zusammensetzung hat ihr Sein nur durch die Betrachtung des denkenden Intellekts; so daß die Anordnung aufhört und nicht mehr da ist, sobald jene Tätigkeit des Intellekts aufhört. Also muß jene Anordnung, formal genommen, etwas sein, was nur ein Gedankending ist." [1])

Nehmen wir schon einmal unser Resultat vorweg, in dem sich der Sinn mit dem ens rationis zusammenschließt, so hat das ‚Sinngebilde' zwei Richtungen. Als Formalobjekt ist es erstens selber Objekt des Bewußtseins und weist auf dieses zurück, und erfaßt zweitens als solches in einer Vorwärtsrichtung etwas anderes, ein eigentliches Objekt, den Materialgegenstand der Logik.

In diesem Bezug spricht die philosophische Tradition von primae und secundae intentiones. Jedes Urteil über Reales enthält z. B. prima intentione (d. h. in einer ersten Vorwärtsrichtung [2]) auf den gemeinten Erkenntnisgegenstand) das Reale und secunda intentione (d. h. in einer zweiten Rückwendung [3]) auf sich selber) das logische Sein.

Das ‚Sinngebilde' ist radikal sui generis, eben eigenständig, es ist konstituiert propter et ad objectum; mit anderen Worten: intentional gebildet. Gemeint ist selbstverständlich die prima intentio, die unser Bewußtseinsakt, der sich auf einen Erkenntnisgegenstand richtet, dem Sinngebilde mit auf den Weg gibt. Wenn wir ein zur Erklärung gebrauchtes Bild [4]) mit übernehmen dürfen, so ist der Bewußtseinsakt selbst zunächst gleichsam ein Schütze aufs Objekt, er ist die Spannung des Bogens, er schießt den Pfeil (nämlich das Sinngebilde) ab; dieser Pfeil zielt natürlich auch auf das Objekt (prima intentione); trifft er, dann haben wir ein wahres Urteil, trifft er nicht, ein falsches. Der Pfeil stellt sich für unser diskursives Denken als eine Notwendigkeit dar. Fliegt er auf das Objekt zu, so sind wir uns der Existenz des Pfeiles durchaus nicht bewußt. Die prima intentio auf das Objekt nimmt uns ganz gefangen.

[1]) 330.
[2]) Wurde eben als zweite Richtung bezeichnet.
[3]) Wurde eben als erste Richtung bezeichnet.
[4]) Daniel Feuling O. S. B.

Das Sinngebilde ist völlig seinem Zweck: propter et ad objectum untergeordnet.

Untersuchen wir aber, wie wir es schon die ganze Zeit über tun, das formale Instrument selber, mit dem wir das Materialobjekt zu erfassen suchten, so richten wir unseren geistigen Blick secunda intentione auf das ens rationis, machen das Formalobjekt, das unser Verstand als Subjektsprädikatsbeziehung, als Art und Gattung usw. selbst erst bildete, zu einem Materialobjekt, wie das, was unser erster und eigentlicher Erkenntnisgegenstand war und um dessentwillen das Sinngebilde geschaffen wurde.

Der Sinnbegriff.

Wir kennen eine körperliche und eine seelische Realität. Die körperliche Realität ist in Raum und Zeit, die seelische Realität allein in der Zeit, soweit man darunter die psychischen Akte begreift.

Rickert versuchte darüber hinaus einen Teil der Welt aufzuzeigen, der weder körperliche noch seelische Realität sei, und bezeichnete ihn als das dritte Reich des irrealen Sinngebildes.[1] Durch die Einschränkung des Psychischen auf zeitlich ablaufende Bewußtseinsakte verbot sich ohne weiteres die Zuordnung des von ihm mit Sinngebilde Gemeinten zum Seelischen.

Wir werden den Nachweis zu führen haben, daß das Sinngebilde trotz seiner Eigenständigkeit nicht vollkommen von der Realität abzusondern ist und somit — wenn man für das zweifelsohne eigentümliche Sein des Sinngebildes nicht eine terminologisch neue Einheit in der Realität schaffen muß — auch seine Einordnung ins Psychische und der Begriff des Seelischen selbst von neuem akut werden.

Wir gehen aus von dem Satz: „Goethe hat einen großen Einfluß im deutschen Geistesleben". Wir sagen mit Recht, dieser Satz habe einen Sinn. Was meinen wir mit diesem Urteil? Folgende vier Unterscheidungen heben sich klar heraus.[2]

Vier Unterscheidungen.

1. Wir haben zunächst das körperlich reale Gefüge gedruckter Worte vor uns, die eine physikalisch-physiologische Wirkung ausüben

---

[1]) In diesem Zusammenhang kommen die völlig problematischen irrealen Werte nur insoweit als eine Erweiterung über die Realität hinaus in Betracht, als sie durch die Sinngebilde sekundär mitgetroffen werden.

[2]) Alle hierbei vorausgesetzten Vordersätze erfahren ihre erkenntnistheoretische Sicherung im kritischen Realismus.

und uns gleichzeitig einen Sinn vermitteln, für dessen definitorische Herausarbeitung wir das Wesen der „Vermittlung" selbst noch außer acht lassen können, um es am Schluß mit desto mehr Einsichtigkeit zu erklären. Das also, was an dieser interessanten und nicht leicht unterscheidbaren Komplexität rein in die körperliche Wirklichkeit gehört, nennen wir den Satz.

2. Gleichzeitig real — allerdings in der gesteigerten Fülle körperlicher und seelischer Realität — ist Goethe, der Mensch, und sein schöpferisches Tun, sind die Worte, Briefe und Werke, die direkt oder indirekt an Menschen seiner Zeit — real aufweisbar — gekommen sind. In seiner gleichen Realität ebensowenig zu leugnen ist das, was unter dem Begriff „deutsches Geistesleben" an Menschen und Verhältnissen und an deren realen Wandlungen zusammengefaßt wird.[1]) Soweit nun endlich die Beziehung zwischen den begriffenen realen Trägern — einerseits Goethe, andererseits das deutsche Geistesleben — in der Realität der Träger selbst sich ausdrückt und dadurch — ohne hier einen Wertbegriff hereinzunehmen — Goethes Schaffen sich in irgendeinem Bezug als aktiv gegenüber dem realen rezeptiven Verhalten des zweiten Trägers noch „in re" fundamentiert, bildet diese zweite Komplexität (reale Träger und die sich an ihnen manifestierende reale Beziehung) den realen Sachverhalt.

Um nicht mißverstanden zu werden, bringen wir noch das leichtere Beispiel: der Baum ist grün. Zum Sachverhalt gehört der Baum, das Grün — als das meine Soseinswahrnehmung bewirkende Etwas — und die Lokalisierung dieses Etwas an dem Baum „hic et nunc". Mit anderen Worten die Beziehung des Grün zum Baum, das ‚Sichfindenan' rechnet bis zu einem gewissen Grad ebenfalls zu der sachlich vorgegebenen Realität. Genau so will auch der obige komplexere Sachverhalt aufgefaßt sein.

3. Damit wir den Satz formulieren konnten, mußten wir den Sachverhalt denken. Es wäre naiv zu glauben, der Sachverhalt spränge uns irgendwie in unsere Gedanken. Wir denken ihn und denken ihn auch in dieser bestimmten Hinsicht nicht. In einem eigenartigen Schillern vom Sachverhalt her zum Denken, und vom Denken zum Sachverhalt liegt das schwierige Problem des Sinnes beschlossen. Stellen wir uns so, daß wir die Doppelspiegelung erkennen: Den festen Boden gibt uns wieder eine unbezweifelbare

---

[1]) Das unter „deutsches Geistesleben" ‚Begriffene' ist selbstverständlich wohl zu unterscheiden von dem ‚Begriff': deutsches Geistesleben.

Realität, der psychische Ablauf: Wir denken. Der Bewußtseinsakt tritt als neue Realität neben Sachverhalt und Satz.

4. Jeder Bewußtseinsakt braucht einen Träger: das Ich.[1]) Soweit es nicht ein begleitendes Gefühl ist, hat jeder Akt ein Objekt: sei es in der Reflexion das Ich selbst oder ein anderer Akt, sei es beim Streben das vorgestellte Objekt, oder sei es endlich wie hier beim Denken (als selbständiger Urteilsfunktion) ein Sinngehalt.

— Soweit es sich um ein Urteil handelt, spricht Rickert ebenfalls von „Gehalt". Da aber auch beispielsweise Verhaltungsweisen einen Sinn ausdrücken können, gebraucht er das allgemeinere „Sinngebilde". Wir berücksichtigen den Sinn, der sich anderswo als im Urteil findet, noch weiter unten und wollen daher mit Sinngehalt keinen Gegensatz bezeichnen. —

Zur Bestimmung der Eigenart des Sinngehaltes vergleichen wir ihn zuerst mit bekannteren Größen.

Negativ.

Der Sinngehalt ist kein psychischer Akt, denn wir erkannten ihn ja gerade als Objekt des psychischen Aktes. So wenig nun das Ich der Akt ist, wenn es auch keinen Akt ohne Ich gibt, so wenig kann ich auch das Objekt mit dem Akt selber identifizieren. Denn dann wäre es eben Akt, und das Spiel des Haschens nach dem Objekt begänne von vorne.

Sachverhalt und Sinngehalt.

Man könnte auf die Vermutung kommen, der Akt des Urteilens: „Goethe hat einen großen Einfluß im deutschen Geistesleben" richte sich auf den realen Sachverhalt als auf das Objekt unmittelbar. Anders ausgedrückt hieße das: es gibt gar keinen besonderen Sinngehalt; Sachverhalt und Sinngehalt sind identisch. Logische Zweckmäßigkeit hat sie in das eine und das andere auseinandergelegt, um bald mehr die objektive, bald mehr die subjektive Seite zu betonen. Schon diese konsequente Formulierung berührt die Schwächen dieser Position.

Denn, was sich gerade in unserem ersten Beispiel mit besonderer Schärfe zunächst zeigt, ist, daß hier der reine Sachverhalt, so wie wir ihn oben zur Darstellung brachten, gar nicht unmittelbarstes Objekt sein kann; er ist nicht frei von einer subjektiven Umbildung. Die Realität der Träger und der ihnen anhaftenden Beziehungspunkte ist

---

[1]) Es bleibt hier der Charakter des Ich natürlich ohne nähere Untersuchung.

gar nicht unmittelbar zu erschauen. Ich richte meinen Denkakt bestimmt auf eine wenn auch sehr vage Vorstellung des Sachverhaltes, die wir kurzerhand mit dem ursprünglichen Sachverhalt zu einem erweiterten realen Sachverhalt zusammenziehen, um unnötige Verkomplizierungen zu vermeiden.

Ursprünglicher und vorgestellter Sachverhalt.

Sehen wir von der Besonderheit des konkreten Beispiels ab, so erhebt sich die psychologische Frage, ob auch dann, wenn der Sachverhalt direkt erschaubar ist, wie etwa in unserem zweiten Beispiel, diese Schau immer erst über den Weg einer realen Vorstellung des Sachverhaltes im Bewußtsein möglich wird und daher nicht der ursprüngliche, sondern der vorgestellte Sachverhalt diesen Namen verdiene. Die Identität von Sachverhalt und Sinngehalt könnte damit erneut und erst recht nahe gelegt werden. Halten wir dazu, daß der ursprüngliche Sachverhalt nicht einmal real zu sein braucht, sondern im Falle sogenannter idealer Gebilde eben erst durch eine Vorstellung oder Setzung Sachverhalt wird, so stützt sich damit dieses Gegenargument von einer dritten Seite. Da wir in der Betrachtung des Sinngehaltes schließlich auf ein gewisses ideales Sein hinauskommen, bleiben wir jetzt ruhig weiter bei unserem konkreten realen Sachverhalt. Denn was es zu zeigen gilt, ist von der Seinsweise des ursprünglichen Sachverhaltes unabhängig, wird aber schwerer erkennbar, wenn der Sachverhalt selbst idealer Natur ist. Daß nun der reine oder der erweiterte Sachverhalt mit dem Sinngehalt identisch sein sollen, ist prinzipiell gleich falsch. Denn beide sind Realitäten, die noch nicht enthalten, was unter Sinngehalt des Urteils verstanden ist. Um das klar einzusehen, heben wir unsere vorläufigen Resultate noch einmal kurz hervor:

Wir haben einen realen Satz und einen realen Sachverhalt, den wir meinen, wenn wir unseren realen psychischen Denkakt spielen lassen. Wir erkannten ferner, daß der Sachverhalt irgendwie Objekt des Bewußtseinsaktes ist, ohne daß sich darin das Ergebnis des sinnvollen Urteils erschöpfend begründen konnte. Denn so kahl wie uns die realen Teile des Sachverhaltes tatsächlich gegenüberstehen, könnten sie nie ein sinnvolles Ganze werden, ohne daß der Denkakt sein Objekt irgendwie moduliert.

Positiv.

Zwischen dem realen Denken und dem realen Sachverhalt schwingt der Sinngehalt. Der Denkakt meint den Sachverhalt. Meinen will

in der alten Sprache heißen „minnen“ oder liebend erfassen. Darin beruht also die eigentliche Tätigkeit und Fähigkeit des Denkens, das ihm so ganz erstaunlich unähnliche und fremde Etwas des Sachverhaltes sich selbst anzugleichen. In diesem Assimilationsprozeß entsteht etwas ganz Neues:

der Sinngehalt.

Er ist das Resultat der heißen Bemühung unseres Denkens, das Vorgefundene in sich hineinzuschlingen. Dabei kann sich das Denken nicht aufgeben, sich nicht verschmelzen mit dem Objekt. Das sahen wir oben, besonders in Anerkennung der verschiedenen möglichen Seinsweisen der Sachverhalte. Das Denken bleibt in seiner Eigenart. Aber auch der Sachverhalt ist als Sachverhalt nicht im geringsten vom Denken verletzt. Und doch hätte er, so wie er ist, so unverbunden in seinen nackten Teilen, nicht erfaßt werden können. Das Denken gab ihm erst aus sich das Bindeelement hinzu, ein Element, das nicht das Denken selber ist, doch von ihm abhängig gesetzt. „Gleiches kann nur von Gleichem erkannt werden.“ Dieses Erkenntnisprinzip der Alten findet hier dergestalt seine berechtigte Anwendung, daß das Denken und der Sachverhalt sich im gleichen Dritten treffen, sich einen, in dem vom Denken im Sachverhalt gezeugten Sinngehalt, sich gegenseitig erfassend und „meinend“.

Das Denken ist gleichsam das männliche und der Sachverhalt das weibliche Prinzip. Der Sinngehalt ist der Sproß dieser „Minne“.

Wo wir grundsätzlich am weitesten entfernt sind von der konkreten Vorstellung, entfaltet sich notwendigerweise ein großer metaphorischer Reichtum. Doch läßt sich auch an unserem konkreten Beispiel dasselbe nüchterner sagen und so darauf der Charakter dieses „Kindes“ unseres Denkens und des Seins analysieren.

Im realen erweiterten Sachverhalt, der dem sinnvollen Satz: „Goethe hat einen großen Einfluß im deutschen Geistesleben“ zu Grunde liegt, findet sich noch nicht das eigentlich Sinnvolle, was das Urteil ausmacht. Wollte das Denken sich damit begnügen, zu erfassen, was real ist, und ohne die geringste „Zutat“, wie es ist, so müßten wir gleichsam Goethe und das deutsche Geistesleben[1]) jedes für sich „anstarren“, ohne je zu einer Verknüpfung zu kommen. Ja, haben wir das erst eingesehen, wird uns ebenso einleuchten, daß nicht einmal die einfachste Begriffsbildung ohne ein hinzukommendes Sinnmoment je zustande käme.

[1]) Das deutsche Geistesleben enthält als Begriff in seinem zusammenfassenden Sinnmoment auch bereits mehr als die gemeinte Realität.

Wesen des Sinnes.

In der psychologischen Denkbemühung, die wir eben verfolgt haben, wird das reale Material des Sachverhaltes in uns zu einem „Etwas" formiert, das, wie wir sagen, eine logische Subjekts-Prädikatsbeziehung darstellt.

Auf den so zum logischen Sinngehalt gemodelten Sachverhalt ist der reale Akt des Denkens primär als auf sein Objekt gerichtet und meint nun mit dem seiner Natur und der fremden Natur des Sachverhalts in gleicher Weise entsprechenden, angeglichenen und erzeugten Sinn intentional sekundär den Sachverhalt selbst als zweites (eingeschlossenes) Objekt.[1])

Der Sachverhalt bietet den materialen Anlaß, an dem sich das aktuelle Denken in seiner „Liebesgerichtetheit" entzündet. Die irgendwie präformierte (uud noch genauer zu entwickelnde) Struktur des Denkens und die des erfaßten Seins überhaupt bilden zwei Reibeflächen, die den Funken zeugen, in dessen Widerschein das Denken den Sachverhalt als sein letztes Objekt erkennt. Setze ich einen realen Sachverhalt voraus, wie wir das ja in unserem Beispiel taten, so wird die Subjekts-Prädikats-Beziehung um so deutlicher, je unanschaulicher der Sachverhalt in sich ist; je weniger er real vorgibt, um so notwendiger erweist sich dann der schon immer unentbehrliche Sinngehalt.

Daß wir natürlich von jeder Theorie einer Objekts- oder Sachverhaltsverdoppelung, wie sie manche moderne Philosophen (etwa N. Hartmann) ausbilden, entschieden abrücken, dürfte aus dem Gesagten hervorgehen.

Daseinsweise des Sinnes und Korrelation zu mitgegebenem Sein.

Bevor wir die gleiche Erwägung für die verschiedenen Sachverhalte und für den Sinngehalt auf dem Weg zur einfachen Begriffsbildung anstellen, wollen wir den erwiesenen Sinngehalt auf seine Daseinsweise und seine Beziehung zu den dabei mitgegebenen übrigen Seinsweisen hin untersuchen.

Begreifen wir unter subjektiv ein Sein, das irgendwie in sich selbst gründet, wie etwa jeder vorfindbare Sachverhalt, wie

---

[1]) Besser vertauscht man allerdings primär und sekundär miteinander, da ja der Sachverhalt schließlich immer das primäre Ziel unseres Erkenntnisstrebens abgibt.

unser Denken und unser Denkakt, wie überhaupt die ganze Realität, so können wir dem das Sein des Sinngehaltes als objektives entgegensetzen. Das heißt, es ist kein in sich bestehendes, sondern an die Realität des Bewußtseinsaktes geknüpftes Sein.

Diese seltene Terminologie dreht die Begriffe „subjektiv", „objektiv" geradezu um, dient aber einer besseren Verdeutlichung. Denn wie nach der landläufigen Terminologie dieser Begriffe die Realität so gut wie die Idealität „objektiv" ist, so besteht in unserer Begriffsbestimmung das Wesen der Realität in ihrer Subjektivität; in Abhängigkeit von ihr aber wird das objektive Sein gedacht und erschaffen, durch sie erhält es erst eine nur analog zu verstehende „Existenz".

Vorausgesetzt, daß sich ein Denkakt eines Sachverhaltes zu bemächtigen versucht, taucht der Sinngehalt auf, und nur so lange als dieser Bewußtseinsakt währt, „dauert" die „Aktualität des Sinngehaltes". — Der Sinngehalt selbst hat nämlich keine Dauer, nur der Bewußtseinsakt. — Der Sachverhalt existiert als realer in sich fort, und der Bewußtseinsstrom wendet sich Neuem zu. Der Sinngehalt aber ist wieder in der Zeitlosigkeit verschwunden, der er entstieg und in der er auch war, als wir von seiner „Dauer" sprachen. Hätte er aber wirklich ein zeitliches Nebeneinander, so wäre er Akt und nicht Objekt des Aktes, so wäre er subjektiv real, beeinflußt vielleicht von anderen Realitäten, aber nicht erschaffen als ein Abhängiges, nicht als ein „Quasinichts" und „Quasi-etwas" objektiv verhaftet an ein wirkliches Etwas, das allein dauern kann. Seine vermeintliche Dauer ist in Wahrheit die Bemessung des ihn bedingenden Bewußtseinsaktes. Mit Raum und Zeit hat der Sinngehalt in seinem objektiven Sein nichts zu tun.

Wir suchen zusammenzufassen:

Der Sinngehalt ist nicht Nichts, er hat ein Sein. Dieses eigentümliche Sein ist nicht das Sein der Realität. Denn die ist entweder körperlich oder seelisch. Die seelische Realität wird erschöpft durch das tragende Ich, den zeitlich verlaufenden Akt und das vorgestellte Objekt. Eine Gleichsetzung des Sinngehaltes wäre nur mit dem letzteren denkbar. Doch ist der Sinngehalt nicht gleich dem vorgestellten Objekt. Die Vorstellung nämlich besitzt ein subjektives Sein. Ihre objektive Abhängigkeit, auf die man hinweisen kann, beruht allein in dem Objektsein eines Aktes. Die Vorstellung

als Vorstellung jedoch gründet in sich, wird nicht durch eine Präformation unseres Geistes anläßlich eines Sachverhaltes geschaffen, wie der objektive Sinngehalt; sie kann wie jede Realität vorgefunden werden, ist nicht — außer es handelt sich um eine freie Vorstellung — schöpferisches Produkt eines entsprechend disponierten Geistes. Der Sinngehalt hingegen — und hierin steckt der berechtigte Kern des Idealismus — ist von einer Realität und im Hinblick auf sie — durchaus nicht etwa im Hinblick auf einen irrealen Wert — abhängig (objektiv) erschaffen; und nachdem diese Setzung von seiten des bedingenden Aktes erfolgt ist, bleibt der Sinngehalt kein sich selbst genügendes Objekt, sondern lediglich Hilfsmittel zur Erkenntnis eines eigentlichen Objektes:

Definition

„Von der Realität abhängig gesetzt" (objektives Sein) „und für die Realität intentional benutzt" (intermediäres instrumentales Objekt) sind die unterscheidenden Kennzeichen des Sinngehaltes. In ihnen ergibt sich eine wesentliche Differenz zur Realität, die sich um so schärfer zeigt, je mehr die gleichzeitige ebenso wesensgemäße Abhängigkeit von der Realität sich offenbart.

Hat Rickert richtig gesehen in der unzweideutigen und scharfen Trennung des Sinngehaltes von der Realität, so hat er doch die mit dieser Trennung innerlich begründete Hinordnung auf die Realität vollständig verkannt.

Drei Unterscheidungen idealen Seins.

Auf der Suche nach einem Terminus bietet sich uns das

ideale Sein

im Sinne Erich Bechers trefflich dar. Innerhalb der Idealität freilich scheinen gewisse Unterscheidungen angebracht, zumal sie noch einen letzten Beitrag zur Definition des Sinngehaltes liefern.

Ideal besagt objektiv ‚daseiend' sub conditione realitatis.

1. Es gibt erstens ein schlechthin ideales Sein, das so „gedacht" ist, als wäre es ein reales Sein, das sich auch theoretisch und prinzipiell als wirkliches Sein vorstellen läßt. Das Schlaraffenland z. B. ist nicht real und wird es auch praktisch nie werden. Es „ist" nur insofern, als es von einem menschlichen Bewußtsein gedacht wird. Doch widerspricht es prinzipiell nicht dem Wesen des Schlaraffenlandes, tatsächlich realisiert zu sein. Diesem

„als ob realen“ idealen Sein fehlen bemerkenswerter Weise die beiden Kennzeichen des idealen Sinngehaltes. Wird es gedacht, so ist es einmal subjektiv als Vorstellung und kann mithin zum zweiten nicht ein bloßes Hilfsmittel zur Erkenntnis sein.

2. Davon unterscheidet sich durchaus trotz der einenden Idealität das mathematische ideale Sein. Es wird nicht etwa wie beim schlechthin idealen Sein ein Nichtsein so gedacht, als wäre es, sondern im Gegenteil von einem Realen fingiert: es wäre nicht. Wir abstrahieren. Die Abstraktion wird uns ermöglicht durch eine ideale Sinnbeziehung. Die Realität stellt sich uns dar in konkreten Einzeldingen oder Einzeleigenschaften. Wir bilden zunächst wieder mit Hilfe der oben beschriebenen entia rationis (in der Art von Sinnbeziehungen) Allgemeinbegriffe: der Tisch, der Körper usw. Ein solcher Begriff ist idealer Natur, hat aber ein Fundament in der Sache, nämlich in den sinnlich qualitativen Gegebenheiten. Tun wir nun so, als seien auch diese wahrnehmbaren Eigenschaften nicht, oder mit anderen Worten abstrahieren wir von den sinnlichen Qualitäten, so verbleibt uns ein qualitätsloses Quantitatives, Gestaltetes, das nicht mehr sichtbar, hörbar, fühlbar oder wägbar ist, nämlich der sogenannte mathematische Körper. Wie das schlechthin ideale Sein bestimmt sich auch das mathematische Gebilde nicht einerseits durch ein rein objektives Dasein (denn wir mußten ja von subjektiven Realitäten ausgehen, um zu ihm zu gelangen) und andererseits auch nicht als instrumentales Sein, das uns zur Erkenntnis eines eigentlichen Objektes verhilft. Wir betrachten ja die mathematischen Körper als durchaus selbständige Objekte einer ganzen Wissenschaft.

3. So bleiben diese beiden Charakteristika: objektiv und instrumental allein dem dritten idealen Sein vorbehalten, dem Sein des Sinnes.[1])

Zwei Voraussetzungen für den Sinn.

Wir begnügten uns damit, das Wesen des Sinnes aufzuzeigen ohne die Voraussetzungen anzugeben, auf denen Möglichkeit und Notwendigkeit des Sinnes beruhen. Wenn Sinn, oberflächlich gesagt, die Berührung des aktuellen Denkens mit dem erstrebten Objekt durch ein und in einem Idealgebilde ist, so fordern sich im Denken und Sein zwei korrelate Voraussetzungen.

---

[1]) Freilich werden auch die idealen Sinngebilde Formalobjekte der Logik.

Im Denken.

Es ist ein unbezweifelbares Faktum, daß im Menschen bereits bei seinen frühesten Denkversuchen immer wieder und allein diese eigenartige Sinnbeziehung, wie wir sie oben darstellten, zum Durchbruch kommt: eine Sinntendenz, die das Sein zu packen und zu umklammern sucht und sich dazu der Subjekts-Prädikats-Beziehung bedient, eine seelische ‚Anlage', in der die „anima quodammodo omnia est" (nach Aristoteles), ein dem Menschen eingeborener habitus dieser einen Sinntendenz, die hineinragt in das Sein. Wenn das Kind sein erstes „Dada" lallt, aktuiert sich diese Sinntendenz und läßt Denken und Sein sich treffen; das Denken offenbart dem Sein in diesem bereits beziehenden „Dada", daß es das Sein in sich abbildet. Diese Seinserfassung unseres menschlichen Bewußtseins wird uns freilich immer unergründlich bleiben, und darin liegt auch das Geheimnis begründet, das sich immer um Sinnverstehen webt. Doch ebenso wenig ist sie in ihrer Tatsächlichkeit zu leugnen.

Ja diese Tendenz ist so wirklich und wirksam, daß sie sich nicht nur darauf beschränkt, das was draußen ist, drinnen zu sehen, sondern es liegt in ihr die Macht beschlossen, von innen her dem Draußen erst seinen Sinn zu geben. Wir stoßen hier auf das Problem Sinn und Wert, das in einer grundlegenden Untersuchung über den Sinn noch nicht die verdiente Würdigung erfahren kann. Wir geben deshalb nur die notwendigsten Daten. Versetzen wir uns in die Lage, in der wir uns in einer sehr schweren Stunde unseres Lebens befanden. Die Kette des Mißgeschicks läuft nicht wie der Vorgang eines physikalischen Versuchs rein objektiv vor unseren Augen ab; unwillkürlich ordnet sich Vorfall zu Vorfall zu einem Ganzen, zu dem Ausdruck eines Gesamtsinnes, der natürlich positiv oder negativ bewertet sein kann. Für die einzelnen kleinen Sonderereignisse kann ich vielleicht auch einen Sondersinn innerhalb des Ganzen deduzieren, ohne das Warum seiner Entstehung nennen zu können. Vielleicht drängen sich zu seiner Erklärung einzelne Assoziationsgesetze auf, letztlich aber bleibt die Auffindung des Sinnes ein Rätsel. Ist er nun aber deswegen objektiv? Sicher nicht, insofern Sinn als außer mir Vorfindbares oder als jeweiliger Sinn in meiner Seele schon Existierendes gedacht wird. Nehmen wir das an, wie es z. B. Spranger zum Teil tut, so wäre eine derartig obwaltende Sinnverschiedenheit, wie wir sie leider immer wieder konstatieren müssen, nicht recht er-

klärbar. So bleibt allein die Annahme einer sozusagen anlagemäßig bei allen Menschen gleichen ‚Sinngebung', einer zwar allgemeingültigen, doch immerhin subjektiven Tendenz zur Ordnung. Die Sinngebung wäre eine vorwissenschaftliche Grundvoraussetzung ähnlich der Vernunftgemäßheit unseres Denkens überhaupt. Hier wie dort ist der Irrtum nicht ausgeschlossen. Denn die gleiche Sinngebungsfähigkeit unterliegt im Individuum der Einflußnahme des jeweiligen Bewußtseinsablaufs einschließlich der durch die Assoziation mitwirkenden Gedächtnisresiduen und aller auf das Bewußtsein einwirkenden Werte, die dem Individuum durch Erziehung, Studium und Erfahrung als objektiv und gültig hingestellt worden sind. Die Nuancierung bzw. die Diskrepanz eines Sinnes vom anderen versteht sich deshalb sehr wohl.

Im Sein.

Tragen wir aber in uns die Fähigkeit, das Sein, die Objekte, in uns aufzunehmen, so entspricht dem passiv im Sein die Erkennbarkeit oder Intelligibilität. Die Gesetze und Prinzipien, die wir mit Hilfe unserer Sinnsprache dem Sein zuschreiben, sind eben tatsächlich im Sein verankert. Es ist keine willkürliche Setzung, die wir ausführen, sondern eigentlich nur ein Uebertragen in eine andere Sprache, die das Wesen des Seins unserem Denken eröffnen soll, wenn wir dem Sein dies oder jenes zusprechen und dies oder jenes absprechen. So wie wir es in unserer Sinnsprache fassen, ist es bereits umgesetzt, bereits übertragen, aber eben umgesetzt, nicht neu gesetzt, eben übertragen, nicht hineingetragen. Schon im Sein liegt etwas, was unserer Subjektsprädikatsbeziehung entspricht, das aber für ein anders konstituiertes denkendes Wesen sich auch anders fassen und formulieren lassen könnte, wie wir es z. B. für die Intelligenzen annehmen. In Umkehrung des Aristotelischen Satzes: anima quodammodo omnia est, könnte man die Voraussetzung im Sein mit dem Satz umschreiben: das Sein ist auch das Denken. Daß wir mit dieser etwas pointierten Umschreibung nicht vor dem Idealismus kapitulieren, ist klar genug gesagt.

Die jetzt folgenden Ausführungen über den Sinn erledigen sich verhältnismäßig rasch, da es im Grunde nur Anwendungen des Sinnbegriffes sind, den wir in typischer Ausgestaltung an Urteilen über Realobjekte entwickelt haben.

Sinn im Urteil über ideale Gebilde.

Legen wir statt der Realobjekte ideale Gebilde für unsere Betrachtung zugrunde; untersuchen wir also z. B. den Sinn eines

mathematischen Satzes. Der Unterschied von dem Sinn im Urteil über Realobjekte besteht lediglich darin, daß hier das Erkenntnisziel nicht die reale Welt der Tatsachen, sondern die ideale Welt gültiger Soseinsbeziehungen ist. Dementsprechend ändert sich auch allein der Zweck, um dessentwillen der Sinn eines Idealurteils seine Auferstehung erlebt. Mit anderen Worten: es gibt einen Sinn, der, soweit er im Urteil über Ideales vorkommt, ein von der Realität abhängiges ideales Sein und für eine Idealität benutztes instrumentales Sein hat. Erinnern wir uns vergleichsweise an die secunda intentio, in der wir den idealen Sinn selbst zum Objekt unseres Bewußtseinsaktes machen. Der hierbei neu gezeugte Sinn trägt die eben angegebenen Merkmale.

Sinn einer Geste.

Rickert hat den Sinn, der durch eine Geste dargestellt und übermittelt wird, besonders ausgezeichnet und ihm eine ganz innige Verknüpfung mit dem Individualbewußtsein zugeschrieben. Hier liegt in der Tat etwas vor, was in der Gesamtkonstitution des Menschen begründet ist. Wenn wir wieder ausgehen von dem Sinn eines Realurteils, so stellt auch die den Sinn tragende und begleitende Geste zunächst nichts anderes dar als die Körperlichkeit des verschlungenen Komplexes, in den der Sinn eingebettet ist: war bei dem Sinn im Realurteil der Satz das reale körperliche Gefüge, so ist hier der Satz übersetzt in die Leibessprache. Wäre der Mensch nicht sprachbegabt, könnte vielleicht die Leibessprache der Geste, wie es ja beim Stummen ähnlich der Fall ist, allein die körperliche reale Sichtbarmachung des Sinnes sein, der im übrigen wieder ganz gleicher Natur ist und von den gleichen Bedingungen abhängt, die wir oben angeführt haben. Meist geht man freilich der Tatsache aus dem Wege, die sich in der Leibessprache der Geste fühlbarer auswirkt als in einem nur ausgesprochenen Urteil, daß die Sinngebung außerordentlich eng mit der Gesamtstruktur des psychophysischen Menschen zusammenhängt. Es genügen daher die bekannten Versuche einer Sinndeutung auf Grund von physischen Aeußerungen ebensowenig wie eine psychische intuitive oder assoziative Erklärung. Wie die Substantialität beim Menschen sich begrifflich zusammensetzt aus Vitalität, Rationalität u.s.w., aber doch nur eine ist, die wir nur wegen ihres Reichtums zergliedern müssen, so durchzuckt auch unseren Gesamtorganismus nur ein Sinnwille, der sich mannigfach entfaltet.

Sinn im Begriff.

Den Sinn im Begriff kann man nicht mehr als den Sinn in einer anderen Sprache auffassen. Handelt es sich nämlich um einen wissenschaftlich geklärten oder gar erst durch eine Definition erschaffenen Begriff, so bildet der Begriff lediglich die formelhafte Abkürzung eines Urteils über einen Real- oder Idealgegenstand. Hat sich der Begriff noch nicht zur wissenschaftlichen Klarheit erhoben, so ist er entweder eine bloß benannte Vorstellung, die etwas durchaus Reales ist, oder eine bewußte Zusammenfassung, die dann aber wieder leicht auf ein Urteil hinauskommt. Weitere Erörterungen über den Sinn im Begriff ersparen sich deshalb.

Sinnvermittlung.

Auch die Sinnvermittlung ist im Grunde schon besprochen; denn setzen wir eine reale Sinngebungsfähigkeit und -tendenz in gleicher Weise bei allen Menschen an, die sich, wie wir beim Realurteil ausführten, am erstrebten Objekt entzündet und den Funken des Sinnes aus dem Objekt herausschlägt, so muß ein Urteil oder eine Geste, die von einem anderen Menschen kommt und als etwas Objektives vor mir steht, auch in mir passiv diese gleiche reale Tendenz erwecken, die der andere aktiv zur Hervorbringung des Urteils oder der Geste hat spielen lassen. Wir verstehen uns. Mißverstehen und Irrtum leiten sich her von den individuellen Wendungen des Bewußtseins, von den Einflüssen verschiedener Erziehung und Umgebung und der Anwendung eines ungleichen Materials (z. B. verschiedener Sprachen). Das Verstehen liegt demnach in dem objektiven Bereich der allgemein menschlichen Anlage und ist deswegen das Normale; Mißverständnis und Irrtum sind gegeben und beschränkt durch den individuellen Bereich, so wie wir ihn eben beschrieben haben, und deswegen nicht normal. Will ich sie also vermeiden, muß ich die Individuen möglichst den gleichen Einflüssen, das heißt insbesondere der Wirkung ein und derselben Wertordnung aussetzen. So drängt das logische gegenseitige Verständnis über sich hinaus zur ethischen Verständigung.

Erkennbarkeit des Fremdseelischen.

Keine Theorie der Erkennbarkeit des Fremdseelischen soll unsere Arbeit beschließen. Eine uns wichtig erscheinende Unterscheidung sei nur erlaubt, die in der Problemstellung mit Nutzen angewandt werden kann. Es ist ein Verschiedenes, das Fremdseelische er-

kenntnistheoretisch in seiner Existenz nachzuweisen und abzuleiten und ein Fremdseelisches im Einzelfall zu erkennen. Beide Probleme ziehen eigentlich unter der gleichen Flagge der Erkennbarkeit des Fremdseelischen. Der Streit um die Intuition oder um die Theorie der psychophysischen Zeichen ist zum Gutteil hervorgerufen durch diese Vermengung. Die Tatsachen und die Bedingungen der Sinnvermittlung, wie wir sie annehmen, beruhen alle erst auf der Tatsache des Fremdseelischen, deren Erweis hinwiederum auf einen noch tieferen Plan gehört. Wenn also die Sinnvermittlung eine gewisse Spontaneität verrät, so macht es uns die logische Deduktion des Fremdseelischen sicher nicht so ‚leicht', als es hiernach vielleicht den Anschein haben könnte.

Jedenfalls kann die logische Deduktion auch ausgehen von der Tatsache, daß der Sinn Effekt und stetige Aktualisierung meiner individuellen Vernunft ist, ja daß meine Vernunft eben nur deswegen existiert, weil sie in Sinngebilden sich betätigt. Wenn ich also einen meiner Intelligenz nicht entsprungenen Sinn auffasse, so weiß ich in Analogie zu dem in mir Erlebten, daß dieser Sinn von einer anderen individuellen Vernunftrealität gesetzt ist, nicht etwa ein in Raum und Zeit ‚freischwebendes' Etwas ist, in dem sich ein persönlich niemals faßbares ‚irreales Subjekt' bekundet.

Die Rickertsche Anerkennung eines unabhängigen Sinnes, der im irrealen Subjekt irgendwie begründet ist und in einer über allen stehenden transzendentalen Apperzeption den Individuen vermittelt wird, stellt eine Verkennung dar der intentionalen Struktur des individuellen Denkens und damit eine Entwertung der Einzelvernunft.

Resultate.

Wenn wir Rückschau halten über das, was uns wesentlich wurde in unserer Untersuchung, so drängt sich folgendes hervor:

I. Heinrich Rickert sieht den Sinn begründet in der Vorgegenständlichkeit eines irrealen Subjekts und aktualisiert in dem freischwebenden und deshalb verstehbaren irrealen Sinngebilde.

II. Eine immanente Kritik, geschärft an der philosophischen Tradition, erweist die Unmöglichkeit dieser an sich so genialen Konstruktion. Wenn man selbst die Unterscheidung von Wirklichkeit und Wert und die zum Teil dogmatischen Bestimmungen dieser getrennten Sphäre hypothetisch hinnehmen will, ist ein „irreales

Sinngebilde" zwar eine logisch notwendige Konstruktion, doch kein irgendwie feststellbares Sein im weitesten Sinn.

III. Eine Einigung der Auffassungen dagegen kann auf Grund einer allerdings sehr tiefgreifenden Aenderung erfolgen: Statt zu einer unbeschriebenen und nie zu umschreibenden irrealen Welt seine Hilfe zu nehmen, müssen wir den Sinn in seiner Möglichkeit grundlegend an die Realität binden. M. a. W. die „Sinndeutung", bei Rickert als vorgegenständliche Irrealität im irrealen Ich verankert, wird ebenfalls durch eine „Vorgegebenheit" ersetzt, die aber als eine die wirkliche Welt irgendwie vorwegnehmende und abbildende Struktur und Intentionalität (Sinngebung) der Seele aufgefaßt werden muß.

Daraus fließen die Einzelfolgerungen:

1) Es gibt einen Sinn, der, soweit er im Urteil über Reales vorkommt, ein von der Realität abhängiges ideales Sein und für die Erkenntnis der Realität benutztes intentionales Sein hat. Nicht er ist die Voraussetzung für die Realität, sondern umgekehrt: die Realität für ihn. Nicht dient er einer Bemessung durch den Wert; er ‚opfert' sich vielmehr der Realitätserkenntnis.

2) Es gibt einen Sinn, der, soweit er im Urteil über Ideales vorkommt, ein von der Realität abhängiges ideales Sein und für die Erkenntnis dieser idealen Soseinseinheit benutztes intentionales Sein hat.

3) Der Sinn im Begriff hat ein dem im Urteil entsprechendes Sein.

4) Die Seinsvermittlung beruht auf einer habituellen Sinntendenz der Seele, der die objektive Intelligibilität des Seins entspricht. Die Sinntendenz wird durch ein konkretes Reale geweckt und leistet mit Hilfe des Gedächtnisses und der Assoziationen die Erzeugung und Aufnahme eines Sinnes.

5) Der Sinn einer Geste ist der in die Leibessprache übersetzte Sinn im Urteil. Bei der unteilbaren Einheit des menschlichen Gesamtorganismus ist er innigst mit dem aktuellen Bewußtsein verknüpft und deshalb — auf Grund der allen Menschen gleichen Struktur (Sinntendenz: Nacherlebensfähigkeit) — zur Erkenntnis des Fremdseelischen sehr geeignet. Dabei ist das psychologische Verstehen streng von dem logischen Nachweis des Fremdseelischen (auf Grund der Analogie) zu scheiden.