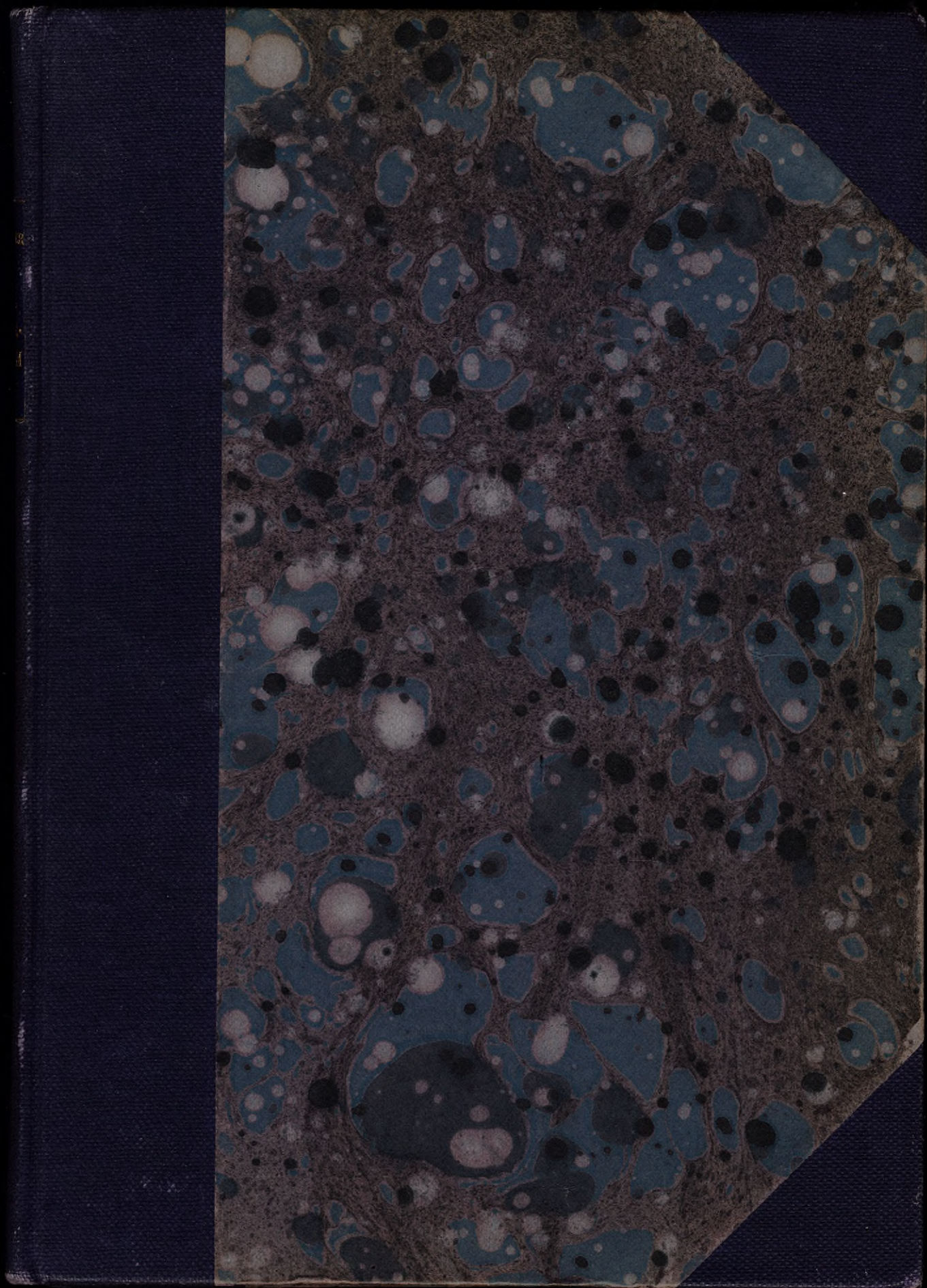


Det här verket har digitaliserats vid Göteborgs universitetsbibliotek.  
Alla tryckta texter är OCR-tolkade till maskinläsbar text. Det betyder att du kan söka och kopiera texten från dokumentet. Vissa äldre dokument med dåligt tryck kan vara svåra att OCR-tolka korrekt vilket medför att den OCR-tolkade texten kan innehålla fel och därför bör man visuellt jämföra med verkets bilder för att avgöra vad som är riktigt.

This work has been digitized at Gothenburg University Library.  
All printed texts have been OCR-processed and converted to machine readable text. This means that you can search and copy text from the document. Some early printed books are hard to OCR-process correctly and the text may contain errors, so one should always visually compare it with the images to determine what is correct.



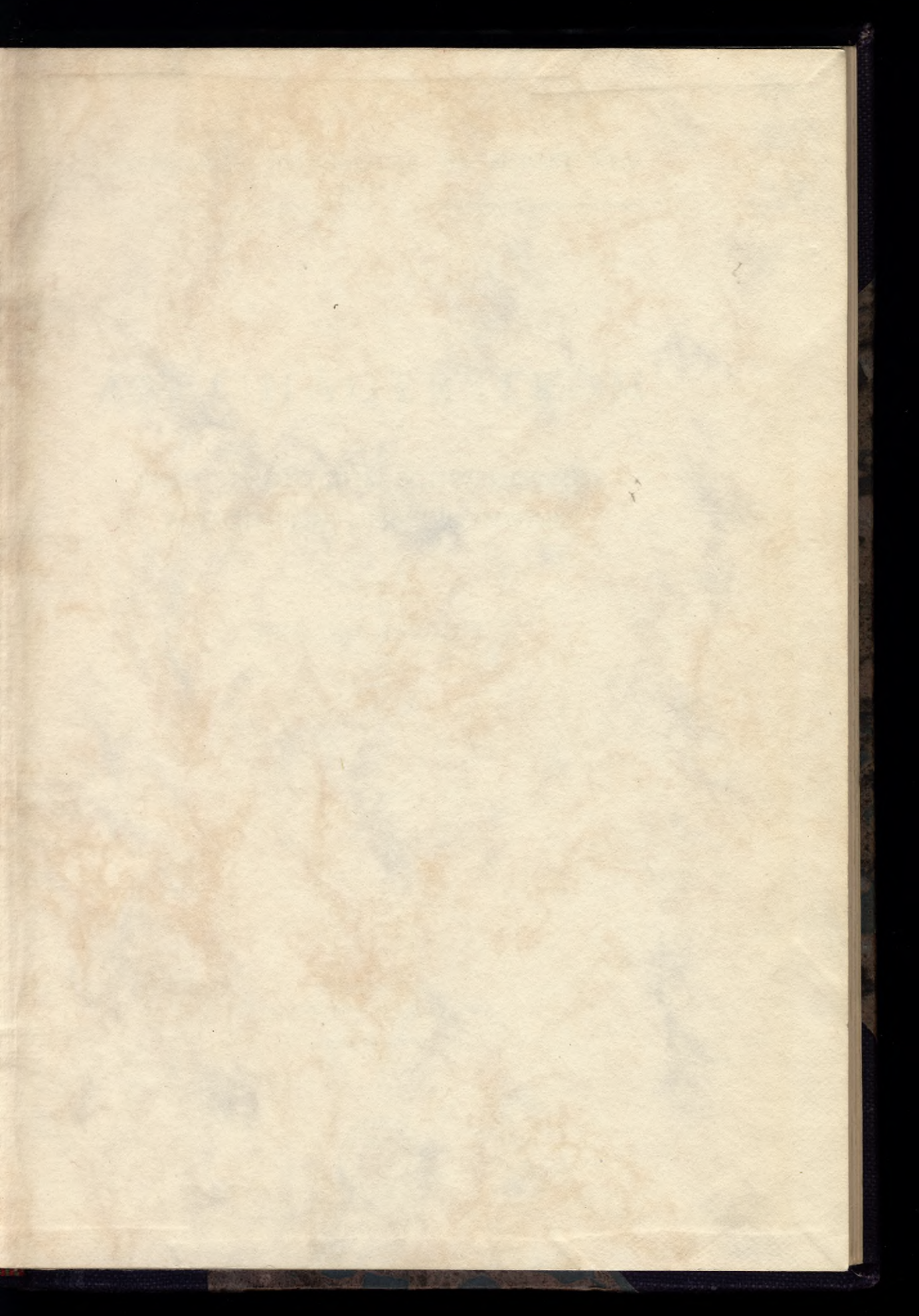


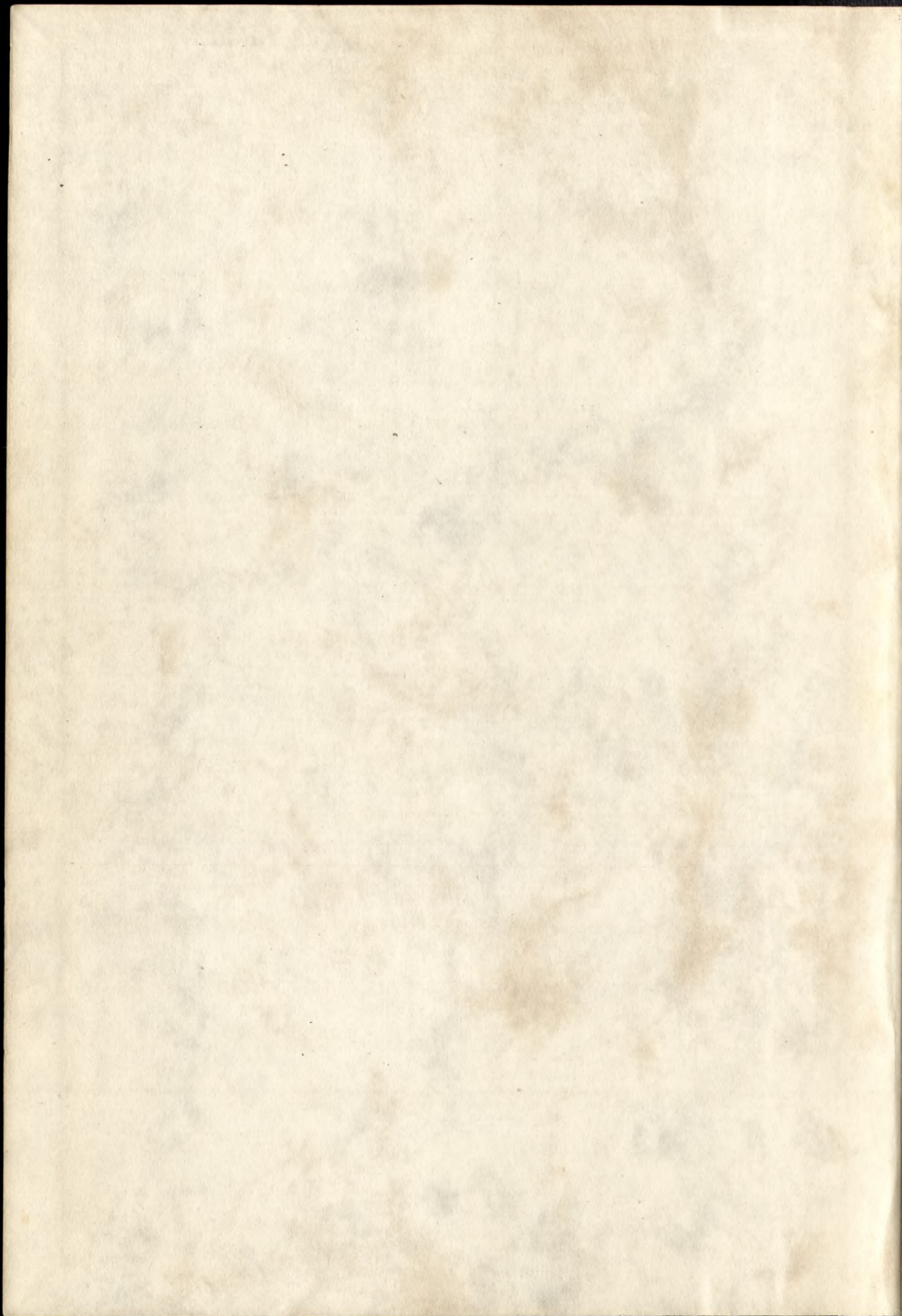


Allmänna Sektionen

---

Filos.  
Hägerström





Philos.

GÖTEBORGS HÖGSKOLAS ÅRSSKRIFT XLV  
1939:1

---

# AXEL HÄGERSTRÖM

EINE STUDIE ZUR SCHWEDISCHEN  
PHILOSOPHIE DER GEGENWART

VON

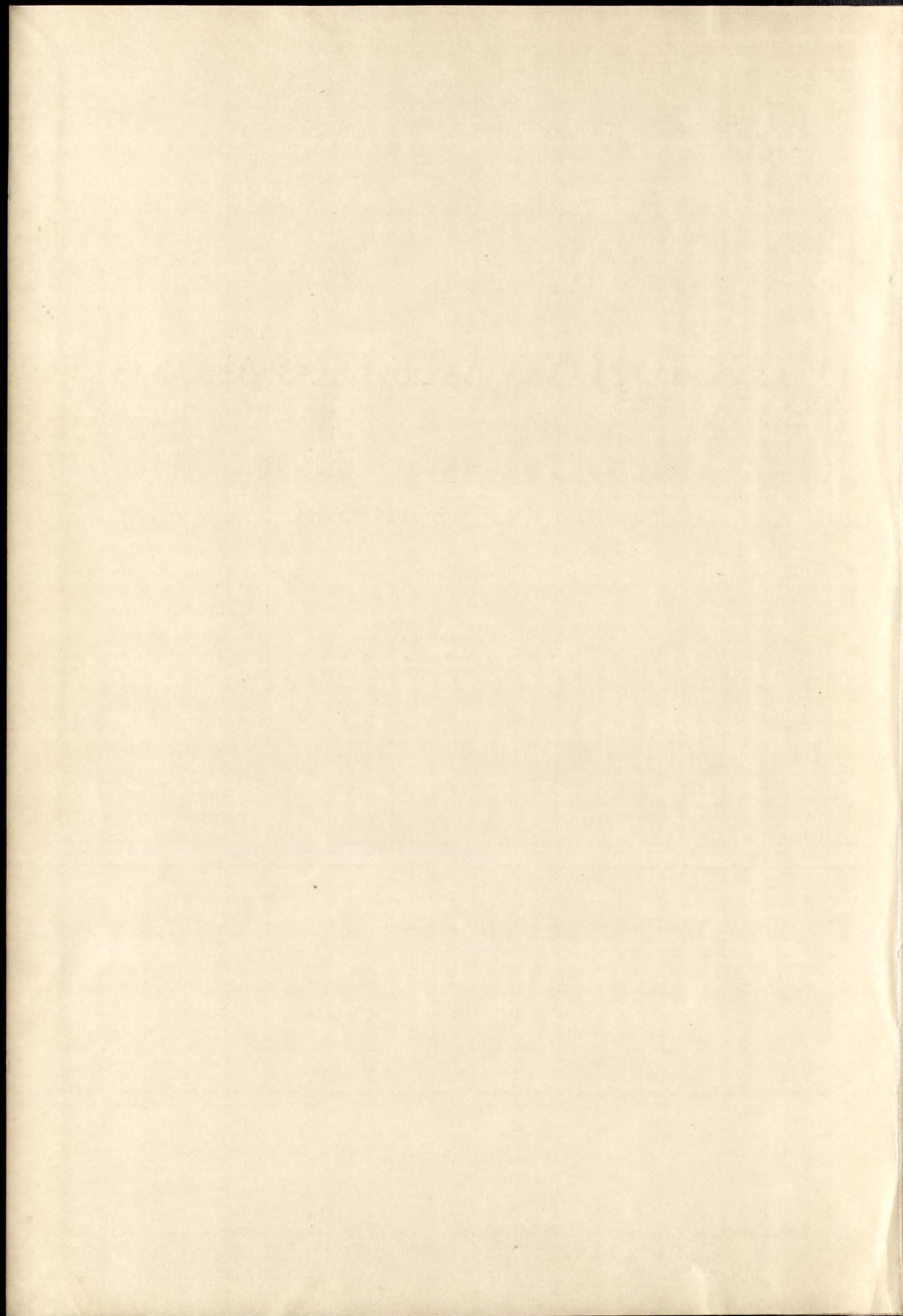
ERNST CASSIRER

---

34  
GÖTEBORG  
WETTERGREN & KERBERS FÖRLAG

Pris Kr. 6:—





GÖTEBORGS HÖGSKOLAS ÅRSSKRIFT XLV  
1939:1

---

# AXEL HÄGERSTRÖM

EINE STUDIE ZUR SCHWEDISCHEN  
PHILOSOPHIE DER GEGENWART

VON

*ERNST CASSIRER*

---

ELANDERS BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG  
GÖTEBORG 1939







## Vorrede.

Voltaire beschreibt in seinen »Lettres sur les Anglais« das Erstaunen, das den Philosophen befällt, wenn er zuerst ein neues Land betritt. »Ein Franzose, der in London ankommt« — so sagt er — »findet dort die Dinge in der Philosophie ebensowohl, wie in allem Übrigen geändert. Er verliess die Welt voll; er findet sie leer. In Paris denkt man sich die Welt erfüllt von Wirbeln feiner Materie; in London sieht man nichts dergleichen. Bei uns ist es der Druck des Mondes, der die Flut des Meeres verursacht; bei den Engländern ist es das Meer, das gegen den Mond gravitiert. . . . In Paris stellt man sich die Erde in der Art einer Melone vor; in London ist sie auf beiden Seiten abgeplattet. . . . Unsere Chemie lässt alles aus Säuren, aus Alkalien und aus der subtilen Materie entstehen; während die allgemeine Anziehungskraft auch in der Chemie der Engländer die Hauptrolle spielt. Selbst die Wesenheit der Dinge hat sich völlig gewandelt. Ein Einverständnis besteht weder über die Definition der Seele, noch über die der Materie. Descartes behauptet, dass die Seele dasselbe wie das Denken ist; Locke beweist ihm das Gegenteil. Descartes behauptet weiter, dass die Ausdehnung allein die Materie konstituiert. Newton fügt die Undurchdringlichkeit hinzu.«

Seit Voltaire diese Worte schrieb, hat zweifellos die Wissenschaft einen immer allgemeineren Charakter angenommen; wir finden heute nicht mehr, dass das System der Physik und Chemie sich wandelt, wenn wir von einem Lande zum anderen übergehen. Aber im Umkreis der *Philosophie* machen sich die Grenzpfähle, die die einzelnen Länder voneinander trennen, noch immer deutlich bemerkbar. Es fehlt sicherlich nicht an grossen gemeinsamen Problemen, die die Philosophie der verschiedenen Nationen mit einander verbinden. Aber daneben besitzt die Philosophie jedes Landes eine bestimmte Richtung, die ihr allein eigentümlich ist und durch die sie sich spezifisch unterscheidet. Die Bedingungen der besonderen nationalen Kultur, die geschichtliche Tradition, die Art und Form des akademischen Unterrichts machen

sich hier weit stärker geltend, als in anderen Gebieten. Dem philosophischen Forscher, der sich in einen neuen Wirkungskreis und in eine veränderte geistige Umgebung versetzt sieht, erwächst somit eine neue Aufgabe, die sich nur allmählich und schrittweise bewältigen lässt. Er wird Vieles zulernen; aber er wird sich auch entschliessen müssen, in Manchem, was ihm bisher als sicheres Besitztum galt, noch einmal »umzulernen«. Vieles von dem, was ihm bisher feststand, beginnt für ihn wieder problematisch zu werden; und auch dort, wo er an früheren Ergebnissen festhält, wird er das Bedürfnis einer Neuorientierung und einer Neubegründung fühlen.

Seit ich, vor nunmehr drei Jahren, mein Amt in Göteborg antrat, hat sich dieses Bedürfnis in mir immer stärker geltend gemacht. Ich gestehe, dass ich bis dahin die Arbeit der zeitgenössischen schwedischen Philosophie nicht methodisch verfolgt hatte, und dass ich nur eine sehr begrenzte und fragmentarische Kenntnis von ihr besass. Als Rechtfertigung hierfür mag dienen, dass viele wichtige Werke mir nicht zugänglich waren, da sie in schwedischer Sprache verfasst sind. Erst als diese Schranke für mich wegfiel, konnte ich hoffen, mir eine genauere Kenntnis der modernen Entwicklung der schwedischen Philosophie zu verschaffen. Und je weiter ich hierin fortschritt, um so mehr regte sich in mir der Wunsch, es nicht bei einer bloss historischen Kenntnisnahme bewenden zu lassen, sondern zu einem prinzipiellen Verständnis ihrer Hauptrichtungen zu gelangen. Ein solches Verständnis aber ist nicht anders erreichbar, als durch eine eingehende systematische Auseinandersetzung mit verwandten oder gegnerischen Anschauungen. Weit mehr als andere Wissensgebiete ist die Philosophie auf diese Form der Auseinandersetzung angewiesen. Die wissenschaftliche Philosophie ist ihrer Natur nach dialogisch, und sie ist es schon seit ihren ersten Anfängen gewesen. Platon erklärt, dass es keinen anderen Zugang zur Welt der »Ideen« gibt, als dadurch, dass wir »einander Rede stehen in Frage und Antwort«, (*αὐτῇ ἢ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι*, Phaidon, 78 C.). Der »Austausch der Gründe«, das *δοῦναι τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον* gehört nach ihm zum Wesen der Philosophie, und hierin sieht er ein für ihre methodische Arbeit unentbehrliches Moment (Republ. VII, 531 E). Unter diesem Gesichtspunkt bitte ich die folgende Studie zu betrachten. Sie hat keinerlei polemische Absicht, und sie will in den Streit der verschiedenen philosophischen »Schulen«, der heute in Schweden wieder

so heftig geführt wird, nicht eingreifen. Sie sollte lediglich der sachlichen Klärung der Probleme und zugleich der eigenen Selbstbelehrung dienen. Denn es wäre ein schlechter Kritiker, der seine Kritik nur an den Gegenstand richtete, den er behandelt, und der nicht durch eben diesen Gegenstand zugleich zu einer Nachprüfung der eigenen Grundanschauungen angeregt würde. Wenn die Diskussion im Geiste wahrhafter Sachlichkeit geführt wird, so führt sie stets nicht nur zu einer Kritik an anderen Anschauungen, sondern auch zu einer Art von Selbstkritik, zu einer Untersuchung der Fundamente, auf denen man selbst zu bauen versucht hat, und zu einer neuen und schärferen Analyse der Grundprobleme, von denen man in seiner wissenschaftlichen Arbeit ausgegangen ist.

Ich hoffe, dass man dieses doppelte sachliche Bestreben in der hier vorliegenden Auseinandersetzung mit der Philosophie Axel Hägerströms nicht verkennen wird. Die Polemik um ihrer selbst willen habe ich nirgends gesucht; ja, ich habe sie absichtlich gemieden. Aber ich bin in der Entwicklung meines Denkens und meiner wissenschaftlichen Arbeit ganz andere Wege als Hägerström gegangen, und ich bin, in Bezug auf viele Grundprobleme, zu entgegengesetzten Resultaten wie er gelangt. Ein so scharfer Kritiker, wie Hägerström es ist, wird es mir gewiss nicht verübeln, dass ich diese Gegensätze, wo ich auf sie zu sprechen kam, so klar und so bestimmt wie möglich zu formulieren suchte. Denn nur aus solcher Bestimmtheit kann die gegenseitige Verständigung erwachsen, um die es mir zu tun ist. Vor allem musste ich es mir angelegen sein lassen, das Werk Hägerströms nicht nur in einzelnen Teilen, sondern in seinem gesamten Umfang kennen zu lernen und es so genau wie möglich zu studieren. Dass mir dieses Studium nicht leicht gefallen ist, will ich nicht verschweigen. Immer wieder habe ich während der Arbeit an ein Wort Kants denken müssen. »Indessen scheint es mir überhaupt« — so schreibt Kant in einem Brief an Markus Herz<sup>1)</sup> — »vornehmlich in zunehmenden Jahren, mit der Benutzung fremder Gedanken in bloss spekulativem Felde nicht gut gelingen zu wollen, sondern ich muss mich schon meinem eigenen Gedankengange, der in einer Reihe von Jahren sich schon in ein gewisses Gleis hineingearbeitet hat, überlassen.« Aber man wird mir, wie ich hoffe, zugestehen, dass ich mich nach Kräften bemüht habe, nicht nur im eigenen Gleise zu bleiben, sondern auf die Fragestellung Hägerströms ein-

<sup>1)</sup> Brief an M. Herz vom 15. Oktober 1790, S. W. (Ausg. Cassirer), X, 56.

zugehen und sie in ihrer Eigenart und in ihrem wirklichen Kern zu erfassen. Hierbei hatte ich freilich erhebliche Schwierigkeiten zu überwinden. Den Zugang zu Hägerströms Lehre musste ich mir langsam erarbeiten, und die Form, in die Hägerström manche seiner Grundgedanken gekleidet hat, trug nicht dazu bei, diese Arbeit zu erleichtern. Hägerström hat in seiner Selbstdarstellung seine Schrift über das »Prinzip der Wissenschaft« als seine wichtigste Schrift bezeichnet. Aber dieses Werk, mit dessen Studium ich demgemäss begann, ist auch eine seiner schwierigsten Schriften; ja es gehört meines Erachtens zu den dunkelsten und am schwersten zugänglichen Werken der modernen philosophischen Literatur. Irre ich nicht, so ist auch die Wirkung, die es auf das Denken der Gegenwart geübt hat, durch diesen Umstand hintangehalten oder doch wesentlich abgeschwächt worden. Wenigstens ist mir in der erkenntnistheoretischen Literatur der letzten Jahrzehnte, die ich ziemlich genau verfolgt habe, eine eingehende Charakteristik und Kritik der Lehre Hägerströms nicht begegnet. In Schweden scheint freilich diese Schwierigkeit weniger stark ins Gewicht gefallen zu sein: hier kam wohl die mündliche Unterweisung Hägerströms und der starke Einfluss, den er als akademischer Lehrer geübt hat, dem Verständnis zu Hilfe und half über manche Dunkelheit hinweg, die sich bei der Lektüre seines erkenntnistheoretischen Hauptwerks wohl für die jeden unvorbereiteten Leser ergeben wird.

Eine zusammenfassende kritische Auseinandersetzung mit Hägerströms Philosophie hat es bisher, soviel ich sehe, noch nicht gegeben. Allen Vannérus hat sich in seiner Schrift »Hägerströmstudier« (Stockholm 1930) vielfach kritisch gegen einzelne Lehren Hägerströms gewandt. Aber er betont selbst, dass es ihm nicht auf eine streng-systematische Diskussion der Grundbegriffe ankam, sondern um kurze Randbemerkungen zu Hägerströms Schriften, die einen subjektiven oder persönlichen Einschlag haben. Gerade das letztere suchte ich sorgfältig zu vermeiden; ich wollte in dieser Schrift niemals bloss mich selbst sprechen lassen, sondern bestimmte sachliche Probleme zu Worte kommen lassen. Hierbei konnte ich allerdings nicht umhin, auf meine früheren Schriften zu verweisen, da ich die *explicite Begründung* meiner eigenen Auffassung im Rahmen dieser Schrift nicht zu geben vermochte. Doch habe ich mich nirgends damit begnügt, früher Gesagtes zu wiederholen. Ich habe vielmehr die Anregungen, die sich mir aus dem Studium von Hägerströms Hauptwerken ergaben,

dazu benutzt, meine eigene Grundanschauung, wie ich sie insbesondere in meiner »Philosophie der symbolischen Formen« (3 Bände, 1923—29) dargestellt habe, schärfer zu fassen und sie auf neue Gebiete anzuwenden. So ist meine Gesamtauffassung der ethischen und rechtsphilosophischen Probleme hier viel ausführlicher behandelt, als es in meinen früheren Schriften, die vor allem der theoretischen Philosophie galten, geschehen ist. —

Dankbar benutzt habe ich die Darstellung einiger Hauptlehren Hägerströms, die E. Tegen in einer Reihe von Aufsätzen gegeben hat, die sich durch Knappheit und Klarheit auszeichnen.<sup>1)</sup> Auf die Schriften von Hägerströms Schülern und auf die Entwicklung der »Uppsala-Schule« bin ich jedoch hier nicht eingegangen, um das ohnehin schwierige Thema nicht noch mehr zu komplizieren.<sup>2)</sup> Statt dessen habe ich es mir angelegen sein lassen, Hägerströms Philosophie aus ihrer isolierten Stellung zu befreien. Ich habe versucht, ihr innerhalb der Geschichte der modernen Philosophie einen bestimmten Platz zuzuweisen und ihre Grundgedanken mit denen anderer zeitgenössischer Denker zu vergleichen.

Göteborg, im Januar 1939.

Ernst Cassirer.

---

<sup>1)</sup> Den moderna straffrättens principer. Några ord i den Lundstedt-Thyrénska frågan. — Nya riktlinjer inom rättsfilosofi och straffrätt (I filosofiska frågor, Uppsala 1927, S. 94 ff; S. 108 ff.) — Kritisk objektivism, Theoria (Göteborg), Årg. II, 1936. S. 27 ff.

<sup>2)</sup> Wenn ich Zeit und Musse finde, die hier begonnenen Untersuchungen fortzusetzen, so hoffe ich, in einer besonderen Studie auf einige Punkte der Philosophie Adolf Phaléns zurückkommen zu können.



## ERSTES KAPITEL.

### Der Kampf gegen die Metaphysik.

Wenn es sich darum handelt, den Grundgedanken zu bezeichnen, von dem Hägerströms Philosophie ausgeht, und der sie, bis in die letzten Einzelheiten hinein, beherrscht, so scheint es, als ob diese Frage keinerlei Schwierigkeiten in sich berge. Sie beantwortet sich sozusagen von selbst: denn Hägerström hat keinen Zweifel daran gelassen, worin, seiner Überzeugung nach, der Anfang aller Philosophie besteht, und was ihr systematisches Endziel ist. Den Beginn muss die reine Begriffsanalyse bilden, die zunächst den Sinn der Termini klärt, die uns in den Urteilen begegnen, die wir als 'philosophische' zu bezeichnen pflegen. Denn ohne eine solche analytische Klärung bleibt der Gehalt dieser Urteile völlig unbestimmt: die Philosophie droht, sich in ein blosses Spiel mit Worten aufzulösen. Setzt man aber einmal dieses Instrument der Begriffsanalyse ein, und macht man von ihm einen strengen und folgerichtigen Gebrauch, so hat man mit dieser methodischen Wendung auch sofort eine wichtige und grundlegende sachliche Einsicht gewonnen. Es zeigt sich, dass die Kantische Frage: die Frage, wie Metaphysik als Wissenschaft möglich sei, keine andere als eine rein negative Antwort zulässt. Die Hoffnung auf irgend eine künftige Metaphysik, »die als Wissenschaft wird auftreten können«, muss endgültig aufgegeben werden. Denn alle Wissenschaft bezieht sich ihrem Wesen nach auf eine *Wirklichkeit*, die sie erfassen, beschreiben, auslegen will. In jedem wissenschaftlichen Urteil wird die *Realität* von dem, worüber man urteilt, vorausgesetzt. An einer solchen Stütze in der Realität, an einem *fundamentum in re*, fehlt es aber, wie die Begriffsanalyse zeigt, eben jenen Urteilen, die uns im Umkreis der Metaphysik begegnen. Sie haben nur die sprachlich-grammatische Form der Aussage; aber sie erweisen sich, bei schärferer Zergliederung, als Aussagen, die nicht von einem »Etwas«, sondern von einem »Nichts«



gelten. Denn der Gegenstand, auf den sie sich beziehen, enthält miteinander unvereinbare Prädikate und löst sich in eine Reihe widersprechender Bestimmungen auf.

Diese Widersprüche will Hägerström keineswegs ausschliesslich in denjenigen Gedankenbildungen aufweisen, die bisher in der Geschichte der Metaphysik hervorgetreten sind. Seine Fragestellung schlägt einen anderen und viel radikaleren Weg ein. Denn er will die Metaphysik nicht nur in ihrer *expliziten* Gestalt — in der Gestalt, die sie in den einzelnen philosophischen »Systemen« angenommen hat — bekämpfen. Was er zeigen will, ist, dass die Herrschaft der Metaphysik sich viel weiter erstreckt, als es ihre historischen Erscheinungsformen erkennen lassen. Die Metaphysik herrscht nicht nur bei Platon und Aristoteles, bei Descartes und Leibniz, bei Fichte oder Hegel. Nicht minder stark ist der Einfluss, den sie auf das unsystematische »populäre« Denken und auf das Denken der Wissenschaft ausgeübt hat und noch ständig ausübt. Und in *diesem* Einfluss liegt erst ihre eigentliche und stärkste Gefahr. Die »unbewusste« Metaphysik ist bedenklicher als die bewusste. Denn während die letztere ihre Schlussfolgerungen klar und deutlich ausspricht und uns damit den Schlüssel zur Kritik von selbst in die Hand gibt, waltet jene sozusagen im Dunkeln. Sie versteckt sich unter Aussagen, die auf den ersten Blick einen völlig unverdächtigen, einen rein-empirischen Charakter zu besitzen scheinen. Hägerström will die Metaphysik bis in ihre letzten Schlupfwinkel verfolgen, und er entdeckt sie an Stellen, wo man sie nicht zu suchen pflegt. Sie wurzelt nach ihm fest im gewöhnlichen Bewusstsein, und sie breitet sich deshalb wie ein Gedankenschleier nicht nur über die Philosophie, sondern überhaupt über alles, was Wissenschaft heisst. Wenn wir, in der Sprache des täglichen Lebens wie in der der Wissenschaft, von »Dingen« und »Eigenschaften« reden, wenn wir in der modernen Naturwissenschaft die Begriffe von »Materie« und Bewegung« brauchen, wenn wir in der Moralphilosophie von objektiven Normen sprechen, wenn wir in der Jurisprudenz das geltende Recht auf einen staatlichen Willen gründen: so ist dies alles eine zwar verhüllte, aber in eben dieser Verhüllung nur um so gefährlichere Metaphysik.<sup>1)</sup> Und da alle »metaphysischen« Vorstellungen nach Hägerström keinerlei Wirklichkeitsgehalt in sich schliessen, sondern einfach in das Reich

---

<sup>1)</sup> Vgl. Selbstdarst., S. 26 ff., 34 ff.

des Aberglaubens zu verweisen sind, so ergibt sich daraus, dass der Aberglaube es ist, der immer wieder wie durch tausend feine und unmerkliche Poren in unser Wissen und in unsere Auffassung der Wirklichkeit eindringt. Diesen Prozess will Hägerströms Philosophie erkennen, um ihn kraft dieser Erkenntnis unschädlich zu machen. Die Fackel der Kritik soll das Dunkel erhellen, das bisher nicht nur für die gewöhnliche Auffassung, sondern auch für die Wissenschaftstheorie, für die Ethik und für die Rechtsphilosophie, den Ursprung und den Sinn solcher Begriffe, wie »Wahrheit« und »Wirklichkeit«, wie »Sollen« und »Pflichtgebot«, wie moralische oder rechtliche »Verbindlichkeit« für uns verdeckte. Hägerströms gesamte philosophische und einzelwissenschaftliche Arbeit wird von dieser Einen Tendenz beherrscht und innerlich zusammengehalten: der Selbstdarstellung, die er von seiner Philosophie gegeben hat, hat er das Motto: *'Praeterea censeo metaphysicam esse delendam'* vorangestellt.

Den Eingang in Hägerströms Lehre und den ersten Einblick in ihre allgemeine gedankliche Struktur haben wir damit gewonnen; aber für ihr eigentliches und tieferes Verständnis ist damit freilich vorerst nur wenig erreicht. Denn es handelt sich für uns nicht darum, zu wissen, was Hägerström durch seine Kritik zerstört, sondern darum, was er, nach dieser Zerstörung, wieder aufgebaut hat. Die wichtigste Frage bleibt immer, was er an philosophischem Gedankengehalt bewahrt, was er sozusagen aus den Trümmern der Metaphysik gerettet hat. Nur auf Grund dieser *positiven* Leistung werden wir die Stellung, die seine Lehre in der Philosophie der Gegenwart einnimmt, verstehen und richtig bewerten können. Betrachten wir nur das, was er bestreitet und verneint, so geraten wir damit in Gefahr, die Besonderheit seiner Lehre zu verkennen. Denn der Kampf gegen die Metaphysik bildete, seitdem die Herrschaft der Hegelschen Philosophie gebrochen war, einen allgemeinen und durchgehenden Zug des philosophischen Denkens. In ihm begegnen sich philosophische Schulen von ganz verschiedenem Charakter und ganz verschiedenem Ausgangspunkt. Die Kampfansage gegen die dogmatische Metaphysik ist ebenso bezeichnend für den englischen Empirismus, wie sie es für den französischen Positivismus, für den deutschen »Neukantianismus«, für den »Empiriokritizismus« und die »Immanenzphilosophie« ist. Bleiben wir also bei diesem Kriterium stehen, so müssten wir damit die Lehre Hägerströms in eine Gedankenbewegung einreihen, der man mit gleichem Recht Denker

wie Comte und Mill, wie Cohen und Natorp, wie Mach und Avenarius zurechnen kann. Dass damit jede individuelle Charakteristik dieser Lehre zerstört und unmöglich gemacht wäre, liegt auf der Hand. Nicht das »Dass«, sondern das »Warum« ist hier das Entscheidende: denn ein philosophischer Gedanke kann niemals allein durch seinen Inhalt, sondern er muss durch die Art seiner *Begründung* bestimmt werden. Es kommt nicht lediglich darauf an, was er *besagt*, sondern was er *bedeutet*: und diese seine Bedeutung können wir von ihm nicht ablesen, solange wir uns ausschliesslich an das halten, was er als ausgesprochenes Resultat in sich enthält. Wir dürfen dieses Ergebnis nicht unmittelbar als solches hinnehmen, sondern müssen es gedanklich zu »vermitteln« suchen. Und diese Vermittlung kann nicht anders geschehen, als dadurch, dass wir auf die Praemissen zurückgehen, auf die eine bestimmte philosophische These sich stützt, und dass wir, Schritt für Schritt, den Schlussprozess für uns wiederholen, kraft dessen aus den gegebenen Voraussetzungen die Folgerung entspringt. Zwei Thesen, die inhaltlich nahe miteinander übereinzustimmen, ja die sich völlig zu decken scheinen, können daher etwas sehr Verschiedenes bedeuten, wenn man sie, statt nach ihrem blossen Resultat, nach der Art und der Form ihrer Ableitung betrachtet.

Was die Hägerström'sche Grundthese: die These von der Unmöglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft betrifft, so lässt sich dieser Sachverhalt in der einfachsten und schlagendsten Weise nachweisen, wenn man sie mit analogen Sätzen vergleicht, denen man in anderen Gedankenkreisen begegnet. Am weitesten in der Verneinung der Metaphysik ist in der Philosophie der Gegenwart bekanntlich die sogen. »Wiener Schule« gegangen, wie sie durch Schlick und Carnap vertreten wird. Denn hier wird die letzte und äusserste Folgerung gezogen: die Sätze der Metaphysik gelten nicht nur als unbeweisbar oder als unwahr, sondern sie gelten geradezu als sinnlos. Es sind blosser Verbindungen von Zeichen, denen sich keine Bedeutung beimessen lässt. Da der Sinn eines Satzes durch nichts anderes als durch die Methode seiner Verifizierung zu definieren ist, so fallen metaphysische Sätze, für die eine Verifikation *prinzipiell* unmöglich ist, aus dem Kreise des »Sinnvollen« heraus. Man hat diese Zuspitzung der These, innerhalb der »Wiener Schule«, immer als einen besonderen methodischen Fortschritt begrüsst, und man hat geglaubt, dass erst auf Grund derselben die endgültige Befreiung von allen metaphysischen »Scheinproblemen«

erreicht worden sei.<sup>1)</sup> Aber Hägerström gibt in dieser Hinsicht dem modernen »Neupositivismus« nichts nach. Auch für ihn ist die Metaphysik mit allem, was sie enthält und mit all den Einsichten, die sie uns über das Wesen der Wirklichkeit verspricht, »nichts anderes als eine Reihe von Wortverbindungen, über deren Charakter der Metaphysiker nichts weiss.«<sup>2)</sup> Die Klarlegung dieses Verhältnisses ist, wie er betont, die Haupttendenz seiner Schrift über »das Prinzip der Wissenschaft« (1908), sowie aller seiner späteren Arbeiten. Man könnte demnach in Hägerström nicht nur den Vorläufer, sondern bereits den Vollender des strikten »Positivismus« sehen. Aber dieser Schluss wäre zweifellos ein völliger Fehlschluss. Denn die erkenntnistheoretische Grundansicht, von der er ausgeht, ist mit der Position des »Wiener Kreises« völlig unvereinbar. Für die letztere muss sich alle echte »Verifikation«, deren ein Satz fähig ist, zuletzt, mittelbar oder unmittelbar, auf die Gegebenheiten der Wahrnehmung zurückführen lassen. Die Sinnesempfindung bildet die Grundsicht für alle sinnvollen Aussagen. Hägerström dagegen ist weder Sensualist, noch ist er blosser Empirist; er ist vielmehr strikter Rationalist. Auch für ihn muss jede Aussage, sofern sie den Anspruch erhebt, auf etwas »Wirkliches« zu gehen, auf Erfahrung *bezogen* sein. Das prinzipielle Hinausgehen über die Erfahrung, die Annahme irgend eines »transzendenten« Seins, das ausserhalb ihrer Sphaere liegt und ihren Bedingungen nicht untersteht, wird von ihm verworfen. Aber auf der anderen Seite steht für ihn fest, dass die Erfahrung ihre Funktion der *Begründung* des Wissens nur darum erfüllen kann, weil sie in sich selbst ursprüngliche, rein logische Momente enthält. Sie ist kein Konglomerat von Empfindungen, sondern muss als eine durchgängige Einheit und als systematischer *Zusammenhang* verstanden werden. Der Erkenntniswert der Erfahrung beruht daher für Hägerström — in striktem Gegensatz zu allen Spielarten des sensualistischen Positivismus — nicht auf ihrer »Materie«, sondern auf ihrer »Form«. Für ihn gilt durchaus der Satz, den Kant als das oberste Prinzip aller »Analogien der Erfahrung« bezeichnet hat: »Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen

<sup>1)</sup> Vgl. bes. Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie*, Berlin 1928. — Zum »Sinnebegriff« des »Wiener Kreises« s. auch Åke Petzäll, *Logistischer Positivismus*, Göteborgs Högskolas Årsskrift 1931: 3, S. 8 ff.

<sup>2)</sup> Selbstdarst. S. 26 (Sperrung von Hägerström selbst).

möglich».<sup>1)</sup> Denn erst aus einer solchen Weise der Verknüpfung kann nach ihm jene *Bestimmtheit* hervorgehen, die für ihn das auszeichnende und das eigentlich-konstitutive Moment der »Realität« bildet. Die Sinnlichkeit ist zwar ein Moment in allem Erfahrungswissen; aber wenn man dieses Moment isoliert und es als den eigentlichen Grund des Wissens ansieht, so ist damit eine willkürliche Abtrennung und Hypostasierung vollzogen, die geradeswegs wieder in jene Metaphysik zurückführt, die der Empirist bekämpfen will. Eine der wesentlichen Aufgaben, die Hägerström sich in der Schrift über das »Prinzip der Wissenschaft« gestellt hat, besteht in dem Nachweis dieses Sachverhalts. Was hier gezeigt werden soll ist, dass der »reine« Empirismus, der die sinnliche Empfindung als die alleinige Wurzel der Realitätserkenntnis ansieht und damit alle die logischen Bänder zerschneidet, auf denen der Zusammenhang der Erfahrung beruht, ein absolut in sich selbst widersprechendes System ist.<sup>2)</sup>

Damit zeigt sich von einer neuen Seite her, dass das rein negative Moment der Ablehnung der Metaphysik in keiner Weise hinreicht, um die allgemeine Stellung und die erkenntnistheoretische Grundtendenz einer philosophischen Lehre zu charakterisieren. Es ergibt sich das merkwürdige Schauspiel, dass Systeme, die sich völlig einig darüber sind, dass die Metaphysik bekämpft und zerstört werden müsse, doch durchaus verschiedene, ja bisweilen diametral-entgegengesetzte Antworten auf die Frage zu geben pflegen, worin denn diese Metaphysik, die sie vernichten wollen, eigentlich besteht. Der Gebrauch des Terminus »Metaphysik« ist insofern niemals eindeutig, als er stets von dem Bezugssystem abhängt, das der erkenntnistheoretische Kritiker zu Grunde legt. Wird dieses Bezugssystem verändert, indem das *Kriterium* der Wahrheit an eine andere Stelle verlegt wird, so erhalten sofort alle Werte sozusagen ein entgegengesetztes Vorzeichen. Den Anhängern und Verteidigern der Metaphysik erwächst hieraus die gleiche Genugtuung, wie Jason in der Argonautensage: sie sehen, wie die geharnischten Krieger, die sich zum Kampf gegen die Metaphysik erhoben hatten, sich gegenseitig anfallen und sich zu vernichten streben. So wird für Hägerström derjenige Empirismus, der in der Erfahrung nichts anderes sieht und anerkennt, als was sich in den Gege-

<sup>1)</sup> Krit. d. r. Vern., 2te Aufl., S. 218. S. W. (Ausg. Cassirer) III, 166.

<sup>2)</sup> Prinzip der Wissenschaft, S. 28 ff., vgl. bes. die Zusammenfassung S. 35 ff. und S. 60 ff.

benheiten der sinnlichen Wahrnehmung darstellt, zu einer blossen Spielart des metaphysischen Dogmatismus. Und auf der anderen Seite ist es unmittelbar klar, dass wenn man jenes Sinn-Kriterium annimmt, das der moderne »Neupositivismus« aufgestellt hat, damit gerade die wichtigsten und fundamentalsten Sätze Hägerströms zu »metaphysischen« und somit zu »sinnlosen« Sätzen werden müssten. Hägerströms Hauptthese besteht darin, dass es eine Wirklichkeit gibt, die vom denkenden Subjekt absolut-unabhängig ist; dass diese Wirklichkeit ungeachtet dieser Unabhängigkeit alle Grundgesetze des Denkens, insbesondere den Satz der Identität und des Widerspruchs, erfüllt; dass sie eine eindeutige Bestimmtheit und eine durchgängige rationale Ordnung aufweist, dass wir sie nicht nur als eine Menge zufälliger empirischer Tatsachen anzusehen haben, sondern dass es etwas gibt, was seinem eigenen Begriffe nach real d. h. »selbstnotwendig« ist. Diese Selbstnotwendigkeit kann auf keine wie immer gearteten »Fakta« gegründet werden; sie muss an sich selbst gelten, und deshalb kann ihre Behandlung nicht in den Umkreis der empirischen Wissenschaften gehören.<sup>1)</sup> Dies wird weiterhin so ausgedrückt, dass »die Realität absolut gewusst ist«, dass »der Begriff der Realität als mit sich selbst identisch an sich unmittelbare Giltigkeit hat, was dasselbe ist, wie dass er absolutes Wissen ist.«<sup>2)</sup> Man wird es einem »Empiristen« kaum verargen können, wenn er in alledem nur die Wiederholung bekannter Grundthesen der alten rationalen »Ontologie« sehen wollte, wie sie z. B. von Christian Wolff vertreten worden ist. Für jeden, der diese Sätze zuerst liest, wird es sehr schwer sein, mit ihnen einen anderen Sinn als einen rein-metaphysischen zu verbinden. Aber es wäre freilich voreilig, einem solchen Eindruck nachzugeben: denn der unverkennbare Anklang der Worte darf uns in einer Frage von solcher Wichtigkeit nicht täuschen. Die *Termini*, die Hägerström für seine Grundbegriffe benutzt, sind freilich ihrem eigentlichen Sinn keineswegs adäquat. Sie zeigen eine durchaus Hegelsche Prägung — auch dort, wo es Hägerström gerade darauf ankommt, die Kritik an Hegels System zu vollziehen. Wer sollte nicht an Hegel denken, wenn er liest, dass »die Realität das Wissen, im Unterschied zu der bloss faktischen Gewissheit, dass sie somit das *Absolute* oder der an sich giltige Begriff« sei; wer sollte sich nicht mitten in die

<sup>1)</sup> Botanist. och filos., S. 57.

<sup>2)</sup> Prinz. d. Wiss., S. 54 f.

Problematik des Hegelianismus versetzt sehen, wenn Hägerström die Forderung aufstellt, dass »das absolut gültige Identitätsprinzip zwei Begriffe in sich schliessen muss, die in ihrer Differenz identisch gesetzt werden.«<sup>1)</sup> In seiner Selbstdarstellung hat Hägerström ausdrücklich zugestanden, dass die Ausdrücke, in die er seine Thesen kleidet, »der Terminologie des Subjektivismus und der Metaphysik entnommen« seien, was sich daraus erkläre, dass sein Interesse bei Abfassung der Schrift hauptsächlich auf die Widerlegung des Subjektivismus und der Metaphysik gerichtet war. »Es war natürlich — so sagt er —, dass ich, um mich überhaupt verständlich zu machen, die dazugehörige Terminologie brauchte. Indessen hatte diese, obzwar negative, Abhängigkeit von den genannten philosophischen Ansichten zur Folge, dass ich mir nicht ganz klar darüber war, dass die Benutzung dieser Terminologie Missverständnisse veranlassen könne.«<sup>2)</sup> Solche Missverständnisse sind in der Tat kaum vermeidlich, wenn ein Denker fortfährt, die *Sprache* einer Philosophie zu sprechen, deren Inhalt er bekämpft und von der er sich loszumachen sucht. Der beste Weg, ihnen zu entgehen, scheint mir darin zu bestehen, dass wir Hägerströms Lehre nicht nur ihrem negativen, sondern vor allem ihrem positiven Gehalt nach zu erfassen suchen. Die Schärfe der Kritik und Polemik bei Hägerström und die Freude, die er offenbar an beiden hat, hat es meines Erachtens verschuldet, dass man oft in seiner Lehre mehr eine destruktive als eine konstruktive Leistung gesehen hat. Aber mir scheint, dass er, insbesondere in seiner theoretischen Philosophie, nicht nur niederreißen, sondern auch neu aufbauen wollte: und die einzelnen Schritte dieses logischen *Aufbaues* sind es, die uns in den folgenden Betrachtungen besonders beschäftigen sollen.

Auch Hägerströms Verhältnis zur Metaphysik tritt damit in ein neues Licht. Ein einheitlicher Gebrauch und eine strikte logische Definition des Terminus: »Metaphysik« findet sich, so viel ich sehe, in Hägerströms Schriften nicht. Denn seine Erklärung, dass die Metaphysik »eine Reihe von Wortverbindungen sei, über deren Charakter der Metaphysiker nichts weiss«, wird wohl niemand als eine solche Definition ansehen. Sie ist ein Schlagwort und ein Kampfwort, wie es im Eifer des Gefechtes geprägt zu werden pflegt. Derartige Kampf- und Schlagworte haben in der Geschichte der Philosophie immer eine

<sup>1)</sup> Prinzip der Wiss., S. 89.

<sup>2)</sup> Selbstdarstellung, S. 17 f.

grosse Rolle gespielt; aber die objektive Kritik, die rein an dem sachlichen Gehalt der Probleme, nicht an dem Streit der Schulen interessiert ist, darf sich durch sie nicht beirren lassen. »Kein Bedenken, welches überhaupt Eindruck auf unseren Geist macht — so hat Heinrich Hertz einmal gesagt — kann dadurch erledigt werden, dass es als metaphysisch bezeichnet wird; jeder denkende Geist hat als solcher Bedürfnisse, welche der Naturforscher metaphysisch zu nennen gewohnt ist.«<sup>1)</sup> Müssen wir die Hägerström'sche Erklärung wörtlich nehmen, so würde durch sie die gesamte bisherige Geschichte der Philosophie gewissermassen in ein Trümmerfeld verwandelt. Platons Dialoge, Aristoteles' Schriften, Descartes' »Meditationen«, Spinozas Ethik, Hegels »Phaenomenologie des Geistes«, würden dann für uns nichts anderes als eine Zusammenstellung von Worten sein — von Worten, mit denen keiner dieser Denker irgend etwas gemeint hat, ja auch nur meinen konnte. Aber werden wir damit dem historischen *Phaenomen* gerecht, das wir mit dem Namen der »Metaphysik« zu bezeichnen pflegen? Zeigt uns dieses Phaenomen wirklich nur ein Spiel mit Worten, oder enthält es nicht ein dauerndes Ringen um bestimmte sachliche Probleme? Diese Probleme können wir auch dann als solche anerkennen und sie in ihrer sachlichen Bedeutung erfassen und verstehen, wenn wir die Lösungen, die für sie gegeben worden sind, kritisch bestreiten. Die echten, die wahrhaft originalen metaphysischen Gedanken sind niemals *leere* Gedanken, Gedanken ohne Inhalt gewesen. Bei Platon, bei Aristoteles, bei Descartes, bei Leibniz, bei Spinoza, bei Fichte, bei Schelling, bei Hegel finden wir, wenn wir ihre Systeme bis zu der Wurzel zurückverfolgen, aus der sie entsprungen sind, immer einen bestimmten *Inhalt*, eine Grund- und Uranschauung, der ihre Begriffe entstammen und aus der sie sich ständig nähren. Platon ist der Erste, der in voller Schärfe und Klarheit das Problem der logischen und der mathematischen 'Form' entdeckt; und seine Ideenlehre ist der Versuch, diese 'Form' in ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit und ihrer systematischen Geschlossenheit verständlich zu machen. Aristoteles geht vom Phaenomen des Lebens und des organischen Werdens, also von den Grundphaenomenen der biologischen Erkenntnis, aus, und, um ihnen gerecht zu werden, schafft er seine Grundbegriffe von 'Möglichkeit' und 'Wirklichkeit' und seinen Begriff der 'Entelechie.' Descartes begründet eine neue Auffassung der

<sup>1)</sup> Heinrich Hertz, Die Prinzipien der Mechanik, Leipzig 1894, S. 27.



'Natur' als eines reinen Grössen-Kosmos, als einer Kette von Ursachen und Wirkungen, die unter strengen mathematischen Gesetzen steht. Leibniz hält an dieser Konzeption fest; aber im Begriff der 'Monade' fügt er in dieses mathematische Weltbild einen neuen Zug ein: er begründet die Idee des Ich und der Persönlichkeit, als einer in sich geschlossenen selbständigen und »autarken« Einheit, die nicht von aussen bestimmt wird, sondern sich aus sich selbst bestimmt. Und in Hegels Lehre erhebt sich eine neue Gesamtanschauung des geschichtlichen Werdens und seines Sinn-Zusammenhangs. In all diesen, wie immer »metaphysischen«, Begriffen handelt es sich somit um die Eroberung und um die gedankliche Erschliessung und Interpretation bestimmter Wissensgebiete und Sinngebiete. Jeder wahrhaft originale Denker stellt einen neuen Standort des Sehens fest und gewinnt von ihm aus eine neue »Perspektive« der Wirklichkeitserkenntnis.

So ist die Geschichte der Metaphysik keineswegs eine Geschichte von leeren Begriffen oder leeren Worten; sie ist vielmehr eine in sich zusammenhängende Folge von Intuitionen. Die Schwierigkeiten, die Gefahren, die Antinomien der Metaphysik entstehen dadurch, dass diese Intuitionen sich ihres logischen Charakters nicht völlig bewusst sind; dass keine von ihnen sich als blosser *Teil*-Intuition versteht, sondern den Anspruch erhebt, das *Ganze* des Seins zu umspannen und gedanklich zu repräsentieren. Der Wettstreit, der damit entsteht, wird unmittelbar zum dialektischen Widerstreit. Jede Einzelperspektive will jetzt die andere, statt sie in ihrem eigentümlichen »Blickpunkt« zu verstehen, vielmehr verdrängen: jede versucht dogmatisch die Alleinherrschaft über das Ganze an sich zu reissen und sich in dieser absoluten Herrschaft zu behaupten. Es ist verständlich, dass man glaubt, all diesen Streitigkeiten und all diesen Widersprüchen am sichersten entgehen zu können, wenn man das Übel an der Wurzel angreift, wenn man die Metaphysik mit Stumpf und Stiel ausrottet und ihre Begriffe für ein leeres »Nichts« erklärt. Aber so oft diese radikale Ausrottung auch versucht und gefordert worden ist, so wenig ist sie jemals gelungen. Die Metaphysik gleicht der Lernäischen Hydra, der immer neue Köpfe nachwachsen, so viel man ihrer auch schon abgeschlagen hat. Der Grund hierfür kann nur darin liegen, dass sie keineswegs eine willkürliche Begriffsdichtung einzelner Denker ist, sondern in einer allgemeinen »Naturanlage« wurzelt. Auch Häger-

ström erkennt, wenigstens mittelbar, diesen Sachverhalt an. Denn für ihn beschränkt sich ja, wie wir gesehen haben, die Metaphysik keineswegs auf das, was in den philosophischen Systemen von ihr erscheint und festgehalten wird. Er sieht sie vielmehr mitten in der Wissenschaft und er sieht sie im allgemeinen »Bewusstsein« wirksam. Wenn er den Begriff eines »Dinges mit Eigenschaften«, oder den Begriff der »Bewegung«, so wie er im »gewöhnlichen Bewusstsein« erscheint, wenn er die gewöhnliche Auffassung vom »Ich« für metaphysisch erklärt<sup>1)</sup> — so wird unmittelbar deutlich, dass sich derartige Begriffe zwar *kritisieren*, aber nicht einfach *eliminieren* lassen. Kant hat die dogmatische Metaphysik in der Form, in der er sie historisch vorfand, aufs schärfste bekämpft; aber eine Ausschaltung und Ausrottung der Metaphysik als »Naturanlage« hat er nicht für erforderlich oder auch nur für möglich gehalten. »Dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde« — so sagt er — »ist ebensowenig zu erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein. . . Nun kann das, was bis daher Metaphysik geheissen hat, keinem prüfenden Kopfe ein Genüge tun, ihr aber gänzlich zu entsagen, ist doch auch unmöglich, also muss endlich eine Kritik der reinen Vernunft selbst *versucht*, oder, wenn eine da ist, *untersucht* und in allgemeine Prüfung gezogen werden, weil es sonst kein Mittel gibt, dieser dringenden Bedürfnis, welche noch etwas mehr als blosser Wissensbegierde ist, abzuhefen.«<sup>2)</sup>

Kant fordert also nicht die gänzliche Auflösung und Vernichtung, sondern die *Kritik* der Metaphysik. Und er selbst vollzieht diese Kritik, indem er den verschiedenen metaphysischen Teil-Intuitionen, die sich bisher für das Ganze der Welterklärung ausgegeben hatten, ihre bestimmte Stelle zuweist und sie in ihrem systematischen *Verhältnis* zu einander bestimmt. Dem Freiheitsbegriff wie dem Naturbegriff, dem moralischen Grundbegriff der Pflicht und der ästhetischen Anschauung soll diese Stelle angewiesen und dadurch ihre Grenze bezeichnet werden. Ist eine solche kritische Grenzbestimmung einmal durchgeführt, so können wir sicher sein, dass die einzelnen »Sphaeren« — die

<sup>1)</sup> Vgl. Selbstdarst., S. 30 ff.

<sup>2)</sup> Kant, Prolegomena, S. W. (Auszg. Cassirer) IV, 122 f.

Sphaere der Wissenschaft, der Religion, der Kunst, der Sittlichkeit — einander nicht mehr stören, und dass sie nicht, willkürlich und unmethodisch, ineinander übergreifen, sondern dass jede in ihrer selbständigen Bedeutung, in der ihr eigenen autonomen Gesetzlichkeit erkannt und anerkannt wird. Es gibt für Kant somit, nach wie vor, eine »Metaphysik« der Naturerkenntnis, eine Metaphysik der sittlichen Erkenntnis, eine Metaphysik des Rechts und eine Metaphysik der Kunst: und es muss sie geben, sofern sie auf allgemeingültige *Prinzipien* gegründet werden sollen. Was zu verlangen ist, ist nur dies, dass jedes dieser Gebiete in seiner Eigenart, in seiner *spezifischen* Bedeutung erkannt und aus seinen spezifischen 'Gründen' erklärt wird. Was Kant verlangt, ist somit nicht die Zerstörung der Metaphysik — denn als »Naturanlage« ist und bleibt sie nach ihm unzerstörlich — sondern ihre *Disziplin*. Und diese Disziplin besteht eben darin, dass jeder ihrer Begriffe sich in seinem Gebrauch zugleich der *Bedingungen* bewusst wird, unter denen er steht, und dass er sich, auf Grund dieses Wissens, die Grenzen seiner Anwendung bestimmt.

Die volle Einsicht in diese Bedingungen kann freilich auf Grund der Begriffsanalyse *allein* nicht gewonnen werden. Durch *bloße* Analyse kommt keine wahrhaft-philosophische Leistung zu Stande. Die Analyse ist, auch nach Kant, ein unentbehrliches Instrument der philosophischen Erkenntnis, aber sie erschöpft nicht ihren Gehalt. Der philosophischen Analysis liegt immer irgend eine 'Synthesis' zu Grunde: »denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen.«<sup>1)</sup> Die Art und Richtung dieser 'Synthesis', durch die auch für Hägerströms gesamte Lehre erst das eigentliche Fundament geschaffen wird, lässt sich in seiner theoretischen Hauptschrift leicht erkennen. Den Realitätsbegriff, von dem er in dieser Schrift ausgeht, will er nicht auf formal-logischem Wege beweisen oder deduzieren. Er erklärt diesen Begriff ausdrücklich für 'unmittelbar': »Er kann auf keine Weise a posteriori (oder sensitiv) begründet oder a priori vermittelt werden.«<sup>2)</sup> Er ist unabhängig von der Erfahrung, weil er deren ständige und unentbehrliche Bedingung ist: »Die Giltigkeit des Realitätsbegriffs kann nicht als im ganzen auf einer besonderen Erfahrungserkenntnis beruhend angesehen werden, weil diese Giltigkeit dabei beständig

<sup>1)</sup> Kant, Kritik d. reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 130. S. W. (Ausg. Cassirer) S. 113.

<sup>2)</sup> Prinz. d. Wissensch., S. 54.

vorausgesetzt wird.»<sup>1)</sup> Und ebenso bedarf die These, dass die Realität unbedingt mit sich selbst identisch sein muss, ihrerseits keiner weiteren logischen Begründung; sie ist vielmehr nach Hägerström der tragende Grund für alle Beweisführung überhaupt. »Daraus folgt, dass die Vorstellung von der unbedingt notwendigen Selbstidentität der Wirklichkeit und damit von dem an sich bestehenden Realitätsbegriff nicht zu vermeiden, und dass es unmöglich ist, sich über sie zu stellen und sie als etwas nur Subjektives zu betrachten. Wird man nur zur Selbstbesinnung getrieben, so erweist sich jeder solche Versuch als misslungen. Im ganzen gilt da der Satz, dass ebenso unmittelbar, wie ich bei nach innen gewandtem Reflektieren mir meiner eigenen Existenz bewusst bin — ohne alles Schliessen oder Abstrahieren — ich auch bei *allem* Reflektieren mir des ebengenannten Begriffs als in sich selbst Bestand habend bewusst bin — ohne alles Schliessen oder Abstrahieren. Vielmehr ist die fragliche Vorstellung bei allem Schliessen und Abstrahieren als äusserster Stützpunkt gegenwärtig. Sie ist sozusagen ein Anker, den der Mensch bei allem seinem Reflektieren auswirft, um nicht wie ein Holzstückchen auf dem Meere seiner Gefühle und Reflexionen umhergetrieben zu werden.»<sup>2)</sup> Dieser »äusserste Stützpunkt« und Ankergrund steht also für Hägerström vor aller Begriffsanalyse fest, weil ohne ihn die Analyse garnicht einsetzen könnte. Und hier — an diesem, für seine gesamte Lehre *entscheidenden* Punkt — verschmäht er es denn auch nicht, auf den 'Terminus der 'Intuition' zurückzugreifen. »Was . . die *Realität* betrifft, so hat man dabei an den Wirklichkeitsbegriff zu denken, so wie er sowohl in der allgemeinen Vorstellungsweise als in der Wissenschaft lebt . . . Es ist klar, dass es sich dabei um eine nicht weiter auflösbare Intuition handelt. Jeder Versuch, diesen Begriff weiter aufzulösen, gerät in einen unvermeidlichen Zirkel . . . Was . . . die *Selbstidentität* betrifft, so haben wir daran zu denken, was wir meinen, wenn wir einen Gegenstand als ein bestimmtes Dies bezeichnen. Natürlich handelt es sich auch hier um eine nicht weiter auflösbare Intuition. Jeder Versuch einer weiteren Analyse scheitert natürlich an der Unmöglichkeit etwas zu denken, ohne es als ein bestimmtes Dies zu denken.»<sup>3)</sup>

In diesem Resultat sieht Hägerström die »Copernikanische Wendung

<sup>1)</sup> *ibid.*, S. 42.

<sup>2)</sup> *ibid.*, S. 79 f.

<sup>3)</sup> *ibid.*, S. 87 f.

der Erkenntnistheorie». Er gebraucht hierbei dieses Wort freilich in einem Sinne, der dem Sinne, in welchem es von Kant eingeführt worden ist, fast entgegengesetzt ist. Kants »Revolution der Denkart« sollte darin bestehen, dass man die bisherige Auffassung, die Erkenntnis müsse sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten, aufgebe. Die Erkenntnis kann nicht mit der Frage, was der Gegenstand, in seinem reinen An-Sich, ist, beginnen. Sie muss vielmehr mit der Einsicht in das, was sie selbst ist, den Anfang machen, da ihr nur aus dem Wissen um ihre eigene Struktur, um ihre Voraussetzungen und Prinzipien, das Wissen vom Gegenstand, als Gegenstand der Erfahrung, erwachsen kann. Nach Hägerström gilt es dagegen, das Objekt, nicht das Subjekt, in den Mittelpunkt zu stellen. Und von diesem Standpunkt aus, dass nur die »*Sache selbst*« das Kriterium veri sein könne, sieht er auch in Kants Transzendentalismus nichts anderes als eine besondere historische Spielart jenes Subjektivismus, der nach ihm die bisherige Erkenntnistheorie fast ausschliesslich beherrscht hat. Ob und wie weit Kant von diesem Vorwurf getroffen wird, lässt sich indes erst entscheiden, nachdem man sich klar gemacht hat, welche bestimmte systematische und polemische Bedeutung der Begriff des Subjektivismus im Ganzen von Hägerströms Lehre besitzt.

---

## ZWEITES KAPITEL.

### Die Kritik des Subjektivismus.

Der Kampf gegen den »Subjektivismus« bildet das Grundthema von Hägerströms Erkenntnislehre. Ihm gelten alle erkenntnistheoretischen Hauptschriften Hägerströms, und als seine wesentliche und wichtigste Leistung sieht er es an, dass es ihm gelungen ist, hier nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben, sondern sein Ziel wirklich zu erreichen. Er will nicht nur bestimmte Einzellehren des Subjektivismus in ihrer logischen Unhaltbarkeit erweisen, sondern er will bis zur Wurzel des Übels vordringen und diese Wurzel ein für alle Mal zerstören. Damit ist uns der Weg unserer kritischen Analyse vorgezeichnet. Wir müssen mit dieser negativen These — mit der Verneinung und Bestreitung des Subjektivismus — beginnen; aber wir werden freilich bei ihr nicht stehen bleiben können. Wir werden uns zu fragen haben, was Hägerström in seiner eigenen Erkenntnislehre dem Subjektivismus *entgegenstellt*, d. h. welche positive Antwort er auf die Frage nach dem »Gegenstand der Erkenntnis« gegeben hat.

Denn erst, wenn man dieses Moment betrachtet, erhält die Polemik gegen den Subjektivismus einen scharf bestimmten Sinn. In den erkenntnistheoretischen Kämpfen, die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts einsetzen, und die das gesamte Gepräge der Philosophie dieses Zeitraums bestimmt haben, hat der Kampf gegen den Subjektivismus jederzeit eine entscheidende Rolle gespielt. An Kritikern und Gegnern des Subjektivismus hat es hier nie gefehlt; aber er wurde freilich aus ganz verschiedenen Gesichtspunkten und mit sehr verschiedenartigen, oft sogar divergenten Gründen bestritten. Es schien eine Zeit lang, als solle dem Subjektivismus der endgültige Sieg zufallen, nachdem es ihm gelungen war, eines der Haupthindernisse zu besiegen, nachdem er auch in das naturwissenschaftliche Denken eingedrungen war und den »naiven Realismus« der Physiker überwunden und zerstört hatte. Die Lehre Machs, dass der »Gegenstand«, auf den die

naturwissenschaftliche Erkenntnis sich bezieht, nichts anderes und nicht mehr sein könne, als eine Summe einfacher Empfindungen, dass sich das »Objekt« aus den Elementen der sinnlichen Empfindung, aus Farben, Tönen, Geschmücken, Gerüchen aufbaue, schien die Grenze zwischen Psychologie und Physik endgültig aufzuheben. Mach selbst hat die Aufhebung dieser Grenze als das methodische Hauptziel bezeichnet, das er sich in seiner Erkenntnislehre setzte. Aber der Triumph des Subjektivismus war auf diesem Gebiet nur von kurzer Dauer. Der Mach'sche Phaenomenalismus und »Konszientialismus« hat in der Physik keine bleibende Stätte gewonnen; er wurde mehr und mehr zurückgedrängt, als sich ihm Forscher vom Range Ludwig Boltzmanns und Max Plancks entgegenstellten. Unter ganz anderen Gesichtspunkten ist dieser »Konszientialismus« von Metaphysikern, wie Ed. von Hartmann in seinem »System des transzendentalen Realismus«, von »kritischen Idealisten«, wie den Denkern der »Marburger Schule«, von Logikern und Phaenomenologen wie Husserl bekämpft worden.

In der scharfen Kritik des Subjektivismus steht also Hägerström keineswegs allein, sondern hier ist er durch viele Fäden mit dem Denken seiner Zeit verknüpft. Die Zusammenhänge, die hier bestehen, sind freilich von sehr komplizierter Art, und es ist keineswegs leicht, sie an der Hand von Hägerströms Schriften zu verfolgen. Denn er selbst ist in der Darstellung seiner erkenntnistheoretischen Grundgedanken seinen eigenen Weg gegangen, ohne nach rechts oder links zu blicken. Das Bedürfnis nach einer Auseinandersetzung mit anderen Forschern scheint er auf *diesem* Gebiet nicht empfunden zu haben. Es ist in dieser Hinsicht z. B. sehr auffallend, dass er ein Werk, wie Husserls »Logische Untersuchungen«, so viel ich sehe, nirgends erwähnt, obwohl er in seinem Kampf gegen den »Psychologismus« in der modernen Logik und Erkenntnislehre mit Husserl durchaus übereinstimmt.<sup>1)</sup> Hier besteht, was die Form der Darstellung betrifft, eine merkwürdige Diskrepanz zwischen Hägerströms erkenntnistheoretischen Schriften und seinen anderen Hauptwerken. Während er dort, wo er Fragen der Moralphilosophie, der Rechtsphilosophie, der Wirtschaftsphilosophie, der Soziologie behandelt, auf die Anschauungen

<sup>1)</sup> Eine eingehende kritische Auseinandersetzung mit Husserls Grundanschauungen findet sich, so viel ich sehe, im Kreise der Uppsala-Schule, zuerst bei Phalén, vgl. z. B. Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen, Upps. 1904, S. 421 ff.

anderer Denker sehr sorgfältig eingegangen ist und sie sehr eingehend kritisiert hat,<sup>1)</sup> zeigen die erkenntnistheoretischen Hauptschriften ein ganz anderes Verhalten: die Schrift über das »Prinzip der Wissenschaft« macht keinerlei Versuch, das Thema in das Ganze der erkenntnistheoretischen Diskussionen der Gegenwart einzureihen und Hägerströms Stellung zu den Hauptrichtungen der modernen Erkenntnistheorie zu präzisieren.

Aber auch wenn man von der Gegenwart auf die Vergangenheit zurückblickt, fehlt es nicht an Berührungspunkten zwischen Hägerström und anderen Denkern, die das »Realitätsproblem« in den Mittelpunkt ihrer Philosophie gestellt haben. Hägerström meint freilich, dass der »Subjektivismus«, d. h. die Annahme, dass dem Bewusstsein unmittelbar nichts anderes gegeben sei als seine eigenen Inhalte, und dass alles darüber Hinausgehende, sofern es ihm überhaupt zugänglich sei, nur diskursiv, auf dem Wege der Schlussfolgerung, gewonnen werden könne, »die allgemeine Richtung der modernen Erkenntnistheorie« sei. Er findet diese Anschauung nicht nur bei Descartes oder Hume, sondern auch bei Kant; und er erklärt, dass der Satz, dass das Bewusstsein selbst das einzige unmittelbar-Gegebene sei, nicht nur in der Geschichte der Philosophie, sondern auch gemeinhin als selbstverständlich betrachtet zu werden pflege.<sup>2)</sup> Aber diese Behauptung bedarf zweifellos der Einschränkung. So oft der Subjektivismus auch vertreten worden ist, so sind doch immer wieder, und in allen Epochen der Geschichte der Philosophie, Widersacher gegen ihn aufgetreten, die seine Grundthese scharf kritisiert, und die sie, auf Grund dieser Kritik, verworfen haben. Und noch weniger kann behauptet werden, dass der »gemeine Menschenverstand« dieser These zuneige. Die *Philosophen* des gemeinen Menschenverstandes, die Vertreter der schottischen Schule, die sich auf den »c o m m o n s e n s e« als das eigentliche und wesentliche Kriterium der Wahrheit berufen, haben hierüber anders geurteilt. Sie haben durchgängig die Ansicht verfochten, dass der »c o m m o n s e n s e« uns keinen Zweifel darüber lässt, dass es eine nicht nur mit-

<sup>1)</sup> Dies gilt besonders von Hägerströms rechtsphilosophischer Hauptschrift »Till frågan om den objektiva rättsens begrepp« und von seiner Schrift über den Marxismus. Einen noch grösseren Raum nimmt die Auseinandersetzung mit der Fachliteratur der Rechtswissenschaft und der Rechts- und Religionsgeschichte in dem Werk über den römischen Obligationsbegriff ein.

<sup>2)</sup> Selbstdarst., S. 4.



telbare, sondern unmittelbare Erkenntnis der Realität geben kann und geben muss. Und sie wandten eben dies Argument an, um den Humeschen Skeptizismus und Subjektivismus zu bestreiten und zu entwurzeln.<sup>1)</sup> Kant hat diese Form der Argumentation als ungenügend erkannt, und er hat sie, in der Vorrede zu den »Prolegomena«, scharf zurechtgewiesen. Er will den Humeschen Subjektivismus mit anderen und stärkeren Gründen bekämpfen, und er geht zu diesem Zwecke nicht von den Urteilen des »common sense«, sondern von dem logischen Bestand der wissenschaftlichen Erkenntnis aus. Die Analyse dieses Bestandes soll zeigen, dass und warum die Humesche These unhaltbar ist. Und nichts hat sich Kant so angelegen sein lassen, als eine scharfe Grenzlinie zwischen seinem eigenen »kritischen Idealismus« und dem Vorstellungs-Idealismus Berkeleys oder Humes zu ziehen. Er will nicht vom psychologischen Selbstbewusstsein und von den »Tatsachen« dieses Selbstbewusstseins ausgehen. Die »Fakta,« die er seiner Untersuchung des Realitätsbegriffs zu Grunde legt, liegen an anderer Stelle. Es ist das »Faktum« der Mathematik und der mathematischen Naturerkenntnis, das er zum Ausgangspunkt seiner Kritik macht. In diesem Sinne hat er seinen Idealismus, im Unterschied zum psycholo-

<sup>1)</sup> Einer der ersten Denker, der, gegenüber der Auflösung des Gegenstandsbegriffs in eine Summe einfacher Perzeptionen, die Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis der Realität verfochten hat, scheint Richard Price gewesen zu sein. »Every perception« — so sagt er — »being the perception of something, implies some kind of *reality* distinct from and independent of itself; nothing being more grossly absurd, than to suppose the perception, or apprehension of a thing, to be the same with the thing itself.« Dass Prices Lehre einen starken Einfluss auf die Problemstellung und Grundauffassung der gesamten »Schottischen Schule« geübt hat, ist von Torgny T. Segerstedt in seiner Schrift »The problem of knowledge in Scottish Philosophy«, (Lunds Univers. Årsskrift, N. F. Avd. 1, Bd. 31, Nr. 6, 1935) treffend dargelegt worden (S. 19 ff). Aber selbst innerhalb des Kreises des strengen Cartesianismus ist die Ansicht, dass das Bewusstsein unmittelbar nur seine eigenen »Ideen« kennt, niemals allein herrschend gewesen. Die These, dass es eine nicht nur mittelbare, sondern unmittelbare Erkenntnis der Realität gibt, ist z. B. in scharfer Form von Antoine Arnauld in seiner gegen Malebranche gerichteten Streitschrift »Des vraies et des fausses idées« verfochten worden. Diese Schrift Arnaulds hat Thomas Reid, der Begründer der »schottischen Schule«, gekannt, und er hat sich ausdrücklich auf sie berufen. Die Lehre von der »unmittelbaren Erkenntnis« der Wirklichkeit hat somit, auch wenn wir nur die Entwicklung der *neueren* Philosophie ins Auge fassen, eine reiche und interessante Vorgeschichte; und es würde sich der Mühe lohnen, diese Vorgeschichte einmal zusammenfassend darzustellen.

gischen, als »formalen Idealismus« bezeichnet, weil seine Hauptabsicht darauf geht, die logische *Form* der Wissenschaft als solche aufzuweisen und sie in ihrem »*quid juris*« zu verstehen. Das Resultat von Kants Untersuchung lässt sich kurz dahin zusammenfassen, dass der Begriff der Gegenständlichkeit sich für ihn auf den der Gesetzlichkeit, der »objektiven Notwendigkeit« reduziert. Die »Beziehung auf den Gegenstand« hört damit auf, den Appell an eine der Erkenntnis fremde und schlechthin äusserliche Instanz zu bedeuten. Sie ergibt sich vielmehr aus der Reflexion der Erkenntnis auf sich selbst und auf ihren eigenen logischen Grund. »Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; dass umgekehrt nur dadurch, dass eine gewisse Ordnung in den Zeitverhältnissen unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird.«<sup>1)</sup>

Dass dieses Grundproblem der Beziehung der Erkenntnis auf den Gegenstand nicht durch *psychologische* Untersuchungen über die Herkunft unserer Begriffe geklärt und entschieden werden kann, steht für Kant fest. Er unterscheidet aufs bestimmteste zwischen der Aufgabe der »transzendentalen Deduktion«, die er sich gestellt hat, und jener »physiologischen Deduktion«, die im Kreise des englischen Empirismus galt. Die letztere erscheint ihm als völlig ungeeignet, die eigentliche Frage: die Frage nach der objektiven Geltung der Grundbegriffe des Erkenntnis zu beantworten. Man kann freilich von diesen Begriffen »die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen«, und »ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen grossen Nutzen«. »Allein eine *Deduktion* der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zustande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege.« Die versuchte physiologische Ableitung betrifft nur die »*quaestio facti*«; sie kann uns nichts über die »*quaestio juris*« sagen, die das eigentliche Thema der transzendentalen Deduktion bildet.<sup>2)</sup> Nichts wäre daher verfehlter, als wenn man die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Grund-

<sup>1)</sup>Kritik d. rein. Vern., 2. Aufl., S. 242 (S. W., Ausg. Cassirer, III, 181).

<sup>2)</sup>Kr. d. r. Vern., 2. Aufl., S. 118 f., S. W. (Ausg. Cassirer) III, 106 f.

begriffe der Erkenntnis auf eine Art von psychologischem Denkwang gründen wollte, der sich in ihnen auswirkt. Eine solche Beweisführung vermöchte die Skepsis nicht umzustossen, sondern käme ihr vielmehr aufs äusserste entgegen. Der Kausalbegriff z. B. würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhte. »Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte, (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdenn ist alle unsere Einsicht durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muss) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemandem über dasjenige hadern, was bloss auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist.«<sup>1)</sup>

Dass diese streng-objektive Tendenz der kritischen Erkenntnistheorie nicht sogleich in ihrer vollen Bedeutung erfasst wurde, dass sich vielmehr die Interpretation immer wieder auf den Nebenweg und Abweg der Ableitung der Grundbegriffe aus der »psychologischen Organisation des Menschen« abdrängen liess: dazu trug gerade jener Umstand bei, der für die Erneuerung und Wiederbelebung der Kantischen Studien in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts entscheidend ins Gewicht fiel. Die »Rückkehr zu Kant« ist in Deutschland durch die *Naturwissenschaft* angebahnt worden; und ihr ist es zu danken, dass das allgemeine Interesse wieder auf die »Kritik der reinen Vernunft«, als das Grundbuch der modernen Erkenntnistheorie, gelenkt wurde. Seitdem die Naturwissenschaft endgültig mit der spekulativen Philosophie gebrochen hatte, war sie mehr und mehr in ein rein materialistisches Fahrwasser geraten. Der Materialismus schien das einzige Mittel zu sein, um sich endgültig aus den Banden der Schellingschen und Hegelschen Naturphilosophie zu befreien, um eine exakte Philosophie der Naturwissenschaft zu begründen. Im populären Bewusstsein wurden »Materialismus« und »Naturwissenschaft« fast gleichbedeutende Begriffe: Werke wie Büchners »Kraft und Stoff« erschienen gleichsam als das philosophische Gesetzbuch des naturwissenschaftlichen Denkens. Was über den Rahmen dieses Gesetzbuches hinausging, wurde nicht nur der Meta-

<sup>1)</sup> *ibid.*, S. 168 (S. W. III, 136).

physik zugerechnet, sondern geradezu zum »Köhlerglauben« gestempelt. Hier griff Helmholtz ein, der der erste moderne Naturforscher ist, der das Problem einer *Kritik* der Voraussetzungen und Prinzipien der Naturerkenntnis in voller Klarheit gesehen, und der damit dem modernen naturwissenschaftlichen Denken eine ganz neue, der »materialistischen« durchaus entgegengesetzte Richtung gegeben hat. Er forderte mit stärkstem Nachdruck eine »Erkenntnistheorie der Physik«; und er erklärte, dass sich der hier gestellten Aufgabe kein Zeitalter ungestraft werde entziehen können.<sup>1)</sup> Für die Lösung dieser Aufgabe musste Helmholtz auf Kant zurückgehen. Aber Helmholtz war nicht nur Physiker; er war zugleich *Physiologe*, und seine physiologischen Arbeiten stehen von früh an im Mittelpunkt seiner Forschung. Als Schüler Johannes Müllers ist er zum Begründer der modernen »physiologischen Optik« geworden. So ist es verständlich, dass er auch sein erkenntniskritisches Problem, das er in grosser Schärfe und in grosser Allgemeinheit sah, nichtsdestoweniger gewissermassen *sub specie* der Physiologie betrachtete. Und hierdurch verschob sich ihm unwillkürlich die Kantische Grundfrage. Er glaubte, die Kantische Aprioritätslehre erläutern und rechtfertigen zu können, indem er sie auf Johannes Müllers Lehre von den »spezifischen Sinnesenergien« bezog. Die Frage wurde nicht mehr an die objektiven Bedingungen der *Möglichkeit* der Naturwissenschaft, sondern sie wurde an eine bestimmte empirische Wirklichkeit, an die »psychophysische Organisation« des Menschen gerichtet.

Den Zirkel, der hierbei begangen wurde, hat in der deutschen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts zuerst Hermann Cohen erkannt, und seine ganze Arbeit der Kant-Interpretation ist durch diese Erkenntnis bestimmt worden.<sup>2)</sup> Er verwirft die psychologisch-physiologische Deutung der Kantischen Aprioritätslehre als einen völligen Irrtum. Das »Subjekt«, von dem Kant spricht, hat nach Cohen keine empirische Bedeutung und keine empirische Wirklichkeit; es hat einen rein ideellen Sinn. Es bezeichnet jenes Grund*prinzip*, auf dem alle Möglichkeit der Erfahrung und damit die Möglichkeit der Erkenntnis von »Gegenständen« beruht: denn »Gegenstände« sind uns immer nur im Zusammen-

<sup>1)</sup> Über Helmholtz' Kritik der Grundlagen der Naturerkenntnis vgl. meine Schrift »Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik«, Göteborgs Högskolas Årsskrift 1936: 3, S. 76 ff.

<sup>2)</sup> Näheres hierüber in meinem Aufsatz: Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie, Kant-Studien XVII (1912), S. 252 ff.

hang der Erfahrungserkenntnis, nicht aber gänzlich ausserhalb derselben, als sogenannte »Dinge an sich« gegeben. Kants Lehre vom erkennenden Subjekt wird daher von Cohen nicht in dem Sinne aufgefasst, dass wir vom faktischen Bestand des empirischen »Selbstbewusstseins« ausgehen könnten, und dass dieses das einzig »unmittelbar Gegebene« sei. Die »Gegebenheit«, die er fordert und die er als das eigentliche Fundament aller erkenntnistheoretischen Arbeit ansieht, ist von völlig anderer Art. Sie besteht in gewissen *Wissenschaftsfakten*: insbesondere im »Faktum« der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft. Diese Fakta können nicht dadurch erkannt und verstanden werden, dass man der Genesis bestimmter *Vorstellungen* in unserem Bewusstsein wie z. B. der Entstehung der Raumvorstellung, der Zahlvorstellung, der Kausalvorstellung nachgeht. Es gilt vielmehr den objektiven Gehalt der *Begriffe* von Raum, Zeit, Zahl u. s. f. zu zergliedern und es gilt, auf diese Analyse gestützt, die logische *Struktur* der Mathematik und Physik zu begreifen. Für diese Aufgabe kann die Erkenntniskritik von der Psychologie, als der Lehre vom »Bewusstsein«, keine Hilfe erwarten: die Einnischung psychologischer Fragestellungen kann vielmehr hierbei nur verwirren und stören. Denn das Wort »Erkenntnis« selbst muss durchaus im objektiven Sinne verstanden werden: es besagt einen Inbegriff von »Regeln«, von »Axiomen«, von »Prinzipien«, denen wir gegenständliche Bedeutung, denen wir »Allgemeinheit und Notwendigkeit« zuschreiben; und die *Begründung* dieser Notwendigkeit kann sich nicht selbst auf jene »Zufälligkeiten«, auf jene »vérités contingentes« stützen, mit denen es die Psychologie zu tun hat.

An diese Fragestellung des *deutschen Neukantianismus* hat Hägerström angeknüpft, und seine Hauptabsicht in seiner ersten grossen philosophiegeschichtlichen Arbeit, in dem Werk über Kants Ethik, ist darauf gerichtet, ihr Geltung und Anerkennung zu verschaffen. Auch er betont fort und fort, dass es sich in Kants Werk um eine objektive Begründung der Erkenntnis, nicht um eine bloss-subjektive Begründung handelt. Cohen hatte gegenüber F. A. Langes »Geschichte des Materialismus« klargestellt, dass und warum eine zureichende historische Erklärung und eine systematische Begründung der Kantischen Aprioritätslehre unmöglich sei, wenn man hierfür auf eine Untersuchung der »psycho-physischen Organisation« zurückgeht. In voller Übereinstimmung hiermit erklärt Hägerström, dass die apriorischen Bestimmungen des Bewusstseins *für Kant nicht bedeuten können*

das Vorhandensein einer allgemeinen ursprünglichen Organisation bei dem individuellen psychologischen Bewusstsein, auf Grund dessen es allgemein und notwendig auf eine bestimmte Weise funktionieren müsste. »Hieraus liesse sich ebenso wenig wie auf rein sensualistischem Wege eine objektive Notwendigkeit erklären, nur eine subjektive Notwendigkeit, auf bestimmte Weise wahrzunehmen.«<sup>1)</sup> Und auf diese objektive Notwendigkeit kommt es nach Hägerström allein an. Er will in dieser Hinsicht die Frage noch bestimmter und radikaler gestalten, als es im deutschen Neukantianismus geschehen war. Er erklärt z. B. in Bezug auf Cohens Kantdeutung, dass in ihr die Überwindung des Psychologismus zwar angestrebt, aber nicht wirklich erreicht worden sei. Denn Cohen habe zwar den Fehler der Anknüpfung an das individuelle empirische Bewusstsein vermieden; er sei indes der Ansicht, dass »die ganze Erkenntnistheorie Kants auf eine psychologische Erklärung der allgemeinen Methoden hinausläuft, durch welche die mathematische Naturwissenschaft psychologisch entsteht.«<sup>2)</sup> Eine solche Erklärung aber ist gleichfalls unmöglich, weil wir durch sie notwendig auf einen unendlichen Regress geführt würden.<sup>3)</sup> »Die psychologische Erkenntnis« — so sagt Hägerström — »die das seelische Leben als eine Wirklichkeit in der Zeit zum Gegenstand hat, kann nicht zu Grunde gelegt werden, ohne dass man damit einen Zirkel begeht. Gerade das für die Erkenntnis Wesentliche: die Setzung einer objektiven Realität der Vorstellung fehlt hierbei . . . Denn der besondere psychische Akt, in welchem der Wahrnehmungsinhalt sich als etwas darstellt, dem Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zukommt, ist doch immer etwas anderes, als diese Allge-

<sup>1)</sup> Kants Ethik, S. 72f, vgl. bes. S. 23 ff.

<sup>2)</sup> Kants Ethik, S. 2 ff., S. 8.

<sup>3)</sup> Die Frage, ob diese an Cohens Kant-Werken geübte Kritik zutrifft, will ich hier nicht aufwerfen. Für ihre gründliche Beantwortung wären sehr ausführliche Erörterungen erforderlich, die über den Rahmen dieser Abhandlung hinausgehen würden, und die hier, wo es mir lediglich auf die Darstellung und Kritik von Hägerströms eigener Erkenntnislehre ankommt, entbehrlich sind. Ich möchte aber nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass meine eigene Auffassung von Cohens Lehre, die sich mir auf Grund des Studiums seiner Werke und auf Grund seines persönlichen Unterrichts gebildet hat, eine völlig andere als diejenige Hägerströms ist, ja ihr in vielen prinzipiellen Punkten diametral entgegensteht. Die Kritik Hägerströms ist, meiner Überzeugung nach, der eigentlich entscheidenden philosophischen Leistung Cohens nicht gerecht geworden, was freilich, wie ich zugebe, zum Teil durch die Dunkelheit von Cohens Stil und durch seine schwer zu durchdringende Terminologie verschuldet sein mag.

meingültigkeit und Notwendigkeit selbst. Der besondere gedankliche Akt, in welchem die Winkelsumme im Dreieck als zwei Rechte erscheint, ist doch immer etwas anderes als der in diesem Denkakt ausgesagte Sachverhalt selbst (*något annat än saken själv*). Deshalb kann das Denken, wenn es als psychischer Vorgang im eigentlichen Sinne verstanden wird, niemals über sich selbst hinausgehen und zum Gedachten hinführen . . . Die Frage bezieht sich mit einem Worte nicht auf eine psychologische oder überhaupt auf eine objektiv-reale Bedingung, sondern auf eine logische Bedingung für das Hinausgehen über das Denken selbst, das die betreffende Erkenntnis in sich schliesst.<sup>1)</sup>

Wenn jedoch Hägerström Kants Lehre durchaus »objektiv« fassen und interpretieren will, so entsteht die Frage, wie er nichtsdestoweniger in seinen Schriften zur Grundlegung der Erkenntniskritik fortfahren kann, diese Lehre dem Kreise des »Subjektivismus« zuzurechnen: jenes Subjektivismus, der nach ihm mit Augustin und Descartes seinen Einzug in die Philosophie gehalten hat.<sup>2)</sup> Hier stehen wir vor einem schwer zu lösenden Dilemma. Als Kant-*Interpret* will Hägerström nachweisen, dass wir in Kant den eigentlichen *Überwinder* des Psychologismus und Subjektivismus zu sehen haben; als philosophischer *Systematiker* urteilt er, dass Kant noch ganz im Subjektivismus befangen und tief in ihn verstrickt sei. Ich gestehe, dass es mir schwer fällt, beide Anschauungen, für die sich klare und unzweideutige Belege in Hägerströms Schriften finden, miteinander zu vereinen. Ist Hägerström, nachdem er sein Kantwerk abgeschlossen hatte, zu einer anderen und völlig entgegengesetzten Auffassung der systematischen Grundtendenz von Kants Lehre gelangt? Aber in diesem Falle hätte man erwarten müssen, dass er diese Änderung seiner Anschauung hervorgehoben, und dass er sie eingehend *b e g r ü n d e t* hätte, was, so viel ich sehe, nirgends geschehen ist. Oder meint Hägerström, dass die Unklarheit, die hier vorliegt, Kant selbst zur Last zu legen ist, dass dieser also über den Grundcharakter seiner Lehre nicht ins Klare gekommen ist und beständig zwischen einer subjektivistischen und einer objektivistischen Auffassung geschwankt hat? Derartige Vorwürfe sind, wie bekannt, in den Arbeiten der Uppsalaschule nicht nur gegen Kant, sondern auch gegen fast alle philosophischen Lehren der Vergangenheit erhoben worden. Bei einzelnen Forschern, die diesem Kreise angehören, bildet die

<sup>1)</sup> Stat och rätt, Förord, S. IV ff.; vgl. bes. Selbstdarst, S. 3ff.

<sup>2)</sup> Prinz. d. Wiss., S. 68 ff; vgl. Selbstdarst, S. 32 f.

Behauptung derartiger innerer Widersprüche in jedem philosophischen System geradezu die Grundmaxime der historischen Interpretation; ja sie scheint bisweilen zu einer Art von methodologischem Dogma zu erstarren. Aber Hägerströms Kantwerk urteilt hierin weit vorsichtiger und zurückhaltender. Es betont zwar, dass Kant, gleich anderen grossen und originalen Denkern, sein Werk nicht mit einem Schlage, als ein fertig vollendes Ganze, hinstellen konnte; dass er ständig um den adäquaten Ausdruck seiner Gedanken zu ringen hatte, und dass daher seine Darstellung von mancherlei Ungleichheiten, Unebenheiten, Unfertigkeiten nicht frei ist. Der Gedanke aber, dass Kant den Charakter seiner eigenen erkenntniskritischen Grundthese nicht klar erfasst habe, und dass er sich, in Bezug auf sie, die ärgsten Widersprüche habe zu Schulden kommen lassen, wird von Hägerström energisch zurückgewiesen. »Man muss fordern« — so erklärt er in der Einleitung zu seinem Kant-Werk — »dass wirklich ein einheitlicher Gedanke derart nachgewiesen wird, dass Kants eigene Darstellung, wie sie Punkt für Punkt verläuft, sich durch denselben als ein zusammenhängendes Ganzes begreifen lässt . . . Es ist . . . nicht notwendig, dass dieser Gedanke, damit seine grundlegende Natur angenommen werden könne, als vollständig durchgeführt nachgewiesen werde. Es lässt sich ja wohl die Möglichkeit starker Einflüsse denken, die sich in einer anderen Richtung geltend gemacht haben. Auch sind Inkonsequenzen aus zufälligen Ursachen nicht ausgeschlossen. Wenn aber bedeutendere Abweichungen vorhanden sind, so muss dargetan werden, teils dass wirklich starke Einflüsse mehr äusserer Natur vorliegen, teils dass die Art und Weise, wie Kant sie seinem System zu assimilieren gesucht hat, von dem als leitend angenommenen Gedanken bestimmt ist. Und hinsichtlich weniger bedeutender Inkonsequenzen müssen die zufälligen Umstände, durch die sie hervorgerufen worden, genau bestimmt werden können. In dem Folgenden haben wir dieses Wahrheitskriterium zur Richtschnur genommen.«<sup>1)</sup>

Nimmt man dieses »Wahrheitskriterium« an, so muss man Kant meiner Ansicht nach von dem Vorwurf des erkenntnistheoretischen Subjektivismus durchaus freisprechen. Es liegt zwar auf der Hand, dass er fortfährt, die *Sprache* dieses Subjektivismus zu sprechen, ein Umstand, der vom ersten Erscheinen der »Kritik der reinen Vernunft« an bis auf den heutigen Tag immer wieder Missverständnisse und Fehl-

<sup>1)</sup> Kants *Ethik*, S. V. f.; vgl. S. 16 f. und öfters.



deutungen verschuldet hat. Schon in der äusseren Disposition der »Kritik der reinen Vernunft«, in ihrer Einteilung in die verschiedenen »Erkenntnisvermögen« des Verstandes, der Urteilskraft, der Vernunft lässt sich ja die Nachwirkung der Vermögenspsychologie des 18. Jahrhunderts nicht verkennen. Aber sucht man, mit Hägerström, nach dem »*einigenden Element*« in Kants Denken, so wird man dasselbe, gerade wenn man seiner eigenen Deutung folgt, immer nur im »Objektivismus«, nicht im »Subjektivismus« finden können. Jener bildet die Haupt- und Grundthese, die durch gelegentliche Abweichungen nicht verdunkelt werden kann. Auch wenn wir diejenige Definition des Subjektivismus annehmen, die Hägerström in seinen erkenntnistheoretischen Hauptschriften gibt, können wir Kant nicht länger dieser philosophischen Richtung zuzählen. Die subjektivistische These soll danach besagen, dass das Bewusstsein unmittelbar nur seine eigenen Daten zu erfassen vermag, und dass ihm daher die »Aussenwelt«, die materielle Welt in Raum und Zeit, nur mittelbar auf dem Wege einer stets unsicheren Schlussfolgerung zugänglich sei. Aber eben diese These ist es, die Kant bekämpft hat, und ihrer Widerlegung ist ein besonderes Kapitel gewidmet, das er der zweiten Auflage der Vernunftkritik hinzugefügt hat. »Das blosse, aber empirisch bestimmte Bewusstsein meines eigenem Daseins« — so wird hier erklärt — »beweist das Dasein der Gegenstände im Raum ausser mir«. Der Idealismus (als psychologischer Idealismus) »nahm an, dass die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sei und daraus auf äussere Dinge nur geschlossen werde... Allein hier wird bewiesen, dass äussere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei, dass nur vermittelt ihrer zwar nicht das Bewusstsein unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung möglich sei.«<sup>1)</sup>

Wir dürfen jedoch bei Hägerströms Kant-Interpretation und Kant-

<sup>1)</sup> Kr. d. r. Vern., 2. Aufl. S. 275 ff. S. W. (Cassirer) III, 200 f.— Psychologische Idealisten, wie Schopenhauer, wussten sich, wie bekannt, diese Kantische »Widerlegung des Idealismus«, die in der zweiten Auflage der Vernunftkritik hinzugefügt ist, nicht anders zu erklären, als durch die Annahme, dass Kant hier »aus Menschenfurcht« seine eigene Lehre verstümmelt und verleugnet habe. Aber die ernsthafte Kant-Interpretation rechnet wohl nicht mehr mit derartigen Annahmen. Auch Hägerström findet, mit vollem Recht, die »Widerlegung des Idealismus« in durchgängigem Einklang mit Kants Grundanschauungen; und er hat sich in seinem Kant-Werk wiederholt auf sie berufen, um seine eigene »objektivistische« Interpretation zu stützen. (vgl. Kants Ethik, S. 16 f., S. 110).

Kritik nicht zu lange verweilen, sondern müssen uns statt dessen in den eigentlichen Mittelpunkt seiner Erkenntnislehre, in seine *Analyse des Realitätsbegriffs* versetzen. Bevor ich auf diese Analyse eingehe, sei es mir erlaubt, meine eigene Stellung zu dem Problem, die ich in all meinen Arbeiten zur Erkenntnistheorie festzuhalten und eingehend zu begründen gesucht habe, hier noch einmal, in möglichster Prägnanz und Kürze, zu skizzieren. Denn nur auf Grund einer solchen Darlegung wird es möglich sein, die Fragen, die ich an Hägerströms Erkenntnislehre richten möchte, scharf und klar zu formulieren. Die »kritische« Philosophie beginnt mit einer »Revolution der Denkart«, durch die der Schwerpunkt des Realitätsproblems verschoben und an eine andere Stelle verlegt wird. Sie macht sich nicht länger anheischig, das Problem zu behandeln, das die dogmatische Metaphysik gestellt hatte, und das innerhalb derselben zu immer neuen, einander widerstreitenden Lösungsversuchen geführt hatte. »Der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmasst, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben, muss — wie Kant sagt — dem bescheidenen einer blossen Analytik des reinen Verstandes Platz machen.«<sup>1)</sup> Die Frage bezieht sich jetzt also nicht mehr auf »Dinge überhaupt«; auf Gegenstände, die in ihrem absoluten Dasein und So-Sein erfasst werden sollen. Sie geht lediglich auf jene Gegenstände, die uns in einer bestimmten *Erkenntnisart*, die Kant unter dem Namen des »reinen Verstandes« zusammenfasst, zugänglich werden, und die unter den Bedingungen eben dieser Erkenntnisart betrachtet werden sollen. Dieser Name klingt psychologisch und subjektivistisch. Aber für Kant ist der Verstand nicht länger ein einzelnes »Vermögen« der menschlichen Seele. Er definiert ihn vielmehr als das »Vermögen der Regeln«, d. h. als die *logische* Voraussetzung dafür, dass es überhaupt so etwas wie Regelmässigkeit, wie durchgehende Ordnung, wie Gesetzmässigkeit in den Inhalten gibt, auf die sich die Erkenntnis bezieht. Der Verstand in diesem Sinne bedeutet also keinen Inbegriff blosser Vorstellungen, und ebensowenig bedeutet er ein Ganzes von Begriffen und Urteilen, wenn unter diesen letzteren psychische Akte verstanden werden, die sich in einem bestimmten Zeitpunkt in unserem Bewusstsein abspielen. Er will statt dessen vielmehr das »Stattfinden von Grundsätzen« ausdrücken,<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Kritik d. r. Vern., 2. Aufl. S. 303 (S. W., Ausg. Cassirer, III, 217).

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. Kr. d. r. Vern., 2. Aufl., S. 197 (Ausg. Cassirer III, 154).

d. h. die Tatsache bezeichnen, dass die Erfahrungserkenntnis nicht, wie der Sensualismus meint, ein blosses »Gewühl von Empfindungen« oder eine »Rhapsodie von Wahrnehmungen« ist. Diese Erkenntnis steht unter *Prinzipien*; sie gewinnt erst dadurch den Charakter der Einheit und der durchgängigen Bestimmtheit; und eben diese Bestimmtheit ist es, was der Begriff eines »Gegenstandes der Erkenntnis« besagt, und was als das auszeichnende Moment der empirischen Realität anzusehen ist.

Diese *allgemeine* Bestimmung dessen, was der Realitätsbegriff, gemäss der kritischen Grundauffassung, ist und nicht ist, ist jedoch nur der erste *Ansatz* des Problems; sie ist dagegen keineswegs seine endgültige Lösung. Um zu dieser Lösung vorzudringen, bedarf es vielmehr der Besonderung, der logischen Spezifikation der Frage. Die einzelnen Regeln, die summarisch unter dem Gattungsnamen des »Verstandes« zusammengefasst werden können, müssen sorgfältig voneinander gesondert und jeder von ihnen muss ihr Anteil am Aufbau der gegenständlichen Erkenntnis bestimmt werden. Wir müssen erkennen, wie sie einander wechselseitig bedingen und wechselseitig stützen, und wie erst kraft dieses Ineinandergreifens die logische »Form« des Erfahrungswissens sich konstituiert. Diese Aufgabe ist es, die die »Kritik der reinen Vernunft« zuerst in voller Schärfe gestellt, und für die sie die ersten *methodischen* Vorbedingungen geschaffen hat. Aber denken wir sie uns nun durchgeführt und zu Ende geführt: was wird aus der Frage, ob die Prinzipien, auf denen alle Erfahrungserkenntnis beruht, selbst »subjektiver« oder »objektiver« Art seien? Verstehen wir diese Frage in dem Sinne, den die dogmatische Metaphysik mit diesen Termini verband, oder in dem Sinne, in dem die Ausdrücke im populären Sprachgebrauch, ohne nähere erkenntniskritische Reflexion, gebraucht zu werden pflegen, so können wir sie nicht nur nicht beantworten, sondern wir können ihr nicht einmal eine bestimmte Bedeutung beimessen. Beide, die Metaphysik wie die gewöhnliche »unkritische« Auffassung, nehmen das Subjektive als eine »innere« Welt, der die Welt der Objekte als ein »Äusseres« gegenüberstehen soll. Aber was besagt dieser Gegensatz des »Inneren« und »Äusseren«, wenn wir ihn auf die Prinzipien, auf die logischen Grundvoraussetzungen der Erkenntnis anzuwenden versuchen? Diese Prinzipien sind keine »Gegenstände« von der Art, wie es die empirischen »Dinge« sind, die wir in ihrem Nebeneinander und Nacheinander, in ihrer räumlichen und zeitlichen Ordnung anschauen. Aber ebensowenig können

wir sie der »inneren« Welt, der Welt des Bewusstseins zurechnen und sie in ihr wie in einer harten und undurchdringlichen Schale eingeschlossen liegend denken. Denn eben dies sollte ja ihr Sinn sein, dass sie die allgemeinen *Bedingungen* der Möglichkeit der Erfahrung darstellen, dass sie die Form der »Erfahrung überhaupt« konstituieren. Durch sie wird daher erst das *Medium* geschaffen, in welchem sich die Scheidung einer »inneren« Welt von einer »äusseren Welt«, die Gegenüberstellung von »Subjekt« und »Objekt« vollziehen kann. Ist einmal die Erfahrungserkenntnis logisch aufgebaut, so gibt es für sie und innerhalb derselben eine mögliche Unterscheidung und Abgrenzung verschiedener Stufen der Wirklichkeitserkenntnis. Wir können hier den sinnlichen »Schein« von der objektiven empirischen »Erscheinung«, d. h. vom Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung trennen — und wir können die »Materie«, als den Ausdruck derjenigen Realität, mit der es die naturwissenschaftliche Erkenntnis zu tun hat, vom blossen Wahrnehmungsobjekt unterscheiden. Dieses letztere wird damit seinerseits für ein »Subjektives«, für ein  $\nu\acute{o}\mu\omega\ \acute{\omicron}\nu$  im Gegensatz zum  $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\tilde{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$ , für einen Inbegriff »sekundärer Qualitäten« erklärt. Aber diese Erklärung hebt seinen Realitätswert nicht schlechthin auf. Sie bezieht ihn nur auf einen bestimmten, engeren Erfahrungskreis, der ausser durch die »allgemeinen Naturgesetze«, die die Physik aufstellt, durch die besonderen Bedingungen bestimmt wird, die die Physiologie feststellt. Die Qualität »Rot« oder »Grün« ist etwas durchaus Bestimmtes, und insofern »Reelles«; aber sie ist nicht »dieselbe« für den Normalsichtigen und für den Rot-Grün-Blinden. Der letztere sieht die Farbwelt in einer eigentümlichen Weise, die keineswegs »Schein« oder »Täuschung« ist, die aber, um in ihrer Eigentümlichkeit verstanden, um dem allgemeinen Erfahrungszusammenhang eingereiht zu werden, der Berücksichtigung spezieller Bedingungen bedarf: eben jener Bedingungen, die im Zusammenhang unserer kausalen Erkenntnis als die »Gründe« der Rot-Grün-Blindheit feststellbar sind. Der Fortgang der Erfahrungserkenntnis ist also so beschaffen, dass sich in ihm die Grenze dessen, was wir das »Subjektive« und was wir das »Objektive« nennen, ständig verschiebt; dass eine immer weiter fortschreitende »Auseinandersetzung« von »Ich« und »Welt« stattfindet. Aber eben diese Auseinandersetzung ist nur im Rahmen des Erfahrungswissens als solchen und unter dessen Voraussetzungen möglich. Wir können daher nicht fragen, ob dieses Wissen und die Prinzipien, auf denen es beruht,

selbst »subjektiv« oder »objektiv« ist. Es geht diesem Gegensatz insofern voraus, als es die allgemeine Bedingung für ihn bildet, als es erst gestattet, ihm eine bestimmte Bedeutung und Anwendung zu geben.<sup>1)</sup>

Und damit ist zugleich ein anderes gegeben. Ist einmal erkannt, dass die »Beziehung auf den Gegenstand«, kein *einzelner* Prozess ist, der sich in unserem Vorstellen, in unserem Denken oder Schliessen vollzieht, sondern dass eben diese Beziehung die *Fundamentalrelation* bildet, auf der jegliche empirische Erkenntnis überhaupt beruht, so rückt damit auch das Problem der Erklärung dieser Relation in ein neues Licht. Keiner Erkenntnistheorie kann es gelingen, diese Erklärung dadurch zu geben, dass sie im Kreise der empirischen Dinge oder Sachverhalte nach Analogien für diese Relation Ausschau hält. Denn wenn die *Funktion* der Gegenstandssetzung, der Objektivierung und Realisierung, erst das Fundament zur Anschauung und zur Erkenntnis einer empirischen Welt legt, so können wir die Beziehungen, die sich zwischen den Elementen dieser letzteren feststellen lassen, nicht auf dasjenige übertragen, worauf eben erst die logische Möglichkeit dieser Beziehungen selbst beruht. Die *Inhalte* des Erfahrungswissens sind so beschaffen, dass zwischen ihnen ganz bestimmte Relationen: Relationen des räumlichen Nebeneinander, des zeitlichen Nacheinander, von »Ding« und Eigenschaft«, von »Ursache« und »Wirkung« bestehen. Aber auf das, was die *Basis* für alle diese Relationen bildet, auf die Gegenstandsbeziehung als solche, dürfen wir all diese Differenzen nicht anwenden. In dieser Grundbeziehung gibt es kein »Innen« und »Aussen«, kein »Vorher« oder »Nachher«, keine »Ursache« und keine »Wirkung«, keinen »Grund« und keine »Folge«. Sie bildet vielmehr eben jene Bestimmung, aus der alle diese Differenzen sich ableiten, aus der sie sich gewissermassen erst herauskristallisieren. Wenn wir das Bewusstsein als das »Innere« ansehen, dem der Gegenstand als das »Äussere« gegenübersteht, wenn wir beide in ein kausales Verhältnis zu einander setzen, nach welchem entweder der Gegenstand auf das Ich »einwirkt« und in ihm ein Abbild seiner selbst erzeugt, oder umgekehrt das Ich aus sich heraus, kraft bestimmter Akte der »produktiven Einbildungskraft« oder der vernünftigen Schlussfolgerung, den Gegen-

<sup>1)</sup> Zur näheren Begründung verweise ich auf meine Schrift: »Substanzbegriff und Funktionsbegriff«, Berlin 1910, bes. Cap. VII: Subjektivität und Objektivität der Relationsbegriffe.

stand »erzeugt« — so sind all diese Wendungen nichts anderes als Metaphern. Es sind Bilder, die nichts erklären können, weil sie das, was sie erklären wollen, beständig voraussetzen müssen. Wenn »Inneres« und »Äusseres«, wenn »Ding« und »Eigenschaft«, »Grund« und »Folge«, »Ursache« und »Wirkung« jeweilig bestimmte Grundrichtungen, bestimmte »Spezifikationen« der Gegenstandsbeziehung darstellen, so ist es offenbar ein Zirkel, wenn man aus eben dieser Spezifikation das Allgemeine, das logische Genus dieser Beziehung verständlich machen will. Es bleibt also nichts übrig, als diese Beziehung als solche als ein »Urphaenomen« der Erkenntnis anzuerkennen, aus dem sich ihre besonderen Bestimmungen ableiten, das aber selbst seinerseits keiner weiteren Ableitung oder Reduktion fähig oder bedürftig ist. Die »Hypothese« der Gegenständlichkeit überhaupt, die gleichbedeutend mit der Hypothese einer durchgängigen Gesetzlichkeit und nur ein anderer Ausdruck für diese Gesetzlichkeit ist, wird damit zum *δός μοι ποῦ στῶ*, zum »Archimedischen Punkt« jeglicher Erfahrungserkenntnis; aber sie selbst können wir nicht weiter aus einer metaphysischen »Überwelt« oder »Hinterwelt« begreiflich zu machen und sie durch die Beziehung auf diese zu begründen und zu sichern suchen.

Zwischen dieser Grundanschauung und derjenigen, die Hägerström in seiner Schrift über »das Prinzip der Wissenschaft« entwickelt hat, besteht, soviel ich sehe, keine wesentliche, keine eigentlich-prinzipielle Divergenz. Hält man sich freilich an die Form, in die Hägerström in dieser Schrift seine Hauptthesen gekleidet hat, so wird man hier schwerlich irgend ein Moment der Übereinstimmung auffinden können. Aber bei dem noch so unfertigen, ja in vieler Hinsicht geradezu chaotischen Zustand der philosophischen Terminologie wird man diesem Umstand keine allzu grosse Bedeutung zumessen und aus ihm keine voreiligen Schlüsse ziehen dürfen. Hägerström hat es als eine der ersten und wichtigsten Forderungen erklärt, dass man in der philosophischen Erkenntnis durch den »Wortnebel« hindurchdringen, dass man »*from sounds to things*« gelangen solle.<sup>1)</sup> Die Verschiedenheit der Ausdrücke kann daher das Urteil über die Sache nicht bestimmen, und sie darf dieses Urteil nicht trüben. Ich lasse daher hier alle die Angriffe beiseite, die Hägerström auch gegen den »kritischen Idealismus« gerichtet hat, in dem er kaum etwas anderes als eine besondere Spielart des von ihm be-

<sup>1)</sup> Selbstdarst., S. 48

kämpften »Subjektivismus« zu sehen scheint. Das Hauptgewicht dürfen wir hier nicht auf die Vorstellung legen, die Hägerström sich von anderen Lehrmeinungen gebildet hat, sondern auf seine eigene Antwort auf das Problem, was der »Gegenstand der Erkenntnis« ist und was er nicht ist. Und hier begegne ich mich mit ihm vor allen in einer entscheidenden Schlussfolgerung. Der »kritische Objektivismus« Hägerströms<sup>1)</sup> lehnt ebenso bestimmt, wie es der »kritische Idealismus« tut, den Begriff von einem unerkennbaren »Dinge an sich« ab, das das erkennende Subjekt »affiziert« und ihm durch diese Affektion die Materie der Erkenntnis liefert. Und er begründet diese Ablehnung in ähnlicher Weise wie dieser; er sieht in dieser Annahme nichts anderes als eine falsche *Verräumlichung* der Subjekt-Objekt-Beziehung. Hägerström geht davon aus, dass das Bewusstsein sich keineswegs allein auf sich selbst bezieht, und dass es nicht lediglich seine eigenen Zustände erfasst. Es bezieht sich vielmehr notwendig auf Gegenstände; es ist »Bewusstsein von Etwas«. Jedes denkende Bewusstsein ist »Bewusstsein von einem an sich selbst Bestand-Habenden.«<sup>2)</sup> Aber wir begehen, wie er betont, einen schweren Irrtum, wenn wir dieses »An sich selbst Bestand-Habende«, statt es im Erfahrungszusammenhang zu suchen, als ein Etwas denken, das von jeglicher Beziehung zur Erfahrung gelöst ist und ihr gegenüber ein »Absolutes«, ein »Transzendentes« bedeutet. Schon dieser *Ausdruck* der Transzendenz, der »Jenseitigkeit« verrät den Ursprung des Irrtums. Denn in ihm zeigt sich, dass die »intentionale« Beziehung auf den Gegenstand, die für jedes denkende Bewusstsein charakteristisch und für dasselbe unentbehrlich ist, mit einer räumlichen Beziehung verwechselt wird; dass das im Urteil »Gemeinte« nicht etwa nur als ein von ihm Verschiedenes, sondern auch als ein von ihm räumlich-Getrenntes angesehen wird. Und von hier aus ergeben sich alsbald all die bekannten Aporien und Antinomien, die in der Geschichte des Erkenntnisproblems immer wieder gleich Irrlichtern aufgeleuchtet sind und das philosophische Denken auf eine falsche Bahn gelockt haben. Man fragt, wie es möglich sei, dass das Bewusstsein über seinen eigenen Schatten springen, dass es je über sich selbst hinausgelangen

<sup>1)</sup> Der Ausdruck des »kritischen Objektivismus« findet sich, soviel ich sehe, bei Hägerström selbst nicht. Ich entnehme ihn einem Aufsatz E. Tegens: »Kritisk objektivism«, der eine knapp zusammenfassende Darstellung der Grundanschauungen der Uppsala-Schule gibt (Theoria II, 1936, S. 27 ff).

<sup>2)</sup> Selbstdarst., S. 7 ff., Prinz. d. Wissensch., S. 78 u. ö.

könne. Dem kann nach Hägerström nur begegnet werden, indem man den metaphorischen Ausdruck des Sachverhalts mit einem rein logischen vertauscht. »Das Objekt ist keineswegs etwas, was die Selbständigkeit des Bewusstseins beschränkt, demnach etwas Äusseres für dasselbe, das als solches nicht unmittelbar in seiner Wirklichkeit aufgefasst werden kann, wie es Idealisten und Realisten einträchtig angenommen haben, so verschieden auch ihre Ansichten über die Realität des Dinges an sich gewesen sein mögen.«<sup>1)</sup>

Wenn somit Hägerström sich gegen die *Psychologisierung* des »Gegenstandes der Erkenntnis« wendet, so ist dies keine Rückkehr zu irgend einer Form des dogmatischen »Realismus«: denn er wendet sich nicht minder scharf gegen seine *Hypostasierung*, gegen seine Erhebung zu einer Substanz, die »in sich ist und durch sich erkannt wird.« Er muss die Auflösung der Realität in eine Summe blosser Bewusstseinsdaten bekämpfen; aber er will den Gegenstand keineswegs über den Kreis der möglichen Erfahrung hinausrücken und ihn den Bedingungen der Erfahrungserkenntnis entziehen. Der Satz, den Kant als den »obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile« bezeichnet hat, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind, gilt auch für ihn. Eine »Realität«, die nicht diesen Bedingungen unterliegt, ist für ihn ein hölzernes Eisen. In dieser Hinsicht gilt sein Kampf nicht minder dem Subjektivismus als manchen bekannten Formen und Spielarten des »Realismus«. Er erklärt ausdrücklich, »dass der erkenntnistheoretische Realismus ebenso unmöglich ist, wie der erkenntnistheoretische Idealismus«, und er lehnt jede Lehre vom Absoluten, im Sinne des in sich selbst Wirklichen als des Grundes der relativen Wirklichkeit, ab — und zwar ebensowohl bezüglich einer objektiven Wirklichkeit als bezüglich des Bewusstseins oder des Ichs selbst.<sup>2)</sup> Die Annahme, in der Erscheinung trete eine »Wirklichkeit an sich« hervor, wird daher unbedingt von ihm verworfen. »Zum Komischen steigert sich die Ab-

<sup>1)</sup> Selbstdarst., S. 5. — Dass die falsche *Verräumlichung* der Gegenstandsbeziehung und die durch sie hervorgerufene Trennung der Erkenntnis in ein »Ding an sich« und ein »Bewusstsein an sich« die Quelle aller »Metaphysik der Erkenntnis« und alles durch sie bedingten Skeptizismus und »Irrationalismus« ist, ist eine These, die auch ich in allen meinen erkenntnistheoretischen Schriften verfochten habe. Vgl. bes. meine Kritik von Nicolai Hartmanns »Metaphysik der Erkenntnis« im Jahrbuch für Philosophie, Dritter Jahrgang, Berlin 1927, S. 83 ff.

<sup>2)</sup> Selbstdarst., S. 5 f.



hängigkeit des erkenntnistheoretischen Realismus von blossen Worten, über deren Charakter man im Unwissenden schwebt» — so erklärt er — »wenn man sogar Zweifel darüber äussern hört, ob diese Wirklichkeit an sich wirklich mit den Bedingungen der Erkenntnis übereinstimmt, die uns gegeben sind, z. B. mit dem Widerspruchsgesetze.«<sup>1)</sup> Damit ist genau dieselbe Auffassung erreicht, die auch den »kritischen Idealismus« — in dem Sinne, in welchem ich denselben verstehe — kennzeichnet. Denn auch dieser hält auf der einen Seite daran fest, dass eine Auflösung der Realität in blosser Bewusstseinsdaten unmöglich ist, während er andererseits betont, dass die Realität, als *empirische* Realität, notwendig denjenigen logischen Voraussetzungen unterliegt, die für alles Erfahrungswissen gelten und für dasselbe konstitutiv sind. Hägerström hat dieser These gelegentlich einen besonders scharfen und prägnanten Ausdruck gegeben, indem er erklärt, dass es einen anderen Begriff des »Seins« als den des »*Im-Wissen-Gesetztseins*« nicht geben könne, und dass schon der Versuch, nach einem anderen Sein als diesem zu fragen, einen Irrtum und ein Missverständnis in sich schliesse. Der Fehler liegt darin, »dass man nicht bedenkt, dass die Realität, die Existenz, oder wie man es nun nennen will, nichts anderes ist als ein Begriff, ohne dessen Selbstidentität es überhaupt keine Bedeutung hätte, dass etwas existierte. Daher muss auch die empirische Realität, die Realität in Zeit und Raum, rein logisch hinsichtlich der Forderung nach ihrer Selbstidentität bestimmt werden.« Über das *Wissen* der Realität hinauszuforschen und dieses in irgend einer Weise »transzendieren« zu wollen, hat also keinen Sinn: denn die Realität ist unmittelbar nur »sich selbst in einem Sich-selbst-Wissen gegeben, dessen Unmittelbarkeit darin liegt, dass der Begriff der Sache direkt an sich selbst Giltigkeit hat.«<sup>2)</sup> Diese Formulierung scheint sogar direkt wieder in einen Idealismus Fichte'scher Prägung zurückzulenken, der die Realität als *im Ich gesetzt* und *durch das Ich gesetzt* betrachtet. Aber dieser Umstand darf uns nicht beirren. Denn die »Setzung« kann in Hägerströms Gedankengang offenbar nur als Ausdruck einer logischen, nicht einer realen Bestimmtheit gefasst werden. Sie darf nicht als Bezeichnung für ein Wirkliches, für einen Akt, eine »Tathandlung« des erkennenden Subjekts genommen werden, welche aller Erfahrung voranginge und ihr zu Grunde läge. Von etwas Der-

<sup>1)</sup> Selbstdarst., S. 29.

<sup>2)</sup> Prinz. d. Wissensch., S. 64 ff, 68 f.

artigem soll hier keine Rede sein. Denn jeder Versuch, die Grundfunktion der Gegenstandssetzung in dieser Weise zu »erklären«, würde uns unrettbar in einen Zirkel verwickeln. Wir müssten ja, um diese Erklärung zu stützen, die Tathandlung selbst als etwas »Wirkliches«, als etwas sich-Vollziehendes und in diesem Vollzug Bestehendes, betrachten, — also eben das voraussetzen, was wir seiner »Möglichkeit« nach ableiten wollten. Wenn wir von der Widerspruchslosigkeit und der durchgängigen Gesetzlichkeit der Erfahrung, von ihrer »Selbstidentität« ausgehen, so kann es sich niemals darum handeln, dieses Prinzip in gewöhnlichem logischen Sinne »beweisen«, d. h. aus etwas anderem herleiten und auf etwas anderes zurückführen zu wollen. An Stelle eines solchen Beweises hat hier die einfache »Aufweisung« zu treten. Denn jeder Beweis setzt bereits »die logische Notwendigkeit oder die absolute Giltigkeit des Begriffs der Realität in ihrer Selbstidentität« voraus.<sup>1)</sup> Das objektive Prinzip für Erfahrungsrealität ist nach Hägerström eines eigentlichen »Beweises« weder fähig, noch bedürftig; es steht unter allen Umständen fest.<sup>2)</sup>

Damit ist, nach Hägerström, auf der einen Seite die logische Bedeutung des Gegenstandsbegriffs als solche festgestellt, und eben hierdurch zugleich das Schreckgespenst der dogmatischen Metaphysik, der Begriff vom »Ding an sich«, verscheucht und ein für alle Mal aus der Erkenntnislehre verbannt. Und nun können wir zu der eigentlichen positiven Aufgabe, zu der schärferen Analyse des Realitätsbegriffs und zu einer Zerlegung desselben in seine einzelnen Momente fortschreiten. Die erste Frage, die wir hierbei zu stellen haben werden, ist die, durch welche Erkenntnisfunktion der Zugang zur Realität erschlossen werden kann. Auf diese Frage erhalten wir zunächst eine negative Antwort. Die Ansicht, dass die *Sinnlichkeit* der wahrhafte, wenn nicht der einzige Zugang zur Wirklichkeit sei, wird von Hägerström unbedingt verworfen. Denn er definiert die Realität durch den Gedanken der *Bestimmtheit*, und er betont, dass diese Bestimmtheit, dieser durchgängige Zusammenhang, den die Erfahrungselemente unter sich besitzen, nicht mit dem verwechselt werden dürfe, was man gemeinhin unter dem Namen der »Existenz« begreift. Bestimmtheit ist überall dort vorhanden, wo wir, statt blosse Einzelsetzungen, ein *System* von Setzungen vor uns haben, die in einander eingreifen und sich wechselseitig nach

<sup>1)</sup> Prinz. d. Wiss., S. 56.

<sup>2)</sup> *ibid.*, S. 65.

einer Regel bedingen. Die Urteile der reinen Mathematik bilden ein solches System — und auch ihnen können und müssen wir daher Realität zuschreiben, wenngleich den Gebilden, von denen sie sprechen, keine physische Existenz *in natura rerum* zukommt.<sup>1)</sup> Schon hieraus geht hervor, warum die sinnliche Empfindung, die auf ein Einzelnes, auf ein Hier- und Jetzt-Gegebenes geht, nicht das hinlängliche Kriterium der Realität sein kann. Hägerström leugnet natürlich nicht, dass die Empfindung als ein notwendiges *Moment* in die Bestimmung der empirischen Wirklichkeit eingeht; aber sie ist ihm andererseits auch nicht mehr als ein solches Moment. Er bestreitet dem Empirismus nicht, dass die Wirklichkeit wissenschaftlich nur durch Erfahrung bestimmt werden kann; aber er leugnet, dass die Erfahrung in ihrem spezifisch-wissenschaftlichen Sinn, *sensu eminenti*, sich aus blossen Empfindungen aufbauen kann.<sup>2)</sup> Den Empirismus Millscher Prägung sieht er daher als absolut in sich selbst widersprechend an.<sup>3)</sup> Die Sensibilität ist nicht für die Realität der Erfahrung bestimmend; sie ist vielmehr selbst nur ein Glied in dem Erfahrungskomplex. Die *logischen* Momente der Erfahrung, nicht ihre *sensitiven* Momente bilden für Hägerström den Ausgangspunkt; denn »es ist der Erfahrungsinhalt selbst, der . . . durch sein Vermögen, auf eine widerspruchslöse Weise die Realität zu bestimmen, seine eigene Giltigkeit bestimmt.«<sup>4)</sup>

Sehen wir uns also auf die *Logik*, als die zuletzt-entscheidende Instanz hingewiesen, so erhebt sich weiter die Frage, welches logische Gebilde es ist, mit dem wir, in der Untersuchung der Realitätsfrage, den Anfang zu machen haben, und dessen Führung wir uns anvertrauen wollen. Hägerström antwortet hierauf mit dem Hinweis auf den *Begriff*. Seine gesamte erkenntnistheoretische Arbeit wird schon durch diesen ersten Ansatz in eine ganz bestimmte Richtung gedrängt, die sie unbeirrbar festhält. Wer als Logiker in die eigentliche Natur des Begriffs eingedrungen ist und sie sich, in analytischer Arbeit, verdeutlicht hat, dem fällt, nach Hägerström, die Lösung des erkenntniskritischen Grundproblems gewissermassen von selbst in den Schoß. Der Begriff ist das »Sesam öffne Dich!«, das uns die Pforten der Realität erschliesst. Denn beide: Begriff und Realität, werden durch ein und

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu bes. *Filos. Lexikon*, S. 85 f.

<sup>2)</sup> *Prinz. d. Wiss.*, S. 29.

<sup>3)</sup> *ibid.*, S. 36.

<sup>4)</sup> *ibid.*, S. 62.

dieselbe Forderung, durch die Forderung der inneren Widerspruchslosigkeit oder der »Selbstidentität« bestimmt. Die Erfüllung dieser Forderung ist dasjenige, was den Begriff von der blossen Vorstellung unterscheidet. Er kann in gewissem Sinne der Klasse der Vorstellungen eingereiht werden; aber er ist eine »Vorstellung mit selbstidentischem Inhalt«, die damit Allgemeinheit und innere Festigkeit besitzt.<sup>1)</sup> Und eben diese innere Festigkeit ist es, die die Realität kennzeichnet und auszeichnet; sie ist dasjenige Moment, wodurch sie erst konstituiert wird.

Aus dieser zentralen Stellung, die der *Begriff* im Aufbau von Hägerströms Logik und Erkenntnislehre einnimmt, ergeben sich aber sofort einige weitere, auf den ersten Blick höchst überraschende Konsequenzen. Ein Trennungsstrich zwischen »Begriff« und »Wirklichkeit« lässt sich jetzt nicht länger ziehen; beide sind nicht nur korrelativ aufeinander bezogen, sondern sie fallen ihrer Grundbedeutung nach zusammen. Durch diese Koinzidenz wird der Begriff zum »unmittelbar gültigen Begriff« oder, wie Hägerström sich ausdrückt, zum »absoluten Begriff«. In ihm ist das Denken als solches, unabhängig von jeder Impression, Erkenntnisgrund seiner eigenen Gültigkeit.<sup>2)</sup> Die Realität als Selbstidentität ist das allein *unmittelbar* — *Gegebene*; sie ist das Wissen (im Unterschied zu der bloss faktischen Gewissheit); sie ist das *Absolute*, oder: sie ist der *an sich gültige Begriff*. Wird nicht hier das *ontologische Argument* in aller Form behauptet? Oder kann man es als etwas anderes denn als eine solche Erneuerung auffassen, wenn Hägerström den Satz aufstellt, dass die empirische Wissenschaft sich nur unter der Voraussetzung als Erkenntnis behaupten kann, dass es etwas gibt, was »gemäss seinem eigenen Begriff real« und also »selbstnotwendig« ist?<sup>3)</sup> Haben wir hier nicht unmittelbar wieder ein Etwas vor uns, »*cuius essentia involvit existentiam*? »Die absolute Gültigkeit des Realitätsbegriffs« — so heisst es an anderer Stelle — »besagt, dass die Realität unbedingt mit sich selbst identisch sein *muss*. Dies wieder schliesst in sich, dass der Begriff der Realität als mit sich selbst identisch an sich unmittelbare Gültigkeit hat, was dasselbe ist, wie dass er absolutes Wissen ist.«<sup>4)</sup>

1) Prinz. d. Wiss., S. 21.

2) *ibid.*, S. 24.

3) *Botanist. och filos.*, S. 57.

4) Prinz. d. Wiss. S. 55.

Ein Kritiker Hägerströms, Allen Vannérus, hat sich Sätze dieser Art, die nach ihm eine Art »Apotheose des Wirklichkeitsbegriffs« in sich schliessen, nicht anders erklären können, als durch die Annahme, dass Hägerström hier alle seine eigenen Grundanschauungen verleugnet habe, und dass er unversehens in den ärgsten Dogmatismus zurückgefallen sei.<sup>1)</sup> Aber ich bin weit entfernt, eine solche Schlussfolgerung zu ziehen. Denn abgesehen davon, dass man einem so konsequenten Denker und einem so scharfsinnigen Analytiker wie Hägerström einen derartigen »Rückfall« kaum zutrauen wird, handelt es sich hier keineswegs um eine vereinzelte oder zufällige Äusserung, sondern um eine Anschauung, die sich durch das ganze Werk Hägerströms hindurchzieht. Hägerström ist, wenn ich recht sehe, der einzige moderne Logiker, der es gewagt hat, wieder in die Bahnen des alten »Universalienstreites« einzulenken und in diesem Streit eine ganz bestimmte Stellung einzunehmen. Er setzt sich unbedingt für die Realität der Allgemeinbegriffe ein. Ich bin nicht sicher, ob er die These »*universalia ante rem*« aufrechtzuerhalten gedenkt; aber für die These »*universalia in re*« entscheidet er sich ohne jedes Bedenken. Und er lässt sich hierin durch die Einwände, die von früh an gegen diese These vorgebracht worden sind, nicht irre machen. Dem Satz, den Antisthenes gegen Platons Ideenlehre gerichtet haben soll: *ἴππον μὲν ὄρω, ἰππότητα δὲ οὐχ ὄρω* tritt er fast in derselben Weise entgegen, wie Platon es, nach antiken Berichten, getan hat. Er erklärt, dass es, um das Allgemeine zu erfassen, eines bestimmten *Organons* der Erkenntnis bedarf, über das der blosser Empiriker nicht verfügt. In dem Dialog: »Botanisten und Philosophen« macht der Philosoph den Versuch, dem Botaniker, der als verstockter Nominalist auftritt, die Augen einzusetzen, mit denen er nicht nur das Besondere, sondern auch das Allgemeine sehen kann: er erklärt ihm, dass keineswegs allein den einzelnen Birken sondern auch der »allgemeinen Birke« objektive Realität zukomme.<sup>2)</sup>

Wenn ein Denker wie Hägerström, der eine Erkenntnislehre auf streng-kritischer Grundlage aufgebaut hat, in dieser Weise für die »Realität« der Allgemeinbegriffe eintritt, und wenn er behauptet, dass es Etwas geben müsse, das »gemäss seinem eigenen Begriffe real« ist, so müssen wir nach einem tieferen Grunde für diese Anschauung suchen.

<sup>1)</sup> A. Vannérus, Hägerströmstudier, Stockholm 1931, S. 9.

<sup>2)</sup> Botanist. och filos., S. 58 ff.

Es ist offenbar nicht möglich, dass er einfach den scholastischen »Realismus« erneuern will, und dass er alles vergessen hat, was Kant gegen die Möglichkeit des ontologischen Arguments eingewandt hat. »Sein« — so erklärt Kant — »ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils. Der Satz »Gott ist allmächtig« enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen »ist« ist nicht noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat *b e z i e h u n g s w e i s e* aufs Subjekt setzt . . . Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will . . . denke, so kommt dadurch, dass ich noch hinzusetze: »Dieses Ding ist«, nicht das Mindeste zu dem Dinge hinzu.«<sup>1)</sup> Wir fassen hier diese Argumentation Kants nicht im Hinblick auf ihren metaphysischen, sondern lediglich im Hinblick auf ihren logischen Gehalt ins Auge. Denn nur der letztere kann für die Interpretation und Kritik von Hägerströms Lehre in Betracht kommen. Wenn Hägerström, in der Frage des ontologischen Arguments, Kant die Nachfolge verweigert, so liegt dem ersichtlich kein metaphysisches Motiv, sondern ein bestimmtes logisches Motiv zu Grunde. Irre ich nicht, so liegt der letzte Grund für Hägerströms Auffassung in der Vorstellung, die er sich von dem *Verhältnis des Begriffs zum Urteil* macht. Was mich betrifft, so bin ich in all meinen logischen und erkenntniskritischen Schriften davon ausgegangen, dass für eine kritische Gestaltung der Erkenntnislehre das *Urteilsproblem* in den Mittelpunkt gerückt werden muss, und dass man erst von ihm aus zu einer sicheren Bestimmung dessen gelangen kann, was im »Begriff« gemeint und gesetzt ist. Nimmt man diese Anschauung an, so wandelt sich damit die Auffassung von der Struktur und der Rangordnung der logischen Probleme. Der Begriff wird, statt als Gattungsbegriff, als abstrakter »Allgemeinbegriff« bestimmt zu werden, als Relationsbegriff erfasst. Er hat keine »absolute« Bedeutung, die ihm rein in Bezug »auf sich selbst«, auf seine »Wesenheit« als solche zukommt. Was er »ist« und bedeutet, lässt sich vielmehr allein dem systematischen *Zusammenhang* entnehmen, in dem er steht, und seine logische Bestimmung ist nur in diesem Zusammenhang, nicht vor ihm und ausserhalb desselben möglich. Die moderne Logik hat dieses Verhältnis vor allem an der

<sup>1)</sup> Krit. d. r. Vern., 2. Aufl., S. 626 ff. (S. W., Ausg. Cassirer, III, 414 f.)

Struktur der mathematischen Begriffe aufgewiesen. Sie zeigt, dass z. B. Begriffe wie Punkt, Linie, Fläche, sich nicht »absolut« definieren lassen, dass wir ihnen keinen für sich bestehenden, schlechthin-unabhängigen Eigengehalt zusprechen können, sondern dass ihre Bedeutung sich erst aus ihrer »impliziten Definition« ergibt. Diese besteht darin, dass wir das »Sein« des Begriffs durch die *Bedingungen* bestimmen, denen er genügen soll, welche Bedingungen sich nicht anders als durch einen gewissen *Inbegriff von Sätzen* — in der Geometrie durch ein bestimmtes »Axiomensystem«. — ausdrücken lassen. Es ergibt sich hieraus, dass im Aufbau der Logik das *Urteil*, das der allgemeinste Ausdruck der Relation ist, zum Primären, der Begriff dagegen zum Sekundären wird. Der »Sinn« eines Begriffs lässt sich nicht angeben, indem wir auf irgendwelche empirische Gegenstände hinweisen, von denen er abstrahiert sein soll. Nicht nur gegenüber den mathematischen Begriffen, sondern gegenüber den wissenschaftlichen Grundbegriffen überhaupt versagt diese Theorie der Abstraktion. Wir müssen in jedem Fall, um zu einer wirklich präzisen Fassung dieser Begriffe zu gelangen, die gesamten Urteilskomplexe ins Auge fassen, auf die sie sich stützen und die sie zum Ausdruck bringen wollen. Und auf diesen Urteilskomplexen beruht auch das, was wir die »objektive Realität« eines Begriffs nennen können. Diese Realität besagt nicht, dass es in der Welt der »*Dinge*« etwas gibt, das unseren allgemeinen Begriffen entspricht und zu ihnen ein Korrelat, ein reales »Gegenstück« bildet. Der Begriff ist nichts anderes als ein »Prädikat möglicher Urteile«; und beim Urteil können wir nach einem derartigen »Gegenbild« nicht einmal suchen und fragen. Denn das Urteil geht, seiner logischen Struktur nach, nicht auf einzelne Gegenstände; es geht vielmehr auf Sachverhalte. Es will in sich »Bestand« haben; aber dieser Bestand lässt sich nur in der Form der Gültigkeit, der Wahrheit einer *Beziehung*, nicht in der Form eines Gegenständlichen, an und für sich Seienden, aufweisen.<sup>1)</sup>

Eben dies ist es, was, wie mir scheint, auch den Kernpunkt in Kants Widerlegung des ontologischen Arguments ausmacht. In diesem Argument wird, wie Kant hervorhebt, eine *beziehungsweise* Setzung mit einer absoluten Setzung verwechselt. Vom Sein der Kopula »ist« wird auf ein substantielles Sein geschlossen. Aber dieser Schluss wird hin-

<sup>1)</sup> Zur näheren Begründung vgl. meine Schrift »Substanzbegriff und Funktionsbegriff«, Cap. I u. 4.

fällig, wenn wir uns den Sinn des »Ist«, das in jeder Aussage, in jedem objektiven Urteil enthalten ist, vergegenwärtigen. Dieser Sinn kann nach Kant nicht *thetisch*, sondern er muss *synthetisch* verstanden werden. »Sein« ist nicht, wie Herbart definiert, als »absolute Position« zu fassen, der durch eben diese Definition von der Kritik wieder zur Metaphysik, zur Setzung seiner absoluten, einfachen und realen Wesen gelangt. Es ist vielmehr stets nur relative Position; es geht auf die Ordnung und Verknüpfung, auf die Gesetzmäßigkeit der Elemente, aus denen sich die Erfahrungserkenntnis aufbaut, nicht auf ein Einzelnes, an sich Existierendes. In diesem Sinne kann Kant sagen, dass der »Gegenstand«, den wir bei aller empirischer Erkenntnis voraussetzen müssen, nichts anderes und nichts mehr sei, als »das Etwas, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit der Synthesis ausdrückt.«<sup>1)</sup> Und hieraus wird erst klar, warum er das »Sein« als solches nicht als »reales Prädikat« eines Begriffs gelten lassen kann. Jedes reale Prädikat eines Begriffs enthält immer eine besondere Bestimmung, durch welche wir den gegebenen Begriff von anderen unterscheiden. Es spricht dem Begriff eine »Eigenschaft« zu, die nicht anders als durch bestimmte Urteile fixiert werden kann. Wir sagen von einem Begriff *x*, dass er *a ist*, *b ist* u. s. f. — und durch die Gesamtheit dieser Aussagen gewinnt das vorher unbestimmte *x* erst gewisse Merkmale und kraft ihrer einen bestimmten Inhalt. Aber das »Sein« als solches ist nicht noch einmal als ein Prädikat dem Begriffsinhalt hinzuzufügen, da es nichts anderes als die *Copula* des Urteils besagt, also lediglich die allgemeine *Form* der Setzung, nicht irgend eine besondere »Materie«, eine neue inhaltliche Bedingung zum Ausdruck bringt.

Durch diese Betrachtungen haben wir, wie mir scheint, erst den Schlüssel zu Hägerströms auf den ersten Blick so überraschender und paradoxer Verteidigung des »Begriffsrealismus« gefunden. Dieser Realismus ist sicherlich nicht metaphysischer Art, und von einer Neubelebung des scholastischen »Ontologismus« werden wir hier in keinem Fall sprechen dürfen. Es ist vielmehr eine Grundtendenz von Hägerströms *Logik*, die sich hierin ausspricht. Diese *Logik* sucht nach einem letzten Stützpunkt, und sie meint ihn nirgend anders als im Begriff finden zu können. Der *Beziehungsausdruck* des Urteils genügt Hägerström nicht; er erscheint ihm nicht als gesichert, ja nicht einmal als verständlich, wenn nicht zuvor die *Fundamente* der Beziehung festge-

<sup>1)</sup> Krit. d. r. Vern., 1. Aufl., S. 106. S. W. (Ausg. Cassirer) III, 616



stellt sind; und diese Feststellung muss durch die Setzung von Begriffselementen erfolgen, die somit dem Urteil gegenüber als das Einfache und Primäre zu gelten haben. In diesem Sinne wird der Begriff wieder zur »absoluten Position« im Unterschied vom Urteil, das eine »relative Position« in sich schliesst.<sup>1)</sup> Und es besteht zum mindesten die Gefahr, dass damit der Begriff zu einem selbständigen »Wesen« gemacht, dass ihm nicht nur objektive *Bedeutung* beigelegt, sondern dass er unmittelbar hypostasiert wird. Manche Wendungen, die sich insbesondere in der Schrift über »das Prinzip der Wissenschaft« finden, scheinen eine solche Gefahr sehr nahe zu rücken. Denn hier wird der Begriff der notwendigen Selbstidentität der Wirklichkeit als ein »absolutes Wissen« bezeichnet, »in welchem als solchem Subjekt und Objekt identisch sind.«<sup>2)</sup> Auch in der Schrift: »Botanisten och filosofen« verfiht Hägerström mit voller Entschiedenheit die These, dass, allen modernen Anschauungen zum Trotz, die Empirie tatsächlich die Bestimmbarkeit der gegebenen Wirklichkeit durch Begriffe, und damit die Realität der Begriffe voraussetze.<sup>3)</sup> Aber auch diese Realität erhält einen anderen Sinn, wenn wir sie, statt sie lediglich vom Standpunkt des Begriffs zu sehen, *sub specie* der Urteilsfunktion betrachten. Wir brauchen dann lediglich die *Verknüpfung des Besonderen durch Regeln*, nicht aber ein Allgemeines neben oder über dem Besonderen zu fordern. Der »Bestand«, den wir der »allgemeinen Birke« zusprechen, lässt sich hierbei nicht mit der »Existenz« der einzelnen Birken auf eine Linie stellen, und beide lassen sich nicht unter einen gemeinsamen höchsten Gattungsbegriff, den Begriff der Realität, subsumieren. Denn diese Subsumtion liesse sich nur auf Grund einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, auf Grund eines Übergangs von den Relationsbegriffen zu den

<sup>1)</sup> In diesem Moment erblicke ich den prinzipiellen Unterschied zwischen der Begriffstheorie Hägerströms und derjenigen Auffassung des Begriffs, die ich selbst in meinen erkenntnistheoretischen Schriften, vor allem in der Schrift »Substanzbegriff und Funktionsbegriff« und im dritten Bande der »Philosophie der symbolischen Formen«, zu begründen versucht habe. Hier liegt auch der Punkt, in dem ich mich von der weiteren Ausbildung der Begriffslehre, wie sie von jüngeren Forschern der »Uppsala-Schule« gegeben worden ist, unterscheide. Vgl. hrz. meine eingehende Diskussion mit Konrad Marc-Wogau, *Theoria* II, 1936, S. 207 ff und IV, 1938, S. 145—175., sowie Marc-Wogaus eigene Darlegungen, *Theoria* II, 1936, S. 279—332 u. S. 335—342.

<sup>2)</sup> Prinz. d. Wiss., S. 9.

<sup>3)</sup> Botanist. och filos., S. 63.

Dingbegriffen vollziehen. Dass die allgemeine Birke »besteht«, das kann nur bedeuten, dass das, was durch sie ausgesagt werden soll, kein blosser Name, dass es nicht einfach ein »*flatus vocis*« ist, sondern dass diese Aussage sich auf bestimmte *Verhältnisse* des Realen bezieht. Im Begriff der »allgemeinen Birke« sprechen wir lediglich das Faktum aus, dass es *Urteile* gibt, die sich nicht nur auf diese oder jene, hier und jetzt gegebene Birke beziehen, sondern den Anspruch erheben, von »allen« Birken zu gelten. Diese logische »Teilhabe«, diese *μέθεξις* des Besonderen am Allgemeinen, können wir als solche festhalten, ohne sie in irgend einer Weise in eine ontologische Behauptung, in die Setzung zweier Grundformen der »Realität« zu verwandeln.

Ich muss indes betonen, dass die hier geäußerten Bedenken sich weit mehr auf gewisse Züge der *Logik* Hägerströms, als auf den Aufbau seiner *Erkenntniskritik* beziehen. Denn dieser Aufbau stützt sich nicht nur auf eine *Begriffsanalyse*, sondern er weist auch dem Urteil die ihm gebührende Stelle zu; ja er scheint in ihm das eigentliche Prinzip der »Objektivierung« zu sehen. Hägerström geht davon aus, »dass in jedem Urteil die Realität von irgend etwas vorausgesetzt wird.« »Wenn ich finde, dass 'das Pferd läuft', so meine ich natürlich, dass das Laufen selbst als ein Zustand des Pferdes wirklich vorhanden ist, also nicht nur eine Phantasie in mir ist. 'Die Winkelsumme eines Dreiecks ist 180°' bedeutet, dass die Winkelsumme von 180° etwas Reales und nicht nur eine Auffassung ist. Es ist so«. Diesem »Ist« des Urteils wird man, wie Hägerström hervorhebt, nicht gerecht, wenn man es lediglich als eine »Verbindung von Vorstellungen« definiert: denn dann verschwindet eben die wesentliche Leistung, die in seiner gegenständliche Bedeutung besteht. »Man hat gesagt, das Urteil sei eine apperzeptive Verbindung von Vorstellungen. Eine derartige Verbindung ist aber keineswegs ein Bewusstsein von irgend etwas. . . Die 'Verbindung' von Vorstellungen kann nur eine Ursache zur Entstehung des Urteils sein, nicht aber das Urteil selbst.«<sup>1)</sup> Wir müssen also auch hier die Frage nach der psychologischen Entstehung von der nach der erkenntniskritischen Bedeutung aufs schärfste sonders. Dass gerade Kant es war, der, im Gebiet der Urteilslehre, diese Sonderung zuerst vollzogen, und der auf ihr seine ganze Lehre vom »Gegenstand der Erkenntnis« aufgebaut hat, kann nicht bezweifelt werden. Auch in *dieser* Hinsicht müssen wir ihn also von dem Vorwurf des »Subjektivismus«, den Hägerström gegen ihn richtet,

<sup>1)</sup> Selbstdarst., S. 7. f.

freisprechen. »Wenn ich« — so sagt er — »die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urteile genauer untersuche und sie, als dem Verstande angehörige, von den Verhältnissen nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft, (welches nur subjektive Gültigkeit hat), unterscheide, so finde ich, dass ein Urteil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen ist in demselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden... Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse ein Urteil, d. i. ein Verhältnis, das objektiv gültig ist und sich von dem Verhältnisse ebenderselben Vorstellungen, worin bloss subjektive Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Assoziation, hinreichend unterscheidet. Nach den letzteren würde ich nur sagen können: Wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, ist schwer; welches soviel sagen will als: die beiden Vorstellungen sind im Objekt, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts, verbunden und nicht bloss in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen.«<sup>1)</sup> Es ist offenbar die hier gegebene Bestimmung des objektiven Wissens, im Unterschied zum subjektiven Wahrnehmen oder Vorstellen, die Hägerström annimmt, wenn er erklärt, jedes Urteil sei »eine Auffassung irgend einer Sache als real.«<sup>2)</sup> Aber was sollen wir in diesem Zusammenhang unter dem Ausdruck »Sache« verstehen, und was bedeutet es, wenn Hägerström auch sonst immer wieder nachdrücklich betont, das Kriterium veri sei »nur die Sache selbst«; — in welcher Weise dagegen das empirische Subjekt zu seinem Begriff von der Sache gekommen ist, entscheide in keiner Weise über die Wahrheit.<sup>3)</sup> Dass es sich hierbei nur um eine Sache handeln kann, die »im Wissen gesetzt« ist, nicht aber diesem als etwas Fremdartiges und Äusseres, als ein »Ding an sich« gegenübersteht, ergibt sich unmittelbar aus den Prämissen von Hägerströms Erkenntnislehre<sup>4)</sup>. Die Realität, auf die hier abgezielt wird, muss also gemäss jener Erkenntnisform bestimmt werden, durch welche sie allein, als Datum des Wissens, gegeben werden kann. Ist das Urteil als diese Erkenntnisform erkannt, so zeigt sich, dass die »Sache«, nach der wir suchen, nichts ande-

<sup>1)</sup> Krit. d. r. Vern., 2. Aufl., S. 141 ff, S. W. (Ausg. Cassirer) III, 120 f.

<sup>2)</sup> Selbstdarst., S. 7.

<sup>3)</sup> Prinz. d. Wiss., S. 16.

<sup>4)</sup> s. oben S. 40 ff.

res als ein *Sachverhalt*, eine gültige *Relation* sein kann. Jedes Urteil, auch das scheinbar-elementarste, stellt schon ein komplexes logisches Gefüge dar. Es ist nichts absolut-Einfaches, sondern ein in sich gegliedertes Ganze, — und die in ihm ausgedrückte Realität muss demgemäss, unbeschadet ihrer Einheit, gewissermassen den gleichen Mannigfaltigkeitsgrad in sich schliessen und eine ihm entsprechende Artikulation aufweisen.

Dass dem so ist, ergibt sich auch aus Hägerströms eigener Analyse des Realitätsbegriffs, wenn wir sie genauer verfolgen und ihre einzelnen Schritte näher ins Auge fassen. Die wachsende Komplikation des Problems tritt dann deutlich zu Tage. Der Ausgangspunkt der Untersuchung und der erste *Ansatz* der Frage ist bei Hägerström von überraschender und von sehr bestechender Einfachheit. Denn es zeigt sich, dass der einzige Satz der Identität und des Widerspruchs hinreicht, um das gesamte Gebäude, nicht nur der rein logischen Erkenntnis, sondern auch der Wirklichkeitserkenntnis zu tragen. Auf ihn gestützt gelangen wir zu dem »an sich gültigen Begriff«, und dieser genügt seinerseits, um die Realität als »Selbstidentität« zu definieren. Der Identitätssatz ist also keineswegs allein ein logischer Satz, sondern ein Grundprinzip der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt; ja er ist, wie schon der Titel von Hägerströms erkenntnistheoretischer Hauptschrift feststellt, *das* Prinzip der Wissenschaft, aus dem alle anderen Quellen, und neben dem es keiner anderen Voraussetzungen zu bedürfen scheint. Aber lesen wir weiter, so beginnt sich der Schwerpunkt der Deduktion allmählich zu verschieben. Denn der Ausdruck der »Selbstidentität« wird von Hägerström in seinen späteren Schriften durch den der *Bestimmtheit* ersetzt; und diese Bezeichnung wird von ihm selbst als die bessere erklärt.<sup>1)</sup> Für diese Bestimmtheit bleibt natürlich der Identitätssatz die *conditio sine qua non*, die notwendige Bedingung; aber er kann nicht mehr länger als die *hinreichende* Bedingung gelten. Denn für sie gilt es, nicht allein die logischen Momente, sondern die sensitiven und anschaulichen Momente ins Auge zu fassen und die Erklärung des Realitätsbegriffs auf sie zu stützen. Die empirisch bestimmte Realität hat, wie betont wird, »den eigentümlichen Charakter. . . , dass jedes Moment als individuell darin auf einen bestimmten Zeitpunkt und rücksichtlich der äusseren Wirklichkeit auf einen bestimmten Ort im Raume bezogen wird. Dieses Verhältnis zu Zeit und Raum betrach-

<sup>1)</sup> Selbstdarst., S. 18.

ten wir eben als *Nota characteristica* für den . . . »Erfahrungsinhalt« zum Unterschied von anderen widerspruchstosen Bestimmungen der Realität. Die regelbestimmte Zusammengehörigkeit ist daher eine Zusammengehörigkeit in Zeit oder Raum. Damit ist klar, dass jedes Moment seine eigentümliche Regelbestimmtheit nur im Verhältnis zu anderen Momenten als vorausgehenden, gleichzeitigen oder nachfolgenden oder auch zu anderen Momenten als auf eine bestimmte Weise placierten hat.»<sup>1)</sup> Hieraus geht hervor, dass, sobald wir uns der Bestimmung des Erfahrungsinhalts, der empirischen Realität, zuwenden, der »absolute« Begriff für sich allein nicht mehr genügt, sondern dass wir uns hier auf ein komplexes System von relativen Begriffen, von Ordnungs- und Verhältnisbegriffen zurückgewiesen sehen. Schon Raum und Zeit als solche sind ja nichts anderes als Ausdrücke für derartige Ordnungsschemata: für die Ordnungsform des Nebeneinander und des Nacheinander. Und diese Formen lassen sich nicht durch blosse Analyse aus dem einfachen Begriff der »Identität« gewinnen, sondern stellen ihm gegenüber ein Neues und Eigenes, einen Gehalt *sui generis* dar. Dieser Sachverhalt kompliziert sich noch weiter, wenn wir auf die besonderen Bedingungen reflektieren, unter denen es allein zu einer gesetzlich bestimmten Raum- und Zeitordnung kommen kann, und unter denen diese sich in objektiv-wissenschaftlichen Aussagen fixieren lässt. Wir werden dann auf ein reich-gegliedertes System von Voraussetzungen geführt, unter denen z. B. die Begriffe von *Zahl* und *Grösse*, von *Ursache* und *Wirkung* ihre Stelle haben und in ihrer spezifischen Eigenart erkannt und begründet werden müssen. Dass für die Aufgabe einer solchen »transzendentalen Deduktion« weder die Psychologie noch die blosse Logik zuständig ist, sondern dass sie mit anderen Mitteln und Methoden durchgeführt werden muss, als beide zur Verfügung stellen, ist ersichtlich. All die vielfältigen Versuche, die man unternommen hat, um z. B. den Kausalsatz aus dem Widerspruchssatz abzuleiten, scheitern an der Natur des Problems selbst. Wenn also in der Erfahrungswirklichkeit jedes Moment seine eigentümliche Regelbestimmtheit *nur im Verhältnis zu anderen* hat, so kann es nur dann gelingen, eine *Theorie* der Erfahrung aufzubauen, wenn dieselbe diesem Umstand Rechnung trägt und sich somit zu einer *Logik der Verhältnisbegriffe* gestaltet. Will daher Hägerström die Realität als »das Absolute« bestimmen, so kann er dies nur dadurch, dass er ihr, so seltsam und paradox dies klingen mag, die Absolutheit

<sup>1)</sup> Prinz. d. Wiss., S. 60 ff.; vgl. Selbstdarst., S. 20 f.

eines — Relationsgefüges zuschreibt. Von dem ontologischen Begriff des absolut-notwendigen »Wesens« ist hier keine Rede mehr; es handelt sich vielmehr um eine universelle *Regel*, die alle Wirklichkeitserkenntnis zusammenhalten soll, also um einen reinen Funktionsbegriff. Auch alles »Faktische« kann nur durch den Hinweis auf eine solche Regel bestimmt werden. Denn der einzige sachliche Grund zur Annahme objektiver Realität bei einer empirischen Anschauung, zur »Konstatierung des Faktums« ist, wie Hägerström selbst hervorhebt, »die Notwendigkeit des Gegenstands als Glied in dem allgemeinen gesetzmässigen Zusammenhange.« »Solches allein, das durchweg sich auf den gesetzmässigen Zusammenhang als Kriterium veri bezieht, ist objektiver Grund zur Konstatierung des Faktums«.1) Damit hat, wie mir scheint, Hägerströms Lehre vom Wahrheitskriterium erst ihren inneren Abschluss gefunden. Dieser konnte nur dadurch erreicht werden, dass die blosse Begriffsanalyse durch eine *Urteils-Analyse* ergänzt und gestützt, und dass an Stelle des ontologisch-klingenden Ausdrucks der »Sache selbst« der kritische Ausdruck des »gesetzmässigen Zusammenhangs« gesetzt wurde.

---

1) Prinz. d. Wiss., S. 64 f.

## DRITTES KAPITEL.

### Die Moralphilosophie.

Der Leser, der sich mit kritischem Interesse in Hägerströms theoretische Hauptschriften vertieft hat, wird vielleicht ein gewisses Befremden empfinden, wenn er von ihnen zum Studium seiner *praktischen Philosophie* übergeht. Denn hier scheint sich die intellektuelle Gesamthaltung plötzlich zu verändern. Als Theoretiker ist Hägerström strenger Rationalist und Objektivist. Er beginnt mit der Setzung der »Selbstidentität des Wirklichen«, und er erklärt, dass sie eines Beweises weder fähig noch bedürftig sei. »An sich ist jedes Urteil wahr« und »in dem Sinne ist jede Erkenntnis unmittelbar, dass in ihr stets etwas Bestimmtes als real gegeben ist.«<sup>1)</sup> Aber dies alles ändert sich mit einem Schlage, sobald wir vom Gebiet der theoretischen Urteile in das der sogen. »praktischen Urteile« übergehen. Hier steht es für Hägerström fest, dass schon das bloße *Suchen* nach irgend einer Objektivität ein verfehltes und vergebliches Unterfangen ist. Was wir vorfinden, und was wir zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung machen können, sind nicht Werte, als eine selbständige, den theoretischen Objekten vergleichbare Gegenstandsklasse, sondern lediglich »Bewertungen«, die als reine Gefühlsausdrücke an das fühlende und wollende Ich gebunden sind und daher über den Kreis des Individuellen, des für dieses oder jenes Subjekt Gültigen, niemals hinausgehen können. Der Subjektivismus, den Hägerström in Bezug auf das theoretische Wissen unablässig bekämpft hat, triumphiert also innerhalb der Moralphilosophie. Die Frage, ob eine moralische Vorstellung wahr oder falsch sei, entbehrt jedes Sinnes. Moralische Vorstellungen als solche, d. h. als Vorstellung davon, dass ein gewisses Handeln einen höchsten Wert darstellt, können nicht als wahr oder als falsch bezeichnet werden. Sie können lediglich als tatsächliche Vorkommnisse in unserem Seelenleben konstatiert und registriert werden. »Moralphilosophie als Wissenschaft ist einzig und allein

<sup>1)</sup> Selbstdarst., S. 17 f.

eine Wissenschaft von den moralischen Bewertungen in ihrem geschichtlichen Wachstum, gestützt auf eine psychologische Analyse und geleitet von einem kritisch-philosophischen Eindringen in die hier wirksamen Ideen.» Die Sonne der Moralphilosophie muss demnach nach Hägerström sozusagen über Gerechte und Ungerechte scheinen. Denn als Wissenschaft kann sich eine solche Philosophie nur behaupten, wenn sie selbst nicht wertet, sondern erkennt, d. h. aber, wenn sie sich jenseits von Gut und Böse stellt. Ebenso wenig wie die Moralphilosophie zeigen kann, dass gewisse Regeln befolgt werden müssen, kann sie zeigen, dass man ihnen nicht folgen soll, und dass andere Prinzipien des Handelns an ihre Stelle zu treten haben. »Moralvetenskapen kan icke vara en lära i moral utan blott en lära om moralen.»<sup>1)</sup>

Damit ist im Gebiet der moralischen Ideen ein völliger *Relativismus* zum Grundprinzip erhoben. Hägerström verwahrt sich am Schluss seiner Antrittsvorlesung »Om moraliska föreställningars sanning» dagegen, dass damit eine Moral des »Übermenschen» oder eine »sophistische» Moral verteidigt werden solle. Was den ersteren Punkt anlangt, so wird man ihm hierin ohne weiteres zustimmen müssen. Denn Nietzsches Moral hat einen durchaus imperativischen Charakter, sie will bestimmte Gesetzestafeln stürzen, um andere an ihre Stelle zu setzen; sie will wert-schaffend sein und somit eben jene Funktion erfüllen, die Hägerström prinzipiell bestreitet. Anders dagegen steht es mit der sophistischen Moral. Zwischen ihr und Hägerström vermag ich einen eigentlichen, systematischen Wesensunterschied nicht zu entdecken. Ich muss, um nicht missverstanden zu werden, freilich betonen, dass ich mit dieser Behauptung keinerlei *Urteil* über die Wahrheit oder Falschheit, über Wert oder Unwert von Hägerströms Moralphilosophie fällen will; es soll sich lediglich um die Feststellung eines historischen Tatbestandes handeln. Die Sophistik wollte — zum mindesten in der Gestalt, in der sie uns bei ihren konsequenten Theoretikern entgegentritt — keineswegs eine Rechtfertigung oder Verherrlichung des »Egoismus» sein; sie geht vielmehr von der These der *Äquivalenz* aller moralischer Vorstellungen aus. Der Mensch wird als Mass aller Dinge erklärt: die Ethik wird in Psychologie und Anthropologie aufgelöst. Und eben diese Auflösung ist es, die auch Hägerströms Moralphilosophie kennzeichnet, und die ihr ihr gedankliches Gepräge gibt. Eine Lehre »von» der Moral kann nach ihm keinen

<sup>1)</sup> Om moraliska föreställningars sanning, S. 38 f.



anderen Charakter als den der psychologischen Feststellung und der genetischen Ableitung besitzen, und beides muss sich gleichmässig und ohne Unterschied auf alle Moralsysteme beziehen, die jemals in der Menschheit hervorgetreten sind. Was gefordert und geleistet werden kann, ist die vollständige *Beschreibung* dieser Systeme, nicht aber eine Entscheidung zwischen ihnen; denn jede solche Entscheidung würde ein Moment der Willkür und somit der Unwissenschaftlichkeit in sich schliessen.<sup>1)</sup>

Wenngleich ich indes, in Bezug auf die Lehre der Relativität aller moralischen Vorstellungen und Urteile, keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Hägerströms Anschauung und der Grundauffassung der antiken Sophistik erkennen kann, so liegt es mir doch völlig fern, beide in *systematischer* Hinsicht auf ein und dieselbe Linie zu stellen. Denn die systematische Bedeutung eines philosophischen Gedankens ergibt sich — wie früher bereits betont wurde — niemals aus seinem Inhalt allein. Um sie zu beurteilen, muss man stets den Begründungszusammenhang ins Auge fassen, in welchem er steht. Und in der Art, wie er seine These begründet hat, weicht

<sup>1)</sup> Die hier gegebene Darstellung der Grundgedanken von Hägerströms Moralphilosophie stützt sich im wesentlichen auf seine akademische Antrittsvorlesung »Om moraliska föreställningars sanning» (1911), auf den Aufsatz: »Kritiska punkter i värdepsykologien» (Festschrift für E. O. Burman, 1910) und auf die Schrift: »Till frågan om den objektiva rättens begrepp I. Viljeteorien» (1917). Nicht berücksichtigt ist hierbei die Lehre, die er in seiner Schrift »Stat och Rätt» (1904) aufgestellt hat. Denn hier steht er auf einem völlig anderen Boden. Der Begriff eines »objektiven Sollens» wird in dieser Schrift nicht nur festgehalten, sondern er steht geradezu in ihrem Mittelpunkt. Hier ist nicht nur, im Sinne Kants, von der Pflicht als etwas unbedingt-Gebotenem die Rede (S. 26, 48), sondern es wird auch der Relativität der »Güter» ein absolut-Gutes gegenübergestellt und als Prinzip des Willens erklärt (S. 38). Und hier wird auch in der Grundlegung der Ethik der Psychologismus unbedingt verworfen und demgemäss jede bloss sozialpsychologische Betrachtung und Behandlung ethischer Probleme aus allgemeinen methodischen Gründen abgelehnt (S. 2 f., 10 f.) Dass dies alles mit dem Standpunkt, den Hägerström später in seinen Schriften zur Wertlehre und zur Rechtphilosophie einnimmt, unvereinbar ist, liegt auf der Hand. Es muss sich also in dem Zeitraum zwischen 1904 und 1911 eine entscheidende Umwälzung in seiner Philosophie vollzogen haben — und es wäre wichtig und interessant, wenn wir über die intellektuellen *Motive*, die zu ihr geführt haben, genauer orientiert wären. Aber die Selbstdarstellung Hägerströms enthält hierüber keine Aufklärung; die Schrift »Stat och rätt» wird hier nur im Schriftenverzeichnis erwähnt, ohne dass auf ihre Stellung im Ganzen von Hägerströms Entwicklung eingegangen wird.

Hägerström durchaus von der Sophistik ab. Für Protagoras folgt der moralische Relativismus aus seiner erkenntnistheoretischen Grundanschauung und bildet ein einfaches Korollar zu ihr. Für ihn steht es fest, dass die Wahrnehmung das alleinige Kriterium des Wissens ist; dass *ἀλοθῆσις* und *ἐπιστήμη* eins sind. Jede Wahrnehmung aber ist an ein »Hier« und »Jetzt« gebunden; sie gilt nur für »mich«, den Wahrnehmenden, und sie gilt nur in Bezug auf den jeweiligen momentanen Zustand, in dem ich mich befinde. Alle allgemeinen Urteile über das »Sein«, über die Realität als solche, werden damit hinfällig; sie erweisen sich als blosse Fiktion. Und nicht minder fiktiv ist ein Urteil, das irgend welche allgemeinen Werte behauptet: wie Jedem nur seine eigene Wahrnehmung wahr und das Mass aller Wahrheit ist, so muss auch der Einzelne, so muss das individuelle Subjekt als »Richter« über Gut und Böse erklärt werden.<sup>1)</sup> Es ist somit der erkenntnistheoretische Sensualismus, der hier dem moralischen Relativismus zur Stütze und zum Beweis dient: der Subjektivismus der Erkenntnislehre zieht den der Ethik nach sich. Hägerströms Beweisführung bewegt sich in der genau entgegengesetzten Bahn. Denn bei ihm folgt die Lehre, dass es keine »Wahrheit« moralischer Vorstellungen geben kann, aus den Praemissen seiner rationalistischen Erkenntnislehre. Realität ist mit Bestimmtheit gleichbedeutend, und diese letztere muss auf allgemeingültigen und notwendigen Prinzipien beruhen. Aber eine solche Bestimmtheit findet sich nur im Kreise des theoretischen Wissens. Dieses hat den Erfahrungszusammenhang in Raum und Zeit zum Gegenstand; es sichert und begründet diesen Zusammenhang, indem es die universellen Regeln feststellt, denen alles Naturgeschehen gehorcht, und durch die es zu einem in sich geschlossenen »System« wird. Jedes besondere Moment muss durch *Begriffe* bestimmt worden: nur damit kann es überhaupt als »Dies« oder »Jenes«, als ein bestimmtes Etwas gesetzt sein.<sup>2)</sup> Hieraus ergibt sich aber zugleich der umgekehrte Schluss. Was dieser allgemeinen Ordnung in Raum und Zeit nicht angehört und innerhalb derselben keine feste und eindeutige Stelle besitzt, — dem kann keine »Wirklichkeit« zukommen. Gehen wir, mit diesem Kriterium ausgerüstet, an die »Welt der Werte« heran, so müssen wir nach Hägerström sofort erkennen, dass und warum sie eine blosse Scheinwelt ist. Denn Werte haben kein »Wo« und »Wann«, keinen Ort im Raume und kein Dasein in der Zeit.

<sup>1)</sup> Vgl. Platon, Theaitet, 151 ff., 161 C ff.

<sup>2)</sup> Prinz. d. Wiss., S. 62 (vgl. oben. S. 53 ff.).

Was in dieser Weise bestimmbar ist, ist nicht ihr Gehalt, ist nicht ihr »Sein an sich«, sondern nur die *psychischen Vorgänge*, in denen wir so etwas wie einen »Wert« zu erfassen glauben. Diese Vorgänge sind als konkrete Tatsachen aufweisbar; aber sie haben nur insofern einen bestimmten Inhalt, als wir keinen Versuch machen, sie aus dem Zusammenhang des individuellen psychischen Geschehens zu lösen. Sobald wir eine solche Loslösung versuchen, sobald wir den Werten statt eines subjektiven Daseins »in uns« ein objektives Sein zusprechen, haben wir damit eine Hypostasierung begangen, die uns notwendig wieder in alle Gefahren und Widersprüche der Metaphysik verstricken muss.

Die Philosophie hat sich nach Hägerström dieses Dilemma bisher durch Ausflüchte und Scheinlösungen verschleiert. Um den moralischen Urteilen irgend eine objektive Bedeutung zu sichern, musste sie eine neue *Welt* erdenken und die Werte gleichsam in dieser Überwelt ansiedeln. So allein schien ihre Partikularisierung, ihre Bindung an ein »Hier« und »Jetzt« überwunden werden zu können. Das »Hier« wird überwunden, indem man den Werten ein »ideales« Sein zuspricht, und indem man dieses Sein des Guten, des Schönen, des Gerechten »an sich«, mit Platon, an einen »überhimmlischen Ort« (*ὑπερουράνιος τόπος*) verlegt. Das »Jetzt« wird als Bedingung beseitigt, indem man ihnen einen absoluten, zeitlosen Charakter beilegt, indem man sie für »ewige Werte« erklärt. Und ist man einmal so weit gelangt, so muss man sich nach einem metaphysischen Substrat umsehen, dem diese zeit- und raumlosen Qualitäten anhaften. Man muss das endliche empirische Sein überschreiten und zu einem unendlichen Bewusstsein seine Zuflucht nehmen, das man als den eigentlichen Träger der Werte ansieht. Jede Behauptung »objektiver« Werte treibt uns daher unvermeidlich von der Psychologie wieder in die Metaphysik und in die Theologie zurück. Aber noch eine andere »Hypostase« ist es, die uns in diesem Zusammenhang immer wieder begegnet. Wenn man sich scheut, die praktischen Werte unmittelbar aus Gott herzuleiten und auf den göttlichen Willen als ihren eigentlichen Rechtsgrund zu verweisen, — wenn man statt dieser transzendenten Begründung eine immanente Begründung geben will, so pflegt man sie aus dem »Staatswillen« abzuleiten. Aber damit diese Ableitung Stand hält, muss man zuvor den Staat selbst zu einem »sterblichen Gott« gemacht haben. Man muss ihm ein selbständiges geistiges Sein zusprechen, das »vor« den Individuen und ihnen an Macht und Würde bei weitem überlegen ist.

Hägerströms praktische Philosophie sieht ihre Hauptaufgabe darin, uns von beiden Idolen: dem theologischen sowohl wie dem politischen zu befreien. Sie lehnt den religiösen Absolutismus und den Staats-Absolutismus ab, und sie will zeigen, dass nach dieser Ablehnung in der Tat nichts anderes übrig bleibt, als empirisch-konkrete Geschehnisse in den Individuen, Vorgänge der »Stellungnahme« und der Bewertung, in all ihrer Mannigfaltigkeit, in all ihrer Besonderung und Vereinzelung.<sup>1)</sup> Auf die Feststellung irgend eines *gedanklichen* Moments in diesen Akten der Stellungnahme müssen wir Verzicht leisten. »Ist das Gefühl oder Verlangen selbst eine Werterfahrung, so ist das Wort 'Wert' nur ein Ausdruck für ein Gefühl oder Verlangen und kein Ausdruck für einen Gedanken.«<sup>2)</sup>

Man erkennt jetzt das Band, das Hägerströms theoretische und praktische Philosophie zusammenhält. Beide begegnen sich in ihrer negativen These: in dem »*ceterum censeo metaphysicam esse delendam*«. Aber das Ziel wird in beiden Fällen auf ganz verschiedene Weise und mit verschiedenen Mitteln erreicht. Die Wissenschaft entzieht sich der Herrschaft der Metaphysik, indem sie sich den positiven Sinn des Realitätsbegriffs, den Sinn der »Selbstidentität«, klar macht, und indem sie zeigt, wie sie mit ihren eigenen Begriffen und Grundsätzen die Erkenntnis der Realität gewinnen und sicherstellen kann. Die praktische Philosophie, die »Wertlehre«, aber muss den umgekehrten Weg gehen; sie kann nicht begründen, sondern nur zerstören. Die Hilfe wider die Metaphysik bringt auf der einen Seite der »kritische Objektivismus« — während sie auf der anderen Seite nur der Skeptizismus erbringen kann, der die angeblichen Werturteile als Schein entlarvt.<sup>3)</sup> Es hat in der modernen Philosophie nicht an Versuchen gefehlt, einen »kritischen Objektivismus« auch in der Wertlehre, und speziell in der Rechtslehre, zur Geltung zu bringen. Im Gebiet der Rechtsphilosophie hat z. B. Rudolf Stammler die Forderung erhoben, von der Metaphysik Hegels auf die Kritik Kants zurückzugehen. In seiner Schrift »Wirtschaft und Recht« (1896) und in seiner »Theorie der Rechtswissenschaft« (1911) entwickelt er die Idee einer »Sozialphilosophie«, die weder positivistisch noch metaphysisch orientiert sein

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu bes. Om moral. förest. sann., S. 9 ff. u. Selbstdarstellung, S. 42. ff.

<sup>2)</sup> Selbstdarst., S. 44.

<sup>3)</sup> »Das 'Werturteil' selbst ist, sofern in ihm der Wert dessen beurteilt wird, dass etwas zur Wirklichkeit gehört, nur ein Schein«. Selbstdarst., S. 44.

sollte. Sie sollte nicht von sozialen Einzelwahrheiten handeln, sondern von dem »was den einzelnen Erkenntnissen systematischen Zusammenhang in allgemeingültiger Notwendigkeit verleihen kann«; sie wollte die letzte bestimmte *Gesetzmässigkeit* des sozialen und des rechtlichen Lebens aufweisen. »Die bewusste Einsicht in diese Gesetzmässigkeit« — so erklärt Stammler — »würde einen sicheren allgemeingültigen Leitfaden liefern, nach dem alle Einzelwahrnehmungen der sozialen Geschichte in übereinstimmender Weise aufgefasst, beurteilt und gerichtet werden können.«<sup>1)</sup> Irre ich nicht, so hat es in Hägerströms eigener Entwicklung eine Epoche gegeben, in der ihm ein ähnliches wissenschaftliches Ideal vorschwebte. Wenigstens finde ich in seiner Schrift »Stat och rätt« (1904), die freilich Fragment geblieben ist, manches, was sich mit Stammlers Gedanken der kritischen Begründung einer »sozialen Teleologie« berührt, wenngleich er später die Stammlerschen Thesen stark bekämpft hat.<sup>2)</sup> Er vertritt hier noch, in Kantischem Sinne, die »praktische Realität des Pflichtbegriffs«; er spricht von einer »objektiven Gültigkeit« des Sollens, die sich auf das blosses Gefühl nicht reduzieren lässt; er will die logische Haltbarkeit der Idee einer äusseren Verpflichtung erweisen, indem er sie aus einem reinen Vernunftprinzip herleitet.<sup>3)</sup> Aber mit alledem hat Hägerström in der späteren Ausbildung seiner Lehre gebrochen. Er sah keinen anderen Weg, die praktische Philosophie und die Rechtswissenschaft von der Herrschaft der Metaphysik zu befreien, als dadurch, dass er den Gordischen Knoten der Metaphysik zerhieb, statt ihn zu lösen. Die Befreiung von der Metaphysik schien nur erreichbar zu sein, wenn man nicht nur den Begriff des »absoluten Geistes«, sondern auch den des »objektiven Geistes« opferte. Begriffe wie der vom »Volksgeist« oder von der »Staatspersönlichkeit« können nach Hägerström ihren animistischen Ursprung nicht verleugnen. Mit ihnen muss endgültig gebrochen werden.<sup>4)</sup>

Wenden wir uns nun von der Darstellung von Hägerströms Hauptgedanken ihrer kritischen Betrachtung zu, so müssen wir, wie mir scheint, zwei Gesichtspunkte scharf voneinander sondern. Hägerströms Angriff gilt auf der einen Seite der Möglichkeit der Ethik *als Wissen-*

<sup>1)</sup> Stammler, *Wirtschaft und Recht*, Lpz. 1896, S. 16.

<sup>2)</sup> S. Festschr. Norström, S. 176 ff.; *Obj. rätt. begrepp*, S. 41 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. *Stat och rätt*, S. 31 ff., 39, 249 f.

<sup>4)</sup> *Selbstdarst.*, S. 47. »Im modernen Staatsbegriff kommt der alte Animismus stark zur Geltung. Der Staat wird ein Wille.«

schaft, während er auf der anderen Seite der Möglichkeit irgendwelcher objektiven Werturteile gilt. Beide Thesen werden von ihm selbst nicht gesondert: er ist offenbar der Ansicht, dass mit der negativen Beantwortung der ersten Frage auch das Schicksal der zweiten entschieden ist. Aber trifft diese Voraussetzung in aller Strenge zu? Kant hat, obwohl es ihm auf theoretischem wie auf praktischem Gebiet um die philosophische Überwindung der Skepsis zu tun war, nichtsdestoweniger erklärt, dass man die Skeptiker als »Wohltäter der menschlichen Vernunft« ansehen müsse, weil sie dazu berufen seien, die Vernunft immer wieder aus dem »dogmatischen Schlummer« zu erwecken, in welchen sie ohne ihre Arbeit verfielen. »Alles skeptische Polemisieren« — so erklärt er — »ist eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt, der ohne ein Misstrauen auf seine ursprünglichen objektiven Prinzipien zu setzen, d. i. ohne Kritik gravitatisch seinen Gang fortsetzt, bloss um ihm das Konzept zu verrücken und ihn zur Selbsterkenntnis zu bringen.«<sup>1)</sup> Dass Hägerström diese Aufgabe mit grosser Schärfe durchgeführt, und dass er so manchen dogmatischen Systemen der Ethik und der Wertlehre gründlich »das Konzept verrückt« hat, ist meines Erachtens unbestreitbar. Ja ich gehe in meinen Zugeständnissen noch weiter. Ich verhehle mir nicht, dass keine andere philosophische Disziplin so weit von dem Ideal einer wirklichen wissenschaftlichen Begründung entfernt ist, als die Ethik, und dass der »Aberglaube« nicht nur in der alltäglichen Moral, sondern auch in der philosophischen Moral noch keineswegs ausgerottet ist. Künftige Jahrhunderte werden vielleicht, wenn sie auf manche Morallehren zurückblicken, die uns heute noch vielfach als »der Weisheit letzter Schluss« verkündet werden, das Urteil fällen, dass sie sich zur echten ethischen Erkenntnis etwa so verhalten, wie sich die Alchemie zur Chemie oder die Astrologie zur wissenschaftlichen Astronomie verhält. Das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert glaubte die Herrschaft der Vernunft, im Theoretischen wie im Praktischen, gekommen und gesichert. Man zweifelte nicht an dem Wissenschaftscharakter der Ethik, — und man liebte es, die Ethik mit der Mathematik zusammenzustellen. Nicht nur ein Rationalist wie Leibniz, sondern auch ein Empirist wie Locke geht diesen Weg. Auch Locke geht davon aus, dass es in der Moral Beweise gebe, die den logischen und mathematischen Beweisen an Strenge und an unmittelbarer Evidenz nicht nachstehen. Diese Auffassung wurde unhaltbar, nachdem Kant

<sup>1)</sup> Kant, Kr. d. r. Vern., 2. Aufl., S. 791; S. W. (Cassirer) III, 515.

die Eigentümlichkeit der ethischen Erkenntnisart bestimmt und die Grenzen zwischen »theoretischer« und »praktischer« Vernunft gezogen hatte. Aber noch im Kreise der modernen Phaenomenologie hat man versucht, durch reine »Wesensschau« eine Hierarchie der Werte aufzubauen. Wenn Hägerström seine Skepsis nur gegen derartige Versuche gewandt hätte, wenn er sich damit begnügt hätte, alle die Bruchstellen in diesem angeblich streng-wissenschaftlichen Aufbau aufzuweisen — so würde ich ihm hierin in keiner Weise widersprechen. Aber seine These geht ohne Zweifel wesentlich weiter und enthält eine andere, viel radikalere Konsequenz. Denn seine Kritik will, um mit Kant zu sprechen, keine bloße Kritik der »Bücher und Systeme«, sondern sie will eine »Kritik der menschlichen Vernunft« sein. Sie muss also nicht nur die philosophische, sondern auch die »gemeine sittliche Vernunft« umfassen. Dass auch diese letztere fortwährend Werturteile fällt, und dass sie diesen eine objektive Bedeutung zumisst; dass sie eine Handlung als »gut« oder »böse«, als »richtig« oder »falsch« erklärt, leidet keinen Zweifel. Und doch unterliegt hierbei, nach Hägerström, unser »populäres« sittliches Bewusstsein der gleichen Selbsttäuschung, der das philosophische verfiel. Es glaubt einen »Gegenstand« ergreifen und erkennen zu können; es glaubt, irgend einen bestimmten Charakter, der der Handlung selbst anhaftet, aussagen zu können. Aber unter dem scharfen Messer der Begriffsanalyse löst sich dieser angebliche Gegenstand in Nichts auf. Er hat kein reales, sondern lediglich ein nominales Sein. »Werte«, im objektiven Sinn verstanden, sind nichts anderes und können nichts anderes als Worte sein.

Damit scheint den objektiven Werturteilen nicht nur ihre strenge Begründbarkeit und Beweisbarkeit, sondern es scheint ihnen auch jeder fassbare *Sinn* abgesprochen zu werden. Wenn wir fortfahren, irgend ein praktisches Verhalten dem anderen vorzuziehen und es als das »bessere« zu bezeichnen, so fehlt es solchen Urteilen nach Hägerström an jedem Fundament. Natürlich räumt er ein, dass wir derartige Urteile nicht nur fällen, sondern dass wir sie notwendig fällen *m ü s s e n*. Aber er erklärt dieses »Müssen«, indem er den assoziativen Mechanismus aufzudecken sucht, der dafür verantwortlich zu machen ist. Durch diesen Mechanismus werden bestimmte Gefühlsqualitäten mit gewissen theoretischen Vorstellungen verknüpft und hierdurch der Schein eines Objektiven vorgetäuscht. Wie die theoretische Skepsis Humes die Tatsache und die psychologische Notwendigkeit des Kausalurteils keineswegs

bestreitet, aber dieses letztere nicht als ein Erzeugnis der Vernunft, sondern der Einbildungskraft erklärt, wie sie in ihm demgemäss kein »Wissen«, sondern einen blossen »Glauben« sieht, so zieht die praktische Skepsis Hägerströms den gleichen Schluss für die Werturteile. Aber auch wenn man sich streng innerhalb des von Hägerström anerkannten und zugestandenen Kreises hält, entsteht hier ein neues Problem. Denn schon vom Subjekt aus gesehen lässt sich das Erlebnis der »Bewertung« oder der »Stellungnahme« nicht einfach auf das Dasein bestimmter Gefühle und gewisser theoretischer Vorstellungselemente, die assoziativ mit ihnen verbunden sind, zurückführen. Schon rein *phaenomenologisch* besteht hier, wie mir scheint, ein deutlicher Unterschied. Auch wenn wir ganz davon absehen, von »Werten *an sich*« zu sprechen, was, wie ich zugebe, in jedem Fall eine bedenkliche Metapher ist und bleibt, wenn wir also die Werte sozusagen vom reinen »Ichpol« aus betrachten, sind sie etwas Neuartiges und Eigenartiges. Denn das »Ich« ist an den Bewertungen und Stellungnahmen in ganz anderer Weise *beteiligt*, als an blossen einzelnen Gegebenheiten des Affekts oder der Vorstellung. Ein Gefühl der Trauer, der Angst u. s. f. nimmt »mich« ein; ich bin ihm hingegeben, und in diesem Hingegeben-Sein ist alles andere für mich wie versunken und ausgelöscht. Aber die »Stellungnahme« verlangt ein anderes; sie fordert ein Vergleichen, ein Abwägen des einen gegen das andere. Und die Entscheidung, die hier gefällt wird, hängt nicht nur von dem jeweilig gegebenen Zustand, sondern sie hängt vom Ganzen der »Persönlichkeit«, von der *Grundrichtung* ihres Fühlens und Wollens, nicht von einem Einzelgefühl oder Einzelimpuls, ab. Die »Subjektivität« der Werte ist daher, *phaenomenologisch* betrachtet, immer etwas anderes als die der blossen Gefühle, weil die *Subjektsbasis* selbst hier eine andere und weitere ist; weil die Bewertung eine Form der Rückschau, der Vorschau und Überschau einschliesst, die den Gefühlen, als blossen Zuständlichkeiten, mangelt.

Denn jede echte Stellungnahme enthält einen »reflexiven« Akt, der für sie bestimmend und charakteristisch ist. Der Überblick, den sie vollzieht, schliesst ein rein theoretisches Moment ein, das sich, auch für die psychologische Analyse, als etwas anderes und als etwas mehr erweist, als eine Reihe blosser Reproduktionen oder Assoziationen. Auf diesem Moment beruht das scheinbar so zwiespältige Verhalten, das schon das gewöhnliche Bewusstsein in seinen »Werturteilen« einnimmt. Sind solche Urteile einfache Gefühlsreaktionen, so wäre jeder Versuch ihrer



»Begründung« absurd. In der Kritik der Urteilskraft hat Kant, wie bekannt, eine »Antinomie des Geschmacks« aufgestellt, die darin besteht, dass auf der einen Seite zugestanden wird, dass sich »über den Geschmack nicht streiten lässt«, während auf der anderen Seite über nichts so viel gestritten wird, als über den Geschmack. Besteht Hägerströms Theorie zu Recht, so liegt die gleiche »Antinomie«, in noch viel schärferem und ausgeprägterem Sinne, in unseren praktischen Urteilen vor. Wir versuchen immer wieder, nicht nur vor anderen, sondern auch vor uns selbst unsere Handlungen zu rechtfertigen und betrachten sie demnach so, als ob sie einer Rechtfertigung fähig und bedürftig wären. Auch der entschiedenste moralische Skeptiker wird, so lange er einfach in der »natürlichen Einstellung« verharrt, dieser Versuchung nicht entgehen können. Lässt sich ein Ausweg aus diesem Labyrinth finden — lässt sich das *faktische* Verhalten des Bewusstseins mit dem, was *prinzipiell* zu fordern ist, irgendwie in Einklang bringen?

Eine erste, freilich nur provisorische Antwort auf diese Frage erhalten wir, wie mir scheint, wenn wir die Form betrachten, in der moralische Streitfragen im täglichen Leben aufgeworfen und behandelt zu werden pflegen. Einer Analyse der »ersten Prinzipien« der Moral pflegt man hierbei weder in der privaten noch in der öffentlichen Diskussion zu begegnen. Diese Prinzipien gelten in irgend einer Weise als bekannt und zugestanden: es handelt sich nur darum, sie in der rechten Weise anzuwenden, es handelt sich darum, von konkreten Einzelfällen festzustellen, in welcher Weise sie sich unter diese oder jene Grundsätze *subsumieren* lassen. Diese Aufgabe der Subsumtion ist jedoch selbst eine rein *theoretische* Aufgabe, die den gewöhnlichen Grundsätzen der Logik untersteht. Alles was man in der Moral unter dem Begriff der »Kasuistik« zu vereinigen pflegt — und dieser umfasst ja weit mehr als die bloss-theologische Kasuistik — dient diesem Ziele. Hier werden bestimmte Grundsätze als gegeben und anerkannt vorausgesetzt; die Frage, die man stellt, ist nur die, wie ein besonderer »Gewissensfall«, ein *casus conscientiae* gemäss diesen Grundsätzen zu beurteilen ist. Und diese Form der Beurteilung ist keine Sache des »Gefühls«, sondern eine Sache der »Urteilskraft«, die hier nicht anders fungiert als im theoretischen Gebiet. Für den Subsumtionsprozess als solchen gelten dieselben objektiv-fixierbaren Regeln, die wir anwenden, wenn wir ein empirisch-Gegebenes auf einen allgemeinen Begriff beziehen, wenn wir

z. B. ein Exemplar einer Pflanze oder eines Tieres seiner »Species« zuordnen. Damit ist auch im Kreise der praktischen Probleme der theoretischen Arbeit ein weites und wichtiges Feld zugewiesen. Denn auch hier lassen sich bestimmte *hypothetische* Zusammenhänge aufweisen, lassen sich Sätze aufstellen, die besagen, dass, *wenn* eine bestimmte Voraussetzung gilt, auch bestimmte Folgerungen gelten, die mit ihr verknüpft sind. Auch im Reich des Wollens und Handelns gilt ein Prinzip, das dem theoretischen Satz der Identität und des Widerspruchs entspricht. Sofern wir überhaupt »wollen«, verlangen wir eine Einheit, eine innere Konsequenz und Kohärenz des Wollens — ebenso wie das theoretische Denken eine solche Kohärenz und Konsequenz in der begrifflichen Repräsentation der Wahrnehmungswelt fordert. Erst hieraus ergibt sich das, was wir die Einheit der »Persönlichkeit« nennen. Die Grundforderung, der die Persönlichkeit sich unterstellt, ist die der inneren Folgerichtigkeit des Tuns. In dieser Forderung der Folgerichtigkeit konstituiert sie sich erst als Persönlichkeit, als bestimmter »Charakter«. Es braucht hier zunächst noch nicht gefragt zu werden, *woher* die Regel stammt, unter die sich das Handeln stellt. Das Schwergewicht liegt vielmehr darauf, dass, *wenn* einmal die Regel gesetzt ist, aus dieser ersten Setzung andere quellen, die mit ihr nicht bloss durch zufällige Assoziationen verknüpft sind, sondern in irgend einer Weise sachlich und inhaltlich an sie »gebunden« sind. *Sofern* der Grundsatz als gültig angesehen wird, dass der Mensch dem Willen Gottes gehorchen, — dass er sich zu seiner eigenen »individualischen Vollkommenheit« entwickeln oder das Wohl der Allgemeinheit befördern soll u. s. f.: so ergeben sich aus dieser Prämisse bestimmte Schlussfolgerungen, die sich rein logisch, und somit streng objektiv, ableiten lassen.

Erwägt man die Eigenart des Subsumtionsprozesses, durch welchen, sowohl im praktischen wie im theoretischen Urteil, das Besondere auf ein Allgemeines bezogen wird, so erkennt man, dass eine noch so grosse Differenz der moralischen *Vorstellungen*, die uns die Erfahrung darbietet, nicht notwendig auf eine Divergenz der zu Grunde liegenden *Begriffe* führt. Ich begnüge mich damit, dies an einem einzelnen Beispiel zu erläutern. In seiner Antrittsvorlesung »Om moraliska föreställningars sanning« beginnt Hägerström mit einer Erzählung Herodots, nach welcher der Perserkönig Dareios an einige Griechen, die sich an seinem Hofe befanden, die Frage gerichtet habe, um welchen Preis sie wohl die Lei-

chen ihrer Väter verzehren würden. Als die Griechen einen solchen Gedanken entrüstet von sich wiesen, liess Dareios die Vertreter eines indischen Stammes vortreten, bei dem die Sitte der Leichenverzehrung galt, und fragte sie, ob sie sich jemals entschliessen könnten, an Stelle derselben den griechischen Brauch der Feuerbestattung anzunehmen, was sie, mit nicht geringerer Empörung, verneinten. Beispiele dieser Art haben in der Moralphilosophie stets eine grosse Rolle gespielt; seit Montesquieus »Lettres Persanes« bilden sie auch ein beliebtes und oft behandeltes litterarisches Thema. Aber wenn wir sie näher analysieren, so zeigt sich, dass sie kaum geeignet sind, die These zu stützen, die durch sie erhärtet werden soll. Denn was lehrt uns die vergleichende Ethnologie und Soziologie in diesem Punkt? Thurnwaldt hat in einem Überblick über die Bestattungsgebräuche aller Völker betont, dass sich vielleicht auf keinem anderen Gebiet »eine so bunte Mannigfaltigkeit von Gebräuchen und Gedanken« feststellen lasse, wie hier. Aber es gelingt ihm nichtsdestoweniger, gewissermassen den roten Faden aufzuzeigen, der durch alle diese Gebräuche und Gedanken hindurchgeht. Er weist darauf hin, dass innerhalb der »niedrigen Kulturhorizonte« zunächst die Furcht vor dem Tode alles andere überwiege. »Die Reaktion, den Ort des Todes zu meiden und in egozentrischer Weise vor dem Unerfreulichen und Unsicheren die Flucht zu ergreifen« macht sich hier allein geltend, und sie führt dazu, dass die Leiche einfach liegen gelassen wird, ohne irgend eine Art der Behandlung zu erfahren. Aber im Fortgang der Kulturentwicklung tritt hierin allmählich ein Wandel ein. Die Furcht wird jetzt von anderen Vorstellungen überwogen und überwunden, die sich auf den Toten selbst, auf das Fortleben seiner Seele und auf deren Wohl und Wehe beziehen. Mit Rücksicht auf dieses Fortleben wird die Sorge für den Leichnam, schon im Kreise der Primitiven und noch mehr in allen grossen Kulturreligionen der Erde, zu einem allgemeinen Gebot. Die verschiedenen *Modi* dieser Fürsorge ändern offenbar nichts an der Einheit der Grundauffassung. Denn sie entstammen weit mehr der Verschiedenheit der mythischen Vorstellungswelten, als einem Gegensatz in dem, was praktisch bejaht und anerkannt wird. Der Ahnenkult als solcher ist das Verbindende, und er gilt als ein »Sein-Sollendes«; aber in welcher Art dieser Kult geübt wird, hängt von der jeweiligen Auffassung ab, die man sich vom Leben nach dem Tode macht. Je nach dieser Auffassung wandeln sich die Bestattungsriten, die damit einer fast unbeschränkten Variation fähig werden, in

der wir jedoch ohne Schwierigkeit ein gemeinsames, religiös-sittliches *Thema* erkennen können. Die fast unübersehbare Vielfalt und Disparatheit, die uns das ethnologische Material auf den ersten Blick darbietet, löst sich daher bei näherer Betrachtung oft in eine überraschende »Einfalt« von »Elementargedanken« auf.<sup>1)</sup> Wir finden gewisse immer wiederkehrende Urformen des sittlich-religiösen Verhaltens — und diese Formen selbst zeigen eine bestimmte Ordnung, je nachdem der soziale Kreis und der durch ihn abgesteckte Horizont sich erweitert.

Die vielberufene »Relativität« der sittlichen Vorstellungen rückt damit in ein neues Licht. Denn sie bedeutet keineswegs, dass wir im Bereich des Praktischen prinzipiell ausser stande sind, das Besondere irgendwelchen allgemeinen Regeln unterzuordnen und es an ihnen zu »messen«. Eine solche Messung ist vielmehr auch hier möglich, — und durch sie kann oft das Partikularste, Zufälligste, Absonderlichste einen neuen Sinn erlangen, indem wir auch in ihm die Auswirkung eines allgemeinen *Motivs* wiedererkennen. Nichts mag verwerflicher und roher erscheinen, als die Sitte der Kamtschadalen, bei denen man die Toten den Hunden zum Frasse vorwirft. Aber auch sie ist ein Ausdruck des Ahnenkults und der Ahnenverehrung: man nimmt an, »dass die Menschen, deren Leichen auf diese Weise verzehrt werden, die Macht erlangen, mit diesen Tieren im künftigen Leben (auf Hundeschlitten) zu fahren.«<sup>2)</sup> Es wäre sicher kindlich, aus der Masse der Bestattungsbräuche *einen* als Norm herausheben zu wollen und ihn als den allein »wahren«, im Gegensatz zu allen anderen, die man für »falsch« erklärt, zu bezeichnen. Aber das hindert uns keineswegs, auch im Praktischen eine bestimmte Über- und Unterordnung vorzunehmen und z. B. im Ahnenkult und in der *pietas* gegenüber den Vätern etwas anderes und Höheres zu sehen, als in der primitiven, rein »egozentrischen« Todesfurcht. Und wir können weiterhin verfolgen, wie die Verehrung der Ahnen, die in der Familie erwächst, und deren eigentlichen und festesten Halt bildet, weiterwirkt und andere Formen der Gemeinschaft aufbauen hilft, die sich der Familie überordnen. So hat z. B. Fustel de Coulanges in seinem grundlegenden Werk »La Cité antique« gezeigt,

<sup>1)</sup> Vgl. Ad. Bastian, Die Welt in ihren Spiegelungen unter dem Wandel des Völkergedankens, 1887.

<sup>2)</sup> Für alle Einzelheiten verwies ich auf das reiche ethnologische Material bei Thurnwaldt, Art. »Totenkultus« im Reallexikon der Vorgeschichte, hgg. von Ebert, Bd. XIII, Berlin 1929, S. 363 ff.

wie stark die römische Gentilverfassung und weiterhin die gesamte gesellschaftlich-politische Ordnung des römischen Staates im Ahnenkult der Römer, in ihrer Verehrung der Laren, der Manen und Penaten wurzelt.<sup>1)</sup> In alledem erkennt man, dass es, im Theoretischen wie im Praktischen, einen Fortschritt vom Besonderen zum Allgemeinen, und in diesem Sinne zum »Objektiven« gibt. Denn auch in der theoretischen Erkenntnis scheint uns ja ein Begriff nur darum »wahrer« als der andere, weil er im stande ist, einen grösseren Erfahrungskreis zu umfassen und in seiner Gesetzlichkeit zu bestimmen. Und auch hier halten wir zwar unverbrüchlich an der Forderung eines »Objektiv-Realen« fest und setzen die Gegenstandsbeziehung als solche, ihrem allgemeinen Charakter nach, bei jedem einzelnen Erfahrungsschluss voraus; aber zugleich müssen wir zugeben, dass das »Was« dieser Realität einer steten Änderung fähig ist, sodass uns in verschiedenen Phasen der theoretischen Erkenntnis ein ganz verschiedenes Bild der »Wirklichkeit« entgegentritt.

Aber damit scheint freilich die eigentliche Schwierigkeit noch nicht berührt. Denn die verschiedenen Systeme moralischer Vorstellungen, die wir in der Erfahrung antreffen, und die durch Sitte und Brauch oder durch religiöse Lehren ihre Sanktion erhalten haben, liefern uns, wie wir gesehen haben, immer nur »hypothetische« Regeln: sie stellen fest, dass *wenn* eine bestimmte Prämisse gilt, die als feststehend angesehen und anerkannt wird, an sie bestimmte Schlussfolgerungen geknüpft sind. Die *philosophische* Ethik aber hat sich niemals mit solchen hypothetischen Imperativen begnügt, sondern sie hat »kategorische Imperative« an ihre Stelle zu setzen gesucht. Sie entstand erst, als sich im Kreise des griechischen Denkens die Begriffe der »Sitte« und der »Sittlichkeit« von einander zu scheiden begannen. Die Sitte fragt nicht nach ihren Ursprüngen und nach dem Grund ihrer Geltung; das fraglose Verharren im Gegebenen und Überlieferten bildet vielmehr einen ihrer Grundzüge. Die griechische Philosophie aber will diesem Verharren ein Ende machen. Sie beginnt mit der Sokratischen Frage, was das Schöne, das Gerechte, das Gute »sei«, und wie es zu begründen sei. Diese Forderung des »Rechenschafts-Ablegens«, des *λόγον διδόναι*, ist ein neuer Zug, der bei Platon zu einer »Revolution der Denkart« in allen

<sup>1)</sup> Vgl. auch W. F. Otto, Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens, eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt, 1923.

Fragen des politischen und sozialen Lebens führt. Die Reflexion erhebt jetzt nicht nur den Anspruch, die einzelnen Regeln und Normen auf ihre Widerspruchslosigkeit und ihren inneren Zusammenhang zu prüfen. Sie verlangt die Erforschung ihres »Grundes«, und sie erklärt, dass ohne die Einsicht in diesen Grund das sittliche Leben in sich selbst haltlos ist. Das »unerforschte Leben« ist — wie Sokrates in der Platonischen Apologie sagt — für den Menschen nicht lebenswert: *ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ* (Apolog. 38 A). Schroffer als es hier geschieht, kann die Ablösung vom Gefühl nicht vollzogen werden, und weiter als hier scheint die Hybris des Denkens, des Begriffs nicht gehen zu können. Es ist nur eine Folgerung hieraus, wenn schliesslich in der Sokratik alle Schuld des Willens bestritten und allein dem Denken zur Last gelegt wird. *Οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει* — die Verfehlung stammt nicht aus dem Willen, sondern aus der mangelnden Einsicht, aus dem Irrtum des Verstandes. Damit ist alles Praktische in das Theoretische aufgelöst und in dasselbe gewissermassen zurückgenommen.

Aber gerade dieser erste Ansatz der klassischen griechischen Ethik enthält, wenn wir Hägerströms Anschauung folgen, den entscheidenden Fehler, der sich seitdem auf die gesamte Folgezeit vererbt hat. Dieser Fehler fällt nicht etwa der Moralphilosophie als solcher zur Last; er ist vielmehr ein ganz primitiver logischer Denk- und Schlussfehler. Wir können an den Willen nicht die Forderung stellen, sich vor der Vernunft zu »rechtfertigen« und seinen eigenen »Logos« aufzuweisen, ohne damit jene typische Verwechslung zu begehen, die die Logik als eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* kennzeichnet. Der Wille hat eben sein spezifisches Sein und seinen spezifischen Charakter darin, dass er eine solche Forderung nicht kennt und anerkennt. Er setzt sich über alle »Begründung« hinweg und setzt sich selbst an ihre Stelle: »*stat pro ratione voluntas*«. Der Hauptgrund, den Hägerström für diese Ablehnung jeglicher Objektivität auf ethischem Gebiet anführt, besteht, wie wir gesehen haben, darin, dass eine solche Objektivität ohne Angabe eines bestimmten Objektkreises, auf den sich die angebliche praktische Erkenntnis beziehen könnte, sinnlos wird. Ein solcher aber lässt sich nicht finden: denn die Welt ist gewissermassen »weggegeben« an das theoretische Denken und Urteilen. Neben dem Inbegriff der räumlich-zeitlichen Gegenstände, die die Inhalte dieses Denkens bilden, ist für eine andere Welt kein Platz. Aber hier drängt sich uns zunächst ein

Bedenken auf, das sich ergibt, wenn wir auf die Grundlagen von Hägerströms eigener Erkenntnislehre zurückblicken. Wie hatte diese Erkenntnislehre den Begriff der Realität bestimmt? Die Bestimmtheit der besonderen Erfahrungselemente durch Begriffe — so hatte Hägerström erklärt — ist eigentümlicher Natur. »Sie schliesst das Vorhandensein einer Regel für die Synthese oder Zusammengehörigkeit von Begriffen in sich . . . Der einzelne sinnliche Gegenstand ist eine solche Regel. Seine Einheit ist die Einheit der Regel, und seine Individualität ist die vollständige Bestimmtheit der Regel in dem Sinne, dass von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Begriffen die Zugehörigkeit des einen zu der fraglichen Synthese bejaht und die des anderen verneint werden muss«. <sup>1)</sup> Für Hägerström sind also nicht, wie für einen dogmatischen »Realismus«, die theoretischen Begriffe deshalb wahr, weil ihnen sinnliche Gegenstände entsprechen, die sie in sich abbilden. Es gilt vielmehr das Umgekehrte, dass das, was wir den »Gegenstand der Erkenntnis« nennen, erst durch Begriffe konstituiert wird; da sich nicht angeben lässt, was ein »sinnliches Ding« bedeuten soll, wenn wir hierbei nicht eine »Einheit der Regel« voraussetzen, die verschiedenartige Bestimmungen auf einander bezieht und mit einander zusammenfasst. Der Begriff dieser Regel ist also die Bedingung und das logische Prius für die Anwendung des Dingbegriffs. Daraus aber ergibt sich, dass »Objektivität« — wenn wir Hägerströms eigene Definition annehmen — keineswegs dasselbe, wie materielle, sinnlich empirische Wirklichkeit ist. Der Schwerpunkt des Begriffs der Objektivität liegt, nach Hägerström, nicht in den sinnlichen Gegebenheiten als solchen, sondern in ihrer Kohärenz und widerspruchsslosen Ordnung. <sup>2)</sup> Blicken wir von hier aus auf die Probleme der praktischen Philosophie hin, so wird auch in ihnen die Frage nicht so gestellt werden können, dass wir untersuchen, ob es irgend welche empirischen Dinge oder Dingqualitäten gibt, die unseren Werturteilen »entsprechen«. Sie lautet vielmehr lediglich, ob es möglich ist, an Bewertungen oder Handlungen einen gewissen *Maassstab* anzulegen und gemäss demselben ein bestimmtes Prinzip der Über- und Unterordnung für sie zu gewinnen. Hägerström selbst scheint einen derartigen Gedanken nicht völlig abzulehnen. »Warum sollte nicht« — so erklärt er einmal — »der einzelne, der sich der Folgen ungezügelter

<sup>1)</sup> Prinz. d. Wiss., S. 62.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. Prinz. der Wissenschaft, S. 59 ff.

Leidenschaft bewusst und darüber entsetzt ist, sowohl sich selbst gewisse Handlungsarten verbieten, als auch sich selbst für das Verbot der Umgebung empfänglich zeigen wollen? »<sup>1)</sup> Aber hier ist, wie mir scheint, die grundlegende These von Hägerströms Moralphilosophie, die These von der Aequivalenz *aller* Bewertungen und Stellungnahmen, schon verlassen oder doch wesentlich gelockert. Der Leidenschaft ist es ja gerade eigentümlich, dass sie ganz in der Gegenwart aufgeht und sie ausschöpfen will, statt sich mit irgendwelchen Erwägungen über die möglichen Folgen, sei es für die Gesellschaft, sei es für den Handelnden selbst, zu beschweren. Und wie liesse sich ihr dies *verbieten*, wenn man wirklich streng auf dem Hägerströmschen Standpunkt stehen bleibt? Lassen sich Gefühle überhaupt gebieten oder verbieten? Kant hat erklärt, dass selbst die Nächstenliebe, wenn man sie lediglich als Affekt versteht, nicht zum Inhalt eines moralischen Gebots gemacht werden könne. »Liebe gegen Menschen« — so sagt er — »kann nicht geboten werden, denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloss auf Befehl zu lieben.«<sup>2)</sup> Sobald wir also alles »Praktische« in Gefühle und an sie geknüpfte Vorstellungen aufgehen lassen, ist nicht einzusehen, wie es hier, gegenüber uns selbst und gegenüber anderen, zu Geboten oder Verboten kommen soll. Ohne Zweifel könnten und müssten wir, welche Theorie wir auch annehmen mögen, fortfahren, uns vor einem »asozialen« Individuum zu schützen und es, wenn nötig, zu vernichten. Aber sich an dasselbe mit einem »Verbot« zu wenden, wäre offenbar ein Versuch am untauglichen Objekt. Man würde in der Tat den Kern von Hägerströms Lehre nicht treffen, und man würde sozusagen ihre Pointe verfehlen, wenn man in ihr nichts anderes als eines der Systeme des moralischen »Utilitarismus« sehen wollte. Damit würde gerade ihre methodische Eigenart verkannt. Der Utilitarismus bejaht durchaus die Objektivität moralischer Vorstellungen und Urteile. Er stellt ein oberstes Ziel: »das möglichst grosse Glück der möglichst-grossen Zahl« auf, und er sagt sein »Ja« oder »Nein« zu den Handlungen, die dieses Ziel befördern oder nicht befördern. Es herrscht also hier durchaus eine soziale *Teleologie*, die einen bestimmten Zustand der menschlichen Gesellschaft für wertvoll erklärt, während sie einen anderen verwirft.

<sup>1)</sup> Selbstdarst. S., 46.

<sup>2)</sup> Kritik d. prakt. Vernunft, T. I, 1. Buch, 3 Hauptst., S. W. (Ausg. Cassirer) V, 91 f.



Dass auch der Marxismus, unbeschadet seines ökonomischen Materialismus und trotz seiner Verachtung aller »Ideologie«, eine solche Teleologie in sich schliesst, und dass er in diesem Sinne eine »Moral« enthält, für die er objektive Gültigkeit in Anspruch nimmt, hat Hägerström in einer eigenen Untersuchung in sehr scharfsinniger Weise erwiesen.<sup>1)</sup> Ja, er geht so weit, diese soziale Teleologie geradezu als den »*nervus rerum*« des Marxismus zu bezeichnen.<sup>2)</sup> Aber er selbst kann offenbar diesen Weg nicht gehen, da er damit doch wieder »eine Lehre *in* der Moral«, statt eine »Lehre *von* der Moral« geben, also seinem Grundprinzip widerstreiten würde.

Die Frage nach der Möglichkeit einer »objektiven« Moral kann daher nicht lauten, ob unseren Urteilen auf diesem Gebiete irgendwelche an sich seiende »Wertqualitäten« entsprechen, die ihren theoretisch-konstatierbaren physischen Qualitäten zu vergleichen sind. Wir fragen hier nicht nach solchen *Substraten*, sondern wir fragen danach, ob alle Äusserungen des »praktischen Bewusstseins« einander gleichwertig, ob sie lediglich »*disiecta membra*« sind, oder ob auch zwischen ihnen die Möglichkeit eines Zusammenhangs, einer Gliederung, einer Über- und Unterordnung besteht. Herrscht hier lediglich die Disparatheit des Gefühls, oder gibt es auch hier den Fortgang zu »Begriffen«, d. h. zu immer weiteren *Einheitsbildungen*? Lediglich in diesem Sinne und im Hinblick auf eine solche mögliche *Synthesis* können wir auch im praktischen Gebiet von »Objektivität« sprechen — so wie ja auch der Dingbegriff selbst nichts anderes als »eine Regel für die Synthese oder Zusammengehörigkeit« in sich schliessen sollte. »Objektivierung« bedeutet in jedem Falle Vereinheitlichung, und diese letztere erfolgt dadurch, dass der »besondere« Fall unter Gesetze gestellt und gemäss denselben bestimmt wird. Das Problem lautet also, ob und wie weit eine solche Bestimmung nicht nur im Bereich der theoretischen, sondern auch in dem der praktischen Erkenntnis möglich ist. Die theoretische Erkenntnis bezieht sich auf die Ordnung der Wahrnehmungswelt, und sie sucht diese Wahrnehmungswelt als ein in sich geschlossenes Ganzes zu erweisen — als eine »Natur«, die unter bestimmten Regeln steht. Die praktische Erkenntnis sucht nicht nach derartigen Regeln des empirischen Daseins oder Geschehens, sondern nach Regeln für das Wollen und für das Tun. Sie hat es, Kantisch gesprochen,

<sup>1)</sup> *Social teleologi i marxismen* (1909); vgl. bes. S. 59 ff.

<sup>2)</sup> *ibid.*, S. 66.

nicht mit einem Reich der Natur, sondern mit einem »Reich der Zwecke« zu tun. Kant hat beide Reiche nach ihrem metaphysischen Sinn und Ursprung streng von einander getrennt: er stellt der Natur, dem Gegenstand der Erfahrung, dem »*mundus sensibilis*«, die Welt der Freiheit, den »*mundus intelligibilis*« gegenüber. Aber auch wenn wir ihm auf diesem metaphysischen Wege der Grundlegung der Ethik nicht folgen, so bleibt doch das *methodische* Problem zurück, das er gestellt hat. Die Frage ist, ob es auch im Gebiet des Willens jene Möglichkeit der Einheitssetzung gibt, die für alle theoretische Erfahrung die eigentliche, konstitutive Voraussetzung bildet. Besteht diese Möglichkeit nicht — dann kann es freilich weder eine Wissenschaft noch eine Philosophie der Moral geben; denn aus subjektiven Vorstellungen oder Gefühlen kann sich ebensowenig eine Wissenschaft wie eine Philosophie gestalten.

Die theoretische Realität steht unter dem allgemeinen Gesetz, das von Hägerström als das der »*Selbstidentität*« bezeichnet wird. Dies Gesetz besagt, dass es innerhalb der Erfahrung nichts schlechthin Einzelnes gibt, sondern dass alles sich »zum Ganzen webt«, dass jede besondere Wahrnehmung ihre Stelle im Erfahrungszusammenhang besitzt und sich dem letzteren widerspruchlos einfügen lässt. Hägerström sucht, wie wir gesehen haben, für diese Erklärung der Realität keinen »Beweis« und keine Ableitung aus einem höheren Prinzip zu geben; er spricht von ihr als einer »nicht weiter auflösbaren Intuition.«<sup>1)</sup> Aber hier könnte sich uns die Frage aufdrängen, wie, unter Voraussetzung dieser »Intuition« der Wirklichkeit, das Wirkliche jemals zum philosophischen *Problem* werden konnte? Warum hat die Philosophie, statt bei dieser einfachen Uranschauung stehen zu bleiben, immer wieder nach dem »Grunde« des Seins und nach dem »Grunde« der Wahrheit gefragt? Es ist offenbar das Phänomen der *Täuschung* und des *Irrtums* gewesen, das stets von neuem auf diese Frage hinführte. Denn selbst wenn man annimmt, dass die Uranschauung der »Wirklichkeit«, als der gesetzlichen Ordnung der Erfahrungswelt, feststeht, so müssen wir doch immer wieder erkennen, dass eben diese Ordnung, kaum dass wir sie erfasst und uns ihrer versichert zu haben glauben, uns gewissermassen wieder unter den Händen verschwindet, — dass das, was wir bisher als real und objektiv betrachtet haben, sich in einen blossen Schein auflöst. Die durchgängige Einheit und Wider-

<sup>1)</sup> Pr. d. Wiss., S. 88, vgl. ob. S. 21

spruchslosigkeit der Erfahrungselemente ist uns daher nicht sowohl *gegeben*, als sie uns *aufgegeben* ist. Sie ist kein Dogma, sondern ein Postulat der Erkenntnis; und ein Postulat, das nur allmählich und schrittweise seine Erfüllung findet. Jede einzelne Wahrnehmung oder Anschauung tritt zunächst, ohne jeglichen Skrupel, mit dem Anspruch auf, sich nicht nur auf einen Gegenstand zu beziehen, sondern der volle und adaequate Ausdruck der »Wirklichkeit« als solcher zu sein. Aber diese verschiedenartigen Ansprüche geraten mit einander in Konflikt; es zeigt sich, dass sie sich nicht vereinigen und sich nicht gleichzeitig befriedigen lassen. Die Erkenntnis sieht sich fortwährend genötigt, bestimmte Positionen aufzugeben, um dafür andere behaupten zu können.

Dieser Prozess, durch den das, was wir das Wirkliche, das eigentlich-Objektive nennen, gewissermassen ständig von Ort zu Ort rückt, nimmt seinen Anfang keineswegs erst in der empirischen und theoretischen *Wissenschaft* der Natur. Die Tendenz, von der die Wissenschaft geleitet wird, das Bestreben, an Stelle der fließenden Reihe der Phaenomene, die von einem Moment zum andern wechseln, ein »Sein«, d. h. ein Beständiges und Dauerndes zu gewinnen, setzt schon ein, bevor die eigentliche wissenschaftliche Reflexion beginnt, und bevor es, kraft ihrer, zu einer strengen Begriffsbildung kommt. Schon im Kreise der *Wahrnehmungserkenntnis* lässt sich diese Tendenz aufweisen und in ihrer Entwicklung verfolgen. Denn schon die Wahrnehmung begnügt sich nicht damit, einzelne sinnliche Daten, so wie sie hier und jetzt gegeben sind, einfach wie an einem Faden aufzureihen. Sie hebt aus der Reihe dieser Daten gewisse Bestimmungen heraus, und sie sieht in ihnen das eigentliche, objektive »Wesen« des Wahrnehmungsgegenstandes, das von den »zufälligen« Erscheinungen abgelöst und ihnen gegenübergestellt wird. Die moderne Psychologie hat uns gezeigt, wie sehr diese *Invariantenbildung* den gesamten Aufbau der Wahrnehmungswelt beherrscht. Die sogen. »Konstanzphaenomene« der Wahrnehmung bilden eines der wichtigsten und der erkenntnistheoretisch-interessantesten Kapitel der Wahrnehmungspsychologie. Wir lernen aus ihnen, dass schon die Wahrnehmung keineswegs der einfache Ausdruck und Abdruck der physikalischen Reizverhältnisse ist; dass sie vielmehr an den Daten der Empfindung eine eigentümliche Unterscheidung, eine Art erster »Kritik« vollzieht, und dass sich durch diesen Prozess erst dasjenige ergibt, was wir in der gewöhnlichen An-

schauung als die »wahre« Grösse eines Objekts, als die »wahre« Farbe eines Sehding's u. s. f. bezeichnen.<sup>1)</sup> Aber die begriffliche Arbeit der Wissenschaft muss freilich auf diesem Wege viel weiter gehen. Sie muss die Forderung der Konstanz weit schärfer fassen und weit ernster nehmen. Sie will nicht nur bestimmte Phaenomene herausheben, die vom Standpunkt des einzelnen Subjekts relativ gleichbleibend sind, sondern sie will eine »gemeinsame« Welt für *alle* Subjekte aufbauen. Und um diese Aufgabe erfüllen zu können, muss sie sich zu immer weiteren Opfern entschliessen. Die Wahrnehmungserkenntnis als solche kann zwar niemals aufgegeben oder verleugnet werden; aber ihr Wirklichkeitsanspruch muss immer schärfer geprüft und ihre Fundamente müssen, auf Grund dieser Prüfung, immer tiefer gelegt werden. Die unmittelbaren Inhalte der Wahrnehmung sinken jetzt zu »sekundären Qualitäten« herab, die in dem Weltbild, das die naturwissenschaftliche Erkenntnis aufbaut, durch andere Momente, durch rein quantitative Bestimmungen, ersetzt werden müssen. Aber auch hierbei bleibt der Prozess der Objektivierung nicht stehen. Es konnte eine Zeit lang scheinen, als habe die »mechanische Naturwissenschaft« das Ziel erreicht; als habe sie einen letzten und endgültigen Gegenstandsbegriff gewonnen. Aber die Entwicklung der modernen Physik hat uns gezeigt, dass die Grenze abermals hinausgerückt werden muss. Um zu einer wahrhaft umfassenden und einheitlichen Naturbeschreibung zu gelangen, müssen wir uns entschliessen, gewisse Elemente zu relativieren, die früher für absolut galten. Es zeigt sich z. B., dass die Masse eines Körpers, die man als eine absolute Konstante ansah, von der Geschwindigkeit abhängt; es zeigt sich, dass wir für Länge und Zeitdauer verschiedene Werte erhalten, wenn wir für die Messung verschiedene Bezugssysteme zu Grunde legen. Aber die Objektivität, nach der die naturwissenschaftliche Erkenntnis strebt, wird dadurch keineswegs zerstört; sie wird vielmehr fortschreitend gesichert. Als echte »Invarianten« und damit als das eigentliche Gerüst der Objektivität erscheinen jetzt diejenigen Gesetze der Natur, die in beliebig bewegten Bezugssystemen in gleicher Weise gelten. Und damit wird erst völlig deutlich, was das Streben nach Objektivität eigentlich besagt, und wie es logisch und methodisch zu definieren ist.

<sup>1)</sup> Die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser 'Konstanzphaenomene' habe ich in einem Aufsatz behandelt, der demnächst im 'Journal de Psychologie' erscheinen wird.

Es handelt sich in ihm nicht darum, ein »Absolutes« jenseits der Erfahrungswelt zu ergreifen; es handelt sich vielmehr darum, die Erfahrungswelt selbst in ihrer Ganzheit, als durchgängige Einheit unter universellen Gesetzen, zu begreifen.<sup>1)</sup>

Dies alles müssen wir uns gegenwärtig halten, um die Frage zu beantworten, in welchem Sinne innerhalb der *praktischen Sphaere* eine »objektive« Erkenntnis möglich ist. Der Maasstab kann auch hier nur in der Einheit und Universalität liegen; aber diese Universalität bezieht sich nicht auf das Vorstellen, sondern auf das Wollen; sie betrifft nicht die logische Einheit von Denksetzungen, sondern die Einheit von Zielsetzungen. Jedes Moralsystem schliesst derartige Zielsetzungen in sich, und jedes betrachtet sie in irgend eine Weise als objektiv verbindlich. Aber der Anthropozentrismus ist in der Ethik noch weit schwerer zu überwinden als in der Naturerkenntnis, denn was kann und was will die Ethik anders sein als eine »Lehre vom Menschen?« Der Mensch, von dem in der Fragestellung der Ethik die Rede ist, wird jedoch von Anfang an nicht als blosses psychophysisches Einzelwesen, sondern als soziales Wesen gedacht. Er steht in einer Gemeinschaft und empfängt von ihr die Regeln seines Handelns. Je weiter wir in der Entwicklungsgeschichte zurückgehen, um so deutlicher und um so unausweichlicher zeigt sich dieser Zwang, den der soziale Verband auf den Einzelnen ausübt. Sitte und Brauch erscheinen zunächst als das einzig-Objektive, und diesem Objektiven gegenüber gibt es keine Freiheit und keine Spontaneität. Aber auch hier setzt ein Prozess ein, der allmählich die Fessel lockert. In dem Moment, in dem verschiedene menschliche Gemeinschaften einander begegnen und zu einander in Beziehungen treten, erhebt sich ein neues *Problem*. Die bisherige Perspektive verschiebt sich. Denn was vom Standpunkt der einen Gemeinschaft galt, gilt nicht von dem der anderen. Diese Divergenz kann hier, in der Welt des Wollens und Tuns, nicht durch Begriffe aus der Welt geschafft werden; sie muss durch Kämpfe entschieden werden. Jeder Einzelkreis sucht sich zu behaupten, und er sucht, was ihm entgegensteht, zu vernichten und zu unterdrücken. Aber es zeigt sich, dass selbst diese physische Unterdrückung nicht möglich ist, ohne dass dabei der Sieger in eine bestimmte ideelle Abhängigkeit von dem Besiegten gerät. Denn jede Expansion, jede

<sup>1)</sup> Zur näheren Begründung vgl. meine Schrift »Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik« (Göteborgs Högsk. Årsskrift, 1936: 3, S. 160 ff.)

Erstreckung des Handelns und Wollens über einen weiteren Kreis, ist implizit bereits eine Lockerung der Normen, die für den engen und engsten Kreis galten. Platon erklärt, an einer Stelle der Republik, dass gerade die einander *widersprechenden* Wahrnehmungen den eigentlichen Anfang der begrifflichen Erkenntnis bilden; denn sie sind »Parakleten des Denkens«, sie rufen das Denken zur Lösung des Widerspruchs herbei. Und Kant hat diesen Gedanken vom Theoretischen ins Praktische gewandt. Er geht in seiner Geschichtsphilosophie davon aus, dass der »Antagonismus« der menschlichen Triebe es ist, der zuletzt zur Schaffung einer sozialen Ordnung überhaupt und innerhalb derselben zu immer weiteren und umfassenderen Einheiten führt.<sup>1)</sup> Die philosophische Ethik schliesst diese Entwicklung ab, indem sie es wagt, die Frage nach einem universellen Bezugssystem aufzustellen. Sie greift damit nicht schlechthin ins Leere; sie verlässt den Weg nicht, den das »natürliche« Bewusstsein eingeschlagen hat; aber sie sucht ihn bis zu Ende zu gehen und ihm sein eigentliches Ziel zu weisen. Die Idee einer »Einheit des Willens« bezeichnet freilich nichts, was unmittelbar verwirklicht ist; sie ist gewissermassen nur der »unendlich-ferne Punkt«, auf den wir die Rechtserfahrung und die soziale Erfahrung beziehen. »Die transzendenten Ideen« — so erklärt Kant — »sind niemals von konstitutivem Gebrauche, so dass dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, und in dem Falle, dass man sie so versteht, sind es bloss vernünftelnde (dialektische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich-notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*) . . . ist, dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen.«<sup>2)</sup> Auch im Praktischen muss diese Forderung der »grössten Einheit« immer wieder gestellt werden; gerade *weil* die Erfahrung uns zeigt, dass sie in ihr niemals adaequat erfüllt oder erfüllbar ist.

Dass Hägerström diese Einheits-Forderung im Aufbau seiner *Er-*

<sup>1)</sup> Vgl. Kant, Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, S. W. (Ausg. Cassirer) IV, 155 ff.

<sup>2)</sup> Krit. d. r. Vern., 2. Aufl., S. 672.; S. W. (Cassirer) III, 441.

*kenntnislehre* durchgehend festgehalten hat, haben wir gesehen. Aber in der moralischen Welt scheint ihm schon der Gedanke einer »Selbstidentität« als unvollziehbar. In ihr gilt nichts anderes als eine Vielheit von Bestrebungen und Impulsen. Die Philosophie kann dem Kampf dieser Impulse nur zusehen; sie kann nicht in ihn eingreifen, indem sie ihrerseits irgendeine Richtschnur für das Handeln aufstellt. Das Ideal der praktischen Philosophie kann immer nur ein rein deskriptives Ideal sein: nur eine Beschreibung, nicht eine Bewertung der verschiedenen Moralsysteme ist möglich. Aber hat Hägerström diesen Standpunkt, den Standpunkt des blossen Zuschauers, überall konsequent festgehalten — und bricht an *keiner* Stelle seines Werkes eine andere Auffassung durch? Hägerström hat, wie mir scheint, seinen moralischen Relativismus nirgends so klar, so scharf und so unumwunden ausgesprochen, wie in seiner Antrittsvorlesung: »Om moraliska föreställningars sanning«. Aber eben hier findet sich noch eine andere Wendung. Er spricht seiner Auffassung nicht nur einen philosophischen, sondern auch einen *pädagogischen* Wert zu, und er erwartet von ihr eine bestimmte erzieherische Wirkung. Der Glaube an objektive moralische Werte — so erklärt er — hat die Menschheit von jeher in sich selbst entzweit, und er war es, der sie immer von neuem in die gefährlichsten Kämpfe verwickelte. »Die Vorstellung, dass den eigenen moralischen Anschauungen, die man hegt, eine absolute Autorität zukommt, hat stets zum Fanatismus geführt und wird immer wieder zu ihm hinführen. Der Unwille gegen andere, der eigenen Auffassung widerstrebende Richtungen wird zu einem heiligen Zorn, der jedes Mass und alle Grenzen überschreitet . . . Es ist klar, dass, wenn das Rechtsbewusstsein in einer Gemeinschaft sich spaltet, aber jeder Teil seinen Werten absolute Heiligkeit zuspricht, der Fanatismus blühen muss . . . Wenn wir dagegen einmal den letzten Schritt getan, wenn wir allen offenen oder heimlichen Glauben an die kosmische und damit objektive Bedeutung unserer Werte hinter uns gelassen haben, wird damit . . . die Moral als solche nicht aussterben. Wir haben vielmehr Grund zu vermuten, dass sie sich, wie ein Vogel Phönix, von neuem aus der Asche der alten Moral erheben, und dass sie nunmehr einen freieren und weiteren Blick gewinnen wird. Sie wird das Gepräge eines mildereren Urteils über alles menschliche Streben tragen, das aus der Betrachtung sub specie aeternitatis folgt — aus der Einsicht, dass alles doch nur ein Glied in einem endlosen natürlichen Zusammenhang

ist, in welchem nichts an und für sich höher oder niedriger steht »<sup>1)</sup>).

Diese Sätze klingen Spinozistisch — und sie wiederholen die Forderung, die Spinoza an die philosophische Ethik gestellt hat. Das »*Non lugere, non ridere, neque detestari, sed intelligere*» sollte nach Spinoza der Leitspruch der Ethik werden; die Ethik will nicht loben oder tadeln, sie will lediglich verstehen. Aber auch Spinoza, der von der Gleichung: »*Deus sive Natura*» ausgeht, hat seinen Naturalismus nicht in völliger Strenge durchführen können. Er fordert, dass wir die menschlichen Leidenschaften so betrachten sollen, wie der Geometer seine Figuren betrachtet. Aber eben diese vorurteilslose und unbefangene Betrachtung soll in Bezug auf die Leidenschaften etwas Bestimmtes *leisten*. Der Einblick in die »Mechanik der Affekte« dient keinem bloss theoretischem, sondern einem praktischen Zweck. Denn nur durch ihn können wir in den Stand gesetzt werden, die Affekte zu meistern und zu beherrschen, statt uns von ihnen beherrschen zu lassen. Und damit erst wird das Grund- und Hauptziel der Spinozistischen Ethik erreicht. Sie gipfelt in einer Lehre von der Kraft des Intellekts und von der menschlichen Freiheit. »*Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram et distinctam formam ideam*» Der Affekt beschränkt, aber die »*ratio*« hebt diese Beschränkung auf; und sie bahnt damit den Weg zu jener Einheitsschau, die sich im »*amor Dei intellectualis*« vollzieht. Von einer derartigen Anschauung ist Hägerström sicher so weit wie irgend möglich entfernt; er würde sie als »mystisch« verwerfen. Aber auch er strebt nach einer »philosophischen« Moral, d. h. nach einer solchen, die die Dinge *sub quadam aeternitatis specie* betrachtet. Und von diesem Standpunkt aus muss er den Fanatismus ablehnen. Für eine rein deskriptive Moral, die sich streng innerhalb ihrer Grenzen hält, bestünde offenbar kein Grund zu einer derartigen Ablehnung. Der Fanatismus hat nicht nur jederzeit seine Macht im Leben der Menschheit bewiesen, sondern er ist auch immer wieder als Ideal vertreten und verkündet worden; und heute wird er von vielen Seiten geradezu als »das« moralische Ideal schlechthin gepriesen. Eine Moralphilosophie, die einzig und allein eine Wissenschaft von den faktischen moralischen Bewertungen in ihrem historischen Bestand und Wachstum sein will, müsste sich also damit begnügen, dieses Faktum, neben anderen Fakten, festzustellen. Aber dies ist nicht die Meinung Häger-

<sup>1)</sup> Om moral. förest. sanning, S. 34 ff.



ströms. Ihm erscheint der Fanatismus als eine verworrene und beschränkte Ansicht; als eine Ansicht, die es zu überwinden und die es durch eine freiere, weiter-blickende, vorurteilslosere zu ersetzen gilt. Dem *universellen* Aspekt wird hier somit ein Vorrang vor anderen engbegrenzten Aspekten eingeräumt. Die Enge und Befangenheit der »fanatischen« Moral soll durch die philosophische Reflexion überwunden werden. Dies erscheint, rein logisch beurteilt, kaum konsequent; aber es zeigt sich darin die gleiche Grundtendenz des ethischen Denkens, die auch Spinoza, allem Naturalismus zum Trotz, zur Aufstellung einer Lehre »von der Macht des Intellekts oder der menschlichen Freiheit« (*de potentia intellectus seu de libertate humana*) geführt hat.

Die *Geschichte* der philosophischen Ethik zeigt uns, wie dieses universalistische Streben in ihr von Anfang an lebendig war, und wie es ihre gesamte Fortentwicklung bestimmt hat. Dieser Antrieb ist so stark, dass er auch alle Gegensätze der philosophischen Schulen überbrückt. Die moralischen Fragmente Demokrits zeigen, dass dieser »Materialist« eine Ethik entwickelt hat, die in ihrem Universalismus der »idealistischen« Ethik Platons nicht nachsteht. Und was hier begonnen wurde, das setzt sich fort und baut sich weiter aus in der Stoischen Moralphilosophie. Sie wird zum Prototyp des ethischen Universalismus — und in der Form, die die Stoa ihm gegeben hat, wirkt derselbe durch die Jahrhunderte fort. In der neueren Philosophie nehmen die grossen »Rationalisten« Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant die Aufgabe wieder auf, die die Stoa innerhalb des Kreises des antiken Denkens zu erfüllen suchte. Auch sie stehen durchweg im Zeichens jenes Ideals, das die Stoa zuerst verkündet hat: des Ideals der »inneren Freiheit«. In alledem handelt es sich ersichtlich nicht um blosser Lehren »über« moralische Vorstellungen und um deren faktische Beschreibung oder psychologische Erklärung. Es handelt sich um immer erneute Ansätze der philosophischen *Reflexion*, und jeder neue Schritt auf diesem Weg bedeutet zugleich ein neues Stadium in der »Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins«. Sollen wir diesen ganzen Weg der philosophischen Ethik verwerfen, und sollen wir ihm misstrauen, weil die Entwicklung der moralischen Ideen überall mit bestimmten metaphysischen Ideen durchsetzt ist? Oder lässt sich nicht der Gehalt, der hier gewonnen worden ist, festhalten, auch wenn wir seine metaphysische Hülle abstreifen? Die stoische Ethik hat weitergewirkt, und sie hat eine bedeutsame Mission auch für die moderne Welt erfüllt, nachdem die metaphysischen

Grundvoraussetzungen, auf denen sie sich aufbaute, längst verlassen waren. Und ebenso lässt sich der reine Sinn des Kantischen Pflichtbegriffs und seines Begriffs der ethischen Autonomie herauschälen und festhalten, ohne dass wir ihn in derselben Weise wie Kant — kraft der Scheidung des »mundus sensibilis« vom »mundus intelligibilis« — begründen. Auch hier bleibt eine bestimmte *funktionelle* Bedeutung der ethischen Grundbegriffe zurück, die an ihre metaphysisch-substantialistische Fassung und Einkleidung nicht gebunden ist. Ich stimme mit Hägerström ganz darin überein, dass auch in der Kulturphilosophie die Metaphysik mehr und mehr durch die Kritik abgelöst werden muss; aber die Kritik braucht, hier so wenig wie im Gebiet der theoretischen Erkenntnis, zur Skepsis, zum Zweifel an der Möglichkeit einer objektiven Grundlegung zu werden. Die Ausrottung alten »Aberglaubens« mag hier immer wieder nötig sein, und sie mag als eine der wichtigsten Aufgaben einer kritischen Philosophie der Kultur erscheinen. Aber die Entfernung des Schuttes soll auch hier nur dem Ziele dienen, einen neuen Aufbau zu ermöglichen; und in diesem Aufbau fällt der Philosophie nicht nur eine kritische, sondern auch eine konstruktive Aufgabe zu. »Es gilt« — so hat Hägerström selbst diese Aufgabe einmal formuliert — »den alten Kitt der Gesellschaft bei Zeiten durch einen neuen von festerer Beschaffenheit zu ersetzen. Dadurch werden wir auch unser eigenes Leben auf eine höhere Ebene erheben, indem wir es in das unbegrenzte Streben des Menschengeschlechts nach Glück und Kultur einreihen. Hieraus erwächst uns eine tiefere Befriedigung, als uns alle Jagd nach dem blossen Einzelglück schenken kann. Aber wir bedürfen keiner abergläubischen Vorstellungen, um unser Streben einem grösseren Ganzen einzufügen. Wir brauchen uns nur in die tiefsten Zwecke unseres Geschlechts einzuleben, um damit für uns selbst eine Aufgabe zu gewinnen, die uns über das drückendste aller Gefühle erhebt, über das Gefühl von der Leere des Lebens.«<sup>1)</sup> Hier stellt Hägerström, wie man sieht, der Moralphilosophie nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Aufgabe; und in *diesem* Zuge scheint seine Lehre in ihrer Grundtendenz den grossen ethischen Systemen der Vergangenheit näher verwandt, als er annimmt und als er selbst zugeben würde.

---

<sup>1)</sup> Om sociala vidskepelser, Tiden, Månadsskrift för socialistisk kritik och politik 1913 (Zitat nach Vannérus, Hägerströmstudier, S. 31).

## VIERTES KAPITEL.

### Recht und Mythos.

Es ist nicht meine Absicht, und es kann nicht meine Aufgabe sein, hier eine eingehende Kritik von Hägerströms Rechtsphilosophie zu geben. Eine solche Kritik würde weit über den Rahmen dieser Abhandlung hinausgehen: denn sie müsste sich in all die sehr vielfältigen und verschiedenartigen Einzelfragen vertiefen, die Hägerström in seiner Rechtslehre aufgeworfen hat. Aber auch in anderer Hinsicht vermöchte ich einer derartigen Aufgabe nicht zu genügen. Hägerströms Rechtsphilosophie ist kein bloss spekulatives System, sondern sie baut sich auf einer ausserordentlich breiten empirischen Grundlage auf. Das Werk über den römischen Obligationsbegriff breitet eine Fülle rechtshistorischen Stoffes vor uns aus und sucht jeden einzelnen Schritt der Analyse auf diesen Stoff zu stützen und aus ihm zu belegen. In dieses Gebiet wird Hägerström nur derjenige folgen können, der das juristische Detail ebenso genau kennt und ebenso souverän beherrscht, wie er selbst. Ich stelle mir im folgenden eine weniger umfassende Aufgabe; ich hebe nur dasjenige Problem heraus, das meiner eigenen Arbeit am nächsten liegt. Ich habe im zweiten Band meiner »Philosophie der symbolischen Formen« die allgemeine Struktur des *mythischen Bewusstseins* aufzuhellen und im einzelnen zu analysieren gesucht. Hierbei musste ich mich auf ein möglichst-umfassendes empirisches Material stützen, das ich im wesentlichen aus dem Studium der religionsgeschichtlichen, der ethnographischen und anthropologischen Literatur zu gewinnen suchte. Dass mir bei diesem Studium das Werk Hägerströms über den römischen Obligationsbegriff entgangen ist, bedaure ich lebhaft; aber ich konnte kaum vermuten, in der Literatur der Rechtsgeschichte eine Schrift zu finden, die nicht nur auf Einzelprobleme des mythischen Bewusstseins eingeht, sondern dieses geradezu zum Mittelpunkt der Analyse und der Kritik macht. Um so lieber benutze ich die Gelegenheit, die sich mir hier darbietet, das

früher Versäumte nachzuholen und meine eigene Auffassung von der Natur und Funktion des mythischen Bewusstseins mit derjenigen Hägerströms zu vergleichen.

Ich bin von der Anschauung ausgegangen, dass für jede kritische Grundlegung der Kulturphilosophie der Einblick in das Wesen und die Form des Mythos unentbehrlich ist, weil der Mythos sozusagen die Urschicht alles Bewusstseins und der tragende Grund für alle seine Leistungen ist. Die Sprache, die Kunst, die Religion, ja auch die theoretische Erkenntnis müssen sich erst langsam von dieser Urschicht ablösen, ehe sie ihre eigene selbständige Gestaltung gewinnen können.<sup>1)</sup> Sie alle sind, genetisch gesehen, keine autonomen Schöpfungen; sie quellen vielmehr aus dem Mythos hervor und bleiben lange Zeit hindurch gleichsam in ihm eingesponnen. Hägerström hat das gleiche Phaenomen und das gleiche Problem an der *Entwicklung des Rechtsbewusstseins* aufgewiesen. Er zeigt, dass man in ihm um so stärkere mythische Züge entdeckt, je mehr man sich seinen eigentlichen Anfängen nähert. Und er zieht hieraus den radikalen Schluss, dass das juristische Denken, das man wegen seiner Klarheit und Schärfe zu bewundern pfllegt, und das man eben deshalb oft mit dem mathematischen Denken verglichen hat, im Grunde in abergläubischen Vorstellungen befangen ist, die es niemals wirklich abgestreift hat. Die gesamte klassische Jurisprudenz baut sich nach Hägerström auf einer Grundlage von Aberglauben auf. Hier haben wir es keineswegs mit einer Welt von Tatsachen, sondern lediglich mit einer Welt von Vorstellungen zu tun, die die Rechtsphantasie geschaffen, und die sie, durch die Jahrhunderte hindurch, zäh

<sup>1)</sup> Ich habe diese These ausdrücklich auch auf das Gebiet des Rechts ausgedehnt, wengleich es zu einer Darstellung der Rechtsprobleme im Rahmen der »Philosophie der symbolischen Formen« bisher nicht gekommen ist. Diese Lücke suche ich im Folgenden zu ergänzen, wobei ich mich jedoch mit einer ganz knappen Skizze begnügen muss. »Alle symbolischen Formen« — so schrieb ich — »treten nicht sogleich als gesonderte, für sich seiende und für sich erkennbare Gestaltungen hervor, sondern sie lösen sich erst ganz allmählich von dem gemeinsamen Mutterboden des Mythos los. Alle Inhalte des Geistes, so sehr wir ihnen systematisch ein eigenes Gebiet zuweisen und ihnen ein eigenes autonomes »Prinzip« zugrunde legen müssen, sind uns rein tatsächlich zunächst nur in dieser Verflechtung gegeben. Das theoretische, das praktische und das ästhetische Bewusstsein, die Welt der Sprache und der Erkenntnis, der Kunst, des Rechts und der Sittlichkeit, die Grundformen der Gemeinschaft und die des Staates: sie alle sind ursprünglich noch wie gebunden im mythisch-religiösen Bewusstsein.« Sprache und Mythos, Lpz. 1925, S. 37 f.

festgehalten hat. Den Römern lag »der Animismus im Blute«, und sie haben ihn auf die gesamte Folgezeit vererbt. Und das Übel ist, nach Hägerströms Auffassung, durch die Einwirkung der *Philosophie* nicht behoben, sondern fast noch verstärkt worden. Denn die klassischen römischen Juristen konnten nur deshalb an die Lehren der Aristotelisch-stoischen Philosophie anknüpfen und sich von ihnen bestimmen lassen, weil selbst hier der tief im allgemeinen Volksbewusstsein wurzelnde Animismus keineswegs entwurzelt, sondern nur verdeckt worden war. »Dieser war in der griechischen Philosophie in eine solche Form eingekleidet, dass der grobe Aberglaube verhüllt wurde.«<sup>1)</sup> Aber den wahrhaft-kritischen Blick kann diese Verhüllung nicht täuschen. Unter der Maske der juristischen Begriffe wird er immer wieder die mythischen Begriffe entdecken. Der römische Obligationsbegriff als solcher, der für diesen ganzen Prozess des Denkens als typisches Musterbeispiel gelten darf, kann diese Herkunft nirgends verleugnen, denn die Obligation ist, recht besehen, nichts anderes als die »mystische Gebundenheit einer Person durch eine andere.«<sup>2)</sup> Ebenso ist für Hägerström der sogen. »Staatswille«, nichts anderes als eine reine Fiktion, ja, mehr als das, er ist nur ein Gespenst.<sup>3)</sup> Und es wird nachgerade hohe Zeit, mit derartigen Gespenstern aufzuräumen, wenn wir zu einer kritischen Selbstbesinnung über die wahren Grundlagen der Kultur kommen wollen. Wo die klassische Jurisprudenz ein in sich streng gefügtes, logisches System von Begriffen sah, da sieht Hägerström nur einen Komplex magischer Vorstellungen: das magische Denken floriert nach ihm, obgleich verborgen, auch in der Gegenwart.

Wie weit diese Anschauung sich auf die römischen Rechtsquellen stützen kann und sich aus ihnen belegen lässt, soll hier nicht gefragt werden: die Entscheidung hierüber muss der Fachkritik überlassen bleiben. Statt auf Einzelfragen dieser Art einzugehen, will ich versuchen, das Problem, das hier aufgeworfen wird, auf eine breitere Basis zu stellen. Hägerström selbst hat betont, dass die Begriffe der Rechtswissenschaft es keineswegs *allein* sind, die gewissermassen eine mythische »Vorgeschichte« aufzuweisen haben. Er dehnt seine These viel weiter aus, und er erstreckt sie insbesondere auch auf die Grundbegriffe der *Naturerkenntnis*. Wir sprechen ohne weiteres von *Kräften*

<sup>1)</sup> Der röm. Obligationsbegr., Vorwort, u. S. 280 ff.

<sup>2)</sup> *ibid.* S. 19 ff.

<sup>3)</sup> *ibid.*, S. 16 f.

in uns selbst und in der Natur, als wäre das Vorhandensein derselben etwas Selbstverständliches; in Wahrheit aber sind Ausdrücke, wie »Kraft« oder »Substanz« nur *Worte*, denen wir, auf Grund eines komplizierten psychologischen Mechanismus, den Hägerström im einzelnen aufzudecken sucht, eine bestimmte Bedeutung geben. »Man glaubt . . . dass diese Wortzusammenstellung einer durch die Worte ausgedrückten Realität entspricht, d. h. man erlebt bei den *Worten* dasselbe Gewissheitsgefühl wie bei wirklicher Erkenntnis.«<sup>1)</sup> Es ist also eine rein mythische Vorstellung, oder es ist, im günstigsten Falle, ein blosser Anthropomorphismus, der sich unter dem Ausdruck der Kraft verbirgt, und der somit die objektive Auffassung des Geschehens verfälscht. Dass es ein bestimmtes Stadium der Naturerkenntnis und der Naturphilosophie gegeben hat, für welches diese Bemerkung zutrifft, ist unbestreitbar. Noch die Naturphilosophie der Renaissance vermag sich den ursächlichen Zusammenhang der Phaenomene nicht anders denn als einen Lebenszusammenhang zu denken; noch für sie sind »*vis*« und »*vita*« nicht nur verwandt, sondern sie werden geradezu als synonyme Begriffe erklärt. »*Vita dicitur a vi*«, — so heisst es in Campanellas Metaphysik — »*hoc est essendi virtute potestateque; ea igitur ratione, qua sunt Entia cuncta, vivunt.*«<sup>2)</sup> Aber das Band, das beide Begriffe mit einander verbindet, beginnt sich zu lockern, in dem Augenblick, in dem die *mathematische* Betrachtung der Natur einsetzt. Der Prozess geht anfangs nur langsam vor sich; noch bei Kepler, der die ersten exakten Gesetze der Planetenbewegung aufstellt, macht sich die Anschauung von der Beseelung des Himmels geltend. Aber je weiter die mathematische Theorie fortschreitet, je mehr sie sich ihrer spezifischen Aufgabe bewusst wird und je klarer sich für sie die Bedingungen der Lösung dieser Aufgabe abzeichnen, um so strenger setzt sich die kritische Scheidung durch. Als das eigentliche Ziel der modernen theoretischen Physik hat Max Planck die »Emanzipierung von den anthropomorphen Elementen« bezeichnet; und er hat gezeigt, wie sich diese Forderung, in allen Gebieten der Physik fortschreitend immer strenger erfüllt.<sup>3)</sup> In dem heutigen Aufbau der allgemeinen Relativitätstheorie und der Quantentheorie wird niemand irgendwelche »ma-

<sup>1)</sup> Festschr. Grotenfelt, S. 63, 67.

<sup>2)</sup> Näheres in meiner Schrift über das Erkenntnisproblem, 3. Aufl., I, 210 f.

<sup>3)</sup> M. Planck, Die Einheit des physikalischen Weltbildes, Wege zur physikalischen Erkenntnis, Lpz. 1933, S. 3 ff.

gische» Vorstellungen entdecken können: der reine Gesetzesbegriff hat hier den mythischen Kraftbegriff verdrängt.

Was die Loslösung des theoretischen Denkens von dem Untergrund des mythischen Bewusstseins erschwert und immer wieder hintangehalten hat, ist die Abhängigkeit, in der es sich von der *Sprache* befindet. Auch die Begriffe der Wissenschaft sind Wortbegriffe und demgemäss an die Struktur der Sprache gebunden. Seine volle Autonomie erlangt das theoretische Denken erst dann, wenn es sich entschliesst, den letzten Schritt zu tun; wenn es sich in den Symbolen der Mathematik statt der »natürlichen» Sprache eine »künstliche» Sprache erschafft. Die natürliche Sprache bleibt immer wie mit unsichtbaren Fäden mit der mythischen Denk- und Vorstellungsart verknüpft. Man braucht nur zu erwägen, welche Bedeutung die *Metapher* für sie hat, um sich diesen Zusammenhang deutlich zu machen. Alles Sprechen ist in gewissem Sinne an die Metapher gebunden; wollten wir der Sprache ihren Gebrauch verbieten, so würde sie damit aufhören, lebendige Sprache zu sein und sich in ein abstraktes Zeichensystem verwandeln. Und nicht nur im Gebrauch der Sprache, sondern auch in den primitiven Anfängen der Sprach-»Theorie«, d. h. in der ersten Reflexion über ihr Wesen und ihren Ursprung, tritt diese Verbindung hervor. Es dauert lange Zeit, ehe das Wort in seiner rein-signifikativen Funktion erfasst wird. Ursprünglich erscheint es als selbständige, für sich bestehende Substanz, und diese Substanz ist von geheimnisvollen magischen Kräften erfüllt. Das Wort gilt als die ursprüngliche Kraftquelle von der sich die Kräfte der Natur ableiten. In primitiven Mythen wird ihm die Rolle der Weltschöpfung übertragen: das Sein der Götter wie das Sein der Menschen und der Dinge ist aus ihm hervorgegangen.<sup>1)</sup> Aber dass die Sprache hierbei nicht stehen bleibt, ist ersichtlich. Je weiter sie fortschreitet, um so mehr entringt auch sie sich der Herrschaft der mythischen Phantasie. Das einzelne Wort wird jetzt nicht mehr als ein Seiendes mit eigenen selbständigen Kräften Begabtes gedacht, sondern es wird auf seinen *Zusammenhang* im Ganzen der Rede geachtet, und dieser letztere ist es, der als der eigentliche »Sinn« der Sprache erscheint. Die syntaktische Gliederung des sprachlichen Satzes will einen bestimmten *Sachverhalt* zum Ausdruck bringen, und dieser stellt sich nicht in einem Einzelnen, Gegenständlichen dar, sondern in einer komplexen, in sich gegliederten *Beziehung*. Sobald die Sprache in

<sup>1)</sup> Näheres hierüber in meiner Schrift: *Sprache und Mythos*, Lpz. 1925, S. 37 ff.

dieser Weise zum reinen Beziehungsausdruck wird, und sobald sie die ihr eigentümliche »Darstellungsfunktion« vollständig und systematisch ausbildet, ist sie nicht nur über den Kreis der mythischen Phantasie, sondern selbst über den der sinnlichen Vorstellung hinausgelangt.

Wenden wir uns nun von diesen vorbereitenden Betrachtungen dem eigentlichen Problem Hägerströms, dem Verhältnis von Recht und Mythos zu, so werden wir hier ein ähnliches Verhältnis erwarten dürfen. Dass auch das Recht im Mythos wurzelt, und dass es sich aus ihm genetisch entwickelt hat, kann kaum bezweifelt werden. Und die Analogien mit der Sprache drängen sich auch hier überall auf. Das zeigt sich vor allem an dem Rechts*formalismus*, der um so starrer und strenger wird, je ältere Schichten der Rechtsentwicklung wir betrachten. Wie im mythischen und religiösen Gebrauch der Sprache, wie im Gebet und in der Anrufung der Götter die Regel gilt, dass beides nur wirksam werden kann, wenn es sich in genau-vorgeschriebenen Formen vollzieht, — wie jede Auslassung oder Umstellung eines Wortes die Kraft des Anrufs zerstört,<sup>1)</sup> so gilt das Gleiche ursprünglich auch für jede rechtliche Handlung. Sie erlangt ihre »bindende« Kraft erst dadurch, dass sie sich bestimmter vorgeschriebener sprachlicher Wendungen bedient, und dass sie diese mit den entsprechenden, streng-formelhaften Handlungen begleitet. Hägerström hat diesen Sachverhalt in seinem Werk über den römischen Obligationsbegriff an einer Fülle von Einzelheiten dargelegt und erläutert. Bei dem ältesten rechtsbegründenden zivilen Akt — dem *per aes et libram* — stellte man sich, wie er ausführt, wirklich vor, dass ein unsichtbares Band konstituiert wurde, womit der Rechtsempfänger an der Sache oder Person festhielt. Für das Zustandekommen dieses »unsichtbaren« Bandes aber ist es unerlässlich, dass sich in der sichtbaren Welt eine Reihe von Vorgängen in ganz bestimmter Folge abspielt, dass bestimmte Worte gesprochen und gewisse Handgriffe vorgenommen, z. B. ein Kupferstück auf die Wage geworfen werden musste. »Da der Akt *per aes et libram* mit seiner Fähigkeit, eine Wirkung hervorzurufen, die der bei der Weihung eines Gebäudes für einen Gott entsprach, selbst aus symbolischen Handlungen und dem Aussprechen von *verba sollemnia* besteht, ergibt sich der Schlusssatz von selbst, dass es sich auch hier um ein Hervor-

<sup>1)</sup> Für den Kreis der römischen Religionsgeschichte vgl. hrz. die Beispiele und Belege, die Norden gegeben hat: »*Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede.*« Lpz. 1913.



zaubern der Wirkung handelte.»<sup>1)</sup> Ich leugne diese Auffassung keineswegs, sofern sie lediglich auf bestimmte historische Wurzeln der Rechtsbegriffe hinweisen will. Aber auch hier erhebt sich die Frage, ob der Einblick in die *genetischen* Anfänge der Kultur uns auch den Einblick in die *Bedeutung* der verschiedenen Kulturfunktionen verschaffen kann. Wenn sich im Lauf der Entwicklung ein charakteristischer *Bedeutungswandel* vollzieht, so ist dieser Schluss offenbar nicht zwingend; es handelt sich dann nicht nur darum, was diese Funktionen, was die Sprache, die Kunst, das Recht ursprünglich gewesen sind, sondern was sie kraft dieses Bedeutungswandels geworden sind. In der Sprache können wir den Fortgang von dem anfänglich magischen Sinn des Wortes zu seiner reinen Darstellungsfunktion, und damit zu einer »objektiven« Auffassung, deutlich verfolgen. Lässt sich im Gebiet des Rechts eine analoge Tendenz aufweisen?

Mir scheint, dass wir diese Frage bejahen müssen, auch wenn wir uns lediglich auf dasjenige rechtsgeschichtliche Material stützen, das Hägerström selbst beigebracht, und auf das er seine Auffassung gegründet hat. Hägerström verfährt als Rechtshistoriker fast wie ein Geologe, der es mit der Geschichte der Erde zu tun hat. Wie dieser sich nicht bei dem heute gegebenen Zustande der Erde begnügt, sondern ihre Vergangenheit erforschen, wie er einen Einblick in die Aufeinanderfolge ihrer einzelnen Schichten gewinnen und schliesslich zu der ältesten Schicht zurückdringen will, so will Hägerström sozusagen eine »Formationskunde« des Rechts geben. Und er kommt zu dem Resultat, dass die Unterschicht und die eigentlich tragende Urschicht des Rechts nicht in dem zu suchen sei, was die Rechtsdokumente uns unmittelbar zu erkennen geben, sondern dass wir, um den Sinn dieser Dokumente wahrhaft zu verstehen, auf ihre mythische Wurzel zurückgehen müssen. Aber auch wenn dies zutrifft, so ist doch damit nur ein bestimmter Ausgangspunkt der Rechtsbegriffe bezeichnet, nicht aber das *Ganze* ihres möglichen »Sinnes« getroffen; denn gerade die ständige *Umgestaltung* dieses Sinnes und die bei ihr wirksamen Motive bilden das eigentliche Problem. Hägerström erklärt wiederholt, dass schon für die klassische römische Jurisprudenz die ursprüngliche mythische Bedeutung bestimmter Rechtsbegriffe verdunkelt gewesen sei. Er unterscheidet einen »ursprünglichen Sinn« der Begriffe *ius*, *iustum*, *iniuria* von ihrem »späteren Sinn«. Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs »*ius*« ist nach

<sup>1)</sup> Röm. Obligationsbegr. § 3, S. 35 ff.

ihm eigentlich die übernatürliche Kraft, durch Reinheit von Befleckung mit Todeskeimen charakterisiert, also eine mystische *Lebenskraft*. Aber diese Bedeutung verblasst mehr und mehr; es findet eine »Bedeutungsentwicklung« statt, durch welche der innige Zusammenhang zwischen dem *ius iustum* etc. und der mythisch-religiösen Sphaere relativ gelöst wird.<sup>1)</sup> An anderer Stelle spricht Hägerström davon, dass wir in den uns vorliegenden Rechtsquellen nur noch ein »verblasstes Überbleibsel« der ursprünglichen mystischen Grundanschauung zu erkennen vermöchten<sup>2)</sup>, oder dass die Ausdrucksweise der klassischen Juristen uns nicht täuschen dürfe, da sie »durch einen dem System selbst fremden Überbau beeinflusst« sei.<sup>3)</sup> Aber diese soziologische Kategorie des »Überbaus« lehrt uns nichts über die Möglichkeit eben dieses Überbaues selbst und über seine ideellen Bedingungen. Die Tatsache, dass schon den klassischen römischen Juristen der mystische Ursprung einzelner ihrer fundamentalen Begriffe nicht mehr bewusst oder dass er für sie verdunkelt war, darf ja nicht rein negativ, sondern sie muss zugleich positiv gewertet werden. Hier liegt offenbar kein blosses »Vergessen«, sondern eine Umformung vor, die einen neuen Gehalt an Stelle des alten setzt. Und eben das »Warum« dieses Neuen gilt es zu verstehen. Ich glaube, wir können dieses Warum nur erfassen, wenn wir nicht die Rechtsgeschichte *allein* befragen, sondern eine Verallgemeinerung des Problems versuchen, — wenn wir uns den Gang der Kulturentwicklung als Ganzes verdeutlichen. Denn hier finden wir überall, dass die Richtung vom »Mystischen« zum »Symbolischen« und »Ideellen« geht; dass die mythische Hypostase allmählich durch die Erkenntnis von »Prinzipien«, von Regeln, von Grundsätzen, von *ὑποθέσεις* verdrängt wird.

Versuchen wir uns dies vorerst an der Entwicklung des griechischen Denkens zu vergegenwärtigen; denn dieses hat nach Hägerström an der Ausbildung des Systems der römischen Jurisprudenz einen entscheidenden Anteil gehabt. Seine Auffassung vom Grundcharakter dieses Systems wird dadurch freilich nicht verändert. Denn die griechische Philosophie ist ihm selbst kaum etwas anderes als eine Kette metaphysischer und somit »abergläubischer« Vorstellungen. Bei Thales, bei Anaximander, bei Heraklit, und weiterhin bei Platon, bei

<sup>1)</sup> Röm. Obligationsbegr., S. 555 ff.

<sup>2)</sup> *ibid.*, S. 295.

<sup>3)</sup> *ibid.*, S. 598 f.

Aristoteles, bei den Stoikern: überall findet er den Einfluss des »primitiven Animismus«<sup>1)</sup>. Nun braucht irgend ein *Einschlag* mythischer Motive bei all diesen Denkern nicht bestritten zu werden. Er war, geschichtlich gesehen, unvermeidlich; denn er ergab sich aus der spezifischen *Aufgabe*, die das griechische Denken zu erfüllen hatte. Auch dieses Denken ist nicht aus dem Nichts erwachsen; es konnte nicht mit rein begrifflichen Konstruktionen beginnen, sondern musste sich aus der Anschauung nähren, die in der Epoche des Griechentums nicht rein empirische, sondern mythische Anschauung war. Aber die wesentliche und die eigentlich »klassische« Leistung des griechischen Denkens besteht darin, dass es dem Mythos, an den es überall anknüpfen muss, und in den es noch vielfältig verstrickt ist, gewissermassen Schritt für Schritt Boden abgewinnt. Mitten im Kreise desselben bereitet sich jetzt die entscheidende Umbildung vor. Die Grösse der Pythagoreer liegt nicht in dem, was sie über den mystisch-magischen Charakter der Zahlen lehren. Sie liegt darin, dass sie die Zahl als reines *Erkenntnisprinzip* entdecken, und dass sie von hier zu dem Gedanken der Arithmetik als *theoretische Wissenschaft* fortschreiten. Auch die Leistung, die Euklid in der Systematisierung der Geometrie vollbracht hat, wäre ohne die philosophische Arbeit Platons und der Platonischen Akademie nicht möglich gewesen. Was die Griechen entdeckt haben, ist somit die reine »Form« der theoretischen, der deduktiven Wissenschaft überhaupt, und ihre Logik und Dialektik dient diesem Ziele. Aber sie sind hierbei nicht stehen geblieben; sie haben in ihrer Medizin auch das erste Musterbild einer strengempirischen Wissenschaft aufgestellt. Die Hippokratische Medizin verdrängt die magische: sie zuerst weiss die Krankheiten an ihren natürlichen Merkmalen zu erkennen und sie aus ihren natürlichen Ursachen zu erklären, statt sie auf dämonisch-göttliche Kräfte zurückzuführen.

Die Römer haben diesen grossen theoretischen Leistungen nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen, denn ihr Denken bewegt sich nicht im Kreise der reinen Betrachtung, der theoretischen Spekulation. Aber statt dessen erfassen sie eine andere und neue Aufgabe. Sie suchen die Einheitsforderung, der die Griechen in der Anschauung des Seins genügen wollten, im Reich des Handelns zur Geltung zu bringen. Und dadurch werden sie zu den ersten *Logikern des Rechts*. Der *Stoff* der römischen Rechts nährt sich, wie Hägerström an mannigfachen Beispielen — am

<sup>1)</sup> *ibid.*, S. 278 ff.

Beispiel des römischen Obligationsbegriffs, der römischen Specieslehre u. s. f. — erwiesen hat, aus mythischen Quellen. Aber was aus ihnen nicht hergeleitet und nicht erklärt werden kann, ist die *Form*, in die dieser Stoff hier eingeht. Denn diese Form steht unter der Herrschaft eines neuen Prinzips, des Prinzips der Identität und des Widerspruchs. Das primitive Denken kennt dieses Prinzip nicht; ja, man hat es geradezu als ein charakteristisches Kennzeichen desselben angesehen, dass es ein mystisches und »prälogisches« Denken ist, das sich nicht, wie das unsere, verpflichtet, sich des Widerspruchs zu enthalten.<sup>1)</sup> Und dieser Zug tritt noch deutlicher als in der theoretischen Auffassung der Welt im Kreise des Handelns hervor. Der primitive Mensch sieht sein Handeln von allen Seiten eingeschränkt; er stösst überall auf übernatürliche Kräfte, die es hemmen und vernichten können. Um sein Ziel erreichen zu können, muss er diese Mächte für sich zu gewinnen, muss er sie durch Gebet oder Opfer günstig zu stimmen suchen. Aber diese Art der Abwehr oder der Versöhnung kann nicht nach allgemeinen Richtlinien erfolgen und nicht durch einheitliche Regeln umfasst werden. Denn die dämonischen Kräfte, von denen der Mensch sich umgeben, und denen er sich ausgeliefert sieht, sind unübersehbar vielfältig, und jede von ihnen ist launisch und wetterwendisch. In der polytheistischen Götterwelt liegen nicht nur die einzelnen Götter mit einander in ständigem Streite; sondern auch der Einzelgott, der »Sondergott« besitzt hier anfangs noch keine Persönlichkeit im strengen Sinne, keinen einheitlichen, in sich konsequenten »Charakter«<sup>2)</sup> Zwischen all diesen Gewalten wird der Mensch gleichsam hin und her gerissen; denn jede von ihnen tritt mit verschiedenen, oft diametral-widerstreitenden Forderungen an ihn heran. Das *Recht* jedoch — in dem Sinne, in dem die Römer es verstehen und aufbauen — will eben diesen Widerstreit beseitigen. Es stellt ein Ganzes von Geboten auf, die, wenigstens der Grundintention nach, mit einander zusammenhängen sollen, — wenngleich dieser Zusammenhang nicht von Anfang an besteht, sondern erst durch gedankliche Arbeit herzustellen ist. Die Rechtsprechung sieht sich vor ganz bestimmte

<sup>1)</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*; deutsche Ausg. unt. d. Tit.: *Das Denken der Naturvölker*, Wien 1921, S. 57 ff.

<sup>2)</sup> Über das Verhältnis der »Augenblicksgötter« zu den »Sondergöttern« und »persönlichen Göttern« s. das religionsgeschichtliche Material bei H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896, vgl. meine Darlegungen in »*Sprache und Mythos*«, S. 14 ff.

konkrete Einzelfragen gestellt, die sie in ihren besonderen Bedingungen zu berücksichtigen hat. Aber nachdem einmal durch den Richterspruch eine Entscheidung über sie gefällt ist, wirkt sie über den blossen Einzelfall, auf den sie sich bezog, hinaus. Das Urteil des Richters greift gewissermassen in die Zukunft: es »präjudiziert« die künftigen Fälle. Das Edikt des Praetors, das anfangs der Lösung eines Sonderproblems galt, kann damit allgemeine rechtsbildende Kraft gewinnen. Eine der Grundforderungen der klassischen Jurisprudenz besteht darin, all diesen vielfältigen, von Tag zu Tag zuwachsenden Rechtsstoff nicht einfach als solchen hinzunehmen und ihn lediglich zu registrieren, sondern ihn zu sichten, zu prüfen, auf seine innere Widerspruchslosigkeit hin zu untersuchen. Auf dieses Postulat gestützt suchen die Römer einen »Kosmos« des Rechts aufzubauen, wie die griechischen Naturphilosophen die Natur als Kosmos, als »Weltordnung« zu verstehen suchten.

Dass sowohl die Naturbegriffe wie die Rechtsbegriffe hierbei nicht als fertige Schöpfungen, wie Athene aus dem Haupt des Zeus, entstehen konnten, dass sie vielmehr eine lange Vorgeschichte besitzen und durch Vermittlungen aller Art hindurchgehen, ist freilich unverkennbar. Auch in Griechenland ist der Logik, wie sie sich in Platons Dialogen zu gestalten beginnt, und wie sie in den Aristotelischen Lehrschriften in geschlossener Form vor uns steht, ein Stadium vorgegangen, das man als das der »archaischen« Logik bezeichnen kann. Diese Vorstufe ist dadurch charakterisiert, dass in ihr das Denken noch keine wirkliche »Eigengesetzlichkeit« erlangt hat, sondern dass es durch tausend Fäden mit der Sprache verbunden und von ihr abhängig erscheint. Der »Logos« ist eine noch ungeschiedene Einheit von »Gedanke« und »Rede«. »Die archaische Logik« — so stellt Ernst Hoffmann den Sachverhalt dar — »ist noch gebunden an das Material, durch welches das philosophische Eidos zum Ausdruck kommen will: die Sprache. . . Das archaische Denken ist charakterisiert durch den Kampf um die Loslösung aus jener Gebundenheit, welche für das »primitive« Denken noch etwas Endgültiges, für das »klassische« schon etwas Abgetanes hat. Die Formen des primitiven Denkens tragen, wie Mystik, Mantik und Magie zeigen, in sich noch gar nicht die Möglichkeit einer Selbstbefreiung; das klassische rationale Denken der attischen Philosophie dünkt sich (sehr irrtümlich) schon wieder so immun gegen die abgetanen primitiven Formen, dass es sie in Dienst nimmt für Funktionen, die ihm selber nicht liegen. Die ἀρχαῖοι aber. . . sind es, die den Befreiungs-

kampf selber kämpfen».<sup>1)</sup> Dass dieser Befreiungskampf auch im Gebiet des *Rechts* zu kämpfen war, und dass er hier vielleicht noch keineswegs als abgeschlossen anzusehen ist; dies gebe ich Hägerström durchaus zu. Aber auch hier dürfen wir nicht alle Unterschiede verwischen, indem wir im Begriff des Rechts als solchen einfach einen Rest »primitiven« Glaubens und Aberglaubens sehen. Denn selbst wenn wir in die religiösen Ursprünge des Rechts zurückgehen, so finden wir schon in ihnen einen bestimmten *gedanklichen* Kern, der sich deutlich von der bloss »animistischen« Vorstellungs- und Gefühlswaise unterscheidet. Die Römer denken freilich das Recht nicht einfach als einen Inbegriff menschlicher Satzungen, sondern sie denken es als ein von den Göttern Gegebenes und Gebotenes. Es gibt für sie noch kein schlechthin-selbständiges, kein »autonomes« *ius*; sondern alles *ius*, alles von Menschen geschaffene Recht hat seinen Ursprung im *fas*, im göttlichen Recht. »Im älteren römischen Recht« — so sagt Hägerström — war *fas*, das göttliche Recht, vom *ius*, dem menschlichen Recht, nicht gesondert. Fast alle Rechtsgeschäfte scheinen hier eine religiöse Form besessen zu haben. Die Rechtspflege blieb damit eine religiöse Angelegenheit. . . Das Recht bestand ein für alle Mal mit göttlicher Autorität; es galt nur von diesem an sich bestehenden Recht Kenntnis zu gewinnen.«<sup>2)</sup>

Dieser *Ausgangspunkt* von Hägerströms Deduktionen lässt sich, wie mir scheint, weder mit historischen, noch mit systematischen Gründen bestreiten. Aber es bleibt die Frage zurück, ob man hieraus den *Schlussatz* ziehen kann, den er gezogen hat: ob man das Recht zu einem blossen »Kräftekonglomerat« machen kann, das lediglich durch einen unberechtigten Anthropomorphismus zum Ausdruck eines einheitlichen »Willens« gemacht wurde. Nach Hägerström beruht der Bestand des Rechts auf einer Fülle ganz heterogener Faktoren. Religiöse Anschauungen, das sogenannte »Rechtsbewusstsein«, Klasseninteressen, die allgemeine Geneigtheit, sich den bestehenden Verhältnissen zu fügen, die Furcht vor Anarchie: all dies wirkt hier zusammen. Eine Analyse des Rechtsbegriffs kann nach ihm nichts anderes tun, als alle diese Faktoren aufzuweisen und sie in ihrer Wirksamkeit zu beschreiben. Die Aufgabe der Rechtspsychologie und Rechtssoziologie

<sup>1)</sup> Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Heidelberg 1925, S. VIII.

<sup>2)</sup> Om den obj. rätt.begr., S. 1 f.

könnte damit in der Tat erfüllt erscheinen; aber für eine eigentliche »Philosophie« der Kultur ist damit die Frage noch nicht erledigt. Denn für sie besteht das Grundproblem eben darin, wie es für den menschlichen Geist möglich war, und auf Grund welcher Faktoren es ihm gelang, derart Widerstrebendes zu einer Art von *E i n h e i t* zusammenzufassen. Diese Grund- und Urfunktion des *συνάγειν εἰς ἓν* bildete schon für Platons Ideenlehre das eigentliche Problem, das sich seither in den verschiedensten Variationen durch die Geschichte der Philosophie hindurchzieht. Im logischen Begriff stellt sich dieses Problem in seiner rein abstrakten und reflektierten Form dar; aber wir begegnen ihm auch ausserhalb desselben überall dort, wo überhaupt eine »Einheit des Mannigfaltigen« gesetzt oder angestrebt wird. Die reinen »Verstandesbegriffe«, die »Kategorien« sind, nach Kants Definition, nichts anderes als die Mittel, mit deren Hülfe wir »Erscheinungen buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können.« Sie sind weder reale Gegenstände, noch sind sie »eingeborene Ideen«, und sie gehören demnach weder der »äusseren« noch der »inneren« Wirklichkeit an. Sie stellen vielmehr die logischen Bedingungen dar, unter denen jede »Synthesis« von Wahrnehmungen steht, und kraft deren diese letztere erst ihre objektive Bedeutung gewinnt. Die Rechtsbegriffe haben die gleiche Aufgabe der »Synthesis« zu vollziehen, aber *ihre* Einheitsbildungen haben einen ganz anderen Charakter, da sie sich nicht auf eine Einheit von Wahrnehmungen, sondern von Handlungen beziehen. Und die *Tendenz* zu einer solchen Synthese ist den Rechtsbegriffen auch dort eigen, wo sie noch im »archaischen« Gewande, im Gewande religiöser Vorstellungen auftreten. Denn es gibt auch in der Religion einen inneren Fortgang, der sie über den Bereich des Magisch-Mythischen hinausführt.<sup>1)</sup> Hierdurch wird schon innerhalb ihrer selbst, und gleichsam auf ihrem eigenen Grund und Boden, ein neuer Naturbegriff, wie eine neue, nicht mehr rein magische Fassung des Rechtsbegriffs vorbereitet. Fast alle grossen Kulturreligionen sind in dieser Richtung fortgeschritten. Die Mannigfaltigkeit der Einzelgötter bleibt bestehen, und ihre Macht dauert fort; aber sie bilden nicht länger bloss-einzelne, einander widerstrebende Potenzen, sondern sie beginnen sich selbst einer Ordnung einzureihen; sie stehen unter der Herrschaft eines obersten Gottes. Dieser oberste Gott erscheint, von der Natur aus gesehen, als der

<sup>1)</sup> Näheres hierüber in meiner *Philos. d. symbolischen Formen*, Band II; Vierter Abschnitt: Die Dialektik des mythischen Bewusstseins.

höchste Himmelsgott; von der Menschenwelt aus gesehen als der gemeinsame »Vater der Götter und Menschen«. Im Kreise der indischen Religion wird diese Stufe durch die Konzeption des *Dyaus pitar* bezeichnet; in der griechischen und römischen Religion entspricht ihr die Vorstellung vom *Ζεὺς πατήρ*, von Jupiter oder Diespiter. Zeus und Jupiter sind Lichtgötter, die dem Dunkel, dem Chaos entgegengesetzt sind. Aber den Sieg über dieses Chaos vollziehen sie nicht nur als Naturpotenzen, sondern auch als sittliche Potenzen. Denn der oberste Lichtgott ist zugleich der Hüter des Rechts. Im indisch-iranischen Kreise sind Mitra und Varuna die Kräfte des Himmels, des Lichtes, der Sonne. Aber sie wachen zugleich über die Rechtsordnung; »untrüglich, schlaflos durchschauen sie alles, die offenbaren wie die verborgenen Taten der Menschen. Sie haben die Welt geordnet, allen Wesen ihre Stelle angewiesen und ihre Wege vorgezeichnet.« Der sprachliche Ausdruck für das Recht und der für die Ordnung der Natur, ist, in den indisch-iranischen Quellen, noch nicht geschieden: das Wort »*Rita*« bezeichnet ebensowohl die Anschauung einer Gesetzmäßigkeit, die in der Natur waltet, wie es die Rechtssatzung bezeichnet.<sup>1)</sup> Auch bei den Griechen ist Zeus, der höchste Himmelsgott, zugleich der Verwalter und Hüter des Rechts: Dike ist, nach Hesiod, »vom Geschlecht des Zeus«. Dies alles ist sicherlich »archaisch«; aber es ist nicht mehr primitivmagisch, weil es eine Tendenz zum »Universalismus« zeigt, die dem magischen Tun, das auf eine Einzelwirkung ausgeht und das gewissermaßen »verhaftet an den Körpern klebt«, fremd ist.

Dass im übrigen die Rechtsbegriffe eine ganz andere Aufgabe zu erfüllen hatten, als die Naturbegriffe, und dass sie sich demgemäss in ihrer allgemeinen *Struktur* von den letzteren wesentlich unterscheiden, ist unbestreitbar. Aber es folgt hieraus nicht, dass ihnen keinerlei »Wirklichkeitsgehalt«, keinerlei objektive Bedeutung zukommt. Denn in welchem Sinne lässt sich überhaupt an Begriffe die Forderung stellen, dass sie mit der Wirklichkeit »übereinstimmen« sollen? Jeder Begriff will Begriff von etwas sein; er richtet sich auf einen bestimmten Sachverhalt, den er zum Ausdruck bringen will. Aber diese gegenständliche *Intention* besagt nicht, dass er irgend ein Wirkliches unmittelbar abbildet. Die Abbildtheorie des Begriffs muss aufgegeben werden zu

<sup>1)</sup> Näheres hierzu bei Oldenberg, Die Religion des Veda, 2. Aufl., Stuttgart u. Berlin 1917, S. 179 ff.



Gunsten einer reinen *Funktionstheorie*,<sup>1)</sup> und vom Standpunkt dieser letzteren müssen wir sowohl den Zusammenhang zwischen den Natur- und Rechtsbegriffen, wie ihren spezifischen Unterschied beurteilen. Dieser Unterschied ist nicht substantieller, er ist methodischer Natur. Er beruht nicht darauf, dass Naturbegriffe einen wirklichen »Gegenstand« besitzen, den sie unmittelbar nachbilden können, während es den Rechtsbegriffen an einem solchen Gegenstand fehlt. Begriffe als solche sind bestimmte *Fragen*, die die Erkenntnis an die Wirklichkeit richtet; und von der besonderen Richtung dieser Fragen hängt die Antwort ab, die wir auf sie erhalten. Die Naturbegriffe beziehen sich auf die Ordnung der empirischen Wahrnehmungswelt, auf die Ordnung des Existierenden in Raum und Zeit. Die Rechtsbegriffe wollen gleichfalls Erfahrungsbegriffe sein und für die Erfahrung gelten; aber sie beziehen sich nicht unmittelbar auf die »Natur der Dinge«, sondern auf die *soziale* Erfahrung, für die sie nach einer Art »Ordnungsschema« suchen. Dass diesen verschiedenen Aufgaben, die die Naturbegriffe und die Rechtsbegriffe sich stellen, auch verschiedene Arten der Bestimmung und Gliederung entsprechen müssen, liegt auf der Hand. Es ist ein neues und bisweilen viel verwickelteres »Begriffsnetz«, das sich uns ergibt, wenn wir das Sein nicht nur seinem rein-physischen Bestand nach betrachten, sondern es *sub specie* der Kategorien des Rechts sehen. Der verschiedene *Blickpunkt* nötigt uns in beiden Fällen die Linien der Verbindung und Trennung ganz anders zu ziehen. Betrachten wir etwa einen Begriff wie den des »Besitzes«, so bezieht er sich auf körperliche Dinge, die der Naturforscher als solche kennzeichnet, die er in ihrem Sein und So-Sein, als physikalisch-chemische Objekte, beschreiben kann. Aber die Rechtsbegriffe fügen dieser Beschreibung gewissermassen eine neue Dimension hinzu. Indem sie nicht nur nach dem Gegenstand des Besitzes fragen, sondern die Frage nach seinem »Rechtstitel« aufwerfen, werden sie zu einer viel schärferen Differenzierung genötigt. Die römische Jurisprudenz unterscheidet etwa zwischen dem Eigentumsbesitzer, dem »Prekaristen«, dem Superficiar, dem Pfandgläubiger, dem Sequester, dem Finder.<sup>2)</sup> So wird das, was wir die empirische »Wirklichkeit« nennen, in den Rechtsbegriffen in ganz anderer Weise erfasst und klassifiziert, als es in der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung der Fall ist. Aber beides kann miteinander

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 72.

<sup>2)</sup> Vgl. H. Dernburg, Pandekten, 3. Aufl., Berlin 1892, I., S. 402 f.

bestehen, weil ein Begriff — mag es sich nun um einen theoretischen oder um einen praktischen Begriff handeln — in keinem Fall mehr ist als eine logische Ordnungsform, die offenbar verschieden sein kann und darf, wenn es sich um eine Form für wirkliche oder mögliche Wahrnehmungen auf der einen Seite, um eine Form für wirkliche oder mögliche Handlungen auf der anderen Seite handelt.

Die Frage nach dem Begriff des »objektiven Rechtes«, die Hägerström in seiner rechtsphilosophischen Hauptschrift gestellt hat, mündet somit in ein viel umfassenderes und allgemeineres Problem ein. Man kann Hägerströms Lösung nicht verstehen, und man kann ihm als Kritiker nicht gerecht werden, ohne auf dieses Problem, als das eigentliche logische Zentrum, einzugehen. Was ist die logische Natur des Begriffs, und in welchem Sinne kann man ihm eine »objektive« Bedeutung beimessen? Die Antwort, dass die Wahrnehmung das einzige unmittelbare Wirklichkeitskriterium bilde, und dass, ihr gegenüber, dem Begriff in jedem Fall nur eine sekundäre und abgeleitete Funktion zukommen könne, wird von Hägerström unbedingt verworfen. Wenn er somit den Rechtsbegriffen die objektive Gültigkeit bestreitet, so geschieht das sicher nicht aus dem Grunde, dass sie *Allgemeinbegriffe* sind und als solche keinen unmittelbaren Zugang zur Wirklichkeit haben können.<sup>1)</sup> Seine Polemik stützt sich vielmehr auf die genau entgegengesetzte erkenntnistheoretische Grundansicht. Er verwirft die Rechtsbegriffe, weil sie sich niemals zu derjenigen Stufe der Allgemeinheit erheben können, die die theoretischen Begriffe kennzeichnet, weil sich in ihnen, unter dem Schein von Begriffen, nur gewisse Gefühle und an sie geknüpfte Assoziationen verbergen. Was besagt z. B. ein juristischer Begriff, wie »Eigentum«? »Ohne darüber nachzudenken, lassen wir uns auf dem Gebiete der *praktischen* Erkenntnis durch Vorstellungen beherrschen, die mit der magischen Anschauungsweise sehr nahe verwandt sind . . . Was bedeutet *privates* Eigentumsrecht? Suchen wir festzustellen, was bei seinem Vorhandensein wirklich beobachtet werden kann, so finden wir nichts anderes als gewisse soziale Regeln, die relativ allgemein durchgeführt werden . . . Aber das allgemeine Bewusstsein und, hierauf gestützt, die Rechtswissenschaft schieben zwischen die Rechtsfakta — Kauf, Testament usw. — und die Anwendung der sozialen Regeln ein Recht, das durch die Rechtsfakta erworben werde: das *Eigentumsrecht* im gewöhnlichen Sinne des Wortes . . . Wenn mir

<sup>1)</sup> Zur Realität der Allgemeinbegriffe bei Hägerström vgl. oben S. 46 ff.

das Eigentumsrecht an einem Apfel zusteht, so bedeutet dies . . . dass mein Geist die Möglichkeit hat, den Apfel zu essen. Der Ursprung dieser mystischen Vorstellungsweise liegt zweifellos in stark entwickelten Kraftgefühlen bei der Verteidigung einer gewissen Position, z. B. wenn man als erster von einem bisher nicht okkupierten Gegenstand Besitz ergriffen hat. Solche Kraftgefühle wecken die Vorstellung von objektiven Kräften, die unabhängig von dem Wahrnehmbaren fungieren. Indes ist es klar, dass damit die Rechtsfakta auch mit einer ausgesprochenen mystischen Kraft ausgestattet werden.»<sup>1)</sup>

Ich will hier die Frage nicht aufwerfen, wie weit Hägerström mit seiner *psychologischen* Ableitung des Begriffs des »Eigentums« im Rechte ist. Es bedürfte sehr umfangreicher psychologischer und soziologischer Einzeluntersuchungen, um auf diese Frage eine befriedigende Antwort zu geben. Aber das logisch-erkenntniskritische Problem, die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Jurisprudenz, liegt an einer anderen Stelle. Es besteht nicht darin, ob so etwas wie »Eigentum« in der Wirklichkeit, als eines ihrer Bestandstücke, aufzufinden ist. »Realität« soll ja nach Hägerström nichts anderes als *Bestimmtheit* besagen, und diese Bestimmtheit führt auf den Gedanken der durchgängigen und widerspruchslosen Verknüpfung zurück. Die theoretischen Begriffe gehen von dem Postulat einer solchen widerspruchslosen Ordnung der Wahrnehmungswelt aus; aber die Erfüllung dieses Postulats ist auch für sie eine schwierige Aufgabe, die die Erkenntnis niemals im »absoluten« Sinne zu lösen vermag. Die Gefahr, dass die Einheit, die die Erkenntnis gestiftet zu haben glaubt, zerbricht, bleibt stets bestehen. Auch die exakten Wissenschaften sind gegen diese Gefahr keineswegs gesichert. Die mathematischen Begriffe galten Jahrhunderte lang als Prototyp aller Gewissheit; sie erschienen auf einer »unmittelbaren Evidenz« gegründet. Erst die Entwicklung des mathematischen Denkens im 19ten und 20ten Jahrhundert hat uns darüber belehrt, dass auch die Mathematik von »Grundlagenkrisen« nicht verschont ist, dass auch in ihr »Paradoxien« und »Antinomien« auftreten können. Die Physik glaubte ihren inneren Abschluss erreicht zu haben, als es ihr gelang, alle Naturphaenomene durch ihre Reduktion auf mechanische Phaenomene aus Einem Prinzip zu erklären. Aber auch hier erwies sich dieser Abschluss als verfrüht. Die Phaenomene der Optik und Elektrodynamik liessen sich den Gesetzen der Mechanik nicht wider-

<sup>1)</sup> Festschr. für A. Grotenfelt, 1933, S. 83 f.

spruchlos einreihen. Die moderne Physik musste die Annahme, dass alle physikalischen Vorgänge sich vollständig auf Bewegungen einfacher Massenpunkte zurückführen lassen, aufgeben und ihr System auf einer neuen Grundlage zu errichten suchen. Es gibt also, selbst für die Naturwissenschaft, niemals eine absolute, sondern immer nur eine relative Bestimmtheit des Wirklichen: eine Bestimmtheit, die durch andere, umfassendere Einheitssetzungen ersetzt und überboten werden kann. Die einzelne Wahrnehmung wird hierdurch in ihrem Wirklichkeitsanspruch nicht entwertet, aber sie wird nicht länger als »an sich« gültig erklärt, sondern ihre Gültigkeit wird auf einen begrenzten Kreis beschränkt. Wenn behauptet wird, dass der Inhalt eines Traumes der Wirklichkeit nicht »entspricht«, so wird damit — wie auch Hägerström betont<sup>1)</sup> — die Existenz dieses Inhalts keineswegs aufgehoben; es wird nur erklärt, dass dieser Inhalt nicht für sich, sondern nur in Beziehung auf das phantasierende Bewusstsein besteht, wie es unter den bestimmten physiologischen Bedingungen eines Traumes gegeben ist. Der Weg der objektiven Erkenntnis geht also von engeren zu weiteren und schliesslich zu universalen Einheitsbildungen fort, wobei aber die äusserste Grenze immer nur intendiert, niemals endgültig erreicht wird.<sup>2)</sup>

Auch für die Rechtsbegriffe können wir nach keinem anderen Kriterium suchen. Auch sie können sich nur dadurch »bewähren«, dass es ihnen gelingt, innerhalb ihrer Sphäre die gleiche Leistung zu vollbringen, die die naturwissenschaftlichen Begriffe gegenüber der Wahrnehmungswelt zu erfüllen haben — dass sie also von einem relativ engen Kreis zu immer weiteren Kreisen fortschreiten und diesen letzteren zu beherrschen und zu »organisieren« vermögen. Sie setzen zunächst in einem ganz bestimmten, eng abgegrenzten Gebiet ein, über das sie nirgends hinausblicken. »Recht« gibt es nur innerhalb einer ganz bestimmten Gemeinschaft, innerhalb der Sippe, des Stammes u. s. f. Wer ausserhalb dieses Verbandes steht, steht damit *eo ipso* auch ausserhalb des Rechtes; ihm gegenüber hört aller soziale Schutz und alle soziale Verbindlichkeit auf. Aber mit der Erweiterung der sozialen Verbände und mit den neuen Aufgaben, die diese Erweiterung in sich schliesst, setzt auch hier eine Entwicklung ein, die das »Rechtsbewusstsein« ebenso wie das theoretische Bewusstsein über seine anfänglichen Schranken hinausdrängt. Auch hier müssen jetzt Setz-

<sup>1)</sup> Botan. och filos., S. 54.

<sup>2)</sup> Vgl. hrz. oben S. 76 ff.

ungen, die bisher »absolut« galten, relativiert oder sogar völlig aufgegeben und ausdrücklich aufgehoben werden. Die Blutrache ist, innerhalb des Sippenverbandes, nicht nur Recht, sondern Pflicht; sie ist der stärkste Ausdruck der Gemeinschaft, durch welche die einzelnen Glieder der Sippe mit einander zusammengehalten werden. Aber dieses »Recht« schlägt in sein Gegenteil um, sobald ein anderes und weiteres soziales »Bezugssystem« erreicht ist. An seine Stelle müssen jetzt andere Rechtsbegriffe und andere Rechtsmittel treten: die Blutrache wird durch ein »Wergeld« ersetzt, und sie wird schliesslich durch die staatliche Strafe völlig verdrängt. Mommsen fasst den Weg der Rechtsentwicklung dahin zusammen, dass er »von der Selbstverteidigung und der Selbstrache zum Gesamtschutz und zur staatlichen Strafe« gehe. Wenn das römische Recht diesen Weg beschritten, und wenn es ihn konsequent weiterverfolgt hat, so ist es eben damit über seine mythische Gebundenheit hinausgelangt. Es vermochte sich zu einer Anschauung zu erheben, kraft deren die anfängliche Enge des bäuerlichen Rechtes sich zum Staatsrecht erweitern und schliesslich in ein »Weltrecht« übergehen konnte. Im Gedanken der Rechts-Systematik vollziehen die Römer eine neue grosse Synthese, die in gewissem Sinne der griechischen Anschauung des »Naturgesetzes«, wie sie sich seit Leukipp und Demokrit herausarbeitet, gleichwertig und ebenbürtig zur Seite tritt. »Realität« soll nach Hägerströms eigener Definition nichts anderes als Bestimmtheit bedeuten; der Weg zu ihr wird also, in der praktischen wie in der theoretischen Erkenntnis, vom Unbestimmten zum Bestimmten, vom *ἄπειρον* zum *πέρας*, vom Partikularen zum Universalen führen müssen.

Die Richtung dieses Weges lässt sich deutlicher aufzeigen, wenn wir das Recht nicht nur in seinem Verhältnis zum Mythos, sondern auch in seinem Verhältnis zur Sprache betrachten. Das Recht ist zwar, genetisch betrachtet, aufs Engste mit dem Mythos verbunden; aber es scheint niemals völlig in ihm aufzugehen. Es grenzt sich einen Bezirk des »Profanen« ab, innerhalb dessen es sich relativ frei und selbständig bewegt. Aber es gelangt damit freilich noch zu keiner wahrhaften »Autonomie«. Wenn es sich allmählich der unbedingten Herrschaft des Mythos entringt, so gerät es damit um so stärker unter die Herrschaft einer anderen Macht: unter die Macht der Sprache. Denn es bedarf der Sprache, um sich in seiner Eigenart zu konstituieren, um sich von Sitte und Brauch allmählich loszuringen. Sitte und Brauch

bestehen, ohne dass dieser Bestand einer expliziten Formulierung bedarf. In ihnen walten die »ungeschriebenen Gesetze«, denen man folgt, weil sie von jeher gegolten haben, und weil sie in dieser ihrer Ewigkeit und Unveränderlichkeit ihren göttlichen Ursprung bezeugen. Aber in dem Moment, wo der Staat mit neuen selbständigen Forderungen auftritt, und wo er die mythisch-religiösen Bindungen zu lockern beginnt, muss das Recht eine andere Gestalt annehmen. Es gilt nur, sofern es vom Staat festgestellt und verkündet wird. Die *ἄγραφοι νόμοι* weichen damit dem positiven Recht, das in der Form von Sprache und Schrift niedergelegt und an diesen Akt der Verkündigung gebunden ist. Schon etymologisch scheint sich dieser Zusammenhang zwischen Sprache und Recht aufweisen und verfolgen zu lassen. Der griechische Ausdruck der *Δίκη* hängt mit *dicere* zusammen; ebenso wie *fas* mit *fari* zusammenhängt. Aber indem das Recht in den Bereich der Sprache eintritt und sich in ihre Formen kleidet, hat es damit auch einen neuen Weg der *Objektivierung* beschritten. Auf den ersten Blick könnte es freilich scheinen, dass die Abhängigkeit von der Sprache eine bloße Fessel ist. Sie macht sich um so stärker bemerkbar, und sie wird um so drückender, in je ältere Epochen der Rechtsentwicklung wir zurückgehen. Denn hier gilt noch die Bindung aller Rechtsgeschäfte an eine starre sprachliche Formel. So müssen z. B. bei der *mancipatio* nicht nur bestimmte Riten sorgsam beobachtet, sondern es müssen auch bestimmte Reden gewechselt werden, und die Gültigkeit des Akts hängt davon ab, dass diese Reden sich an die genau-vorgeschriebene Fassung halten. Und doch steht diesem negativen Moment auch ein positives Moment gegenüber. Denn der sprachliche Ausdruck des Rechts gibt ihm zugleich eine neue Bestimmtheit. Der eigentliche Gehalt der Sprache stellt sich nicht im Wort sondern im Satz dar. Sie muss vom Wort zum Satz, vom *ἔπος* zum *λόγος* fortgehen, um zu ihrer eigentlich »logischen« Leistung zu gelangen — um zur Darstellung von Sachverhalten zu werden. Eine besonders charakteristische Form nimmt diese Leistung an, wenn der sprachliche Satz sich zum Ausdruck der rechtlichen »Satzung« macht. Erst auf Grund einer solchen lässt sich die Vielheit, die Disparatheit und der Widerstreit der einzelnen Interessen überwinden. Sie haben sich jetzt dem *Richtspruch* und *Urteilsspruch* zu fügen, — einem Spruch, der einmal gefällt und rechtskräftig geworden, eine Art von Endgültigkeit für sich in Anspruch nimmt, die durch individuelle Willkür nicht mehr anzutasten ist. Wenn das Recht

in seinem Gefühlsgrund mit dem Mythos zusammenhängt, so erlangt es durch seinen Zusammenhang mit der Sprache erst einen bestimmten gedanklichen, einen objektiv-fixierbaren Gehalt.

Aber hier, wo wir uns nicht im Gebiet des Wahrnehmens und Vorstellens, sondern im Gebiet des Handelns befinden, ergibt sich zugleich eine neue Bedeutung und Leistung der Sprachbegriffe. Sie haben jetzt nicht bloss die Aufgabe, bestimmte gegebene Sachverhalte darzustellen, sondern sie müssen gewissermassen in eine andere zeitliche Dimension hinausgreifen. Das »Sprechen« soll nicht einfach einen hier- und jetzt gegebenen Tatbestand festhalten und als solchen zum Ausdruck bringen, sondern es richtet sich auf die Zukunft: es wird zum »Versprechen«. Die Voraussetzung, dass das einmal gegebene Wort *bindet*, dass es dem Tun eine bestimmte Richtung vorschreibt, ist eine der Quellen, aus der das »Rechtsbewusstsein« fliesst. Wenn wir dieses Bewusstsein zu zergliedern und es in seinem spezifischen Sinn zu erfassen suchen, so stossen wir immer auf dieses Element. Das Naturrecht hat als den Grund aller staatlichen und sozialen Ordnung den Pakt angesehen, den die einzelnen Individuen untereinander schliessen, und der Grundsatz: *pacta sunt servanda*, gilt ihm als oberstes Rechtsprinzip. Sofern damit eine genetische Erklärung vom Ursprung des Rechts gegeben werden sollte, sofern der Vertrag als ein historisches Faktum angesehen wurde, war diese Anschauung leicht zu widerlegen. Aber Kant, der im ganzen an der Problemstellung des Naturrechts festhält, macht hier einen scharfen methodischen Unterschied. Der »ursprüngliche Vertrag« als Koalition jedes besonderen und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen, ist, wie er betont, keineswegs als ein Faktum voranzusetzen nötig, ja als ein solches gar nicht möglich, gleichsam als ob allererst aus der Geschichte vorher bewiesen werden müsste, dass ein Volk, in dessen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten sind, einmal wirklich einen solchen Aktus verrichtet. . . haben müsse, um sich an eine schon bestehende bürgerliche Verfassung für gebunden zu achten. Sondern es ist eine bloss e Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat; nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, dass er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können»<sup>1)</sup> Der Schwer-

<sup>1)</sup> Kant, S. W. (Ausz. Cassirer), VI, 380 f.

punkt des Problems verschiebt sich damit von der Wirklichkeit des Vertrags nach seiner »Möglichkeit«. Wie die theoretische Philosophie die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, als wissenschaftliche Erfahrung, zu untersuchen hat, so hat es die praktische Philosophie mit den Bedingungen der Möglichkeit der Rechtserfahrung und der sozialen Erfahrung zu tun. Und hierfür wird vom Naturrecht die Fähigkeit des »Versprechens« in Anspruch genommen und als ein oberstes Prinzip erklärt. Niemand wird heute die Lösung, die hier dargeboten wird, einfach übernehmen und guthießen wollen; — aber dass das Naturrecht ein echtes philosophisches *Problem* gestellt hat, braucht nicht bestritten zu werden. Es ist unmöglich, aus irgend einem »ursprünglichen Vertrag« die Substanz des Rechtes und den Inhalt der positiven Rechtssatzungen herzuleiten. Aber andererseits muss zugestanden werden, dass alle Rechtsordnung zu ihrem Bestande jener eigentümlichen *Funktion* bedarf, die das Naturrecht mit dem Begriff des Vertrages zu bezeichnen versucht. Solange der Mensch einfach in der Gegenwart lebt und in seinem Tun lediglich der Gewalt der gegenwärtigen Eindrücke unterliegt, kann es für ihn zwar etwas wie eine Bindung an Brauch und Sitte geben — denn diese stehen selbst als unmittelbar-gegenwärtige Mächte vor ihm, die ihn umfassen und sein gesamtes Vorstellen und Wollen in eine bestimmte Richtung zwingen — aber der Gedanke einer Rechtsordnung im strengen Sinne kann hier noch nicht auftreten. Diese entsteht erst, wenn das Denken sich dazu erhebt, das Hier- und Jetzt-Gesetzte über den einzelnen Moment der Setzung zu erweitern, und es, im Prinzip, über die Zukunft auszudehnen. Die Bestimmbarkeit der Zukunft durch die Gegenwart und die Verbindlichkeit dessen, was die Gegenwart beschlossen hat, für die Zukunft ist ein Moment, das in jede »mögliche Gesetzgebung« eingeht. Das Recht als *Kulturakt* beruht auf dieser Antizipation, auf der Vorwegnahme der Zukunft in der Gegenwart. Ohne diesen eigentümlichen »Fernblick« hätte der Mensch keine rechtliche Ordnung und keine soziale Ordnung aufzubauen vermocht. Das Recht — so betont Hägerström selbst — ist unleugbar eine Bedingung der Kultur, »ohne dasselbe hätte der Mensch sich niemals über das Tier erheben und sich die Herrschaft gegenüber anderen Gattungen erkämpfen können.«<sup>1)</sup> Aber dies beruht eben darauf, dass im Recht wie in der Sprache eine eigen-

---

<sup>1)</sup> Litteris V, 1928, S. 24.



tümliche Funktion der *Objektivierung* waltet, — dass sich in beiden der Mensch zu einer Stufe gegenständlicher Anschauung erhebt, die dem Tier, dass in seinen unmittelbaren Eindrücken lebt, versagt ist.

Die Richtung auf die Zukunft, die ein konstruktives Moment in allem menschlichen Bewusstsein bildet, lässt sich durch den Ausdruck des »Willens« bezeichnen. Schon Leibniz' Psychologie erklärt, dass alles Bewusstsein sich inhaltlich in zwei grosse Klassen gliedern lässt, die er als »Vorstellung« und »Tendenz«, als *perceptio* und *percepturatio* bezeichnet.<sup>1)</sup> Aber Hägerströms Psychologie misstraut solchen Ausdrücken, wie »Tendenz« und »Wille« es sind; und sie will durch eine scharfe Begriffsanalyse erweisen, dass sich in ihnen unklare und widerspruchsvolle Elemente finden. Eine der Hauptaufgaben, die Hägerströms Rechtsphilosophie sich stellt, besteht darin, den »Willen« als eine Art Idol, im Baconischen Sinne des Wortes, zu erweisen. Wo dieser Ausdruck sich einmischt, da sind wir, nach Hägerström, schon mitten im Gebiet unhaltbarer mythischer und metaphysischer Vorstellungen. Durch sein ganzes Werk geht diese Polemik gegen den Willensbegriff hindurch, der sowohl in der Form des »Staatswillens«, wie in der des »Gesamtwillens« oder »Gemeinwillens« abgelehnt und für die Grundlegung des Rechts als unbrauchbar erklärt wird.<sup>2)</sup> Es soll in keiner Weise bestritten werden, dass Hägerström mit dieser »Entlarvung« des Willensbegriffs gegenüber Hegels Absolutierung des »Staatswillens« eine wichtige und wertvolle kritische Arbeit geleistet hat. Aber wiederum erhebt sich die Frage, ob wir, um der Gefahr der *Hypostasierung* des Willens zu entgehen, auch auf seinen einfachen *Gegriff* zu verzichten und ihn in der Begründung der Rechtslehre durch etwas anderes zu ersetzen haben. Der Ersatz, den Hägerströms Theorie uns darbietet, besteht darin, dass er das Recht, statt in ihm einen Ausfluss des, »Willens« zu sehen in seiner psychologischen Entstehungsweise an das *Gefühl* anknüpft. Hierbei wird der Ausdruck des »Gefühls« selbst zunächst in einem sehr engen Sinne genommen. Hägerström steht der Lange-Ja-

<sup>1)</sup> Leibniz an Christ. Wolff: »Quaecunque in Anima universim concipere licet, ad duo possunt revocari: expressionem praesentis externorum status, Animae convenientem secundum corpus suum; et tendentiam ad novam expressionem . . . verbo: perceptionem et percepturitionem. Nam ut in externis, in anima duo sunt: status et tendentia ad aliud statum.« Briefw. zwischen Leibniz und Christian Wolff, ed. C. I. Gerhardt, Halle 1860, S. 56.

<sup>2)</sup> Vgl. Festschr. Norström, 1916, S. 172 ff., Obj. rätzens begr., S. 45 ff.

mes'schen Theorie am nächsten, die die Gefühle nicht nur aus bestimmten körperlichen Zuständen hervorgehen lässt, sondern sie als eben diese Zustände selbst erklärt. »Our natural way of thinking« — so erklärt James — »is that the mental perception of some facts excites the mental affection called the emotion, and that this latter state of mind gives rise to the bodily expression. My theory, on the contrary, is that *the bodily changes follow directly the perception of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur is the emotion.*«<sup>1)</sup> Im gleichen Sinne betont Hägerström, dass man, wenn man bestimmen wolle, was Zorn, Entsetzen, Freude oder Kummer sei, letzten Endes nichts anderes finden könne, als bei dem Organismus vorhandene eigenartige Qualitäten. »Kummer *ist* ein unangenehmer lastender Druck auf dem Organismus in Verbindung mit Bewegungen, welche auf die Aufhebung dessen gerichtet sind, dessen Vorstellung mit diesen Qualitäten assoziiert ist. Entsetzen *ist* die mit stärkster Unlust verknüpfte Bewegungslähmung, die wir bei gewissen Wahrnehmungen erfahren u. s. w. Nur auf diese Weise können die Gefühlsqualitäten selbst in ihrer Realität fixiert werden.«<sup>2)</sup> Aber eben wenn man diese Hägerström'sche Definition annimmt, wird es höchst problematisch, ob man zu einer wirklichen Analyse des Pflichtbegriffs gelangt, indem man ihn einfach in bestimmte Gefühle und in die Assoziationen, die sich an sie anknüpfen, auflöst. Auch wenn wir nicht nur auf alle metaphysischen Erklärungen des Willens verzichten, sondern es auch ablehnen, in ihm, gemäss der Vermögenspsychologie des 18:ten Jahrhunderts, ein eigenes »Seelenvermögen« zu sehen, bleibt doch ein Moment erhalten, das das Phaenomen des »Wollens« als solches kennzeichnet und uns nötigt, in ihm eine Erscheinung *sui generis* zu sehen. Empfindung und Gefühl sind wesentlich konstatierend; sie beschreiben einen bestimmten Zustand, in dem sich der Organismus momentan befindet. Aber lässt sich hieraus der Inhalt des Rechtsbegriffs und des Pflichtbegriffs gewinnen? Unterscheidet sich die Bindung die in ihnen gedacht wird, in nichts von Zuständen der Angst, der Gehemmtheit, des lastenden Druckes? Mir scheint, dass eine Betrachtung des schlichten phaenomenologischen »Befundes« des Pflichtbewusstseins ausreicht, um hier die Grenze sicher zu ziehen. Denn in der Pflicht liegt keineswegs

<sup>1)</sup> James, Principles of Psychology, II, London 1901, 449.

<sup>2)</sup> Festschr. für A. Grotenfelt 1933, S. 65.

allein das Moment des äusseren Zwanges; ja dieses letztere wird in ihr gerade überschritten und aufgehoben. Es ist ein aktives Sich-Binden, nicht eine bloss passive Gebundenheit, was sich in ihr ausdrückt. »Pflicht« — so hat Goethe einmal prägnant und charakteristisch definiert —: wo man liebt, was man sich selbst befiehlt». <sup>1)</sup> In dieser Fähigkeit des Sich-selbst-Befehlens erlangt der Wille erst seine eigentlich-ethische Qualität. Auf ihr beruht das, was man die sittliche »Persönlichkeit«, was man die Einheit, die Geschlossenheit, die innere Konsequenz des Charakters nennt. Und in dieser Form des Wollens, in dieser aktiven Selbstgestaltung haben wir abermals die mythische Vorstellungweise weit hinter uns gelassen. Der »Wille« ist hier nicht länger die Bezeichnung für irgend eine geheimnisvolle Urpotenz des Seins, die im Menschen herrscht, und die vielleicht als unbewusste Macht, als »blinder Wille«, auch alles Naturgeschehen durchdringt. Er besagt lediglich eine bestimmte Grundrichtung des Bewusstseins: die Richtung auf ein Nicht-Gegebenes, Zukünftiges, erst zu Verwirklichendes. Und diese Richtung ist auch für alle Rechtsgestaltung charakteristisch und unentbehrlich: denn auf ihr beruht die Möglichkeit, dass eine hier und jetzt getroffene Entscheidung über den Einzelfall hinauswachsen, dass sie künftige Fälle »präjudizieren« kann. <sup>2)</sup> Diese Richtung auf ein Nicht-Gegebenes lässt sich nicht als eine blosser Täuschung, als eine leere Fiktion bezeichnen. Es drückt sich darin vielmehr eine eigene und unentbehrliche »Intention« aus, die dem Gefühl als solchem mangelt. Und ebenso hebt sich die »prospektive« Richtung des Willens deutlich von der retrospektiven der Erinnerung und von der auf das Gegenwärtige gerichteten Funktion der Wahrnehmung und der gegenständlichen Anschauung ab. Dass ohne eine solche Fähigkeit des Vorblicks und Vorausblicks jenes Phaenomen, das wir menschliche »Kultur« nennen, nicht möglich wäre, liegt auf der Hand. Eine kritische Kulturphilosophie wird daher den »Willen« in der hier angegebenen Bedeutung, unter die »Bedingungen der Möglichkeit« der Kultur rechnen dürfen, wengleich sie sich nicht anheischig machen wird, ihn bis zu seiner letzten metaphysischen Wurzel zurückzuverfolgen und ihn in *diesem* Sinne zu »erklären.«

<sup>1)</sup> Goethe, Maximen und Reflexionen, Ausg. Max Hecker, Weimar 1907, No. 829.

<sup>2)</sup> Vgl. ob. S. 93 f. Dieser Gedanke des »Präjudiz« ist besonders im englischen *Common law* lebendig; vgl. hierzu die Ausführungen Hägerströms, Obj. rät. begr., S. 2 ff.

## FÜNFTES KAPITEL.

### Zur »Logik der Geisteswissenschaften«.

Im Umkreis der theoretischen Erkenntnis hat Hägerström die Methode einer »transzendentalen« Begründung, die weder metaphysisch sein will, noch rein empirisch sein kann, durchaus anerkannt. Hier leidet es für ihn keinerlei Zweifel, dass jede Wirklichkeitserkenntnis sich auf allgemeine, rationale Prinzipien stützen muss, und dass die Aufgabe der philosophischen Kritik darin besteht, diese Prinzipien in ihrem Bestand aufzuweisen und in ihrer objektiven Gültigkeit zu begründen. Die Rationalität des Wirklichen ist kein Ergebnis, zu dem Hägerström in seiner Erkenntnistheorie gelangt; sie ist vielmehr das Axiom, das er an ihre Spitze stellt. Er weiss, dass ein solches »Axiom« keines empirischen Beweises fähig ist; aber er begegnet dem mit der Frage, was den überhaupt ein »empirischer Beweis«, selbst im Kreis der Einzelwissenschaften, besagt und bedeutet. Und er erklärt, dass auch in *diesem* Kreise die blosse »Induktion«, in dem Sinne, in welchem empiristische Logiker, wie John Stuart Mill sie verstanden haben, keinerlei Kraft der *Begründung* besitzt. Die *inductio per enumerationem simplicem* bleibt in jedem Falle unzulänglich, und aus ihr *allein* kann niemals ein Urteil entspringen, dem wir objektive Bedeutung zusprechen könnten. Ein Besonderes, das lediglich faktische, aber keinerlei theoretische Geltung für sich in Anspruch nähme, kann daher nach Hägerström niemals den Grund für ein Urteil bilden, das sich auf die Realität bezieht.<sup>1)</sup> Der Versuch Humes, die empirische Erkenntnis aus »Impressionen« und »Assoziationen« aufzubauen, fällt damit für Hägerström in sich selbst zusammen. Aber all dies gilt nach ihm nicht länger, sobald wir uns den praktischen Problemen zuwenden. Die Humesche Lehre vom »*belief*« wird innerhalb dieses Gebiets ausdrücklich gutgeheissen und wiederhergestellt: eine Werterkenntnis, die mehr sein will als ein Gefüge von Wertgefühlen und von Assoziationen, die sich an sie anknüpfen, ist eine blosse Chimäre. Damit fällt für Hä-

<sup>1)</sup> Vgl. hrz. bes. Botanist. och filos., S. 4 ff.

gerström auch jede Möglichkeit einer »Geisteswissenschaft«. Er scheint schon dem *Namen* einer solchen Wissenschaft zu misstrauen; denn er glaubt in ihm gewisse »animistische« Anklänge zu spüren. »Überhaupt ist alles, was Geisteswissenschaft heisst«, — so sagt er — »mag sie das Ich, die Gesellschaft, den Staat, die Moral oder die Religion betreffen, nur ein intellektuelles Spiel mit Gefühlsausdrücken, als ob damit etwas Reales bezeichnet würde. Man setzt bei der Annahme der Möglichkeit einer solchen Wissenschaft voraus, dass das Gefühl selbst Erkenntnis in sich schliessen könne«. <sup>1)</sup>

Hume beschliesst die skeptische Kritik des Kausalbegriffs, die er im »Enquiry concerning human understanding« giebt, mit der Aufforderung, eine praktische Anwendung von dem Ergebnis zu machen, zu dem die theoretische Untersuchung geführt hat. »Durchmustern wir« — so sagt er — »von diesen Prinzipien überzeugt, unsere Bibliotheken: welche Verwüstung müssten wir in ihnen nicht anrichten! Wenn wir irgend einen Band z. B. aus der Theologie oder der Schulmetaphysik zur Hand nehmen, so lasst uns fragen: »Enthält er irgend eine abstrakte Schlussfolgerung, die sich auf Grösse oder Zahl bezieht? Nein. Enthält er irgend eine experimentelle Feststellung über Tatsächliches und Wirkliches? Nein. Also ins Feuer damit: denn er kann nichts als Sophisterei und Täuschung enthalten!« Wenn wir, mit Hägeerströms Kriterium der Wissenschaftlichkeit ausgerüstet, an eine Prüfung unserer Büchereien gingen, so müsste, wie mir scheint, die Verwüstung noch von ganz anderer und von viel umfassenderer Art sein. Sie würde sich keineswegs auf die Werke der Theologie oder der Metaphysik beschränken, sondern müsste alles ergreifen, was ausserhalb des Kreises der Naturwissenschaft, als der eigentlichen und einzigen Wirklichkeitswissenschaft, steht. Das Werk Humes würde in diese Vernichtung einbezogen werden müssen. Denn Hume war Historiker; und gehört nicht die Geschichte zu den »Geisteswissenschaften«, ja bildet sie nicht die eigentliche methodische Grundlage für dieselben? Aber auch bei den Wissenschaften vom Ich, von der Gesellschaft, vom Staat, von der Moral oder der Religion könnten wir nicht stehen bleiben. Wir müssten mit dem gleichen Recht auch alle Sprachwissenschaft, sofern sie sich nicht blos auf Phonetik oder Lautphysiologie beschränkt, alle Kunstwissenschaft, sofern sie nicht blos von Gefühlen handelt, sondern sich in einer Analyse der Werke der Kunst versucht, der Vernichtung preis-

<sup>1)</sup> Selbstdarst., S. 48.

geben. Und was wird aus der Litteraturwissenschaft, der Philologie, der Archäologie? Sollten wir dies alles als eitel Blendwerk und Sophisterei erklären und das Hume'sche Wort: »Commit it then to the flames» darauf anwenden? Dass bei einer so radikalen Aufräumungsarbeit unsere Bibliotheken von manchem Ballast befreit würden, soll nicht bestritten werden. Aber träte damit nicht auch eine wirkliche Verkümmernng und Verarmung unseres geistigen Lebens ein? Hägerströms These führt, selbst wenn wir sie an seiner *eigenen* Arbeit messen, zu einem merkwürdigen Paradoxon. Was bliebe von dieser Arbeit zurück, wenn wir mit seiner Forderung Ernst machen, wenn wir daran festhalten wollten, dass die Geisteswissenschaften es lediglich mit Gefühlen zu tun haben und ihnen daher keinerlei objektiver Erkenntniswert zukommt? Hat nicht Hägerström alle seine philosophischen Hauptthesen auf ein sehr umfassendes Material gestützt, das er den sogen. »Geisteswissenschaften» entnahm? Keiner der Schlüsse, die er in seinem Werk über den römischen Obligationsbegriff gezogen hat, wäre möglich gewesen, wenn er sich nicht fort und fort auf die Ergebnisse der Rechtsgeschichte, der Sittengeschichte, der Mythen-geschichte, der vergleichenden Religionsgeschichte berufen hätte. Sprechen wir also all diesen Wissenschaften, weil sie eine andere Methodik als die der Naturwissenschaften befolgen, den objektiv-wissenschaftlichen Wert ab, so können wir diesen Wert auch nicht für die *Folgerungen* in Anspruch nehmen, die Hägerström aus ihnen ziehen will. Hägerström könnte hierauf vielleicht erwidern, dass er keineswegs die *Fakta* bezweifeln wolle, die die Geisteswissenschaften ans Licht fördern; was er bestreite, sei nur, dass diese Wissenschaften sich auf theoretischen *Prinzipien* aufbauen. Aber auch diese Antwort würde die Schwierigkeit nicht beseitigen: denn mit ihr würde Hägerström in Konflikt mit seinen eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen geraten. Einer der Grund- und Eckpfeiler seiner Erkenntnislehre besteht darin, dass jede faktische Erkenntnis schon eine prinzipielle Erkenntnis in sich schliesst, dass es ein Wissen von »blossen Tatsachen» nicht gibt und nicht geben kann<sup>1)</sup>. Die Frage, die hier zu stellen wäre, ist also die, welche Prinzipien es sind, auf denen die Feststellung rechtsgeschichtlicher, sprachwissenschaftlicher, kunstwissenschaftlicher, religionsgeschichtlicher Fakta beruht, und ob diese Prinzipien, sofern sie

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu besonders das Kapitel: »Hvad konstateringen af faktum i vetenskapen förutsätter» in *Botanst. och filos.*, S. 22 ff.

bestehen, mit denen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis einfach zusammenfallen oder ihnen gegenüber etwas Selbständiges, Eigenartiges, Autonomes bedeuten.

Hägerström hat die Möglichkeit jeder derartigen Autonomie unbedingt verneint. Aber um den wirklichen Grund dieser völlig ablehnenden Haltung zu verstehen, dürfen wir uns meines Erachtens nicht darauf beschränken, die sachlichen Argumente ins Auge zu fassen, die er für sie ins Feld geführt hat. Wir müssen zugleich die historische Lage der Philosophie berücksichtigen, die Hägerström vorfand, und die besondere Aufgabe, die er sich auf Grund dieser historischen Lage gestellt hat. Sein Kampf galt von Anfang an der Hegelschen Metaphysik und der Herrschaft, die dieselbe über die Wissenschaft des 19:ten Jahrhunderts ausgeübt hatte. Aber von Seiten der Naturwissenschaft konnte dieser Kampf als entschieden gelten. Die Naturwissenschaft hatte sich der Vormundschaft der Schellingschen oder Hegelschen Naturphilosophie seit langem entzogen; sie hatte ihren spezifischen Wissenschaftscharakter erkannt und sich ihre theoretischen Prinzipien und Grundlagen geschaffen. Aber ein ganz anderes Bild bietet sich uns dar, wenn wir den Stand der Geisteswissenschaften im 19:ten Jahrhundert betrachten. Hegels entscheidende und seine wahrhaft-originale und produktive Tat lag auf diesem Gebiet. Mit seinen Grundbegriffen des »objektiven Geistes« und des »absoluten Geistes« hat er nicht nur eine neue Metaphysik und eine neue »Phaenomenologie des Geistes« geschaffen, er hat auch der modernen Geschichtswissenschaft, der Religionswissenschaft, der Staatswissenschaft, der Rechtswissenschaft neue Impulse gegeben und ihnen den Stempel seiner Denkart aufgeprägt. Es war daher ein kühner Entschluss, wenn Hägerström den Kampf in *dieses* Gebiet verlegte. Denn hier traf er in der Tat die stärkste Stelle seines Gegners und den Punkt, an dem er bisher fast als unüberwindlich schien. Die Herrschaft Hegels konnte erst dann als gebrochen gelten, wenn es gelang, seine Geschichtsphilosophie, seine Rechtsphilosophie und seine Staatsphilosophie zu entwurzeln. Hierzu aber sah Hägerström keinen anderen Weg, als seinen Angriff auch gegen die gesamte bisherige Wissenschaft von Recht und Staat zu richten und ihr jeglichen objektiven Anspruch zu entziehen. Was von ihr übrig blieb, waren blosse Gefühle — und es ist ein hoffnungsloser Versuch, Gefühle zum Rang wissenschaftlicher Erkenntnisse erheben zu wollen.

Aber die These Hägerströms reicht viel weiter, als es zunächst den

Anschein hat. Als empirischer *Forscher* hat er sich insbesondere auf das Gebiet der Rechts- und Staatslehre konzentriert und sich innerhalb desselben in gewissem Sinne spezialisiert. Seine *Philosophie* kennt indes eine solche Besonderung nicht: sie führt ihren Schlag gegen alles, was sich mit dem Namen der »Geisteswissenschaft« schmückt. Auf die besondere Stellung der *Psychologie* ist Hägerström hierbei, wenn ich recht sehe, nirgends eingegangen, obwohl es von besonderem Interesse wäre, zu wissen, in wie weit er, von seinen Voraussetzungen aus, die Psychologie als Wissenschaft anerkennt. Wenn man die Psychologie nicht im blossen »Behaviorismus« aufgehen lässt, wenn man ihr andere und weitere Aufgaben stellt, so kann ja kaum bezweifelt werden, dass sie ihrer Gesamtstruktur nach zu den Geisteswissenschaften zählt und daher an ihrem Schicksal teilnehmen muss. Damit würde aber wieder eines der Fundamente von Hägerströms eigener Lehre erschüttert und untergraben. Denn seine Moralphilosophie und seine Rechtsphilosophie stützt sich ja im wesentlichen auf psychologische Untersuchungen über die Natur des Pflichtgefühls und des Rechtsgefühls. Wenn also nicht dem ganzen Gebäude der Einsturz drohen soll, so bleibt nichts übrig, als seine Fundamente neu zu legen.

Es ist bekannt, dass eben dieses Problem es gewesen ist, das in den letzten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts eines der Grund- und Kernprobleme der wissenschaftlichen Methodenlehre gebildet hat. Aber Hägerström geht seltsamer Weise an allen Untersuchungen, die dieser Frage galten, völlig vorbei. Auch der Name Wilhelm Diltheys begegnet, so viel ich sehe, nirgends in seinen Schriften. Und doch hatte Dilthey das *Programm* einer nicht-metaphysischen, sondern *kritischen* Grundlegung der Geisteswissenschaften schon in seiner »Einleitung in die Geisteswissenschaften« vom Jahre 1883 gestellt. »Der Beweis wird versucht« — so schrieb er in der Vorrede zu diesem Werk — »dass eine allgemein anerkannte Metaphysik durch eine Lage der Wissenschaft bedingt war, die wir hinter uns gelassen haben und sonach die Zeit der metaphysischen Begründung der Geisteswissenschaften ganz vorüber ist«. An Stelle einer solchen Begründung wollte Dilthey eine allgemeine »Strukturlehre« der Geisteswissenschaften setzen, die sich auf eine »Kritik der historischen Vernunft« gründen sollte. Ich behaupte keineswegs, dass dieser grosse Plan gelungen ist, dass Dilthey die Aufgabe, die er sich stellte, vollständig gelöst hat. Einer der Gründe dafür, dass sein Werk Fragment geblieben ist, liegt darin, dass er, so klar er seine



neue Aufgabe ergriff, doch zunächst noch im Banne jenes Positivismus und Psychologismus stand, der durch seine Auffassung verdrängt und überwunden werden sollte. Statt einen neuen »gegenständlichen« Aufbau zu versuchen, ging er von dem Begriff des »E r l e b n i s s e s« aus; und er suchte in einer neuen »geisteswissenschaftlichen Psychologie«, die sich auf diesen Begriff stützt, die Grundlegung der Geisteswissenschaften zu vollziehen. Die *Logik* der Geisteswissenschaften wird einen anderen Weg einschlagen müssen. Aber die Tatsache, dass es eine solche Logik gibt und geben muss, ebenso wie sie für die mathematische und für die naturwissenschaftliche Erkenntnis besteht, scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen; und Diltheys eigene Untersuchungen über die Struktur der historischen Wirklichkeit stellen einen sehr wichtigen und wesentlichen Beitrag zu ihr dar.

Hätten es freilich die Geisteswissenschaften lediglich mit Gefühlen zu tun, so wäre dieser Gedanke ein Widersinn. Von einer »Logik der Geisteswissenschaften« werden wir nur sprechen dürfen, wenn wir annehmen, dass auch sie ihren Gegenstand haben, dass sie sich keineswegs bloss im Kreis subjektiver Zuständlichkeiten herumtreiben und sich mit deren Beschreibung begnügen. Aber der Gegenstand, um den es sich hier handelt, ist freilich von anderer Art als die materiellen Dinge, deren Beschaffenheit und deren Zusammenhang die Naturwissenschaft zu erkennen sucht. Statt mit Dingen, haben wir es hier mit *Formen* zu tun. Die Formen der Gesellschaft will die Soziologie, die Formen der Religion will die Religionsgeschichte und die vergleichende Religionswissenschaft, die Formen der Kunst will die Kunstwissenschaft erforschen. Sicherlich sind alle diese Formen an den »Stoff«, an bestimmte physische Dinge und Vorkommnisse gebunden; und sie haben ihre äussere Erscheinung nur an diesem. Die menschliche Kultur, mit deren Erkenntnis es die Geisteswissenschaft zu tun hat, stellt sich uns nicht anders als an ihren materiellen Dokumenten und Monumenten dar; in dem, was in Sprache und Schrift festgehalten ist, in den Darstellungen der bildenden Kunst, in Geräten und Werkzeugen, in Bauten u. s. f. Aber dies alles erhält für uns seinen Sinn erst, wenn es interpretiert, wenn es in der rechten Weise »ausgelegt« wird. Und es zeigt sich, dass die empirische Psychologie, die unsere Vorstellungen, Gefühle, Triebe zu analysieren und die Bedingungen ihrer Entstehung aufzudecken sucht, für diese Auslegung nicht ausreicht. Wir müssen die Formwelt der Sprache, der Kunst, der Religion, des Rechts u. s. f. *als solche* verstehen, wenn

wir in den Sinn der einzelnen sprachlichen, künstlerischen, religiösen Gebilde eindringen wollen. Eine der wesentlichen Aufgaben der Philosophie ist es, diese Leistung zu vollbringen, und damit von den »Tatsachen« der Geisteswissenschaften zu ihren »Prinzipien«, zu den »Bedingungen ihrer Möglichkeit« zurückzudringen.

Die Begründung für diese Anschauung habe ich in meiner »Philosophie der symbolischen Formen« zu geben versucht,<sup>1)</sup> und ich kann sie hier nicht explizit wiederholen. Nur an einem *Beispiel* möchte ich noch kurz zu erörtern suchen, in welchem Punkte sich meine Auffassung von der Ansicht Hägerströms unterscheidet. Wenn es ein Gebiet gibt, in dem es schwer, ja unmöglich scheint, irgend einen »Objektivitätsanspruch« aufrecht zu erhalten, so ist es sicherlich das Gebiet der Kunst. Den Gedanken, die Kunst auf objektive Normen und Regeln zu bringen, nach denen sich der Wert der einzelnen Kunstwerke beurteilen liesse, haben wir wohl für immer aufgegeben. Auch Kant, der erklärt, dass das Geschmacksurteil auf Gründen a priori beruhe, lässt nichtsdestoweniger die Notwendigkeit, die er diesem Urteil zuschreibt, nur als eine »subjektive Notwendigkeit« gelten. Das Geschmacksurteil geht nach ihm auf Gegenstände der Sinne, aber nicht um einen *Begriff* derselben für den Verstand zu bestimmen; denn es ist kein Erkenntnisurteil. Wenn der Begriff uns also hier im Stich lässt, so scheint nichts übrig zu bleiben, als dass wir uns in allen Aussagen über Kunstwerke ganz und ausschliesslich dem Gefühl überlassen. Wenn in irgend einem Gebiete der Philosophie, so scheint daher der Psychologismus und Relativismus in der *Aesthetik* zu Hause zu sein. Hier scheint schon das Suchen nach einem »Gegenstand« problematisch, ja absurd zu sein. Die Kunst ist recht eigentlich das Gebiet der »Illusion«; haben doch manche Aesthetiker und Psychologen die »bewusste Selbsttäuschung« als ihren Zweck bezeichnet.<sup>2)</sup> Und dennoch gibt es eine Phänomenologie der Kunst, die keineswegs in psychologischen Zergliederungen unserer Gefühle aufgeht. Sie hat die Aufgabe, die »Form« der Dichtung, der Malerei, der Plastik, der Architektur u. s. f. zu erkennen. Wenn Lessing im »Laokoon« die »Grenzen der Malerei und Poesie« bestimmen will, so geht er hierbei nirgends von der Analyse der Gefühle aus, die die Malerei und die Dichtung in uns erwecken. Er fragt nach den *Darstellungsmitteln*, deren sich beide bedienen, und er will zeigen,

<sup>1)</sup> 3 Bände, Berlin 1923, 1925, 1929.

<sup>2)</sup> Vgl. Konrad Lange, *Das Wesen der Kunst*, Berlin 1901.

dass sich gemäss diesen Darstellungsmitteln auch das Dargestellte, auch die Gegenstände der Malerei und der Poesie, unterscheiden müssen. Die Aesthetik handelt somit keineswegs allein von subjektiven Eindrücken; sie handelt vielmehr von bestimmten »Gestalten«; von der Gestalt der Tragödie, des Epos, des Romans, oder, in der bildenden Kunst, von den Beziehungen des »Linearen« zum »Malerischen« u. s. f. Ein Werk wie Heinr. Wölfflins »Kunstgeschichtliche Grundbegriffe« ist ganz auf solche Fragen der künstlerischen Form gerichtet. In diesem Sinne — aber freilich auch nur in diesem — lässt sich von der Kunst als einer »zweiten Natur« sprechen. Die Kunst ist nicht, im Sinne der Nachahmungstheorie, eine Kopie und Abspiegelung der empirischen Wirklichkeit, aber ebensowenig steht sie dieser als etwas Jenseitiges und Transzendentes gegenüber. Weder der blosse Naturalismus, noch ein metaphysischer Spiritualismus vermögen demnach ihre eigentliche »Heimat« zu bezeichnen; denn das Schöne steckt weder einfach »in« den Dingen, noch thront es als ideale Macht »über« ihnen. Das Prädikat der Schönheit drückt keine dingliche Qualität, es drückt vielmehr eine spezifische Funktion aus — und die Aesthetik will zeigen, wie diese Funktion, im Aufbau der Welt der künstlerischen Formen, sich in ihrer spezifischen Gesetzlichkeit gleich bleibt und sich nichtsdestoweniger in eine Mannigfaltigkeit von Gestaltungsweisen auseinanderlegt.

Ähnliche Probleme drängen sich dem Erkenntniskritiker auf, wenn er sich der Sprachwissenschaft zuwendet und sich ihre logische Struktur klar zu machen sucht. Der erste Begründer einer kritischen Sprachphilosophie, Wilhelm von Humboldt, ist von dem Begriff der »inneren Sprachform« ausgegangen, und alle seine Betrachtungen lenken immer wieder auf diesen Begriff, als das eigentliche systematische Zentrum, zurück. Später ist dieser Humboldt'sche Formbegriff als metaphysisch verworfen worden. Eine objektive Begründung schienen die Begriffe der Sprachwissenschaft nur dann finden zu können, wenn sie sich so eng als möglich an das Beispiel der Naturbegriffe anschlossen. In seiner Schrift: »Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft« (1873) hat August Schleicher, der selbst zuvor eine metaphysische Sprachtheorie auf Hegelscher Grundlage aufzubauen versucht hatte, den Satz verfochten, dass nunmehr auch auf diesem Gebiete die Herrschaft der Naturwissenschaft angebrochen sei. Die Sprachwissenschaft müsse demnach auf jede Sonderstellung verzichten; sie müsse die Begriffe und Methoden der Naturwissenschaft annehmen, um sie auf ihre be-

sondere Materie anzuwenden.<sup>1)</sup> Die Materie, aus der die Sprache sich aufbaut, ist der Laut; an ihm und an ihm allein werden daher ihre grundlegenden Gesetze zu entdecken sein. Gibt es keine Lautgesetze, die sich an Stringenz und Exaktheit mit den allgemeinen Naturgesetzen vergleichen lassen, so besteht keine Hoffnung, die Sprache in objektiv-wissenschaftlicher Weise zu erkennen. Die »Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze« wurde daher in der Schule der »Junggrammatiker«, zum obersten Postulat der Sprachwissenschaft erhoben.<sup>2)</sup> Indem erklärt wird, dass diese Gesetze »mit blinder Naturnotwendigkeit« wirken, glaubt man damit die Linguistik der bedenklichen Nachbarschaft mit den »Geisteswissenschaften« entzogen zu haben. Heute ist auch diese Anschauung im Kreise der Sprachwissenschaft überwunden. Die menschliche Rede wird als eine eigentümliche »Gestalt« anerkannt; als ein Ganzes, das sich nicht aus den Elementen des Lautes zusammensetzen lässt. Damit ist die *Semantik* wieder in ihre zentrale Rolle eingesetzt und als ein Selbständiges und Eigenes neben der Lautphysiologie, der Phonetik und Phonologie anerkannt. Und auch die Sprach*psychologie* hat eine neue Wendung genommen, seitdem sie das »Bedeutungserlebnis« in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen rückte. Sie musste jetzt mehr und mehr erkennen, dass die Anschauungen und Methoden der älteren »mechanistischen« Psychologie schon bei der einfachen Beschreibung dieses Erlebnisses versagen — dass hier ein Phaenomen vorliegt, das sich nicht restlos in einzelne sinnliche Eindrücke und in die zwischen ihnen bestehenden Assoziationen auflösen lässt. Gegen diese »verhängnisvollste aller Stoffentgleisungen«, wie er sie nennt, will Karl Bühler, im Kreise der modernen Psychologie, »die These von der *Idealität* des Gegenstandes ‚Sprache‘« vertreten. Und als eine seiner ersten Aufgaben sieht er es hierbei an, »den prinzipiellen Missgriff aufzudecken und als Missgriff zu entlarven, den alle jene getan haben, die im Banne der klassischen Assoziationstheorie die zweifelsfrei nachzuweisenden Komplexions- und Verlaufsverkettungen in unserem Vorstellungsleben verwechseln mit dem *Bedeutungserlebnis*«. <sup>3)</sup> Damit ist auch das Problem der »Objektivität« der Sprachbegriffe in

1) Näheres über Schleichers Sprachtheorie in meiner Philosophie d. symb. Formen I, 108 ff.

2) Vgl. *ibid.* I, 114 ff.

3) Karl Bühler, Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Jena 1934, S. 58.

einer veränderten und in einer erkenntniskritisch berichtigten Form gestellt. Versteht man dieses Problem in der Weise, dass man nach irgend einem Substrat in der Aussenwelt sucht, das in den Sprachbegriffen irgendwie wiedergegeben oder abgebildet würde, so zeigt sich sofort die methodische Unmöglichkeit jedes derartigen Versuches. Die Frage des *φύσει ὄν* oder *θέσει ὄν*, mit der die antike Sprachphilosophie begann, stellen wir uns heute nicht mehr. Sie ist längst zu Gunsten des »Nominalismus« entschieden. Niemand versucht mehr, eine *ὁμοιότης*, eine Gleichheit oder Ähnlichkeit zwischen den Worten und den durch sie bezeichneten Dingen zu entdecken. Aber aus der Ablehnung dieser These folgt keineswegs, dass nun das Ganze der Sprachbegriffe in dem Kreise des »subjektiven« Vorstellens und Fühlens beschlossen sei und ihn prinzipiell nicht überschreiten könne. Das »Objektive«, dessen die Sprache fähig ist, besteht nicht in der Nachbildung von Dingen oder Dingverhältnissen. Die Frage der »Objektivität« können wir, wenn sie einen Sinn haben soll, überhaupt nicht an das blosse Wort, wir können sie vielmehr nur an jene *Funktion* richten, die man die Darstellungsfunktion der Sprache genannt hat. Dass diese Funktion sich nicht in blosse Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle auflösen lässt, zeigt die unbefangene psychologische Analyse. Zwischen dem blossen Empfindungs- und Gefühlslaut, wie er auch in der Tierwelt herrscht, und dem Charakter der menschlichen »Aussage«, die sich auf einem bestimmten Sachverhalt bezieht, lässt sich auch genetisch keine Brücke schlagen; man kann das eine nicht aus dem anderen »ableiten«, sondern muss sich begnügen, es als Moment *sui generis* aufzuweisen und in seiner Eigentümlichkeit anzuerkennen.<sup>1)</sup> Und es lässt sich weiter zeigen, dass dieses Moment nicht nur für den Aufbau der Begriffswelt, sondern auch für den der *Wahrnehmungswelt* von wesentlicher Bedeutung ist. Die Fähigkeit des Menschen, nicht in blossen Eindrücken aufzugehen, sondern sich zu gegenständlichen Anschauungen zu erheben, findet eine ihrer stärksten Stützen in jenem Prozess der Objektivierung, der durch die Sprache eingeleitet und durch sie erst ermöglicht wird.<sup>2)</sup> In alledem erscheint die Sprache, ebenso

<sup>1)</sup> Ich verweise auch hierfür auf die Darstellung Bühlers, der diesen Punkt in helles Licht gerückt hat.

<sup>2)</sup> Für dieses Problem, das hier nicht weiter verfolgt werden kann, verweise ich auf meinen Aufsatz: »Le langage et la construction du monde des objets« im *Journal de Psychologie* (Paris), XXXe Année, 1933, p. 18—44.

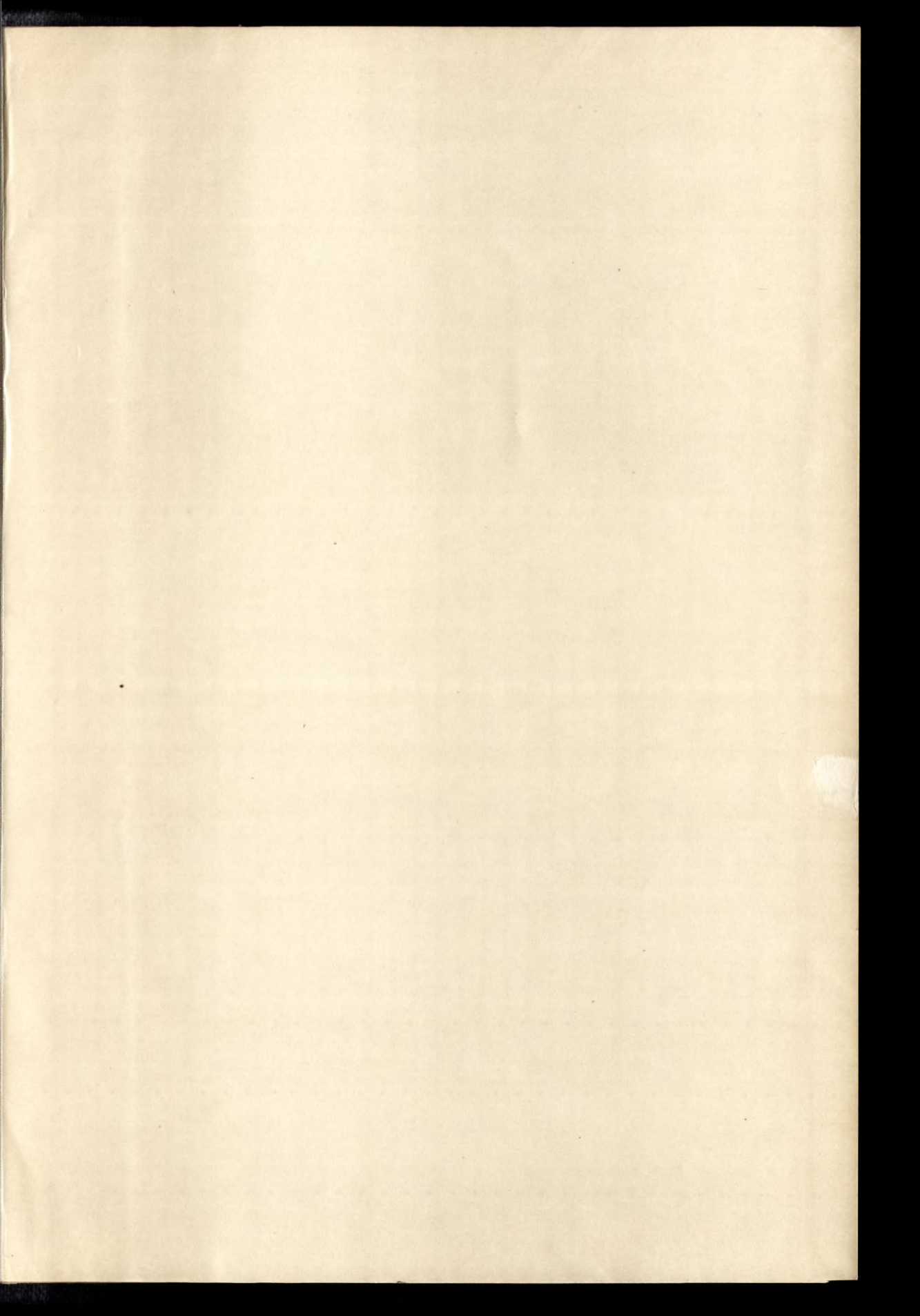
wie die Kunst, als eine eigene »Welt«; was aber nicht bedeutet, dass beide sich auf eine eigene Wirklichkeit, neben oder über der Natur, als dem Ganzen der Gegenstände in Raum und Zeit, beziehen, sondern dass sich in ihnen je eine besondere Art der Gestaltung, und damit der Objektivierung, vollzieht.

Erkennen wir dies an, so müssen wir uns freilich entschliessen, die Aufgabe der Erkenntniskritik, gegenüber der traditionellen Auffassung, zu erweitern. Wir müssen versuchen, das Ineinandergreifen der einzelnen Objektivationsprozesse zu verstehen und jedem von ihnen seine Stelle im Ganzen der Erkenntnis zuzuweisen. Die Streitfragen zwischen den verschiedenen erkenntnistheoretischen Schulen der Gegenwart können nicht zur Klarheit und zur Entscheidung gebracht werden, wenn man nicht diese Erweiterung des erkenntnistheoretischen Horizonts vornimmt. Sie sind zum grossen Teil dadurch hervorgerufen worden, dass jede einzelne Richtung eine bestimmte Erkenntnisform, wie sie in gewissen »Wissenschaftsfakten« vorliegt, absolut setzte und an dieser absoluten Norm den Wert *aller* Erkenntnis zu messen suchte. Auf diese Weise ist in der Erkenntnistheorie ein Logizismus, ein Psychologismus, ein Biologismus, ein Physikalismus, ein Historismus entstanden, die miteinander um die Herrschaft stritten. Mir scheint indes, dass eine »kritische« Philosophie einen allgemeineren Gesichtspunkt suchen muss, durch welchen sie von der Notwendigkeit befreit wird, eine einzelne Erkenntnisform für die allgemeingültige und alleinmögliche zu erklären, und sich damit einem dieser verschiedenen . . . »ismen« zu verschreiben. Ihr Absehen muss auf die *Totalität* möglicher Erkenntnisformen und auf das Verhältnis, das zwischen den einzelnen Gliedern dieser Totalität besteht, gerichtet sein: ein Verhältnis, das nur dann bestimmt werden kann, wenn wir jede von ihnen in ihrer spezifischen Eigenart erkannt haben. Nimmt man diesen Standpunkt ein, so kann man den Erkenntniswert der Naturwissenschaften durchaus anerkennen und ihnen in all unserem objektiven Erfahrungswissen den obersten Rang zugestehen, ohne genötigt zu sein, damit auf die »Geisteswissenschaft« Verzicht zu leisten und in ihr nur noch ein »intellektuelles Spiel mit Gefühlsausdrücken« zu sehen.

---

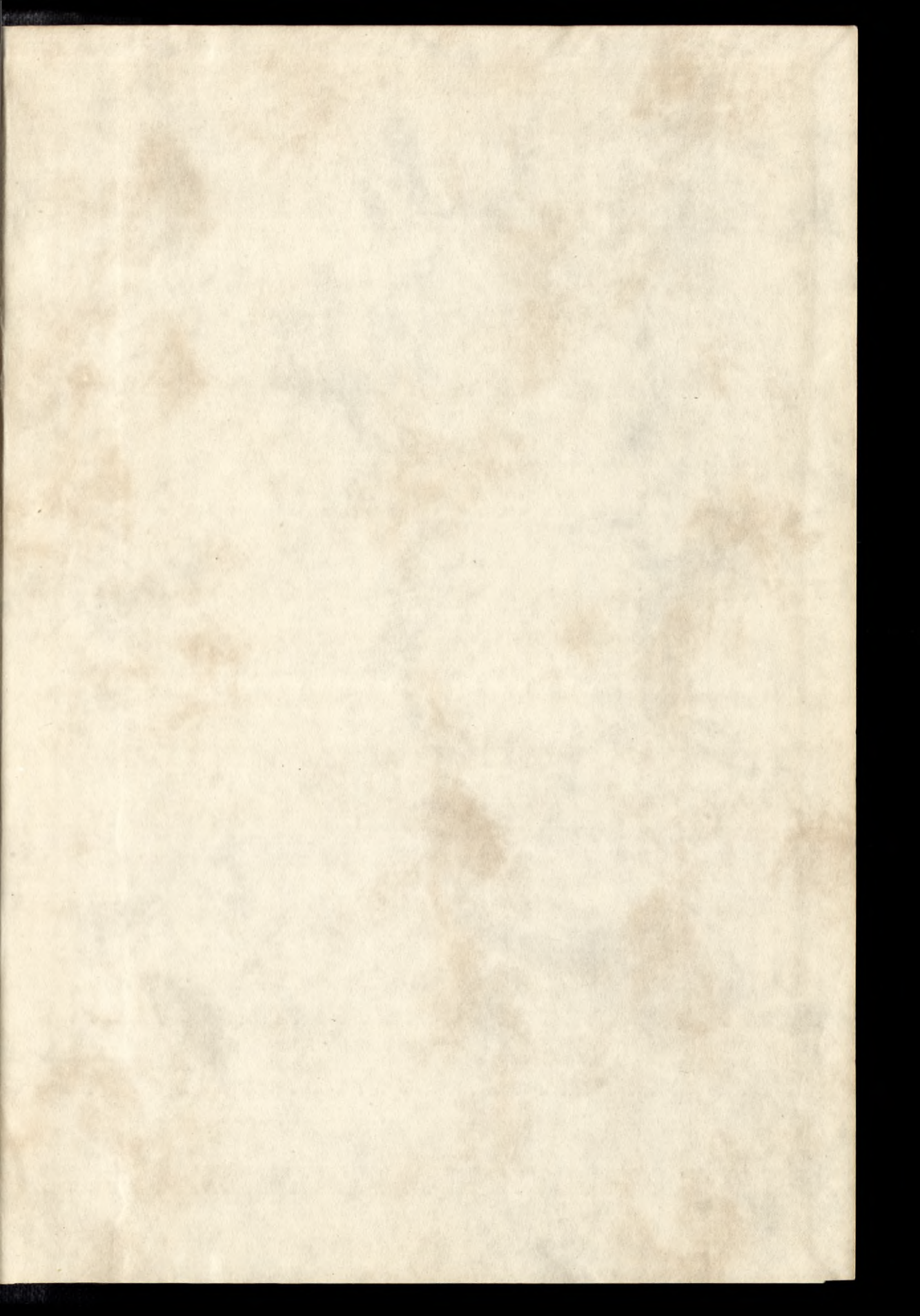
Die folgenden Werke Hägerströms sind abgekürzt  
zitiert worden:

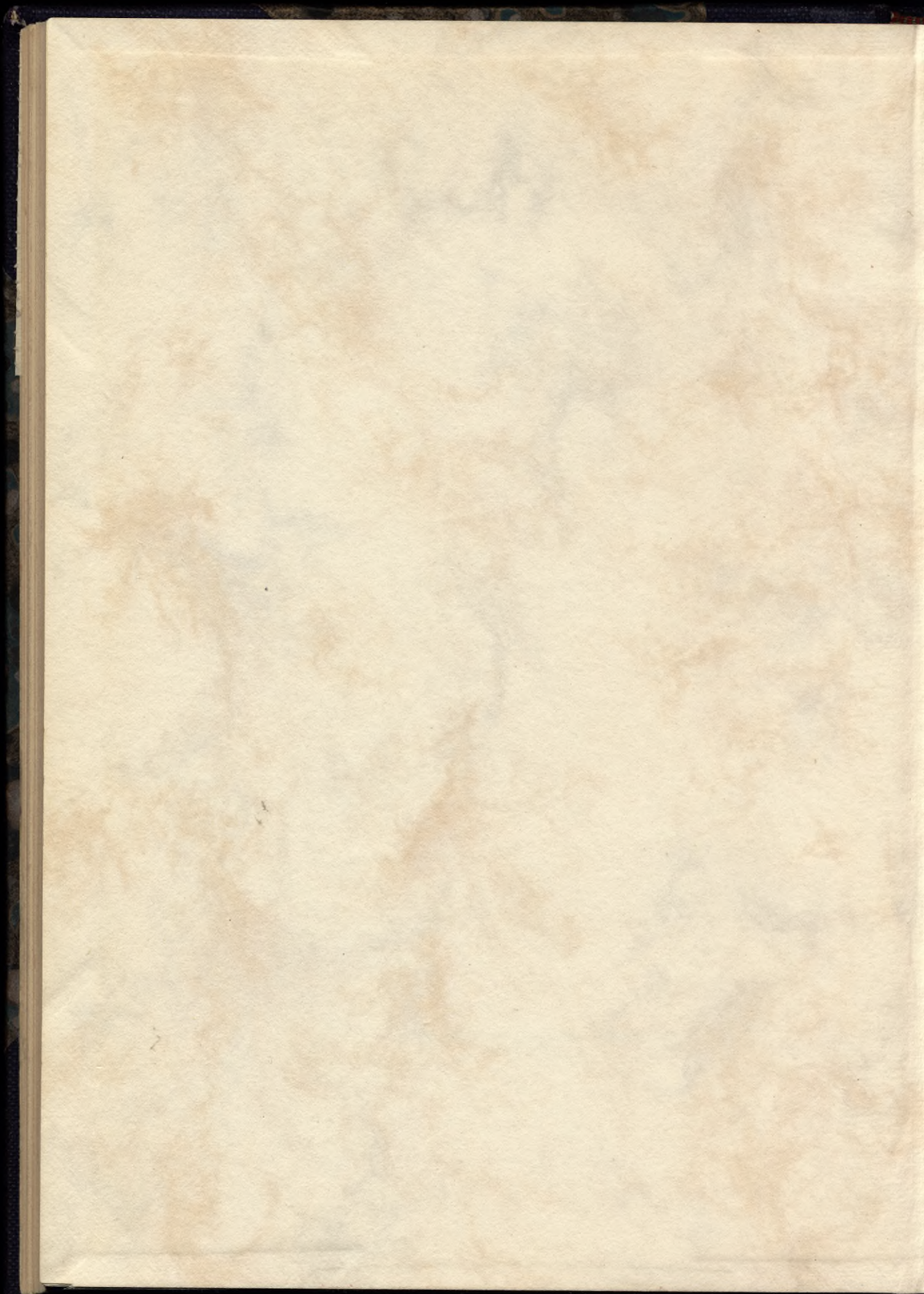
- Kants Ethik = Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt, Upps. u. Lpz. 1902.
- Selbstdarst. = Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Leipzig 1929.
- Prinz d. Wissensch. = Das Prinzip der Wissenschaft. Eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung. I. Die Realität (Skrifter utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps Samfundet i Uppsala XII,3), Upps. 1908.
- Botan. och filos. = Botanisten och filosofen. Om kunskapsfilosofiens nödvändighet. Stockholm 1910.
- Filos. Lexikon. = Filosofiskt Lexikon . . utarb. av Alf Ahlberg, Andra uppl., Stockholm 1931.  
(Art.: Hägerström, S. 84 ff, von H. selbst herrührend).
- Stat och rätt = Stat och rätt. En rättsfilosofisk undersökning I, Uppsala 1904.
- Social teleologi = Social teleologi i Marxismen, Uppsala Univ. Årsskrift 1909.
- Om moral. förest. sann. = Om moraliska föreställningars sanning, Stockholm 1911.
- Obj. rättens begr. = Till frågan om den objektiva rättens begrepp I. Viljeteorien (Skrifter utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps Samfundet i Uppsala, Bd. 19, Upps. 1917).
- Röm. Obligationsbegr. = Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung I. (Skrifter utg. av K. Humanistiska Vetenskaps Samfundet i Uppsala, Bd. 23; Upps. 1927).
- Litteris V = Rezension von Kelsens »Allgemeiner Staatslehre« in Litteris, Vol. V., 1928, S. 20 ff, S. 81 ff.
- Festschr. Norström = Är gällande rätt uttryck av vilja? Festschrift für Vitalis Norström, 1916.
- Festschr. Burman = Kritiska punkter i värdepsykologien. Festschrift für E. O. Burman. 1910.
- Festschr. Grotenfelt = Vergleich zwischen den Kraftvorstellungen der Primitiven und der modernen Naturvölker. Zugleich ein Beitrag zur Psychologie der Magie, Festschrift für Arvi Grotenfelt, 1933.





ELANDERS BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG  
GÖTEBORG 1939





6000172445



Göteborgs universitetsbibliotek

285



