

DER WILLE ZUR WAHRHEIT

AKADEMISCHE REDE

ZUR ERINNERUNG
AN DEN ZWEITEN GRÜNDER DER UNIVERSITÄT

KARL FRIEDRICH

GROSSHERZOG VON BADEN

AM 22. NOVEMBER 1909

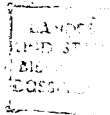
BEI DEM

VORTRAG DES JAHRESBERICHTS UND DER VERKÜNDUNG
DER AKADEMISCHEN PREISE

GEHALTEN VON

DR. WILHELM WINDELBAND,
GEHEIMERAT UND O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE,
D. ZT. PROREKTOR DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG.

HEIDELBERG.
UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI VON J. HÖRNING.
1909.



U. Sch. B.
Z.
45.

12. 5. 74

Hochgeehrte Herren Kollegen!

Werte Kommilitonen!

Hochanschauliche Festversammlung!

Die Feier des Stiftungstages, an dem unsere Universität sich selbst und ihren Freunden Rechenschaft über das abgelaufene Arbeitsjahr und ihren gegenwärtigen Lebensstand zu geben pflegt, wird nach bewährter Sitte von dem Prorektor durch eine Ansprache eingeleitet, die durch die Behandlung eines Gegenstandes aus seinem besonderen Forschungsgebiete von der Teilnahme unserer Hochschule an dem wissenschaftlichen Leben der Zeit Zeugnis ablegen soll. Wenn heutzutage der Vertreter der Philosophie sich vor eine solche Aufgabe gestellt sieht, so ist er in der einerseits erfreulichen, aber andererseits auch beschwerlichen Lage, für seinen Bericht unter einer Fülle von Fragen wählen zu können, welche die gegenwärtige Philosophie beschäftigen und zugleich über ihre engeren Kreise hinaus Interesse zu finden versprechen. Denn breiter als seit langer Zeit ist in unseren Tagen die Resonanz, welche das Wort der Philosophie im Leben unseres Volkes findet, lebhafter und dringender spricht aus allen Kreisen der Gesellschaft das Bedürfnis, das von der vielgestaltigen Unruhe und der aufgeregten Hast der gesteigerten Aussenkultur auf eine einheitliche Selbstbesinnung, auf die Rettung einer innerlichen Lebensgewissheit hindrängt, und häufiger, ernster, gewichtiger als früher erhebt sich jetzt wieder in der Forschung der besonderen Wissenschaften das Verlangen nach einer Verständigung über die gemeinsamen Grundlagen und die letzten Ziele aller menschlichen Erkenntnis. Aus dem heissen Gedränge des Lebens schallt uns der Ruf nach einer Weltanschauung entgegen, die das Wissen gewähren und gewährleisten soll, und in den Wissenschaften selbst macht sich die Neigung zu methodologischer Vorbesinnung in einer Ausdehnung geltend, die manchmal schon bedenklich zu werden und die frische unbefangene Arbeit des Erkennens (namentlich auch in der Philosophie selbst) zu gefährden droht.

Wollen wir diesem Stande der Dinge durch die Beleuchtung eines möglichst zentralen Problems gerecht zu werden suchen, so können wir am ehesten hoffen, die Sache an der Wurzel zu fassen, wenn wir uns vorführen, wie sich in der heutigen Philosophie und ihren verschiedenen Richtungen der Begriff der Wahrheit selbst neu zu gestalten im Begriffe ist: und wenn wir das gemeinsam Charakteristische aller in unserer Zeit darauf gerichteten Theorien zusammenfassen, so zeigt sich, dass sie alle zuletzt dahin übereinkommen, die Wahrheit unter dem Gesichtspunkte zu betrachten, wie sie ein Ziel unserer Arbeit, ein Wert unseres Strebens, ein Gut unseres Erwerbs, ein Gegenstand unseres Wollens ist. Wir fassen das Grundproblem der Erkenntnistheorie von seiner spezifisch modernen Seite, wenn wir über den Willen zur Wahrheit reden, und ich möchte Sie zu einer kritischen Betrachtung darüber einladen, was diese Behandlungsweise für das Wahrheitsproblem zu leisten und was sie nicht zu leisten vermag.

Es versteht sich von selbst, dass diese Art, das Problem der Wahrheit von dem Willen zur Wahrheit her aufzurollen, auf das engste mit der voluntaristischen Tendenz zusammenhängt, die durch das ganze vorige Jahrhundert hindurch das philosophische Denken immer ausgesprochener und sicherer genommen hat. Dieser Zusammenhang ist oft bemerkt und am klarsten hier in Heidelberg beim vorjährigen Kongress von dem bedeutendsten der gegenwärtigen Philosophen Amerikas, Josiah Royce, zum Ausdruck gebracht worden. Der Voluntarismus aber wurzelt in dem ganzen Wesen des modernen Lebens, in seiner Betonung der Werte des Wollens und Handelns, in seiner Abkehr von aller unfruchtbaren Theorie, in seinem leidenschaftlichen Drange zur Tat, in seiner Wendung vom Grübeln zum Schaffen. Wir Deutschen meinen wohl, das sei in der Besonderheit unserer nationalgeschichtlichen Erlebnisse begründet, und es ist in der Tat darin mit handgreiflicher Deutlichkeit ausgesprochen; erleben wir doch diesen Voluntarismus in allen Schichten unseres heutigen Daseins, in der Leidenschaftlichkeit unseres politischen und sozialen Getriebes, in dem fiebrigen Herumtasten an unserem Bildungswesen, in der ganzen Struktur unserer gesellschaftlichen Wertungen. Aber im Grunde genommen hat sich diese Wandlung gleichmässig in der ganzen internationalen Geistesbewegung vollzogen. Überall sind die theoretischen, die dianoetischen Ideale des grossen 18. Jahrhunderts dem Siegeszuge praktischer Lebens- und Weltauffassung gewichen.

Was von metaphysischer Totalität in der modernen Philosophie übrig geblieben ist, — von Fichte und Schopenhauer bis zu Hartmann und Nietzsche, von

Maine de Biran bis zu Guyau und Bergson —, das sucht im Willen das innerste Wesen, das Sein und den Sinn aller Wirklichkeit. Können wir uns wundern, dass diese Zeit auch die Wahrheit unter den Gesichtswinkel ihrer voluntaristischen Betrachtungsweise stellt, — dass sie fragt, welche Rolle in der allumfassenden Entladung des Willens, als die wir die gesamte Erscheinungswelt verstehen sollen, unser Wille zur Wahrheit, der alle unsere Erkenntnis bestimmt, zu spielen berufen ist?

Ist aber dies die Frage, so liegt ihre erste Antwort auf dem Gebiet der Psychologie: und wir begreifen, dass das Wahrheitsproblem diese Formulierung angenommen hat, umso mehr, wenn wir bedenken, dass wir eben aus den Jahrzehnten herkommen, in denen die Psychologie neben der Geschichte der Philosophie als das traurige, das traurigere Surrogat der Philosophie selbst galt. So sehr diese Phase, deren künstlich erhaltene Überbleibsel leider noch hie und da an den Universitäten, und fast nur noch an ihnen, hängen geblieben sind, in der lebenskräftigen Entwicklung der heutigen Philosophie überwunden ist, so sehr haben wir mit ihren Nachwirkungen in der Problemstellung und in der davon abhängigen Begriffsbildung zu rechnen.

Die psychologische Betrachtung aber stellt den Willen zur Wahrheit in den grossen Zusammenhang des ganzen menschlichen Trieb- und Begierdelebens ein, in diesen Zusammenhang, vermöge dessen entwicklungsmässig jede einzelne Regung aus den Beziehungen zu den andern und in diesen Beziehungen erwächst und sich betätigt, — diesen teleologischen Zusammenhang, durch den, indem eines um des andern willen gewollt wird, in stetem Austausch, in wechselnder Übertragung positiven und negativen Wertens Mittel zu Zwecken und Zwecke zu Mitteln werden. Hier zeigt sich nun, dass der Wille zur Wahrheit keineswegs zu den primären, selbstverständlich ursprünglichen Wertungen gehört. Vorstellungen entstehen und wandeln sich ungewollt bei unserer elementaren Wechselwirkung mit der Umwelt; sie sind uns lieb und unlieb vermöge der Beziehung ihrer Gegenstände zu unseren unbefangenen Gefühlen und Bedürfnissen; ihr wechselndes Spiel ist vielleicht einer der ersten Anlässe zu dem ästhetischen Selbstgenuss freier Phantasie: aber ihr Wahrheitswert ist dem Menschen zunächst und an sich gleichgültig. Erst die Erfahrung des Lebens belehrt darüber, dass es in unseren Vorstellungen diesen Wertunterschied des Wahren und Falschen gibt, und dass im allgemeinen die wahren Vorstellungen für uns die Be-

deutung haben, uns ein rechtes Handeln und einen Erfolg unserer Absichten zu ermöglichen.

Der Lebenswert der Wahrheit ist daher zunächst kein anderer als der, dass sie eine Eigenschaft der Vorstellungen ist, wodurch diese zu zweckmässigen Mitteln für unser Handeln, für die Befriedigung unserer Bedürfnisse werden. Wir wollen die Wahrheit um dessen willen, was wir dadurch erreichen zu können meinen. Das ist eine selbstverständliche Grundtatsache; das gilt für die natürliche Entwicklung jedes individuellen Daseins, aber ebenso auch für den Gesamtzusammenhang der Willensbewegung in der menschlichen Gesellschaft, und es ist sehr zweifelhaft, ob auch das Ganze des Kulturlebens je darüber hinauskommen kann oder auch nur soll.

Aber das Gesetz der Übertragung, das die Psychologen als Heterogenie der Zwecke bezeichnen, führt dazu, dass ein zu vielen Zwecken verwendbares Mittel selbst zum Zweck, dass das, was um anderer Werte willen lieb geworden, selbst zum Wert wird. Nicht anders entsteht psychogenetisch der Wille zur Wahrheit um ihrer selbst willen. Wie das Geld zum Eigenwert werden kann, ohne dass noch an alle diejenigen Dinge gedacht wird, um deren willen es eigentlich und ursprünglich als Mittel der Beschaffung begehrenswert wurde, — wie in aller Erziehung durch die teleologischen Zusammenhänge von Lohn und Strafe aus Gleichgültigem Wertvolles, ja aus Verabscheutem Begehrtes, aus Begehrtem Verabscheutes gemacht werden kann und im normalen Verlauf des individuellen wie des gesellschaftlichen Lebens tatsächlich gemacht wird, so wachsen auch die höchsten Kulturwerte und unter ihnen die Wahrheit ihrer Entstehung im Bewusstsein und der Motivationskraft nach, die sie darin entwickeln, aus solchen Verzweigungen von Zwecken und Mitteln heraus.

Gerade daraus aber folgt, dass diese empirische Entstehung des auf die Werte gerichteten Willens für den Inhalt dieser Werte und für ihr Geltungsrecht niemals bestimmend und entscheidend ist. Derselbe psychische Prozess der Übertragung kann zu völlig irrationalen und ebenso zu höchst rationalen Ergebnissen führen. Wir brauchen, um uns davon zu überzeugen, nur Leidenschaften, wie Geiz und Habgier, mit dem unter Umständen nicht minder leidenschaftlichen Begehren nach Wahrheit oder mit der Hingabe an andere ideale Güter zu vergleichen. Die psychogenetische Struktur ihres empirischen Werdens im individuellen und gesellschaftlichen Bewusstsein ist formal genau dieselbe: aus Mitteln werden Zwecke, die nicht mehr als Mittel, sondern nur noch selbst als Zwecke

gewollt werden, völlig unabhängig von jenen primären Zwecken, ja vielleicht in vollem Gegensatz zu ihnen. Die teleologischen Vermittlungen werden vergessen und vernichtet. So liebt der Geizige sein Geld, so liebt der sittlich erzogene Mensch seine Pflicht.

Der weite sachliche Unterschied zwischen zwei solchen Ergebnissen desselben formalen Prozesses der Übertragung zeigt, dass auf dem psychogenetischen Wege die Bedeutung und der Eigenwert, das Recht oder Unrecht seines Ergebnisses nicht begriffen und begründet werden kann. Deshalb sind z. B. alle die Versuche einer „Moral des wohlverstandenen Interesses“ gescheitert, welche das sittliche Fühlen und Wollen als die entwicklungsgeschichtlich bewährten Mittel zur Befriedigung der Selbsterhaltungs- oder Glückseligkeitstribe des Individuums oder der Gattung erklären und rechtfertigen zu können meinten. Sie vermögen immer nur die Vorgänge der unwillkürlichen oder willkürlichen Erziehung darzulegen, durch welche der Mensch im Einzelnen wie im Ganzen aus seinem natürlichen Triebleben zur ethischen Motivation heraufgebildet wird, niemals aber diese selbst in ihrem innersten Sinn und Recht zu begründen.

Deshalb brauchen wir aber andererseits nicht darüber zu erschrecken, wenn wir unser menschliches Erleben und Erfassen der höchsten Werte in die Niederungen unseres natürlichen Trieblebens eingebettet finden. Der psychologische Ursprung hat mit ihrem inneren Gehalt nichts zu tun. Vielmehr ist es gerade der Sinn aller Kultur, aus den Unmittelbarkeiten des natürlichen Daseins eine neue Welt geistiger Werte herauszuarbeiten, die in ihrer eigensten Bedeutung alle jene Vermittlungen von sich abstreifen und sachlich in sich selber ruhen. Aus niederer Bedürftigkeit erwachsen, lassen sie in ihrem reinen Wesen ihren Ursprung vergessen.

Darum tut es auch dem Eigenwert der Wahrheit keinen Eintrag, dass sie uns zuerst und den Meisten wohl auch zuletzt nur darum lieb ist, weil sie das erprobte Mittel zum rechten Handeln darstellt. Denn gerade daraus geht hervor, dass dieses Mittel selbst etwas anderes ist, als alle die Zwecke, zu denen es verwendet werden kann. Der Wille zur Wahrheit mag wohl ursprünglich im Dienste des sonstigen Wollens stehen: aber er ist in der höheren Entwicklung, gleichviel ob vorläufig oder endgültig, von allen Verwendbarkeiten seines Objekts abgelöst und in sich selbstständig. Der Kulturmensch der Geschichte liebt schliesslich das Wahre wie das Gute um ihrer selbst willen. Das ist auch eine Tatsache, die nicht fortgeleugnet werden kann und der wir ebenso gerecht wer-

den müssen. Es gibt eben doch Menschen — und es sitzen deren wohl etliche in diesem Saal —, die mit einer ansehnlichen Summe ihrer Arbeit wirklich nur den Willen zur Wahrheit betätigen und von ihr gar nichts anderes wollen als sie selbst. Man mag sie für pervers halten, wie die Geizhalse; aber es gibt solche Käuze, — und es muss sie geben.

Schon psychologisch ist es also unrichtig, den Willen zur Wahrheit als ausschliesslich im Dienste anderen Wollens stehend zu betrachten, und ebenso unrichtig, zu den wesentlichen und unerlässlichen Merkmalen der Wahrheit ihre Verwertbarkeit, ihre Brauchbarkeit zu rechnen. Solange die Wörter unserer Sprache den Sinn behalten, den wir von jeher damit verbinden, ist es unsinnig, so wie es neuerdings die sogenannten Pragmatisten tun, die Wahrheit der Vorstellungen mit ihrer Brauchbarkeit zu identifizieren. Wenn das eine Begriffsbestimmung der Wahrheit sein soll, — und das ist tatsächlich, obwohl schwer begreiflich, die Meinung —, so ist diese Definition offenbar einerseits zu weit und andererseits zu eng. Es gibt sehr brauchbare, sehr wirksame und sehr zweckmässige Unwahrheiten, — und es gibt sehr nutzlose, sehr unbrauchbare, sehr unzweckmässige Wahrheiten. Die Brauchbarkeit ist ein Merkmal, das der Wahrheit anhaften und für den Willen zu ihr als Motiv wirken kann, aber nicht etwas, was zu ihrem Wesen und ihrem Begriff gehört.

Das ist alles so selbstverständlich und so einfach, dass das einzige Problem dabei dies ist, wie verständige Menschen zu der Konfusion gekommen sind, eine solche Identität zweier heterogener und erfahrungsmässig nicht einmal konstant miteinander verbundener Merkmale unserer Vorstellungen ernsthaft zu behaupten. Die Erklärung dafür liegt zum Teil in der Vorherrschaft biologischer und soziologischer Theorien, denen sich auch die Philosophie schwer hat entziehen können. Biologisch betrachtet, gelten die Vorstellungen als die höchste Art der Umsetzung sensibler Funktionen des Organismus in motorische: ihre Leistung von den einfachsten Formen des sensumotorischen Vorganges bis zu den aus den verwickeltesten Überlegungen resultierenden Handlungen, ist auf allen Stufen die zweckmässige Reaktion des Lebewesens auf die Reize, die es von seiner Umwelt erfährt. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Vollkommenheit der Vorstellungen ihre Brauchbarkeit, und diese, so sagt man uns, nennen wir die Wahrheit. Soziologisch betrachtet, ist die intellektuelle Bewegung die Begleiterscheinung, die epiphänomenale Oberschicht der elementaren Bedürfnisentfaltung, und diese ins Bewusstsein emporgehobene Selbsterfassung des sozialen Trieblebens hat deshalb

ihre Bedeutung — und das soll ihre Wahrheit sein — in ihrer Fähigkeit zur Verwirklichung des sie bestimmenden Willens. Zusammengefasst sind alle diese Motive in der Erkenntnistheorie Herbert Spencers, dem alles Ringen der Menschheit nach Wahrheit als eine Funktion des Organismus und deshalb nur als eine erfolgreiche Anpassung von dessen intellektuellen Tätigkeiten an die Umgebung gilt. In diesem Sinne haben seine Anhänger in England und Amerika den Pragmatismus ausgebildet: sie haben deshalb unter Wahrheit nichts anderes verstehen wollen, als die den Bedürfnissen des Menschen (des Individuums und der Gattung) angemessene und dafür zweckmässige Vorstellungsweise. Man hat diese Nuance des Pragmatismus wohl Humanismus genannt: ich hätte den Namen Hominismus vorgezogen, um der Verwechslung mit allen den hohen und wertvollen Bedeutungen vorzubeugen, die wir nun einmal seit langem bei dem Worte Humanismus denken.

Aber in diesem Hominismus kommt noch ein tieferes Moment zum Ausdruck. Indem die Wahrheit mit der Brauchbarkeit — gleichviel ob für den Einzelnen oder für die Gattung — gleichgesetzt wird, ist sie in die Sphäre des bloß Empirischen, des zeitlich Bedingten, des Relativen herabgezogen. Wie der Wille zur Wahrheit psychogenetisch im Dienste menschlicher Bedürfnisse, so steht die Wahrheit selbst im Dienste von deren Befriedigung. Ihr Sinn, ihre Bedeutung ist ihr Erfolg. Die letzte Weisheit, die sich in diesen Lehren aussprechen will, ist die, dass wir als Kriterium der Wahrheit unserer Vorstellungen schliesslich nur das Eine übrig behalten: ihren Erfolg für unser Handeln. Das beste Argument des Pragmatismus ist dies, dass wir heute so wenig wie im Altertum eine eindeutige, einwandfreie, allgemeingültige Antwort auf die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit aus rein theoretischen Merkmalen zu geben imstande sind. Auf die Gründe davon komme ich im Folgenden zurück. An dieser Stelle möchte ich nur auf einen interessanten Parallelismus aufmerksam machen, den die Geschichte hier zwischen theoretischer und praktischer Philosophie erkennen lässt. Auch in der Ethik ist es die schwierige, vielleicht letztlich unlösbare Aufgabe, in allgemeingültiger Weise inhaltlich das Kriterium alles dessen zu bestimmen, was gut heissen soll. Da glaubt der Utilismus den Ausweg gefunden zu haben, dass er dies Kriterium in dem Erfolg der Handlung für das Glück des Handelnden und seiner Nebenmenschen sucht. Und wie der Utilismus die Ethik des Erfolgs, so ist der Pragmatismus die Logik des Erfolgs: er definiert die Wahrheit als den Erfolg der Vorstellung für die Befriedigung des Willens.

Lehnen wir aber die Willkür solcher Gleichsetzung von Wahrheit und Brauchbarkeit ab, sehen wir nach wie vor in der Wahrheit einen Wert der Vorstellungen, der in sich besteht und der die Brauchbarkeit nach sich ziehen kann, aber nicht bei sich zu haben braucht, so erscheint uns die pragmatistische Lehre als eine Logik jenseits von Wahr und Falsch. Sie sucht den Wert der Vorstellungen in einem Kriterium — dem der Brauchbarkeit —, für das es gleichgültig ist, ob sie in dem alten Sinne des Worts wahr oder falsch sind. So erscheint diese pragmatistische Logik als ein charakteristisches Gebilde unserer Zeit neben jener Moral jenseits von Gut und Böse, die uns in demselben Sinne als die Moral des Erfolgs für die unbegrenzte Selbstbehauptung des Individuums gepredigt worden ist, und neben jener Ästhetik jenseits von Schön und Hässlich, die in dem Erfolg der virtuoson Wiedergabe des individuellen Eindrucks das entscheidende Kriterium der künstlerischen Leistung sehen wollte. In allen drei Fällen handelt es sich um eine relativistische, lediglich anthropozentrische Wertung: es waltet gleichmässig darin die Preisgebung der übergreifenden Bedeutsamkeit der Lebensinhalte, zu denen die menschliche Kulturarbeit aus der natürlichen Bedürftigkeit im Erkennen, im Handeln, im Schaffen sich herauszurufen berufen ist.

Die groben Formen des Pragmatismus laufen darauf hinaus, dem Begriff der Wahrheit das unterzuschieben, was wir mit der Wahrheit und durch die Wahrheit wollen. Ihnen gegenüber genügt es, festzustellen, dass die Brauchbarkeit unserer Vorstellungen zwar deren Wahrheit voraussetzt, aber nicht sie selber ist. Kräftiger ist die Stellung des erkenntnistheoretischen Voluntarismus, wenn er sich auf das psychische Wesen der Erkenntnistätigkeit selbst stützt und wenn er die Bedeutsamkeit des Willens für das Erkennen darin hervorhebt, wie wir es anfangen, zur Wahrheit zu gelangen und wie wir uns verhalten, wenn wir sie zu erfassen glauben.

Hier kommt zunächst die moderne Urteilstheorie in Betracht. Das Erkennen als Funktion, als seelische Tätigkeit ist unter allen Umständen Urteilen; und als Erkenntnisfunktion ist das Urteil ein Bejahen oder Verneinen vorgestellter Inhalte, ein Aneignen oder Verwerfen. Dies Aneignen aber und Verwerfen ist offenbar nicht mehr bloss ein Prozess des beziehenden Vorstellens, sondern ein solcher des Willens: wie das schon in diesem alternativen Charakter, in dem Entweder-Oder des Urteils zutage tritt. Diese Seite am Urteil als der psychischen Funktion im Erwerb des Wissens, von den Stoikern und Skeptikern des Altertums als „Zustimmung“ bezeichnet und von Descartes neu hervorgehoben, ist in der

modernen Logik teils von psychologischer, teils von formallogischer Seite wieder in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses gerückt worden. Das Willensmässige dieser Zustimmung wird im Meinen und Glauben als selbstverständlich zugegeben, und wenn das Urteil als Willensakt Motive haben muss, so zeigt sich das bei dem tatsächlichen Fürwahrhalten des Meinens und Glaubens darin, dass Wünsche und Bedürfnisse, Hoffnungen und Befürchtungen in unbewusster, halbunbewusster oder gar auch deutlich bewusster Wirksamkeit die Gründe des Bejahens oder Verneinens ausmachen. Bei den Meinungen sind das persönliche Zustände des Fühlens und des Wollens, bei den Überzeugungen, denen wir die Bedeutung des Glaubens zurechnen, erweist sich in verschiedener Höhenglage eine allgemeingültigere Begründung, die jedoch zuletzt immer auf das hinausläuft, was Kant ein „Fürwahrhalten aus einem Interesse der Vernunft“ genannt hat. Die psychologische Betrachtung des Urteils musste es nun wohl versuchen, die Begründung des Bejahens und Verneinens durch Willensmotive auch für dasjenige Fürwahrhalten ausfindig zu machen, das wir Erkennen und Wissen nennen. Seit David Humes Theorie von „Belief“ ist das immer wieder von neuem in Betracht gezogen worden, und die heutigen Lehren wollen uns überreden, dass in dieser Hinsicht zwischen den verschiedenen Arten des Fürwahrhaltens keine prinzipiellen, sondern höchstens graduelle Unterschiede bestehen, — dass auch die Urteile der Wissenschaft ihr Geltungsgefühl aus den Bedürfnissen des Willens ziehen. Wir müssen handeln, und wir glauben deshalb, so heisst es, an die Wahrheit der Vorstellungen, die uns dazu befähigen. Das Interesse der Vernunft, das man auf diese Weise ins Spiel treten lässt, ist aber „praktisch“ im doppelten Sinne des Worts: einmal in der alltäglichen Bedeutung, dass wir uns in unserer natürlichen Umgebung orientieren und sie beherrschen, dass wir ihre Wirkungen voraussehen und bestimmen wollen — und zweitens in der philosophischen Bedeutung, dass unsere Vorstellungen im sittlich-religiösen Sinne uns stärken und erheben, trösten und beglücken sollen. Daher richtet sich dieser „praktische Glaube“ einerseits auf die Erkenntnis der Naturgesetze, der die Menschheit ihr technisches Vermögen verdankt, und andererseits auf die religiösen Überzeugungen. Es gehört zu den wirksamsten Argumenten des anglo-amerikanischen Pragmatismus, dass er technisches Wissen und religiöses Glauben unter denselben Gesichtspunkt des vom Willen und vom „praktischen“ Bedürfnis bestimmten Geltungsgefühls zu stellen vermag.

Dieser Psychologie gegenüber bleibt die logische Forderung bestehen, dass Bejahung und Verneinung in der Wissenschaft ohne Einmischung von Gefühls-motiven rein sachlich begründet sein sollen. Jede Untersuchung darüber wird deshalb die schwierige Vorfrage zu erledigen haben, wie ein Willensakt — denn das ist ein Urteil als seelischer Vorgang unter allen Umständen — durch eine nur sachliche Motivation bedingt sein kann. Die Theorie der Evidenz, wie sie deshalb in der heutigen Logik wieder ihre Rolle zu spielen beginnt, ist auf die Lösung dieses Problems gerichtet. Es handelt sich dabei um nicht mehr und nicht weniger, als um das Grunderlebnis des wissenschaftlichen, des philosophischen Menschen. Seine Eigenart ist diese rein sachliche Bestimmtheit in der willenhaften Tätigkeit des Urteils. Sie ist nie besser beschrieben worden als in der schönen Formel von Descartes: *Ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate*. Wohl kommt auch im praktischen Leben die gebieterische Pflicht einer nur sachlichen Entscheidung des Bejahens oder Verneinens zu ihrem Recht: aber dann steht doch meistens die Wahrheit im Dienste irgend eines Interesses, und dieses steht hinter der Entscheidung als treibendes Motiv. Nur im wissenschaftlichen Denken tritt die Evidenz in ihrem reinen Wesen als dies ganz eigenartige Verhältnis von Intellekt und Willen zutage, und es ist nur fraglich, was dabei schwieriger ist: das psychologische Verständnis ihrer Tatsächlichkeit oder die logische Bestimmung ihrer Berechtigung.

Ist aber einmal dies Grundverhältnis klargelegt, so kann die formale Logik das ganze System ihrer Normen und Regeln der Bejahung und Verneinung, d. h. die gesamte Lehre von der Qualität der Urteile entwickeln. Aber sie bleibt mit dieser Untersuchung auf den Prozess des Erkennens, auf die willens-mässige Seite des Urteilens beschränkt. Ihre letzte Aufgabe wäre, in dem Sinne, wie Lotze die berechtigten Momente des Pragmatismus in seiner Logik vorweg genommen hat, aus dem Willen zur Wahrheit das System der Formen seiner Betätigung im Bejahen und Verneinen des Urteils abzuleiten.

So hat schon die formale Logik mit aller begrifflichen Genauigkeit die Grenze zwischen dem Willen zur Wahrheit und der Wahrheit selbst im Wesen des Urteils zu bestimmen. Als Funktion des Erkennens, als Aneignen oder Verwerfen, d. h. seiner praktischen Seite nach ist das Urteil die Betätigung des Willens zur Wahrheit: sein Inhalt dagegen, das in ihm, was bejaht oder verneint werden soll, ist erst die Wahrheit selbst. Dies theoretische Moment des Urteils, die darin gedachte Vorstellungsbeziehung, oder nach der Ausdrucksweise

Bolzanos der „Satz“, und deren Geltung müssen an sich als völlig unabhängig davon behandelt werden, ob tatsächlich urteilende Menschen sich dazu bejahend oder verneinend verhalten. Denn die Geltung des Satzes, vermöge deren er wahr ist, kann niemals davon abhängig sein, ob die empirischen Vorgänge des menschlichen Erkennens zu seiner Erfassung führen oder nicht. Ein schwieriger Satz der Zahlentheorie ist wahr gewesen, längst ehe ihn ein Mathematiker gedacht und bewiesen hat. Die Wahrheit gilt ihrem Wesen nach zeitlos, unser Erfassen der Wahrheit ist ein zeitlicher Akt des Willens. Die Geltung des Satzes ist der Grund für unser Fürwahrhalten, nicht umgekehrt unser Fürwahrhalten der Grund seiner Geltung. Auch hierin kann die Philosophie nicht auf dem anthropozentrischen Standpunkte sich beruhigen. Der Sinn der Wahrheit steckt in ihrer sachlichen Geltung, und die philosophische Betrachtungsweise, welche diese sachliche Geltung als das Prinzip aller Methodologie und Erkenntnistheorie ansieht, nennen wir die transzendente.

Nun hat aber gerade die kritische Methode Kants, durch die der Name des transzendentalen Idealismus begründet ist, in gewissem Sinne den voluntaristischen Auffassungen auch in methodologischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht Vorschub geleistet, und hierüber gilt es zuletzt noch grundsätzliche Klarheit zu schaffen. Es ist die gewaltige Tat Kants, ein für allemal mit der Vorstellung aufgeräumt zu haben, als ob, wie es das naive Bewusstsein meint, die Wirklichkeit der Dinge so einfach in unseren Geist herüberspaziere. Er hat auf Schritt und Tritt gezeigt, dass alles, was wir nur so zu erleben meinen, unser eigen Werk ist. Es ist stets ein aus der Fülle der Erlebnisse Ausgewähltes und Geordnetes, und diese Ordnung ist nach der Struktur unseres Bewusstseins selbst bestimmt. So konnte Kant zu dem kühnen Worte kommen, es sei der Verstand, der der Natur als dem Gegenstand unserer Erkenntnis die Gesetze vorschreibe.

In dieser Aktivität des synthetischen Bewusstseins, die den Grundbegriff der kritischen Erkenntnistheorie ausmacht, steckt nun offenbar etwas durchaus Willenhaftes. Wenn die Welt, die wir zu erleben meinen, unsere Tat ist, wenn die Auswahl und die Zusammenfügung der gegebenen Momente zu dem, was wir unsere Gegenstände nennen, von der Tätigkeit des Intellekts selbst abhängt, so dürfen wir darin zwar keine Willkür der Individuen, aber doch eine Selbständigkeit der geistigen Funktion sehen, die zum wenigsten dem Willen verwandt ist.

Die Entwicklung der Methodologie hat diese Auffassungsweise nur bestätigen können. Mehr und mehr sind wir glücklicherweise von dem Irrtum abgekomm-

men, als solle und könne eine gemeinsame Methode für alles Erkennen und für alle Wissenschaften gesucht und gefunden werden. Wenn vielmehr die Methode ein Werkzeug ist, mit dem der Wille zur Wahrheit seine Gegenstände zu bearbeiten hat, so muss das Werkzeug in jedem Falle dem Sonderwesen des Gegenstandes angepasst sein. Aber die Gegenstände selbst sind ja bereits die Produkte auswählender und synthetisch neuschaffender Prozesse, also bereits Ergebnisse der Methode. Schon was wir Tatsache nennen, ist etwas mit begrifflicher Arbeit in Auswahl und Synthesis Geformtes. Keine Wissenschaft bekommt ihre Gegenstände passiv geliefert, jede arbeitet sie erst aus der Masse der Erlebnisse des empirischen Bewusstseins heraus. Sie entscheidet selber darüber, was für sie wesentlich und bedeutsam, was gleichgültig und unwesentlich ist, und alle diese Arbeit der Auswahl und der Synthesis ist durch ihr Erkenntnisziel bestimmt. Weiterhin aber bedingt die Besonderheit der Aufgabe, die sich der Wille zur Wahrheit in jeder besonderen Wissenschaft stellt, der Hauptsache nach die Probleme und die logischen Formen ihrer Lösung. Die grossen Verschiedenheiten der wissenschaftlichen Disziplinen, vor allem der Unterschied von Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft, ist aus diesem Grunde der verschiedenen Absichten des Erkennens aufgebaut. Mit jeder wissenschaftlichen Disziplin isolieren wir gewisse Gruppen unserer Gesamterlebnisse und bilden aus ihnen synthetische Neuschöpfungen: und jedesmal ist dabei die Richtung dieser Erkenntnisfunktionen durch den Zweck des Erkennens bestimmt. Zweifellos liegt dabei in vielen Fällen dieser Zweck über die Erkenntnis selbst hinaus in dem Werte, den ihre Wahrheit für das Handeln gewähren soll, und so erweisen sich alle diese methodologischen Bestimmungen von dem Willen zur Wahrheit und in den teleologischen Zusammenhängen zum Teil auch von dem anderen Willen abhängig, der den Willen zur Wahrheit als sein Mittel bestimmt. Auch hier unterliegt das Erkennen als Prozess, als absichtliche und zweckvolle Tätigkeit selbstverständlich den Absichten des Willens. Aber die Ausführung dieser Absichten, die Verwirklichung der Erkenntniszwecke ist doch, weit entfernt durch den Willen selbst gemacht zu werden, immer nur durch den sachlichen Inhalt der Erkenntnisergebnisse zu gewinnen. Danach hat der Wille zwar bei allem Erkennen damit zu tun, was wir als Gegenstand auswählend und neu verknüpfend erzeugen; er bestimmt, wir können in gewissem Sinne sagen, erschafft die Gegenstände; aber die Wahrheit stammt nicht aus ihm, sondern aus den Sachen selbst. Der Wille entscheidet in methodologischer Hinsicht immer

nur, welche besondere Wahrheit wir wollen: aber diese selbst hat er in den Sachen zu suchen, sie ist völlig frei von seiner Willkür.

In dieser Weise gestaltet aus dem grossen Gefüge der erlebten Wirklichkeit jede besondere Wissenschaft ihr eigenes Reich. Wir müssen diese Verhältnisse der Wissenschaften ähnlich betrachten, wie sich Leibniz das Verhältnis der Monaden zu einander vorgestellt hat. Aus dem gesamten Weltinhalte, der potenziell allen in derselben Weise zu Grunde liegt, entwickelt jede der Wissenschaften ihr Weltbild nach ihren Motiven der Auswahl und der Neuzusammenfassung. Es ist eine Apperception, welche aus all den Perceptionen, die darin in eine neue Einheit emporgehoben werden, nach den Gesetzen des Intellectes gestaltet ist. Jede solche Einheit ist nur deshalb ein sachlich wahres Gebilde, weil sie auf das Gegebene bezogen ist. Aber keines dieser Gebilde umspannt das Ganze, dessen übergreifendes Gefüge in unser endliches Geistesleben nicht eingeht.

Von diesem Standpunkte aus gesehen, bedarf jede Wissenschaft für ihren Erkenntniszweck besondere begriffliche Formen, die sie successive ihren Gegenständen anpasst. Bei diesen Verhältnissen hat deshalb wiederum die voluntaristische Betrachtungsweise eingesetzt, um zu zeigen, dass auch diese Begriffe sich als die zweckmässigen Werkzeuge der intellektuellen Arbeit deduzieren lassen: und die feinste Form des Pragmatismus ist der scientific Instrumentalismus, der die Wahrheit wissenschaftlicher Begriffe nur in dem Masse finden will, worin sie sich als erfolgreiche Mittel zur Bearbeitung der Gegenstände ihrer Wissenschaft erwiesen haben. Diese Auffassung ist in allgemeiner Fassung als Lehre von der Ökonomie des Erkennens, der Vereinfachung der Welt im Begriff, des Denkens der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses von Avenarius und Mach formuliert, besonders aber auf dem Gebiete der mathematisch-physikalischen Theorie ausgebildet worden; die Lehren von Pearce, von Heinrich Hertz, von Poincaré kommen mit verschiedener Nuancierung darin bekanntlich überein. Sie betonen mit Recht die Grenzen des mit solchen Begriffen bisher Geleisteten und die Revidierbarkeit, wie die Revisionsbedürftigkeit des bisher Erworbenen. Aber diese Leistungen selbst beruhen doch nicht in willkürlicher Annahme oder nur in der vorläufigen Übereinkunft, welche die „konventionalistischen“ Anhänger jener Denker daraus gemacht haben, sondern vielmehr in dem sachlichen Gehalte, der in diesen Begriffen niedergelegt ist. Die „Bilder“.

die darin gewonnen werden, haben doch ihren Sinn, ihren Erkenntniswert eben darin, dass sie, wie Hertz sagt, adäquat sind.

Wenn nun auf diese ihre sachliche Leistung hin schliesslich die Wahrheit einer jeden Wissenschaft beurteilt werden muss, so zeigt sich, dass das rein theoretische Verhältnis, das wir in der Tat mit dem Begriffe der Wahrheit meinen, für die verschiedenen Wissenschaften durchaus verschieden ist. Es handelt sich dabei in allen Fällen um ein Verhältnis unseres Bewusstseinsinhaltes zur Realität, um die Beziehung zwischen dem *esse in intellectu* und dem *esse in re*. Dies Verhältnis kann in verschiedenen kategorialen Formen gedacht werden. Die naive und elementare Grundform ist dabei die Kategorie der Gleichheit, die Annahme einer Gleichheit zwischen dem, was im Bewusstsein ist, und dem, was sonst ist. Auf der Erschütterung dieses naiven Grundverhältnisses, das wir in der sinnlichen Wahrnehmung zu erleben meinen und von da aus zunächst auf alle wahren Vorstellungen gleichmässig ausdehnen, beruht die kritische Aufgabe der Erkenntnistheorie, die auf die Frage hinausläuft, ob es bei der Annahme dieser Kategorie der Gleichheit zwischen Sein und Bewusstsein sein Bewenden haben soll, oder ob an ihre Stelle andere Kategorien, wie die der Kausalität oder der Inhärenz gesetzt werden sollen. Dabei wäre es eine unkritische und, wie die Untersuchungen der Erkenntnistheorie selbst zeigen, unberechtigte Voraussetzung, zu meinen, dass sich für alle wahren Vorstellungen die gleiche Art dieser Beziehung zwischen Sein und Bewusstsein herausstellen werde. Auch hier ist die Autonomie der Wissenschaften und die Differenzierung der intellektuellen Funktionen ebenso anzuerkennen, wie auf dem Gebiete der Methodologie. Die Art des Geltens der Wahrheit ist für jede Wissenschaft durch die Art der von ihr bestimmten Gegenstände gegeben, und nur aus den Argumenten ihrer eigenen Einsichten ist diese Geltungsart für jede festzustellen. Anders gelten die Wahrheiten der Mathematik, als die der Naturforschung, und anders wieder diese als die der geschichtlichen Wissenschaft.

Vielleicht erklärt sich die Verschiedenheit der Standpunkte in der Erkenntnistheorie aus der wechselnden Abhängigkeit der Philosophen von den besonderen Wissenschaften, in denen sie forschend und wissend besonders heimisch waren und aus denen sie nicht nur die Denkgewohnheiten, sondern auch die prinzipiellen Auffassungen und die Grundvorstellungen vom Wesen der Wahrheit auf die Gesamtheit menschlicher Erkenntnisse zu übertragen versuchten. Ähnlich kann man ja auch z. B. in den verschiedenen Standpunkten der Ästhetik wieder-

erkennen, welcher Art der Kunst ihre Schöpfer vorwiegendes Interesse und Verständnis entgegenbrachten. Für den Freund der Dichtung erscheint das Wesen des Schönen anders als für den Musiker oder den Liebhaber der Skulptur. Auf dem logischen Gebiete haben wir in dieser Hinsicht das hervorragendste Beispiel an Kant selbst, dessen ganze Erkenntnistheorie wesentlich auf den Begriff der mathematisch-naturwissenschaftlichen Theorie und die Art ihrer Wahrheit derart eingestellt ist, dass dabei die andern Wissenschaften, insbesondere die historischen, sichtlich zu kurz gekommen sind.

Die zukünftige Entwicklung der Erkenntnistheorie wird, ohne darum die Einheit des Problems oder die Einheit des Prinzips preiszugeben, die Vorherrschaft einer einzelnen Disziplin zu vermeiden und der Dezentralisation der wissenschaftlichen Arbeit gerecht zu werden versuchen müssen. Und wenn sich jenes kategoriale Verhältnis zwischen dem Bewusstseinsinhalt und dem Sein, worin die Wahrheit besteht, für die verschiedenen Wissenschaften verschieden gestaltet erweist, so verstehen wir daraus, weshalb es unmöglich war, einen allgemein zureichenden Begriff der Wahrheit aus rein theoretischen Merkmalen zu finden, und weshalb man unter dem Druck der voluntaristischen Denkart einen Ersatz dafür in dem Erfolge suchte, auf den nach psychologischer Betrachtung der Wille zur Wahrheit in letzter Instanz gerichtet zu sein schien. Der Philosophie aber geziemt es, von diesen Bedürftigkeiten und Begehrlichkeiten sich zur Sache selbst zurückzufinden und an das Wort ihres alten Meisters zu denken: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον*.