

KAPITEL II



DIE „ERSTE ANSICHT DES IDEALISMUS“ UND DIE VORAUSSETZUNGEN DER ROYCE'SCHEN ERKENNTNISTHEORIE

5 § 1. (Erkenntnistheoretischer und metaphysischer Idealismus)

In der Einleitung zu seiner Schrift *The Spirit of Modern Philosophy* unterscheidet Royce zwischen einem erkenntnistheoretischen und einem metaphysischen Idealismus.

10 In dem erkenntnistheoretischen Sinne beabsichtigt der Idealismus eine Theorie der Natur unserer menschlichen Erkenntnis; und manche unter sich recht verschiedene Theorien werden wegen eines gemeinsamen Momentes so benannt, nämlich wegen ihrer Betonung der „Subjektivität“ eines größeren oder kleineren Teils dessen,
15 was sich als unsere Erkenntnis von Gegenständen ausgibt. In diesem Sinne nannte Kant seine Theorie der Subjektivität von Raum und Zeit einen „transzendentalen Idealismus“. Aber in der metaphysischen Bedeutung ist der Idealismus eine Theorie von der Natur der wirklichen Welt, gleichgültig wie wir zur Kenntnis von derselben kommen.¹
20

Royce stimmt auch Falckenbergs Definition bei. Der metaphysische Idealismus sei „die Annahme eines geistigen Weltgrundes, ohne

¹ *The Spirit of Modern Philosophy*, S. XII f. („In its ‚epistemological‘ sense idealism involves a theory of the nature of our human knowledge; and various decidedly different theories are called by this name in view of one common feature, namely, the stress that they lay upon the ‚subjectivity‘ of a larger or smaller portion of what pretends to be our knowledge of things. In this sense Kant’s theory of the subjectivity of space and time was called by himself a ‚Transcendental Idealism‘. But in its ‚metaphysical‘ sense, idealism is a theory as to the nature of the real world, however we may come to know that nature.“)

dass die Existenz der Körperwelt zu bloßem Schein herabgesetzt würde.“¹ Und er erinnert mit Vaihinger² daran, dass seit Hegel das Wort „Idealismus“ gewöhnlicher die metaphysische als die erkenntnistheoretische Bedeutung hat. Über das Verhältnis der zwei Formen
 5 sagt Royce, dass die von den erkenntnistheoretischen Idealisten ausgeführten Analysen bleibenden Wert für alle Philosophen haben, da

das erkenntnistheoretische Problem, d. h. die Frage, wie wir das „Subjektive“ in unserer Erkenntnis „transzendieren“ können, gleich am
 10 Ausgang der Philosophie in genau demselben Sinne für metaphysische Realisten wie für ihre Gegner, die metaphysischen Idealisten besteht. ⟨...⟩ Ein metaphysischer Idealist wird sich natürlich mit dem Problem des Verhältnisses zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstand befassen, und wird versuchen, gerade durch seine Lösung dieses Problems eine Einsicht in die Natur der wirklichen Welt zu gewinnen.
 15 ⟨...⟩ Meine eigene Ansicht ist, dass nur der metaphysische Idealist den Schlüssel zur befriedigenden Lösung des erkenntnistheoretischen Problems besitzt.³

Späterhin in demselben Werk⁴ nimmt Royce wieder die Idee dieser
 20 Einteilung auf und benutzt sie zur Begründung seiner eigenen Lehre. Die „erste Ansicht des Idealismus“, sagt er, rührt eigentlich von Berkeley her, ist aber so weit davon entfernt, an die Metaphysik dieses Philosophen gebunden zu sein, dass sie ein gemeinsames Element von so entgegengesetzten Philosophen bildet wie die von
 25 Fichte, von Huxley und von verschiedenen Formen des modernen „Monismus“. Diese „Ansicht“ des Idealismus besteht, kurz gesagt,

¹ Falckenberg: *Geschichte der neueren Philosophie*, S. 619.

² Vaihinger: *Kants Widerlegung des Idealismus*, S. 95.

³ *The Spirit of Modern Philosophy*, S. XIV („The ‚epistemological‘ problem, that is, the question as to how we ‚transcend‘ the ‚subjective‘ in our knowledge, exists at the outset of philosophy, in precisely the same sense for metaphysical realists and for their opponents, the metaphysical idealists. ⟨...⟩ A metaphysical idealist will of course deal with the problem of the relation of knowledge and its object, and will try to get at the nature of the real world by means of a solution to this very problem. ⟨...⟩ My own view is that only the metaphysical idealist is in possession of a successful solution for the epistemological problem.“).

⁴ Ebd., Kap. XI, II ff.

in einer solchen Analyse der vermeintlich „objektiven“ Welt, dass diese ein ganz anderes Aussehen bekommt und sich uns darstellt als „such stuff as ideas are made of“¹. Diese Analyse folgt ganz bekannten Wegen. Sie nimmt die ganze Welt, wie diese für uns objektiv
 5 dasteht: „diese unsere schöne und interessante Sinnenwelt“, aber auch eine Welt, in der es die Waren und Preise der Geschäftswelt, die Ätherschwingungen der Physik und die Sätze der Mathematik „gibt“. Zuerst greift sie die Wertcharaktere dieser Welt an.

10 Insoweit, wie die Sinnenwelt schön, erhaben oder ergreifend ist, existiert diese Schönheit und diese Würde offenbar nur für den sie bewertenden Beobachter. Einer, der dieselbe Welt sieht, aber kein Auge für ihre Schönheit hat, wird all die sichtbaren Tatsachen finden, wird aber nichts von ihrem Wert spüren.²

Ebenso soll

15 die Münze oder der Juwel oder das Pfand oder der Wechsel seinen Wert nicht in seinem bloßen physischen Dasein besitzen, sondern in der Idee, die es für das Bewusstsein des Beobachters oder für das relativ universelle Denken der Geschäftswelt symbolisiert. ⟨...⟩ Hier also ist wenigstens so viel von der Außenwelt, das ideal ist.³

20 Die Analyse geht sofort weiter auf alle sinnlichen Qualitäten über; sie zeigt, dass „Geschmack ⟨...⟩ nicht nur ideal, sondern auch persönlich ist“.⁴ Über Temperaturen verliert sie kein Wort. Und bei Farben und Tönen zeigt sie, dass ihr realer Gehalt, wenn sie einen solchen
 25 Qualitäten.

¹ Ebd., S. 351.

² Ebd., S. 355 („So far as the sense-world is beautiful, is majestic, is sublime, this beauty and dignity exist only for the appreciative observer. ⟨...⟩ A man who sees the same world, but who has no eye for the fairness of it, will find all the visible facts, but will catch nothing of their value.“).

³ Ebd., S. 355 („The coin or the jewel or the bank-note or the bond has its value not alone in its physical presence, but in the idea that it symbolizes to a beholder's mind, or to the relatively universal thought of the commercial world ⟨...⟩ So here, at least, is so much of the outer world that is ideal.“).

⁴ Ebd., S. 355 („About tastes you cannot dispute, because they are not only ideal but personal.“).

Farben können nicht an sich in den Dingen sein, da sie mit der Beleuchtung der Dinge wechseln, in der Dunkelheit verschwinden (während die Dinge noch da bleiben) und verschiedenen Augen verschieden erscheinen. Was Töne anbelangt, so hängt sowohl ihre Höhe wie auch ihre Qualität von gewissen interessanten Besonderheiten unserer hörenden Organe ab, und existieren in der Natur nur als lautlos durch die Luft schwingende Schallwellen. Alle solche Sinnesqualitäten sind also ideal.¹

Aber selbst die angeblich festen realen Qualitäten, welche die sinnlichen Inhalte nur vertreten sollen – die Schallwellen, also die Äther-
schwingungen und dgl. –, selbst diese erklärt der Idealist für „ideal“.

Was bedeutet es denn, dass ich der realen Welt irgendeine Beschaffenheit zuschreibe? Wie kann ich dieser Beschaffenheit anders als durch meine Ideen Ausdruck geben? Was meine ich mit der Form oder der Größe von etwas? Meine ich nicht bloß die Vorstellung von Form oder Größe, die ich unter bestimmten Umständen bekommen muss? Was ich meine, wenn ich sage, dass die Dinge dort Form und Größe und vibrierende Moleküle haben, dass es eine Luft mit Schallwellen und einen Äther mit Lichtwellen gibt? Was ich mit all diesem meine, ist, dass die Erfahrung mir direkt oder indirekt ein ungeheures System von Vorstellungen aufdrängt, ein System, welches zwar auf Wahrheit außer mir selbst begründet sein mag, welches ja so begründet sein muss, wenn mein Erfahrung irgendwelchen Sinn haben sollte, aber welches, wie meine Vorstellungen von Farbe oder von Wärme, bloß Ausdrücke davon sind, wie die Weltordnung mir und allen ähnlich beschaffenen bewussten Wesen erscheinen muss. Vor allem gilt dieses vom Raum. Die wirklichen Außendinge, sage ich, erfüllen Raum und bewegen sich in demselben. Aber was verstehe ich unter Raum? Nur ein großes System von Ideen, welche die Erfahrung und mein eigenes Bewusstsein mir aufdrängen. Zweifellos besitzen diese Ideen Gültigkeit. Sie besitzen wenigstens so viel Gültigkeit, dass, wenn ich die Welt ansehe, gezwungen bin, sie im Raum zu sehen, ebenso gezwungen wie

¹ Ebd., S. 355 f. („(B)ut colors themselves are not in the things, since they change with the light that falls on the things, vanish in the dark (whilst the things remained unchanged), and differ for different eyes. And as for sounds, both the pitch and the quality of tones depend for us upon certain interesting peculiarities of our hearing organs, and exist in nature only as voiceless sound-waves trembling through the air. All such sense qualities, then, are ideal.“).

5 der König in „Hamlet“ es war, wenn er in sich hineinblickte, sich
 als schuldig und doch unbußfertig zu sehen. Und ebenso wie seine
 Schuld eine Idee – eine erdrückende, unbezwingliche, überwältigende
 Idee –, aber doch bloß eine Idee war, so ist auch der Raum, in den ich
 10 meine Welt lege, meine große, formale Idee. Und zwar gerade deshalb
 kann ich ihn so gut für andere Leute beschreiben. ⟨...⟩ Ich kenne
 den Raum, als Idee, sehr gut. ⟨...⟩ Und wenn wir unsere Welt in den
 Raum verlegen und sie da wirklich nennen, so denken wir nur eine
 Idee in eine andere Idee hinein, zwar unwillkürlich und notwendig,
 aber ohne dabei aus dem Reich unserer Ideen herauszukommen. Und
 so sehen wir endlich, dass alle Wirklichkeit, welche wir unserer Welt
 zuschreiben, insofern wie wir wissen und erzählen können, was wir
 damit meinen, ideal ist.¹

15 Dass diese Idealität irgendwie die Festigkeit und Gesetzmäßigkeit
 der objektiven beeinträchtigt, leugnet diese Ansicht durchaus. Das
 Beispiel von dem König in „Hamlet“, der Reue fühlen möchte, aber
 es nicht kann, ist von diesem Standpunkt aus eine typische Erläuterung
 der These, dass gerade eine ideale Welt eine unüberwindbare
 Festigkeit und eventuell eine berechenbare Gesetzmäßigkeit

¹ Ebd., S. 357ff. ⟨„What do I mean by the shape of anything, or by the size of anything? Don't I mean just the idea of shape or of size that I am obliged to get under certain circumstances? What is the meaning of any property that I give to the real outer world? How can I express that property except in case I think it in terms of my ideas? ⟨...⟩ What I mean by saying that the things yonder have shape and size and trembling molecules, and that there is air with sound-waves, and ether with light-waves in it, – what I mean by all this is that experience forces upon me, directly or indirectly, a vast system of ideas, which may indeed be founded in truth beyond me, which in fact must be founded in such truth if my experience has any sense, but which, like my ideas of color and of warmth, are simply expressions of how the world's order must appear to me, and to anybody constituted like me. Above all, is this plain about space. The real things, I say, outside of me, fill space, and move about in it. But what do I mean by space? Only a vast system of ideas which experience and my own mind force upon me. Doubtless these ideas have a validity. They have this validity, that I, at all events, when I look upon the world, am bound to see it in space, as much bound as the king in Hamlet was, when he looked within, to see himself as guilty and unrepentant. But just as his guilt was an idea, – a crushing, an irresistible, an overwhelming idea, – but still just an idea, so, too, the space in which I place my world is one great formal idea of mind. That is just why I can describe it to other people. ⟨...⟩ I know space, as an idea, very well. ⟨...⟩ ⟨A⟩nd when we put our world into space, and call it real there, we simply think one idea into another idea, not voluntarily, to be sure, but inevitably, and yet without leaving the realm of ideas. Thus, all the reality that we attribute to our world, in so far as we know and can tell what we mean thereby, becomes ideal.“)

besitzen kann; während man darauf hindeutet, dass die vermeintlich feste „materielle“ Welt einer Formung und Gestaltung, so z. B. durch menschliche Tätigkeit, fähig ist.¹ Das Ergebnis der ganzen Analyse soll es also sein, die ganze Welt, so wie sie uns in der Erfahrung
 5 gegeben ist, in neues Licht zu stellen. Alles, was *realiter* sein soll, alles, was wir überhaupt da meinen oder erkennen können, soll nur in Beziehung zum erkennenden Bewusstsein seinen Sinn und seine Bedeutung haben, denn das ist offenbar die Bedeutung von „ideal“, so wie das Wort von Royce hier angewendet wird.

10 Wir müssen aufs sorgfältigste die Voraussetzungen dieser Analyse, die Annahmen, von denen sie ausgeht, prüfen, bevor wir zum Studium der eigentlichen Philosophie Royces, dem „metaphysischen Idealismus“, übergehen können. Dieser braucht nicht, Royces Ansicht nach, von der erkenntnistheoretischen Analyse auszugehen.
 15 Und in der Tat, wie wir dann noch sehen werden, hat Royce Demonstrationen seiner Hauptlehren gegeben, in denen die Idealität alles Seienden eher als Folge denn als Voraussetzung der Metaphysik erscheint. „Die absolute, unendliche und vollkommene Idee“ soll aus „dem trockensten Einzelgedanken, dem einfachsten Bruchstück von
 20 Rationalität“, eben „durch einen rein logischen Prozess“ deduzierbar sein, und zwar durch Beachtung einiger allgemeiner Charaktere aller solcher Wesenheiten.² Aber es ist klar, dass die Voraussetzungen,

¹ Vgl. *The World and the Individual* I, S. 287: „Ideen können genauso unnachgiebig wie irgendwelche besonderen Tatsachen sein, können diese überleben, ja oft überwinden.“ („Ideas can be quite as stubborn as any particular facts, can outlast them, and often, in the end, abolish them.“) Und in dem Werk, aus welchem wir jetzt zitieren, führt Royce solche Beispiele an wie das vom verschmähten Liebhaber, der fühlt, dass er alle materiellen Hindernisse überwinden könnte, um seine Geliebte zu besitzen, der aber findet, dass er das eine ideale Hindernis ihrer Verachtung nicht zu beseitigen vermag; oder wie der Sünder, der sich von Gott verurteilt fühlt, und eben dieses ideale Gesetz als das Unbezwinglichste aller möglichen Gesetze empfindet und dgl. mehr. „Wir irrten uns also, wenn wir sagten, dass, während die Materie fest sei, Ideen beliebig gestaltet werden können. Ideen sind oft die unerbittlichsten der Tatsachen.“ („We were wrong, then, when we said that whilst matter was stubborn, ideas could be moulded at pleasure. Ideas are often the most implacable of facts.“) (*The Spirit of Modern Philosophy*, S. 353)

² *The Religious Aspect of Philosophy*, S. 443 („It is the direct philosophical outcome of what we have found by a purely logical process. The driest thought, the simplest fragment of rationality, involves this absolute, infinite, and perfect thought. And this it involves because it involves the possibility of error, and because, as separate from the infinite, this possibility of error in a single thought becomes unintelligible and contradictory.“).

welche eine solche Analyse wie diese „erste Ansicht des Idealismus“ ermöglichen, solche sein müssen, die auch auf das ganze System Einfluss haben werden. Wir werden also in diesem Kapitel diese „erste Ansicht“ durch Royces verschiedene Hauptwerke verfolgen und
 5 uns dabei Royces Ansichten über die Natur und die Probleme der Erkenntnis vor Augen führen, bevor wir zur systematischen Kritik übergehen. Werfen wir zuerst einen Blick auf die nächstfolgenden Stufen des Arguments in *The Spirit of Modern Philosophy*.

10 § 2. (Die Idee eines absoluten Bewusstseins;
 nur das Seelische ist direkt verständlich)

Das Problem, welches da nach Feststellung der „Idealität“ der ganzen erkennbaren Welt in dem oben bezeichneten Sinne des Wortes erwächst, ist das Problem ihrer Objektivität. Ideale Gegenstände kann ich nur als solche verstehen, meint Royce, welche von jemandem tatsächlich erkannt oder gedacht werden, welche „in“ einem
 15 wirklichen Bewusstsein sind. Und doch soll die reale Welt etwas sein, was allen Einzelsubjekten gegenüber „objektiv“ bleibt, was nicht aufhört, zu existieren, wenn diese oder jene Person sie nicht mehr wahrnimmt, und was nicht erst in und durch diese Wahrnehmung ins
 20 Leben gerufen wird. Die Versöhnung dieser zwei Meinungen drückt Royce in seiner Theorie aus, welche er zuerst als Hypothese darstellt (so auch in *The Religious Aspect of Philosophy*, Kapitel X), um sie dann später aus anderen Gründen zu demonstrieren.

25 Wenn dieses so ist, dann muss die reale Welt außerhalb ihrer an sich schon ein System der Ideen von jemandem sein. Nur wenn sie ein solches ist, können Sie begreifen, was ihre Existenz bedeutet. Wenn nicht, da alles, was Sie davon erkennen können, ideal ist, so muss die wirkliche Welt überhaupt unerkennbar, ein bloßes X sein. Seelen kann ich verstehen, weil ich selbst eine Seele bin. Eine Existenz, welche kein
 30 seelisches Merkmal hat, ist mir vollkommen undurchsichtig.¹

¹ *The Spirit of Modern Philosophy*, S. 362 („Now, what more natural than to say that if this be so, the real world beyond you must in itself be a system of somebody's ideas? If it is, then you can comprehend what its existence means. If it isn't, then since all you

Weiter:

Ist es denn nicht klar, dass meine Welt dort, wenn sie überhaupt etwas Erkennbares ist, schon an und für sich eine wesentlich seelische Welt sein muss?¹ Sollen meine Vorstellungen irgendwie der Welt ähnlich sein? Soll die Wahrheit meines Denkens in seiner Übereinstimmung mit der Wirklichkeit bestehen? Und bin ich also fähig, wie die gewöhnliche Meinung annimmt, meine Vorstellungen den Gegenständen anzupassen? Dann überlege: Was kann letzten Endes so gut wie eine Vorstellung mit einer anderen Vorstellung übereinstimmen? Und mit wem können die Vorkommnisse meines Bewusstseins zusammenstimmen, wenn nicht mit einem anderen Bewusstsein? Würde es denn meiner Umwelt ihre Realität berauben, ja würde es nicht vielmehr die Realität und Erkennbarkeit meiner Erfahrungswelt retten und sichern, wenn ich sagte, dass diese Welt, insofern sie außerhalb meiner und anderer Menschen Seelen existiert, in und für ein allgemeingültiges Bewusstsein, eine universelle Seele, existiert, deren System von Vorstellungen eben die Welt ausmacht?²

Dieses universelle Bewusstsein (man sieht schon aus Royces ganzer Darstellung, dass er sich dieses Bewusstsein ebenso real denkt wie

can know of it is ideal, the real world must be utterly unknowable, a bare x. Minds I can understand, because I myself am a mind. An existence that has no mental attribute is wholly opaque to me.“).

¹ Das englische Wort „mental“ umfasst leider so viele verschiedene Nuancen der Bedeutung, dass es sehr leicht Anlass zu Unklarheiten und Fehlschlüssen geben kann – wie es sich auch tatsächlich bei Royce zeigt. „Ideal“, „psychisch“, „bewusstseinsmäßig“ wären hier alle gleichmögliche Übersetzungen wie „seelisch“ (vgl. auch die nächsten Anmerkungen).

² *The Spirit of Modern Philosophy*, S. 361 („Isn't it plain, then, that if my world yonder is anything knowable at all, it must be in and for itself essentially a mental world? Are my ideas to resemble in any way the world? Is the truth of my thought to consist in its agreement with reality? And am I thus capable, as common sense supposes, of conforming my ideas to things? Then reflect. What can, after all, so well agree with an idea as another idea? To what can things that go on in my mind conform unless it be to another mind? If the more my mind grows in mental clearness, the nearer it gets to the nature of reality, then surely the reality that my mind thus resembles must be in itself mental. After all, then, would it deprive the world here about me of any reality, nay, would it not rather save and assure the reality and the knowableness of my world of experience, if I said that this world, as it exists outside of my mind, and of any other human minds, exists in and for a standard, an universal mind, whose system of ideas simply constitutes the world?“).

dessen Gegenstände), für welches die ganze Welt als Objekt seiner Erkenntnis da ist, bezeichnet Royce als das „absolute Bewusstsein“.¹ Später werden wir uns sehr viel mit Royces Begründung dieses „Idealismus“ beschäftigen müssen. Der Behandlung des Einwands, dass dieses „Absolute“ dann auch sich selbst in einem infiniten *regressus* von wirklichen Erkenntnisakten erkennen müsste, widmet Royce auch im Zusammenhang seiner Metaphysik eine von uns noch zu berücksichtigende, lange Untersuchung.² Bis jetzt soll dieser Idealismus für uns nur insoweit Interesse haben, wie er Licht auf die „erste Ansicht“ wirft. Und am wichtigsten dafür ist offenbar die Idee, dass Seelen, Seelenartiges, Geistiges, Psychisches und dgl., („mental“) nicht nur leichter verständlich seien als Materielles oder anderes, sondern dass eigentlich nur das Seelische oder Psychische („mental“) überhaupt direkt verständlich sei. Mit Royces Begriff der „absoluten“ Psyche werden wir uns später beschäftigen; es sei aber vorläufig bemerkt, dass eine etwa Berkeley'sche Idee der Entstehung der Erkenntnis im Menschen durch ein Affiziertsein vom göttlichen Geist Royce überhaupt fern liegt. Das einzige Verhältnis, welches er vorläufig annimmt, ist das der „Korrespondenz“.

20 § 3. (Aufmerksamkeit und *recognition*
als Erkenntnisfunktionen)

25 *The Spirit of Modern Philosophy* ist das am populärsten gehaltene von Royces Werken, und die populären Schriften eines Philosophen enthalten oft unvermeidliche Ungenauigkeiten und Rohheiten der Begriffsbestimmung und Schlussfolgerung, die dann nur verhältnismäßig die Ansichten des Denkers ausdrücken. Aber auch in *The Religious Aspect of Philosophy* wird die „erste Ansicht

¹ Das Wort „mind“ kann man eben nicht immer durch „Seele“ übersetzen und „Bewusstsein“ für das englische „consciousness“ beibehalten. Denn Royce benutzt die zwei Bezeichnungen beinahe abwechselnd. „Mind“ ist für Royce die Psyche, und alles Bewusstseinsmäßige ist also psychisch. Sein „absolutes“ Bewusstsein wird vorwiegend als das „absolute self“ bezeichnet (vgl. auch die vorige Anm., S. 14, und diejenige auf S. 18).

² Vgl. Kap. III, § 4.

des Idealismus“ der ganzen Entwicklung der Diskussion zugrunde gelegt. Als Anfangsproblem aller Philosophie wird die Frage betrachtet, „in welchem Sinne wir überhaupt Wirklichkeit erkennen“.

5 Was kann unsere Erkenntnis von dieser Welt sein, und worauf kann sie gegründet werden? (...) Die reale Welt, welche nach der populären Idee außer uns existiert, (...) Wenn wir sagen, dass wir sie erkennen können, meinen wir nicht, dass sie sich irgendwie nach gewissen Gedanken von uns richten muss; oder (...) dass unser Denken so beschaffen ist, dass es eine gewisse Korrespondenz mit der Wirklichkeit
10 hat?

Aber selbst wenn eine solche Korrespondenz möglich wäre, wäre damit überhaupt etwas für die wirkliche Erkenntnis der Welt gewonnen?

15 Diese rätselhafte Konformität zwischen unserem Denken und dem, was nichts weniger als unser Denken ist, bleibt, und wir müssen uns dessen versichern. Diese Versicherung – selbst, wenn wir sie erlangten – würde aber anscheinend in genau derselben Stellung sein wie die Konformität, welche sie uns versichern sollte. Sie selbst würde wieder in unserem Denken und also außerhalb der realen Außenwelt sein.
20 Doch sollte diese Versicherung uns etwas über jene Außenwelt zur Erkenntnis bringen, nämlich ihre Konformität mit gewissen Gedanken von uns. Was können wir so überhaupt von irgendeinem äußeren Gegenstand wissen? (...) Untersuchen wir wenigstens, wo und warum die Schwierigkeit ihren Ursprung hat. Ob sie lösbar ist oder nicht, die Schwierigkeit liegt offenbar in einem gewissen gedachten Verhältnis
25 zwischen uns und der Welt (...). Dieser Denker, dessen Bewusstsein eine Tatsache ist, während die Welt da draußen eine andere Tatsache ist, wie kann er durch das, was in dem einen von diesen zwei angenommenen Wesen (nämlich in seinem Denken) vor sich geht, etwas darüber erfahren, was in dem anderen von diesen angenommenen Wesen
30 (nämlich in der Welt) sich ereignet?¹

¹ *The Religious Aspect of Philosophy*, S. 231f. („What can be our knowledge of this world, and whereon can this knowledge be founded? (...) This real world that popular thought declares to exist outside of us – (...) When we say that we can know it, do we not mean that it is in some way bound to conform to some of our thoughts? Or, if you will put the matter in the reverse order, and will say, with seeming modesty,

Eine solche Relation der „prästabilierten Harmonie“ zwischen den psychischen Inhalten des Denkers und ihren an sich seienden Gegenständen, meint Royce also, sei etwas, was der Denker nicht so erkennen, ja besitzen kann, wie er diese „Ideen“, diese mit dem
 5 Gegenstand irgendwie korrespondierenden psychischen Inhalte besitzt. „Es kann doch sein, dass das vorausgesetzte Verhältnis selbst eine Fiktion ist. Und eben diese wollen wir behaupten.“¹ Von einer Kritik der so dargestellten Meinungen will Royce also ausgehen. Das Schema ist ungefähr das von einem (real menschlichen) Be-
 10 wusstsein, welches gewisse Vorstellungen und andere solche Inhalte besitzt von einer irgendwie außerhalb dieses Bewusstseins existierenden Welt, und von einer gewissen (Erkenntnis-)relation zwischen den zweien, welche in bestimmten Fällen in irgendeiner Korrespondenz von Elementen des einen mit Elementen des anderen besteht.
 15 Die Schwierigkeit wird vorläufig darin gesehen, dass das Bewusstsein (man sieht aus der Darstellung, dass es hier wieder beinahe ebenso gut als „Seele“ bezeichnet werden könnte, wenigstens ist es zugleich als das empirische Ich gedacht²) diese Relation als solche nie erkennen kann, sondern nur als eine weitere „Idee“ – einen
 20 weiteren psychischen Inhalt – besitzen kann; und so könnte dieses Bewusstsein nie irgendwelche objektiv-gültige Versicherung über die Außenwelt haben. Das Schema ist ebenso roh, wie es für die naive Ansicht bezeichnend ist. Zweifellos ist, wie Royce sagt, das Pro-

that our thought is so constituted as to have a certain likeness to reality, do you really make the matter clearer? The mysterious conformity between our thought and what is no thought of ours remains, and we have to make clear our assurance of that. This assurance itself, if we got it, would seem to be in just the same position as is the conformity of which it is to assure us. Itself again would be outside of the external real world, and in our thought. Yet this assurance is to tell us something about that external world, namely, its conformity to certain of our thoughts. What can we thus know about any external object at all? (...) Let us see at all events where the difficulty arises, and why. Whether or no there is possible any solution, the difficulty plainly lies in a certain conceived relation between us and the world. (...) This thinker, whose thought is one fact, while that world out there is another fact, how can he learn by what takes place in his thought, that is, in the one of these two supposed entities, what goes on in the other of these entities, namely, in the world?“).

¹ Ebd., S. 233 („The relation, to be sure, may be itself a metaphysical figment. We hold that it is.“).

² Vgl. über *The Implications of Self-Consciousness* unten S. 37 ff. und über *The World and the Individual* unten S. 63 ff.

blem der Transzendenz des Erkenntnisgegenstandes der natürlichste Anfangspunkt aller Philosophie. Und gerade diese naive Formulierung desselben hat für eine Würdigung Royces eigenen Denkens wenig Bedeutung; denn er stellt die Ansicht nur dar, um aus einer
 5 Kritik der sich daraus ergebenden Schwierigkeiten zu seiner eigenen Theorie von der Natur der Erkenntnisrelation emporzusteigen. Bezeichnend ist es aber, dass sein erstes Bedenken sich nicht gegen die darin enthaltene Meinung von der Natur aller Erkenntnis, allen
 10 Bewusstseins richtet, sondern gegen einen bestimmten Gegenstand dieser Erkenntnis. Dass das Erkenntnis-Sein als äquivalent mit einem In-einem-Bewusstsein-Vorstellung-Sein behandelt wird, erregt sein Bedenken offenbar nicht so stark wie die viel oberflächlichere Schwierigkeit, dass es in diesem Falle unmöglich wäre, Erkenntnis von einer
 15 Welt zu erlangen, welche nicht als „Idee“ im Bewusstsein auftreten könnte. – Aber wir müssen seine eigene Ausführung weiter verfolgen, bevor wir berechtigt sind, uns in eine Kritik darüber einzulassen.

Royce glaubt also, behaupten zu können, dass

20 der allgemeine Glaube an eine Außenwelt erstens eine aktive Annahme oder Anerkennung von etwas mehr als den Daten¹ des Bewusstseins ist. Was unseren Seelen² direkt gegeben ist, ist nicht „Äußeres“. Alle unmittelbaren Daten sind innere Tatsachen; und im strengsten Sinne sind alle Daten unmittelbar. Vorausgesetzt sei eine bloß
 25 passive Hinnahme dessen, was im Bewusstsein ist, dann hat man keinen Glauben an eine Außenwelt. Eine Zutat zu den Bewusstseinsdaten – eine mehr oder minder klar willensmäßige Reaktion – ist an der Vorstellung von einer äußeren Wirklichkeit mitbeteiligt.³

¹ Hier sehen wir z. B. Royces abwechselnde Benutzung von „consciousness“ (ohne den Artikel, und in einer Weise, wie man kaum einen Plural bilden würde) und „mind“, welches sofort im Plural auftritt, und durch den Zusatz „our“ zum Begriff des empirischen oder psychischen Seelen-Ichs gestempelt wird.

² Siehe Anm. oben.

³ *The Religious Aspect of Philosophy*, S. 300f. („Popular belief about an external world is for the first an active assumption or acknowledgment of something more than the data of consciousness. What is directly given in our minds is not external. All direct data are internal facts; and in the strictest sense all data are direct. Suppose a merely passive acceptance of what is in consciousness, and you have no belief in

Der Unterschied der Stellung zwischen unmittelbaren Daten und dem Glauben an die Realität der Außenwelt zeigt sich in der Verschiedenheit der Irrtumsmöglichkeit. Mein Bewusstsein kann mir
 5 falsches Zeugnis über die Dinge der Außenwelt geben. Und mein Verhalten demgegenüber ist stets der Glaube an eine postulierte Zuverlässigkeit. Aber wenn solcher Irrtum bei jedem einzelnen Gegenstand der Außenwelt prinzipiell immer noch möglich ist, muss
 10 nicht dann die ganze Außenwelt nur Gegenstand meines (mehr oder weniger vernünftigen, begründbaren) Postulats sein? Andererseits,

würden über Daten des unmittelbaren Bewusstseins solche Bemerkungen gänzlich unangebracht sein. (...) Ist Bewusstsein ein bloß ver-
 15 mutlich glaubwürdiger Zeuge, wenn es vom Schmerz eines Zahnwehs bekundet? (...) Ton, Farbe, Schmerz – diese sind Daten, nicht bloß geglaubte Dinge. Aber die Außenwelt, sie wird aktiv angenom-
 20 men durch gegenwärtiges Bewusstsein, aber nicht als im gegenwärtigen Bewusstsein direkt gegeben betrachtet. Kurzum, da die allgemeine Behauptung einer Außenwelt die Behauptung von etwas über die Daten des Bewusstseins Hinausgehendes ist, so muss sie in einem Urteilsakt anfangen, welcher mehr als das bloße Ordnen gegenwärtiger Daten leistet. Eine solche Behauptung kann nur eine aktive Setzung von Nicht-Daten sein. Wir erhalten nicht durch unsere Sinne, sondern wir postulieren durch unseren Urteilsakt jede
 25 Außenwelt, die es für uns gibt. Wenn eine tiefere Basis für dieses unser Postulat wirklich besteht, so ist es doch zuerst ein bloßes Postulat.¹

an external world. An addition to the data of consciousness, a more or less clearly voluntary reaction, is involved in your idea of external reality.“).

¹ Ebd., S. 302 („Concerning data of immediate consciousness such remarks would be wholly out of place. (...) Is consciousness merely a ‚presumably trustworthy witness‘ when it testifies to the pangs of toothache? (...) Sound, color, pang, these are data, not merely things believed in. But the external world – that is actively accepted as being symbolized or indicated by the present consciousness, not as being given in the present consciousness. In short, the popular assertion of an external world, being an assertion of something beyond the data of consciousness, must begin in an activity of judgment that does more than merely reduce present data to order. Such an assertion must be an active construction of non-data. We do not receive in our senses, but we posit through our judgment, whatever external world there may for us be. If there is really a deeper basis for this postulate of ours, still, at the outset, it is just a postulate.“).

Die äußere Realität als solche (z. B. irgendeine jetzt unerreichbare Raumstelle, oder etwas, was in der Zeit nicht gegenwärtig ist, insoweit wie es vom gegenwärtigen Moment aus betrachtet wird – so im Besonderen jedes vergangene Ereignis) ist nie ein Datum. Wir bauen die Außenwelt – rezeptiv erhalten wir sie nicht. (...) Ihre Gewissheit ist nicht die tote, passive Gewissheit, mit der wir einen Schmerz oder einen elektrischen Schlag bekommen. Die gewöhnliche Gewissheit einer Außenwelt ist die fixierte Entschlossenheit, eine solche zu machen – jetzt und von nun an.¹

Aber überhaupt, meint Royce, spielt die „tote, passive Gewissheit“ des vorgefundenen Datums eine viel kleinere Rolle in unserer Erkenntnis, als die naive Ansicht meint. Nicht nur beruht die ganze Naturwissenschaft auf Postulaten – z. B. auf dem großen Postulat, dass die mehr oder weniger chaotische Naturerscheinung wirklich eine strenge Ordnung in sich birgt, so dass die Hypothese am wahrscheinlichsten ist, welche den größten Anschein von Ordnung in die Naturereignisse hineinbringt –, sondern schon jede einzelne Erkenntnis ist mehr als ein bloßes Hinnehmen von Dargebotenem. Als geglaubter Bericht über ihre Gegenstände schließt sie Postulate ein, ist sie ein Akt.² Diese Aktivität zeigt sich in zwei Formen: in einer Rezeptivität, welche die „Eindrücke von außen“ bloß aufnimmt, ohne sie irgendwie zu modifizieren, und welche zum Teil physiologischer Natur ist, und in einer Reaktivität, welche an den durch die Rezeptivität im Bewusstseinsfeld erzeugten Daten arbeitet und sie modifiziert, um eine synthetische, aber auch stets selektive Erkenntnis zustande zu bringen.

Der allgemeine Gedanke hier ist also die bekannte kantische Einteilung nach Rezeptivität und Spontaneität; und stark an Kants Einteilung der synthetischen Arbeit des Verstandes erinnert auch

¹ Ebd., S. 304 („The external reality as such (e.g., the space beyond the farthest star, any space not accessible, even whatever is not at any moment given in so far as it is viewed from that moment, in particular every past event) is never a datum. We construct but do not receive the external reality. (...) The ‚immovable certainty‘ is not such a dead passive certainty as that with which we receive a pain or an electric shock. The popular assurance of an external world is the fixed determination to make one, now and henceforth.“).

² Ebd., S. 306ff.

Royces Analyse vom notwendigen Verlauf seiner reaktiven Funktion. Er unterscheidet zwischen der Aufmerksamkeit und der „*recognition*“. Erstere ist zunächst „eine Fähigkeit, die Intensität von Eindrücken zu steigern oder zu vermindern“¹, aber sie ist noch viel mehr,
 5 nämlich die Fähigkeit, die Bedeutung, das „Gewicht“ von einem Bewusstseinsdatum den anderen gegenüber zu verschieben. Also obgleich die Aufmerksamkeit der Erkenntnis dient, indem sie das zu Erkennende fixiert, scheint sie zugleich ihren Zweck zu verfehlen, indem sie diesen Gegenstand modifiziert. Ursprünglich ist ein buntes
 10 Durcheinander von psychischen Daten gegeben; so aber können sie nicht erkannt werden, und zuerst muss die Aufmerksamkeit „unser Bewusstsein bestimmter und weniger komplex, d.h., weniger chaotisch (oder ‚verwirrt‘) und einheitlicher machen“.²

Die erste Stufe der Gewinnung von Erkenntnis aus bloßen sinnlichen
 15 Eindrücken ist also die Modifizierung der Sinnlichkeit durch die Aufmerksamkeit – ein Prozess, welcher lediglich der subjektiven Seite, d.h., unserem eigenen Verstand angehört.³

Was die Aufmerksamkeit begonnen, vollendet die „*recognition*“, d.h. Wahrnehmung. Diese hat zwei Stufen, eine der „Assimilation“⁴ und
 20 eine „Konstruktion“⁵. Was die erstere betrifft, so

bedeutet die *recognition* nicht immer die bestimmte Erinnerung eines besonderen vergangenen Erlebnisses, welches einem gegenwärtigen ähnlich ist. Im Gegenteil ist die *recognition* oft (d.h. in den Fällen, wo diese erstere Stufe allein auftritt) nur ein Gefühl der Bekanntheit
 25 bei etwas Gegenwärtigem, verbunden mit einer mehr oder weniger klaren Prädikation über diesen Gegenstand. (...) In dem Falle sage

¹ Ebd., S. 310f. („power to increase or to diminish the intensity of impressions“).

² Ebd., S. 316 („Attention constantly tends to make our consciousness more definite and less complex; that is, less confused and more united.“).

³ Ebd., S. 310 („The first stage in getting knowledge from bare sense-impressions is therefore the modification of sense by attention – a process belonging wholly to the subjective side; i.e., to our own minds.“). Hier findet sich wieder bei Royce das Wort „mind“ als Bezeichnung für das gesamte Vermögen der menschlichen Seele, also mitunter für den hier tätigen (im kantischen Sinne) Verstand.

⁴ *Outlines of Psychology*, S. 235 ff.

⁵ *The Religious Aspect of Philosophy*, S. 321.

ich: Dieses ist groß oder klein, gut oder schlecht, einem anderen Gegenstand gleich oder ungleich usw. Selbst in ⟨...⟩ diesen Fällen schließt die *recognition* eine aktive Reaktion meines Verstands auf äußere Eindrücke ein.¹

5 Aber erst wenn beide Teilprozesse zusammenwirken, haben wir die volle Leistung der „*recognition*“. Diese zieht die Resultate der Erinnerung, die Forderungen der wissenschaftlichen Postulate und die geistigen Interessen heran und bildet aus der von der Aufmerksamkeit festgehaltenen Materie eine Welt der Realitäten. „Bloße leblose
10 Eindrücke sind uns gegeben. Wir verwandeln sie durch unseren eigenen Akt in Symbole einer realen Welt.“²

Und selbst die Wahrnehmung modifiziert noch stark die dargebotenen Daten. Fasse ich eine auf dem Ackerfeld still sitzende Maus als Erdklumpen auf, so sind die Umrisse für den Sinn ungenau und
15 bedeutungslos. Fasse ich sie als Maus auf und man sieht sofort mehr: allerlei Kleinigkeiten, die einem sonst unvermeidlich entgangen wären; die Umrisse werden bestimmt, sehr kleine Bewegungen werden bemerkbar und dgl.³

Aber wenn dies eine richtige Beschreibung von den Erkenntnisprozessen in uns ist, dann muss die Frage noch drängender werden, wie diese von subjektiven Funktionen modifizierten und transformierten Inhalte uns irgendwelche Erkenntnis von einer Außenwelt
20 gewähren können. Verständlich wäre es vielleicht, dass die bloßen Daten der Sinnlichkeit äußeren Objekten automatisch entsprechen könnten. Dass aber unser Bewusstsein diese Daten auswählen, bearbeiten und gestalten und erst die so gewonnenen Resultate als „Symbole einer realen Welt“ betrachten darf, bedarf sicher einer Erklärung. Wenn die so gewonnenen Bewusstseinsinhalte wirklich

¹ Ebd., S. 318 ⟨„Recognition does not always mean a definite memory of a particular past experience that resembles a present one. On the contrary, recognition is frequently only a sense of familiarity with something now present, coupled with a more or less distinct applying of some predicate to this present thing. ⟨...⟩ Then, I say, this is large or small, good or bad, equal or unequal to another thing, and so on. In all these cases, recognition involves a lively reaction of my mind upon external impressions.“⟩.

² Ebd., S. 321 ⟨„Mere dead impressions are given. We turn them by our own act into symbols of a real universe.“⟩.

³ Ebd., S. 320.

Erkenntnisse einer realen „Außen“-Welt, einer Welt an sich sein sollen; wenn, im Falle wahrer Erkenntnis, in diesem Sinne *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* gilt, was setzt diese Möglichkeit der Korrespondenz voraus, betreffs
 5 der realen Welt? Was für *res* können dieselbe *ordo et connexio* haben wie *ideae*?

Royce gibt ein interessantes Stück seiner persönlichen Geschichte, indem er erzählt¹, dass er selbst zuerst auf diese Weise von einem ganz anderen (erkenntnistheoretisch relativistischen, meta-
 10 physisch-skeptischen) Standpunkt zum Idealismus geführt wurde, und zwar als eine Hypothese, um die Postulate unserer Erkenntnis von der realen Welt verständlich zu machen. Die volle Ausbildung des Idealismus ist bei ihm später gekommen, sein Beweis als meta-
 physische Doktrin hat sich erst später entwickelt. Zuerst aber wollte
 15 er das Postulat der Außenwelt, das für alle positive Wissenschaft wie für die gewöhnliche Erkenntnis so fundamental zu sein scheint, freiwillig mitmachen und prüfen, wie ein solches Postulat verständlich zu machen sei. Da sie aber eben eine postulierte Welt ist, und zwar postuliert, um die Forderungen der Erkenntnis und die An-
 20 nahmen der Wissenschaft verständlich zu machen, so können wir sie so postulieren, dass sie möglichst vollkommen diesen Forderungen entspricht.

An dem Wert² der von der Naturwissenschaft postulierten mechanischen Welt zweifelt Royce also gar nicht. Vielmehr erwächst
 25 sein Bedenken gerade auf dem Boden einer vollständigen Annahme derselben. Denn gerade diese mechanische Naturwissenschaft ist eine ideale Konstruktion. Atome, Kräfte und dgl. sind eben „Ideen“ – wenigstens insoweit wie wir sie in unseren großen idealen Wissenschaftssystemen kennen. Aber gerade diese Ideen behaupten eine
 30 Korrespondenz mit etwas außerhalb ihrer selbst Realem. Für diese „Ideen“ wie für die gewöhnlicheren Vorstellungen des täglichen Lebens erwächst die Frage: Was für eine Welt kann denn eigentlich mit diesen Ideen übereinstimmen, sie als wahr oder falsch stempeln usw.?

¹ Vgl. *The Religious Aspect of Philosophy*, Kap. X, §§ II, IV.

² Vgl. z. B. *The Religious Aspect of Philosophy*, S. 241, 326f. usw.

Hier sind Empfindungen, Empfindungsreihen, Gedanken, Folgen von solchen, Systeme des wissenschaftlichen Glaubens, alles innere Tatsachen. Jenseits des Bewusstseins von diesen inneren Tatsachen erstreckt sich (so wollten wir jetzt postulieren – und bloß postulieren) eine
 5 andere Tatsachenwelt, in welcher etwas jeder von diesen Empfindungen entspricht, irgendeine Tatsachenfolge jeder Empfindungsfolge, irgendein System von Tatsachen und Gesetzen jedem richtig aufgebauten System des wissenschaftlichen Glaubens. Die eigene Ordnung der Außenwelt entspricht der Ordnung dieser Innenwelt unseres
 10 Bewusstseins, aber ist nicht diese Ordnung. Wir suchen eine plausible Hypothese über die Natur dieser korrespondierenden äußeren Ordnung.¹

Royce sucht hier nicht, wie Berkeley, eine Ursache für unsere Vorstellungen. Er sieht² sehr klar ein, dass dieses eine *petitio principii* wäre, denn unter anderem stehen unsere Vorstellungen von
 15 Kausalität auf genau demselben Boden wie alle anderen. Auch sie behaupten, nicht bloße Vorstellungen zu sein, sondern eben einer realen Kausalität zu entsprechen. Aber Royces eigenes Postulat – seine erkenntnistheoretische Hypothese – ist der Berkeley'schen
 20 sehr ähnlich. Da wir die äußere Ordnung, welche dafür sorgen soll, dass unsere Vorstellungen wirklich Objekte haben (und zwar solche, die die Wahrheit oder Falschheit von den Vorstellungen entscheiden sollen), überhaupt nur postulieren können, so sollen wir das unter solchen Umständen einfachste befriedigende Postulat vollziehen.
 25 Und dieses, meint Royce, ist, dass unser Denken wahr ist, infolge seiner Korrespondenz mit den Tatsachen eines wirklichen Bewusstseins außerhalb unseres eigenen.³ Korrespondenz, führt Royce aus,

¹ Ebd., S. 339 („Here are feelings, sequences of feelings, thoughts, trains of thought, systems of scientific belief: all internal facts. Beyond the consciousness of these internal facts stretches (so we now assume, and only assume) another world of facts, in which something corresponds to each one of these feelings, some order of facts to each sequence of feeling, some system of facts and of laws to each properly constituted system of belief. The external order of the world beyond corresponds to the order of this internal world of our consciousness but it is not this order. A plausible hypothesis is required as to the nature of this corresponding external order.“).

² Ebd., S. 355 ff.

³ Ebd., S. 342 („Our thought is true by reason of its correspondence to the facts of an actual consciousness, external to our own.“).

braucht nicht qualitative Ähnlichkeit zu sein, wie z. B. gehörte und gesehene Worte sich genau entsprechen können. Nur müssen zwei sich entsprechende Reihen von Bewusstseinsdaten irgendeine Relation unter ihren Elementen gemeinsam haben. Gerade wie die Bewusstseinsdaten, die im universellen Bewusstsein meine „permanenten Möglichkeiten der Empfindungen“¹, meine Ideen von den Atomen oder dgl. vertreten, qualitativ bestimmt sind, brauche ich nicht zu wissen. Ich muss nur postulieren, dass die Daten da sind und dass meine aktiven Konstruktionen, welche allein, wie Royce gezeigt hat, solche transzendente Korrespondenz beanspruchen, wahr oder falsch sind, je nachdem sie die nötige Korrespondenz mit diesen Daten besitzen oder nicht.

Dass diese Hypothese viele Fragen offen lässt, dessen ist sich Royce selbst vollkommen bewusst. Aber er meint, dass sie den rätselhaften Forderungen unserer Vorstellungen, einer Welt außerhalb des eigenen Bewusstseins zu entsprechen, und dem Anspruch unserer Gedanken, wahr oder falsch zu sein, vollkommen genügt. Habe ich eine Vorstellung vom unendlichen Raum oder von den Taten der vorgeschichtlichen Bewohner Europas oder von dem morgigen Kurszettel oder von den Schwingungen des Äthers, so meine ich stets etwas, was wiederum nur in weiteren Vorstellungen zur Gegebenheit gebracht werden könnte.² Alle solche Gegenstände, soweit wie ich ihnen überhaupt Realität zuschreibe, sind für mich „mögliche Erfahrungen“. Wenn ich aber näher zusehe, so finde ich, dass die so „möglichen“ Erfahrungen aller bewussten Wesen ein System der Erfahrung bilden sollen. Dieselbe Welt ist mögliche Erfahrung für unzählige Menschen. Weiter soll die zufällige Beschränktheit meiner Sinnlichkeit die Welt der Möglichkeiten nicht mitbeschränken.

So postuliere ich, dass mein Begriff von der „möglichen Erfahrung“, welche wir ein Atom oder den Nordpol nennen, auch jenseits von meiner Erfahrung und von der Erfahrung jedes bekannten Lebewesens gültig ist. Aber ich postuliere nicht, dass mein Begriff von der Möglichkeit, dass die Menschen der Zukunft Flügel und Schwänze haben

¹ Ebd., S. 362 („permanent possibility of sensation“).

² Ebd., S. 363 ff.

könnten, irgendeiner zukünftigen Realität entspricht oder irgendwie über meine bloße Vorstellungen hinaus gültig sei.¹

In einem Sinne aber wäre auch dieses Letztere eine „Möglichkeit“. Es gibt also neben der „leeren“ Möglichkeit von irgendetwas überhaupt, 5 eine reale Möglichkeit, welche hier und jetzt „über meine Vorstellung hinaus gültig“ ist. Diese Möglichkeit behauptet also, etwas mehr als eine bloße Möglichkeit zu sein. Sie beansprucht, auch außerhalb ihrer eventuellen Realisationen eine Rolle zu spielen, Kompetenzen zu besitzen. Sie ist mehr als „die leere Tautologie, dass, wenn 10 alle Lücken und Unregelmäßigkeiten individueller Erfahrung durch Zwischenglieder und weitere Erfahrungen eliminiert wären, diese Lücken und Unregelmäßigkeiten damit verschwunden wären.“² In Bezug auf all diese Phasen des Postulats der Außenwelt möglicher Erfahrung, „wie ist dieses Postulat anders zu befriedigen als durch 15 die Annahme eines aktuellen Weltbewusstseins?“³ Und nicht nur als „Subjekt der ‚möglichen Erfahrungen‘“, um die Realität, die diese schon haben, zu begründen, sondern auch als Bewahrer von ethischer, mathematischer und sonstiger idealer, ewig gültiger Wahrheit, und als realer Feststeller der Wahrheit oder Falschheit von Meinungen 20 endlicher Wesen (denn diese ist auch eine „mögliche Erfahrung“ im realen Sinn) erfüllt das so postulierte reale universelle Bewusstsein einen, wie Royce meint, in anderen philosophischen Zusammenhängen sehr empfindlichen Mangel.

Diese Theorie, behauptet Royce, ist brauchbarer als der gewöhnliche Atomismus, 25

weil wir von diesem niemals die leiseste Ahnung gewinnen, wie die draußen existierende Materie aussehen oder sich anfühlen mag, wenn

¹ Ebd., S. 367 („Just so I postulate that my conception of the ‚possible experience‘ called an atom, or the North Pole, is valid beyond my experience, and beyond the actual experience of any known animal. But I do not postulate that my conception of the possibility that future men might have wings and tails is like any future reality whatever, or in any way valid beyond my conception.“).

² Ebd., S. 366 („Is the meaning only the empty tautology that if all the gaps and irregularities of individual experience were got rid of by means of connecting links and additional experiences, these gaps and irregularities would disappear?“).

³ Ebd., S. 368 („How is this postulate to be satisfied unless by assuming an actual world-consciousness?“).

niemand sie sieht oder anfühlt? Die mystische Rede „eine Substanz mit zwei Ansichten“ ist schlechter, weil das keine Hypothese, sondern nur ein Haufen Worte ist.¹ Schopenhauers „Wille“ ist schlechter, weil das nur eine Metapher ist.²

5 Und so für eine ganze Reihe anderer Ansichten. „Den Standpunkt des modernen Phänomenalismus“, auf dem die Theorie beruht, findet Royce bei Fichte, Hegel, Schopenhauer, Mill, Ferrier, Hodgson, Renouvier u. a. m. (unter zeitgenössischen deutschen Philosophen – 1885 – werden Baumann, Schuppe und Bergmann,
10 wenigstens nach gewissen Teilen ihrer Werke, erwähnt). Solche sehr verschiedenen Philosophen – sensualistische, Apriori-Idealisten und andere mehr – „sind über die eine fundamentale Wahrheit einig, dass unser Denken, wenn es nach seiner eigenen Bedeutung forscht, sich mit keiner Idee von äußerer Realität begnügen kann, welche sich
15 diese Realität anders als ein Bewusstseinsdatum und also Material für das Denken vorstellt.“³

Der so vorläufig als „Postulat“ entworfene „metaphysische Idealismus“, welcher nach Royces Meinung allein, wie wir schon gefunden haben, „im Besitz einer befriedigenden Lösung des erkenntnistheoretischen Problems ist“, wird keineswegs von Royce bloß so postuliert behauptet. Und seine erste Darstellung in *The Religious Aspect of Philosophy* ist in gewisser Hinsicht die ungünstigste unter den zahlreichen Darstellungen in Royces verschiedenen Werken, weil sie von Überlegungen ausgeht, welche zu der Theorie nur als
20 einer postulierten führen können. Schon in diesem Buch (Kapitel XI)

¹ Vgl. Royces kurze Abfertigung einer gewissen Form des „Monismus“: „Bewusstsein und Materie sind einfach nicht zwei Ansichten einer Kurve.“ (*The Religious Aspect of Philosophy*, S. 253: „The same curve is, indeed, convex and concave; but matter and spirit are simply not the two faces of a curve.“)

² *The Religious Aspect of Philosophy*, S. 352 („The ordinary uncritical Atomism is a worse hypothesis, because we never get from it the least notion of how this externally existent matter may look and feel when nobody sees or feels it. The mystical ‚one substance with two faces‘ is worse, because that is no hypothesis, only a heap of words. Schopenhauer’s ‚Wille‘ is worse, because it is only a metaphor.“).

³ Vgl. ebd., S. 362f. („They all agree about one fundamental truth, namely, that thought, when it inquires into its own meaning, can never rest satisfied with any idea of eternal reality that makes such reality other than a datum of consciousness, and so material for thought.“) und zahlreiche Stellen in *The Spirit of Modern Philosophy*, Buch I.

geht Royce zu einer tieferen und würdigeren Präsentation seines Idealismus über. Die Darstellung in *The Spirit of Modern Philosophy* ist populärer, aber hat noch an Eleganz gewonnen. Und diejenigen in *The Implications of Self-Consciousness, The World and the Individual* und den späteren Werken stützen sich auf so viel tiefgehendere Betrachtungen, dass sie gleichsam auf einem anderen Niveau stehen. Mit diesen reiferen Auslegungen werden wir uns späterhin genug zu beschäftigen haben. Auch das „erkenntnistheoretische Problem“ erfährt bei Royce viel angemessenere Formulierungen (wie wir besonders in seinem Hauptwerk: *The World and the Individual* noch sehen werden). Einige Rauheiten der früheren Darstellung werden geglättet, einige Mängel ausgefüllt durch die Berücksichtigung von bis jetzt ungewürdigten Momenten. Aber gerade weil wir uns ein Fundament zur Würdigung und Bewertung dieser neuen Momente und zur Kritik von Royces Behandlung derselben verschaffen wollen, hat es sich gelohnt, diese seine ersten Darstellungen der Probleme der Erkenntnis und der Schwierigkeiten ihrer Präntensionen genauer anzusehen; besonders da einige der Voraussetzungen dieser Darstellungen hier in sehr klarer und schroffer Weise zur Erscheinung kommen, die nicht nur an anderen Stellen bei Royce selbst, sondern auch bei sehr vielen von den angesehenen Philosophen der Gegenwart in versteckterer Weise ihre Rolle spielen – eine Rolle, die also sonst nicht so leicht aufzuweisen ist, die wir aber, nachdem wir die Prinzipien selbst kritisch studiert haben, besser imstande sein werden, jedes Mal zu ertappen und zu beurteilen.

§ 4. (Wie Vorstellungen und Urteile von endlichen, bewussten Wesen irren können)

Schon im XI. Kapitel von *The Religious Aspect of Philosophy* finden wir wieder eine mit der schon skizzierten im Wesentlichen übereinstimmende Darstellung des Erkenntnisproblems, obgleich das sehr tief sinnige metaphysische Argument aus der „Möglichkeit des Irrtums“ sich eigentlich nicht darauf zu stützen braucht. Nehmen wir aus ihrem Zusammenhang und aus ihrer Verwebung mit diesem metaphysischen Argument die hierhergehörigen Stellen aus diesem Kapitel heraus.

Die Schwierigkeit, welche in diesem Kapitel behandelt wird, ist das Problem, wie die Vorstellungen und Urteile (denn, sagt Royce, ganz streng beurteilt, kann man überhaupt nur bei Urteilen von Wahrheit und Falschheit reden) von endlichen, bewussten Wesen irren können.

5 Nach der Ansicht des „gewöhnlichen Menschen“ habe jedes Urteil sein Objekt, mit dem es übereinstimmen kann oder nicht. Aber Urteil und Objekt seien an und für sich gegenseitig unabhängige Wesen. Nun, sagt Royce, lässt dieses uns noch die Frage übrig: Was heißt es denn, das Urteil habe seinen Gegenstand? Denn „allein – als Tat-

10 sache für sich – kann ein Urteil keinen verständlichen Gegenstand außerhalb sich selbst haben.“¹ Das Urteil soll seinem Gegenstand entsprechen. Wenn dieser aber schon sein Gegenstand ist, wenn das Urteil schon irgendwie sein Subjekt kennt, wie kann es irren? Und wenn man antwortet, dass das Urteil nur mit Symbolen von seinem

15 Gegenstand operiert, dann fragt man sich doch,

insofern wie das symbolisierte Ding durch das Symbol im Denken ist, warum ist es nicht vollkommen bekannt, und also richtig beurteilt? Dieses führt zur alten Frage über das Wesen von Symbolen zurück. Sie sollen uns mehr bedeuten, als wir wissen, dass sie bedeuten. Und

20 wenn das zweifellos möglich ist, wie ist es so möglich?²

Um diese wesentliche Beziehung zu erklären, nach welcher ein gewisses Urteil einem bestimmten Gegenstand der Außenwelt so zugeordnet ist, dass es ihn meinen kann, aber sich eventuell doch über ihn irren kann, will Royce also seine weitere Theorie entwickeln. Uns interessiert nicht so sehr die Theorie oder gar die volle

25 Darstellung des Problems als vielmehr die Ansicht von der Natur und den Schwierigkeiten der Erkenntnis, welche gewisse Teile dieser Darstellung verraten. Gewiss ist diese Ansicht nicht Royces eigene endgültige Ansicht. Aber die Darstellung lässt sehr leicht erkennen,

30 dass es die Ansicht ist, von der Royce ausgegangen ist, und welche

¹ *The Religious Aspect of Philosophy*, S. 393 („Alone, as a separate fact, a judgment has no intelligible object beyond itself.“).

² Ebd., S. 402 („But in so far as the thing symbolized is, through the symbol, in one's thought, why is it not known and so correctly judged? All this involves that old question of the nature of symbols. They are to mean for us more than we know that they mean. How can that be? No doubt all that is really possible, but how?“).

in seiner endgültigen Ansicht als eine durch weitere Einsichten nur etwas korrigierte, aber nicht überwundene Teilansicht noch enthalten ist.

Royce knüpft hier¹ an Ueberwegs² Definition von einem Urteil
 5 als „das Bewusstsein über die objektive Gültigkeit einer subjektiven
 Verbindung von Vorstellungen“ an, und entwickelt diese anhand einer
 psychologischen Beschreibung von der „mit dem entsprechenden
 Unbestimmtheitsgefühl behafteten“ Subjektvorstellung, die auch be-
 gleitet ist von einem gewissen „Gefühl der Anstrengung, nämlich bei
 10 der Aufmerksamkeit, deren Tendenz es ist, dieses unvollkommene
 Subjekt dadurch zu vervollkommen, dass es in engere Beziehung
 mit bekannterem Seelenleben (...) wie in der Prädikatvorstellung
 dargestellt (...) gebracht wird.“ Die Verknüpfung bringt ein gewisses
 „Gefühl der Befriedigung“ mit sich, und zwar in Bezug auf das
 15 „Gefühl der Anstrengung bei der Subjektvorstellung“. Und über
 dem Ganzen waltet ein

Gefühl der Abhängigkeit, kraft dessen wir fühlen, dass der Wert dieses
 Aktes nicht in ihm selber, sondern in seiner Übereinstimmung mit
 einem unbestimmt gemeinten Jenseitigen liegt, welches außerhalb als
 20 Gegenstand steht. (...) Nun, als bloße Vollendung von einer Subjekt-
 vorstellung durch die Hinzufügung einer Prädikatsvorstellung ist das
 Urteil ein bloßes psychisches Phänomen, von Interesse nur für die
 Person, welche es erlebt, und für einen Psychologen. (...) Als bloße
 25 psychologische Verbindung von Vorstellungen ist es weder wahr noch
 falsch.³

¹ Ebd., S. 402 ff.

² Ueberweg: *System der Logik*, S. 189.

³ *The Religious Aspect of Philosophy*, S. 402 ff. („(...) Ueberweg’s well-known definition of a judgment as the ‚Consciousness about the objective validity of a subjective union of ideas.‘ Our interpretation of them shall be this: The elements are: The Subject, with the accompanying shade of curiosity about it; the Predicate, with the accompanying sense of its worth in satisfying a part of our curiosity about the subject; and the Sense of Dependence, whereby we feel the value of this act to lie, not in itself, but in its agreement with a vaguely felt Beyond, that stands out there as Object. (...) This subject-idea is attended by some degree of effort, namely, of attention, whose tendency is to complete this incomplete subject by bringing it into closer connection with more familiar mental life. This more familiar life is represented by the predicate-idea. (...) Now as a mere completion of subject-idea through the addition of a predicate-idea, the judgment is simply a mental phenomenon, having

Der Gegenstand außerhalb wird durch eine unvollkommene Vorstellung im Bewusstsein vertreten. Aber so, wie diese unvollkommene Vorstellung ihre Elemente verbindet, wird das ernste Urteil seine Termini verbinden. Aber das Urteil könnte nur die unvollkommenen
 5 Vorstellungen meinen, die im Bewusstsein waren; und wenn es die in diesem liegenden Verknüpfungen wiedergegeben hat, warum ist es nicht stets wahr? Wie soll ihm die Forderung obliegen, das Unmögliche zu tun, sich auf ganz äußere Gegenstände zu beziehen? Und hätte der Urteilende die direkt vor sich, so wären dann auch sie innere
 10 Daten, und dasselbe würde gelten. Sie sollen aber eben äußere sein!

Royce erläutert die Schwierigkeit dieser „alltäglichen Ansicht“ durch Beispiele; wenn ich nämlich über meines Nachbars Gedanken urteile, dann urteile ich über etwas, was auf keinen Fall in meinem Bewusstsein sein kann.

15 Die schottische Philosophie hat viel von ihrer sogenannten direkten oder „präsentativen“ als verschieden von einer „repräsentativen“ Erkenntnis von Gegenständen zu reden gewusst. Aber selbst der hartnäckigste schottische Philosoph könnte kaum so fest an seiner nationalen Lehre halten, um zu behaupten, dass ich nach dem ge-
 20 sunden Menschenverstand mehr als eine repräsentative Kenntnis von meines Nachbars Gedanken und Gefühlen habe.¹

Danach entwickelt Royce nun die Schwierigkeit an einem Beispiel von zwei Menschen: John und Thomas.² Wenn John über Thomas urteilt, so könnte ein Dritter, der den wirklichen Thomas und Johns
 25 Urteil über ihn in einem synthetischen Urteilsakt vergleiche, Johns Urteil so von außen her als „wahr“ oder „falsch“ bezeichnen.

Aber bloße Nichtübereinstimmung eines Gedankens mit irgendeinem beliebigen Gegenstand stempelt noch nicht den Gedanken zu einem

interest only to the person that experiences it, and to a psychologist. (...) As mere psychological combination of ideas it is neither true nor false.“).

¹ Ebd., S. 407 („The Scottish philosophy has had much to say to the world about what it calls direct or presentative, as opposed to representative, knowledge of objects. But surely the most obstinate Scottish philosopher cannot hold so tenaciously by his national doctrine as to say that I have, according to common sense, anything but a representative knowledge of my neighbor’s thoughts and feelings.“).

² Ebd., S. 408ff.

irrigen. Dazu muss das Urteil mit seinem eigenen ausgewählten Gegenstand nicht übereinstimmen. Wenn John Thomas überhaupt nie in seinem Denken haben kann, wie kann John den wirklichen Thomas zu seinem Gegenstand wählen?¹ (...)

5 Wenn John urteilt, an wen denkt er? Offenbar an das, was in seinem Denken wirklich als Gegenstand vorkommen kann, nämlich an seinen Thomas (d. h. die Idee von Thomas, welche er sich gebildet hat). Über wen also kann er sich irren? Über diesen seinen Thomas? Nein, denn er kennt ihn zu unmittelbar (...). Über den wirklichen Thomas? Nein,
10 denn es erscheint nach dem gesunden Menschenverstand, dass er in seinem Denken mit dem wirklichen Thomas nichts anfangen kann, da jener Thomas nie irgendwie ein Teil seines Denkens werden kann.² (...)

15 Nach dieser („common sense“) Voraussetzung sind John und Thomas gegenseitig unabhängige Wesen, von denen jeder unmöglich in wirklicher Person in das Denken des Anderen hineingelangen kann. Jeder kann nur irgendwie im Denken des Anderen durch ein Phantom vertreten sein, und nur dieses Phantom kann jener Andere meinen, wenn er über den Ersteren urteilt. Denn falls man nicht Unsinn redet,
20 möchte es scheinen, dass man nur das meinen kann, was man im Bewusstsein³ hat.⁴

Es ist, meint Royce, als ob zwei Menschen, A und B, ihr Leben in zwei verschlossenen Zimmern zubrachten. Jedem erscheinen auf seiner

¹ Ebd., S. 409 („But mere disagreement of a thought with any random object does not make the thought erroneous. The judgment must disagree with its chosen object. If John never has Thomas in thought at all, how can John choose the real Thomas as his object?“).

² Ebd., S. 408 („When John judges, of whom does he think? Plainly of that which can be an object to his thoughts, namely, of his Thomas. About whom then can he err? About his Thomas? No, for he knows him too well. (...) About the real Thomas? No, for it should seem according to common sense, that he has nothing to do with the real Thomas in his thought, since that Thomas never becomes any part of his thought at all.“).

³ Hier steht wieder im Englischen das Wort „mind“. Also könne man nur das meinen, was einem als seelischer Inhalt in ihm selbst bewusst wird.

⁴ *The Religious Aspect of Philosophy*, S. 411 („In short, on this our original supposition, John and Thomas are independent entities, each of which cannot possibly enter in real person into the thoughts of the other. Each may be somehow represented in the other's thoughts by a phantom, and only this phantom can be intended by the other when he judges about the first. For unless one talks nonsense, it should seem as if one could mean only what one had in mind.“).

Zimmerwand Bilder, welche dem im eigenen Zimmer vorgefundenen sich nicht sehr unähnlich zeigen. Tätigkeiten A's rufen gewisse Änderungen der Bilder hervor, wie auch A selbst auf verschiedentlich auftauchende Bilder in verschiedener Weise reagiert. (Wenn er es
 5 nur wüsste, rufen diese Reaktionen Veränderungen von den Bildern auf B's Wand hervor, und es sind B's Reaktionen auf diese, welche wieder die Veränderungen der Bilder in A's Zimmer hervorrufen.) Irgendwie kommen A und B zu den Hypothesen, dass diese Bilder von anderen solchen, ihren eigenen ähnlichen, Zimmern herrühren.
 10 Dann würde ihnen auch eine gewisse gegenseitige Verständigung und Verkehr gelingen können, die aber stets auf diesen Postulaten beruhen würden, und nur mit Hilfe solcher aufrechtzuerhalten wären. Nun, meint Royce, in dem Fall kann A über B's Zimmer nicht einmal irren (geschweige denn sich eine wahre Vorstellung davon
 15 machen), denn „jeder Gefangene kann wahre oder falsche Urteile, wenn überhaupt, dann nur über die Bilder an seiner eigenen Wand fällen. (...) Nichts von jedem wirklichen Zimmer ist je in anderen Zimmern gegenwärtig.“¹

Diese kleine Phantasie soll nur für gewisse Seiten der wirklichen
 20 Situation eine Analogie darstellen. Wichtig ist sie für uns als ein Kommentar zum Satz: „Falls man nicht Unsinn redet, möchte es scheinen, dass man nur das meinen kann, was man im Bewusstsein hat.“ Royce behauptet, dass wir in der gewöhnlichen Ansicht die so illustrierten Schwierigkeiten nicht bemerken wegen der „beständigen
 25 Tendenz, die Sache vom Standpunkt einer dritten Person zu betrachten, statt von dem Standpunkt, welchen wir noch A und B selbst *implicite* zuschreiben.“² M. a. W., in unseren Urteilen über andere Menschen appellieren wir eigentlich an ein drittes übergeordnetes Bewusstsein, indem wir für unsere Urteile eine „objektive“
 30 Geltung postulieren und dabei voraussetzen, dass sie je nach ihrer wirklichen Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit

¹ Ebd., S. 415 („Each prisoner can make true or false judgments if at all, then, only about the pictures on his wall; but neither has even the suggestion that could lead him to make a blunder about the other's real room, of which he has and can have not the faintest idea.“).

² Ebd., S. 415 („One reason why we fail to see at once this fact lies in the constant tendency to regard the matter from the point of view of a third person, instead of from the point of view that we still implicitly attribute to A and B themselves.“).

diesem „äußeren“ Gegenstand (welche nur ein solches übergeordnetes Bewusstsein feststellen könnte) wahr oder falsch sind. Aber wir bemerken diese Berufung nicht, weil wir sie gewöhnlich etwa in der Form ausdrücken: „Wenn wir in diese Lage kämen ⟨...⟩ usw.“

5 Aber nun erklärt Royce, dass die Schwierigkeit nicht weniger groß in Bezug auf „Irrtümer über matters of fact or experience“ ist. Ich mache z. B. eine Vorhersage über meine eigene Zukunft. Kann ich je ihre Wahrheit oder Falschheit feststellen? Wenn das zukünftige Moment da ist, ist das Bewusstsein des vorhersagenden Augenblicks
10 nicht mehr da, es ist ihr tatsächlich so fremd wie der reale Thomas dem urteilenden John. Und eine Berufung auf Erinnerung hilft offenbar ebenso wenig wie Johns Berufung auf seinen idealen Thomas.

Aber genug von diesen Ausführungen! Sie stellen ausdrücklich nicht Royces eigene Ansicht dar; aber, und das ist hier das Wichtige,
15 sie stellen eine vermeintlich „gewöhnliche Ansicht“ dar – nur auf die Spitze getrieben, um die Notwendigkeit von Royces eigener Ansicht zu begründen. Diese Ansicht, wie wir schon wissen, ist, dass das „dritte Bewusstsein“, auf das wir uns berufen, wirklich als universelles allkonstituierendes Bewusstsein *realiter* da ist. Wenn
20 wir sehen, welchen Seiten der dargestellten Ansicht diese Ansicht widerspricht, dann werden wir zugleich wissen, wie vielem von der kritisierten Ansicht Royce zustimmen würde. Was von der Grundlage derselben nicht von ihm angetastet wird, wird natürlich, nach einer so ausführlichen Darstellung, *implicite* unterschrieben.

25 Nun, die Stelle, wo Royces Theorie uns aus den Schwierigkeiten heraushelfen soll, ist die Stelle, wo wir anfangen, die Schwierigkeit zu empfinden. Er verwirft nicht die ganze „gewöhnliche Ansicht“. Sondern er verwirft ausdrücklich nur den Teil davon, welcher die völlige gegenseitige Unabhängigkeit von John und Thomas oder von
30 irgendwelchen verschiedenen Bewusstseinsdaten in der Welt behauptet. In Wirklichkeit soll es anders sein, soll es anders sein müssen. Aber warum muss es so sein? Weil unsere Voraussetzungen uns in gewisse Schwierigkeiten geführt haben. Ah, aber dann haben wir diese Voraussetzungen mitgemacht. Und das heißt: Royce gibt eigentlich
35 zu, dass alles, was wir direkt über unsere Erkenntnis feststellen können, der dargestellten Ansicht gemäß ist. Und das genügt, um uns einen reichen Boden für eine kritische Untersuchung zu gewähren.

M. a. W. folgt Royces Behandlung der Sache ungefähr folgendem Schema: Erkenntnis soll dieses und jenes leisten. Um das zu können, müsste sie aber eigentlich so und so beschaffen sein. Dagegen scheint sie nur so und so beschaffen. Nun gibt es offenbar
5 logisch drei Möglichkeiten der Beseitigung der Schwierigkeit eines solchen Schemas. Entweder bestreitet man, dass die Erkenntnis solche Leistung beansprucht; oder man bestreitet, dass ihre scheinbare Beschaffenheit mit der zu den angeblichen Leistungen erforderlichen nicht übereinstimmt; oder man erklärt ein Glied des Trilemmas für
10 eine „bloße Erscheinung“ oder dgl. Dieser letzte Ausweg ist also derjenige von Royce. Aber ein solcher Versuch beruht offenbar auf einer Anerkennung der „scheinbaren Beschaffenheit“ eben als direkt konstatierbarer Erscheinung und auf einer Annahme der Gültigkeit der beanspruchten Leistung. Ein solches Schema ist natürlich ein rohes Werkzeug. Aber es soll uns hier nur zu Klarheit
15 bringen, wie weit und auf welchem Gebiet Royce die „zu überwindende“ „gewöhnliche“, „realistische“ Ansicht tatsächlich mitmacht.

Wir betonen dabei noch einmal: Es ist durch keinen Wunsch bedingt, uns die Kritik möglichst leicht zu machen, dass wir uns an diese
20 früh gemachten Äußerungen Royces (drei Jahrzehnte sind seit dem Erscheinen von *The Religious Aspect of Philosophy* verstrichen) jetzt halten. Wir werden bald an das Reifere kommen, und zwar besser vorbereitet durch diese Werke. Aber auch in den späteren Werken
25 fehlt es keineswegs an Stellen, wo dieselben Ansichten zum Vorschein kommen, wenn auch nicht in solcher krassen Fülle der Ausführung. – Und wiederum sei betont, dass wir ganz zufrieden sind, unsere Kritik auf dem Boden auszuüben, den Royce uns bezeichnet hat. Was er auch für die endgültige Lehre in den Sachen hält, und wie er diese
30 begründet, interessiert uns noch wenig. Aber seine Begründung stützt sich auf eine Meinung über das zunächst unmittelbar und nach der „gewöhnlichen Ansicht“ Feststellbare über unsere Erkenntnis.

Dass wir ohne die Entwicklung von „Schwierigkeiten“ und die daran sich betätigenden Subtilitäten philosophischen Arguments
35 über diese „gewöhnliche Ansicht“ hinauskommen könnten, deutet Royce gar nicht an. Also das, was wir unserer Erkenntnis direkt und unmittelbar anmerken können, ist Royces Meinung, sei durch diese Ansicht ausgedrückt. Und das interessiert uns sehr, denn

gerade das ist der beste Boden für eine immanente Kritik. Sie folgt der Hindeutung ihres Gegners – sie sieht hin, wo er sie hinweist –, aber wenn sie seinen Gegenstand fixiert hat, benutzt sie ihre eigenen Augen.

5 § 5. (Der Glaube an die Realität der Außenwelt
beruht nicht auf einem Kausalschluss)

In einem sehr interessanten Essay *The Implications of Self-Consciousness* stellt Royce wieder seinen metaphysischen Idealismus anderen Theorien als Lösung der Probleme der Erkenntnis
10 gegenüber. Und hier wieder ist es auffallend, dass Royces Theorie behauptet, die Schwierigkeiten der unvollkommenen Ansichten zu überwinden und nicht diese Ansichten selbst in ihrer ganzen Tragweite zu vernichten. Es wird nämlich gerade so wie in *The Religious Aspect of Philosophy* etwas über die Natur der Erkenntnis behauptet.
15 Es wird dann nachgewiesen, dass die Erkenntnis, wenn sie nur eine solche Natur hat, nicht ihre eigenen Forderungen erfüllen kann. Daraus wird geschlossen, die Erkenntnis müsse diesen oder jenen weiteren Charakter besitzen – eventuell, sie müsse eigentlich ganz anders sein, als sie uns erscheint. Nun, wie man auch diesen
20 Schluss von allen Seiten her zu stützen und zu bekräftigen sucht, so ist es doch klar, dass er in einem gewissen Sinne die von ihm zu überwindende Ansicht voraussetzt, und zwar in dem Sinne, dass diese für die unmittelbare Intuition gültig ist. Das so in direkter Anschauung Feststellbare soll sich als widerspruchsvoll erweisen. Nun kann
25 man (*a priori*) entweder sagen: Dieses vermeintlich direkt Gesehene ist doch falsch festgestellt worden; aber um dieses nachzuweisen, braucht man keinen Schluss; und, wie man sofort einsieht, kann kein Schluss irgendetwas dazu leisten! Oder man kann sagen: Es muss noch etwas da sein, was diese direkte Ansicht entweder so ergänzt
30 oder so in anderes Licht stellt, dass die vermeintlichen Widersprüche in Wirklichkeit keine sind, und dass die Schwierigkeiten sich als solche einer Partialansicht entpuppen. Hier wäre ein Schluss eventuell brauchbar. Aber hier wird auch die überwundene Ansicht, nur in anderer Beleuchtung oder dgl., in der endgültigen Theorie noch
35 beibehalten.

Es ist uns wichtig, dieses so zu betonen, weil Royce stets darauf besteht, dass die Ansichten, die wir hier zitieren, eben nicht die seinigen sind, und weil es daher scheinen könnte, dass unsere Kritik Royce gar nicht beträfe. Wenn Royce stets seine eigene Theorie auf
 5 einer Kritik einer anderen „gewöhnlichen“, „realistischen“, oder dgl. Ansicht begründet, ja weiter, wenn er es nötig findet, seine Theorie so zu begründen, dann existiert noch ein guter Rest von dieser Ansicht verborgen in seiner Theorie. Dieses aufzudecken, ist eben unsere jetzige Absicht.

10 In *The Implications of Self-Consciousness* fragt Royce unter anderem nach „dem Verhältnis des Ichs zu äußeren Gegenständen“.¹ „Worauf gründet sich unsere Sicherheit, dass wir wirklich eine Welt realer Gegenstände außerhalb des Ego² erkennen?“³ Auf einen Kausalitätsschluss dürfen wir uns kaum stützen, obgleich ganze philoso-
 15 phische Systeme⁴ dieses getan haben.⁵

Wenn ich meine Zeitung lese, verursachen Lichtwellen Netzhautprozesse in meinem Auge; aber ich meinerseits denke gar nicht an diese Ursachen meiner Erfahrung, sondern an die russische Hungersnot, den Krieg im Osten, usw. (...) Nur im Falle, wo ich meine Aufmerksamkeit
 20 auf die unmittelbare Perzeption lenke, ist der Gegenstand meines Glaubens zugleich seine Ursache.⁶

¹ Vgl. *Studies of Good and Evil*, S. 156–163.

² Vgl. unsere Anm. 1, S. 18, wo wir Royces Identifizierung von Bewusstsein und Seele auch als eine Gleichsetzung beider mit dem empirischen Ich bezeichneten.

³ *Studies of Good and Evil*, S. 155 f. („Upon what is founded our assurance that we do know a world of real objects outside of the Ego?“).

⁴ Dass Royce hier besonders an das aristotelische denkt, bezeugt *The World and the Individual I*, S. 312 ff.

⁵ Royce führt hier wieder aus, was wir schon in seinen anderen Werken gefunden haben. Vgl. oben S. 15 und S. 24 f. zu *The Religious Aspect of Philosophy*, S. 355 ff.

⁶ *Studies of Good and Evil*, S. 157 („When I read my daily newspaper, light-waves are causing retinal disturbances in my eye; but as for me, I am thinking, not about these causes of my experience, but about the news from Europe, about the Russian famine. (...) Only in the case where I attend to immediate perception, is the object of my belief at the same time the cause of my belief.“). – Eigentlich auch dann nur zum Teil, nach der Lehre von der Bearbeitung dieser unmittelbaren Daten durch spontane Verstandesvermögen als Bedingung der Erkenntnis von Gegenständen überhaupt.

Und wie kann zukünftige Zeit oder eine mathematische Wahrheit Vorstellungen in mir verursachen? Und weiter müsste ich schon glauben, dass meine Idee von der Kausalität einer wirklichen Relation entspricht, um überhaupt auf eine äußere Ursache meiner Vorstellungen schließen zu können. Und so ist es eigentlich in allen Fällen, wo meine Erkenntnis sich auf einen äußeren Gegenstand bezieht. „Alle solche Beziehungen beruhen auf dem Glauben, dass subjektive Verbindungen von Vorstellungen ihr Entsprechendes außerhalb meines Privatbewusstseins haben.“¹ Aber bloße Korrespondenz genügt nicht.

Ich habe z.B. in mir die Vorstellung eines Schmerzes. Ein zweiter Mensch hat einen Schmerz genau wie der meinige. (...) Nun ist meine Vorstellung eines Schmerzes gleich dem Schmerz in ihm; aber sie ist keine Vorstellung von seinem Schmerz (...), sondern von meinen eigenen.²

Wenn ich mir aber seinen Schmerz vorstelle, wie ist meine Vorstellung anders als die, die ich jetzt habe? Nur in ihrem Gegenstand. Also kenne ich den Unterschied zwischen Den-eigenen-Schmerz-Meinen und Den-fremden-Schmerz-Meinen. Aber um das tun zu können, müsste ich an diesen fremden Schmerz irgendwie heran können!

Sofern ich mir in irgendeinem Denken meiner Meinung völlig bewusst bin, bin ich auf meine privaten Vorstellungen beschränkt. Aber insofern wie ich in irgendeinem Verhältnis zu einem Gegenstand sein soll, muss ich wirklich den Gegenstand meinen, ohne mir in meiner privaten Kapazität völlig bewusst zu sein, dass ich wirklich gerade diesen Gegenstand meine. Im Augenblick meines Denkens an den Gegenstand, bin ich mir nur bewusst, dass ich meine Vorstellungen als nicht bloß die meinigen, sondern als tatsächlich mit einem jenseitigen Gegenstand in Beziehung meine. Bin ich aber auf diese Weise

¹ Ebd., S. 159 („(A)ll such beliefs are assurances that subjective combinations of ideas have their correspondents beyond my private consciousness.“).

² Ebd., S. 159 („I have, for instance, in me the idea of a pain. Another man has a pain just like mine. (...) Now my idea of pain is just like the pain in him, but I am not on that account necessarily thinking about his pain merely because what I am thinking about, namely my own pain, resembles his pain.“).

tatsächlich in Beziehung zu einem besonderen äußeren Gegenstand, dann ist mein gegenwärtiges Bewusstsein meiner Meinung so mit dem verwandt, was wirklich, obgleich im gegenwärtigen Augenblick unbewusst, meine Meinung ist, dass, wenn mir meine Meinung restlos zum
 5 Bewusstsein käme, mein Gegenstand nicht mehr außerhalb meines Denkens bleiben würde, sondern sofort anerkannt würde als der Gegenstand, den ich die ganze Zeit meinte; und er würde in meinem jetzt vollkommen bewussten Denkkakt aufgenommen werden. ⟨...⟩ M. a. W. kann ich eigentlich nur dann einen mir jetzt transzendenten Gegenstand meinen, wenn ich zu diesem Gegenstand in der Relation stehe,
 10 in der ich oft zu einem vergessenen oder halbvergessenen Namen stehe, wenn ich denselben suche, oder zu der vollen Bedeutung eines einfachen und auf den ersten Blick offenbar verständlichen Satzes, wo ich doch, wie z. B. so oft bei der formalen Logik, sorgfältig nachdenken muss, um diese Bedeutung zu entdecken.¹

Man sieht, wie die Theorie von der „Idealität“ aller Wirklichkeit, die wir in *The Spirit of Modern Philosophy* fanden, schon in dieser Formulierung mitenthalten ist. Ich – „in my private capacity“ – bin in den Kreis meiner jeweiligen Ideen festgebannt. Diese sind aber
 20 partiell.

Andererseits, da ein Bewusstsein meiner Meinung, selbst wenn es vollständig wäre, doch immer nur noch Gedanken enthalten könnte, so muss mein Gegenstand, als solcher, schon jetzt ein Gedanke von mir

¹ Ebd., S. 160f. ⟨„In so far as I am fully conscious of my meaning, in any thinking of mine, I am confined to my private ideas. But in so far as I am to be in any relation to an object, I must really be meaning that object without being, in my private capacity, fully conscious that I am thus really meaning just this object. At the moment of my thought of the object, I am conscious only that I am meaning my ideas to be not merely mine, but actually related to some object beyond. Am I, however, actually thus related to a particular outer object, then my present consciousness of my meaning is so related to that which is truly, although at present unconsciously, my meaning, that, were I to become fully conscious of my meaning, the object would no longer be external to my thought, but would be at once recognized as the object that I all along had meant, and would be included in my now more completely conscious thought. ⟨...⟩ In other words, the only way in which I can really mean an object that is now beyond me is by actually standing to that object in the relation in which I often stand to a forgotten or half-forgotten name when I seek it, or to the implied meaning of a simple and at first sight obviously comprehensible statement, when, as in studying formal logic, I have to reflect carefully before I discover this meaning.“)⟩

sein, nur einer, der mir in meiner privaten Kapazität hier und jetzt nicht völlig zum Bewusstsein kommt. M.a.W. ist meine Gegenstandswelt, wenn sie wirklich existiert, diejenige, welche mein ideal vollständiges Ich anerkennen würde als die Totalität seiner zum vollkommenen Be-
 5 wusstsein ihrer eigentlichen Meinung (oder Bedeutung) gebrachten Gedanken.¹

Hier braucht Royce nur das Argument aus dem Unterschied zwischen „bloßen“ und „realen“ Möglichkeiten², welches wir aus *The Spirit of Modern Philosophy* schon kennen, anzuwenden, um wieder-
 10 derum sein universelles Bewusstsein als wirklich zu beweisen.

Dass diese eigentlich die einzige Wirklichkeit ist und welche Folgen diese Theorie für die gewöhnlichen und wissenschaftlichen Auffassungen der Welt sonst auch hat, ist der Gegenstand weiterer

¹ Ebd., S. 162 („On the other hand, as a consciousness of my meaning, if complete, could still contain only thoughts, my object, as my object, must even now be a thought of mine, only a thought of which I am not now, in my private capacity, fully aware. In other words, my world of objects, if it exists, is that which my complete self would recognize as the totality of my thoughts brought to a full consciousness of their own meaning.“).

² Dieses Argument erhält eine knappe und klare Darstellung in *The Philosophy of Loyalty*, S. 367f.: „Ich kann meine wirkliche Welt nur so definieren, dass ich sie durch Begriffe der Erfahrung bestimme. (...) Denn ich verstehe unter einer ‚Tatsache‘ etwas, was man vorfindet; selbst eine mögliche Tatsache ist etwas nur insoweit, wie jemand sie wirklich vorfinden könnte. Und der Sinn, in dem sie wirklich eine solche Tatsache ist, die jemand in seiner Erfahrung als bestimmte Tatsache vorfinden könnte, ist ein Sinn, welcher wieder nur durch Begriffe der konkreten, lebendigen und nicht der bloß möglichen Erfahrung bestimmt werden kann, und damit zugleich durch Begriffe irgendeines Willens oder irgendeiner in einem aktuellen Leben zu Ausdruck gebrachten Absicht bestimmt wird. Selbst mögliche Tatsachen sind dann wirklich nur insoweit möglich, wie etwas von jemand aktuell erfahren oder vorgefunden wird. (...) In all den Tatsachen-Feststellungen des gewöhnlichen Verstandes, der Wissenschaft, oder der sozialen Erfahrung also versuche ich zu bestimmen, welche Inhalte das universelle welt-konstituierende Bewusstsein enthält und als seinen eigenen Inhalt anerkennt.“ („But now I can only define my real world by conceiving it in terms of experience. (...) For what I mean by a fact is something that somebody finds. Even a merely possible fact is something only in so far as somebody actually could find it. And the sense in which it is an actual fact that somebody could find in his experience a determinate fact, is a sense which again can only be defined in terms of a concrete, living, and not merely possible experience, and in terms of some will or purpose expressed in a conscious life. Even possible facts, then, are really possible only in so far as something is actually experienced, or is found by somebody. (...) In all my common sense, then, in all my science, in all my social life, I am trying to discover what the universal conscious life which constitutes the world contains as its contents, and views as its own.“)

Werke Royces. Hier sieht es Royce nur darauf ab, dieses „absolute“ Ich mit dem „wirklichen“, „tieferen Ich“ von jedem einzelnen bewussten Wesen zu identifizieren.

Diese Stelle ist vielleicht das beste Beispiel für unsere Behauptung, dass Royce die von ihm abgelehnte „gewöhnliche“ Auffassung von der Sachlage bei einem Akt der Erkenntnis tatsächlich noch beibehält. Mein Einzelbewusstsein (welches in diesem Essay hauptsächlich als mein einzelnes „Ich“ auftritt) soll eben ein „aspect or organic Element“ von einem universellen Bewusstsein sein. Und dieses „Ich“ – my true or complete self – „besitzt“ alle Gegenstände, die ich in Einzelakten meine.¹ Die Schwierigkeit war, wie ich, als Einzelbewusstsein in den Kreis meiner jeweiligen Ideen festgebannt, überhaupt etwas auch nur vermeintlich außerhalb dieses Kreises Liegendes meinen könnte, wie ich etwas meinen könnte, was ich nicht „besitze“. Diese Schwierigkeit sollte jetzt durch eine Theorie beseitigt werden, welche erklärt, dass mein „tieferes“ oder eigentliches Ich das Gemeinte stets „tatsächlich“ besitzt. Aber da ist eben das Wesentliche von der „abgelehnten“ Ansicht gar nicht abgelehnt, sondern ausdrücklich betont. Mit einem Wort: insoweit wie die „gewöhnliche“ Ansicht das Wesen der Erkenntnis beschreibt, stimmt Royce ihr zu. Seine Theorie soll nur zeigen, was wir aus dieser Ansicht folgern müssen, damit ihre Folgen sich nicht widersprechen!

Denn sagt nicht Royce selbst, indem er von der abzulehnenden Ansicht zu seiner eigenen Theorie übergeht: „Ein Bewusstsein meiner Meinung, selbst wenn es vollständig wäre, könnte doch immer nur Gedanken enthalten“²? Und wenn mein empirisch-reales Ich eben eine „Seite“ oder „Ansicht“ vom vollkommen idealistischen Ich-absolut ist, muss nicht dieses Ich, um die Probleme des endlichen Ichs zu lösen, ebenso real sein wie jenes? Und das meint Royce in der Tat, wie unsere Zitate schon ausführlich nachgewiesen haben. Also hat Royce die gewöhnliche Ansicht über das Wesen der Erkenntnis gar nicht aufgegeben. Nach wie vor ist sie für ihn eine

¹ Für eine Kritik einer besonderen Schwierigkeit dieser Ansicht vgl. S. 171 Anm. 1.

² *Studies of Good and Evil*, S. 162 („(A) consciousness of my meaning, if complete, could still contain only thoughts“).

„union of ideas“ „in“ einem Bewusstsein; und dieses Bewusstsein ist das in der Psychologie vorkommende real-psychische Bewusstsein des Einzelmenschen – ist das Bewusstsein eines seelischen „Ichs“, welches seine Vorstellungen, Gefühle, Urteile oder dgl. „in“ diesem
5 Bewusstsein „besitzt“.

§6. (Das Studium der Erkenntnis. Die Scheidung zwischen „internal“ und „external meaning“)

In den tiefsinnigen Erörterungen, welche *The World and the Individual* füllen, ist es schwieriger, diese Ansicht über die Natur der
10 Erkenntnisse zu erkennen, da die Berücksichtigung ganz anderer Seiten und Charakteristika von Vorstellungen dort die erste Stelle einnimmt. Die Untersuchung ist von etwas anderen Motiven geleitet: von der Frage nach „der Möglichkeit einer Erkenntnis vom Sein überhaupt“¹ und dem „endgültigen Begriff von dem Sinn (oder
15 der Bedeutung) unserer ontologischen Prädikate“² und dem Licht, welches die Antworten auf diese Fragen, auf solche Probleme wie menschliche Freiheit oder Unsterblichkeit, die objektive Gültigkeit von den Gesetzen der empirischen Wissenschaften, die Bedeutung der Entwicklungsprozesse in Natur usw. werfen könnten. Um diese
20 Fragen zu studieren, greift Royce zu einer langen Analyse des Erkenntnisvermögens.

Ich bin einer von denjenigen, die daran festhalten, dass man das Welt-
rätsel dann in der verheißungsvollsten Weise in Angriff nimmt, wenn
man zuerst fragt: Was ist eine Vorstellung³? Und dann: Wie können
25 Vorstellungen irgendwie in einer „wahren“ Relation zu einer Realität (oder einem Sein) stehen?⁴

¹ *The World and the Individual* I, S. 20 („the very possibility of a cognition of Being“).

² Ebd., S. 15 („inevitableness of a certain final conception of the meaning of our ontological predicates.“).

³ „idea“ – vgl. dazu S. 43 Anm. 1.

⁴ *The World and the Individual* I, S. 16f. („I am one of those who hold that when you ask the question: What is an Idea? and: How can Ideas stand in any true relation to Reality? you attack the world-knot in the way that promises most for the untying of its meshes.“).

Er will also zuerst eine Vorstellung (welche er stets im Sinne eines kognitiven Gebildes deutet)¹ an und für sich studieren, um daraufhin erst in zweiter Linie „die Fähigkeiten von Vorstellungen, eine ihnen äußere Realität zu erkennen“², zu erforschen.

- 5 Hier kann ich nicht mit dem Satz anfangen: „Vorstellungen sind seelische Zustände³, welche ihnen äußere Tatsachen widerspiegeln.“ Das könnte wohl als eine Definition von Vorstellungen in einer psychologischen Untersuchung des Erkennens dienen. Denn eine solche Psychologie würde eben das voraussetzen, was wir hier kritisch untersuchen
10 wollen, nämlich irgendwie die Möglichkeit einer Erkenntnis vom Sein. Aber für den Zweck unserer jetzigen Theorie müssen wir den Terminus „idea“ so definieren, dass wir die Fähigkeit von Vorstellungen, Erkenntnisbeziehungen zu äußeren Gegenständen zu erhalten, dabei formell nicht voraussetzen.⁴

¹ Die unglückliche Vieldeutigkeit des englischen Wortes „idea“ ist ebenso wohlbekannt, und die sich daraus ergebenden Äquivokationen ebenso oft von der Kritik gerügt worden, wie sein Gebrauch in der englischen philosophischen Literatur seit Locke ein allgemeiner ist. Das Wort ist in seiner ganzen, selbst so unschädlichen, Vieldeutigkeit glücklicherweise nicht übersetzbar. Wir werden es also oft in der englischen Form benutzen, besonders da, wo wir Royces eigene Gedankengänge wiederzugeben versuchen. Im Allgemeinen bedeutet das Wort für Royce irgendeinen Bewusstseinsinhalt, insoweit wie dieser kognitive Bedeutung hat, d. h., insoweit wie in ihm etwas „zum Bewusstsein“ (in prägnantem Sinne) kommt. (Ausdrückliche Behauptung dieses Standpunktes bei Royce selbst besonders in: *The World and the Individual I*, S. 24.) Insoweit wie Royce dann, wie wir noch sehen werden, oft nicht zwischen dem Inhalt des Bewusstseins selbst (im psychologischen Sinn) und dem dadurch bewussten Etwas unterscheidet – oder vielmehr diese als eine untrennbare Einheit behandelt –, leidet seine Untersuchung unter dem „unseligen Zwittertum des Begriffs ‚idea‘, der *promiscue* die Vorstellung von erlebten Inhalten und dann wieder die erlebten Inhalte selbst befasst“ (Husserl, *Logische Untersuchungen II*, S. 702).

² *The World and the Individual I*, S. 20 („the power of ideas to know a Reality external to themselves“).

³ Im Englischen wieder das Wort „mind“ – „states of mind“.

⁴ *The World and the Individual I*, S. 20 („Hence I cannot here begin by saying: ‚Ideas are states of mind that image facts external to themselves.‘ That would be useful enough as a definition of ideas in a Psychology of Cognition. For such a Psychology would presuppose what we are here critically to consider, namely, the very possibility of a cognition of Being. But, for the purpose of our present theory, the definition of the term ‚idea‘ must be made in such wise as not formally to presuppose the power of ideas to have cognitive relations to outer objects.“).

Was eine Idee so ohne Rücksicht auf ihre Beziehung zu einer irgendwie mit ihr verwandten oder verknüpften, ihr selbst transzendenten Wirklichkeit ist, nennt Royce ihre „internal meaning“.¹ Was sie in Bezug auf ihre etwaigen transzendenten Beziehungen ist, soll als ihre „external meaning“² bezeichnet werden. Royces Programm ist, kurz gesagt, folgendes: Da wir überhaupt von der Welt nur in „ideas“ Erkenntnis haben, um aus einer Untersuchung von der „internal“ und „external meaning“ dieser „ideas“ festzustellen, was es für eine Bedeutung haben kann, zu meinen, etwas soll „wirklich“ sein; ja, da wir nun ein für alle Mal die Idee vom Sein haben (leider unterscheidet Royce nicht scharf genug, wie auch der englische Wortgebrauch eine solche Vermengung zulässt, zwischen einer Idee vom Sein und einer solchen von irgendwelchen seienden Gegenständen), stellt sich die Frage, was bedeutet das „Sein“?³ Und da selbst ein Irrtum in unseren Meinungen ein Sein oder eventuell ein Nichtsein voraussetzt, stellt sich die Frage, in welchem Sinne kann etwas sein oder nicht sein? In der Ausführung dieses Programms gelangt Royce wieder zu einer Darstellung und Begründung seines „metaphysischen Idealismus“. Aber dieses Mal, wie wir schon erwähnt haben, zu einer so viel tiefsinnigeren und fundamentaleren, dass wir sie für eine Untersuchung seiner Metaphysik würden genau verfolgen müssen. Vorläufig

¹ Ebd., S. 25 ff.

² Das englische Wort „meaning“ birgt wie das deutsche Wort „Bedeutung“ einen möglichen Doppelsinn in sich. Wie dieses bald im Sinne der Definition, bald in dem der Wichtigkeit auftreten kann (man vgl. die entsprechenden Adjektiva: bedeutungsmäßig und bedeutsam) oder gar im Sinne der Hindeutung, so kann jenes dem ersten dieser Begriffe von Bedeutung oder dem deutschen Wort „Meinung“ entsprechen. Es kann auch gelegentlich ebenso gut den zweiten hier erwähnten Sinn von Bedeutung vertreten, wird aber da mit Vorliebe durch das eindeutigere „significance“ ersetzt; obgleich Royce in den letzten Kapiteln vom ersten Band von *The World and the Individual* durch die auf diese letzte Weise möglich gewordene Vermengung einen erschlichenen Beweis über die Güte Gottes und den Wert der Welt führt. Wir werden das Wort manchmal durch „Meinung“, ab und zu durch „Sinn“, wohl aber meistens durch „Bedeutung“ übersetzen. In jedem Fall wird es aber klar sein, ob und wie die Vieldeutigkeit des Originals den Sinn des Zusammenhangs beeinflusst.

³ *The World and the Individual* I, S. 313: „Wir wollen jetzt fragen, was wir unter Sein überhaupt verstehen, einerlei ob es der Welt oder der Seele, der Kausalität oder den Sinnesorganen zugeschrieben wird.“ („We are now asking what is, by the Being of anything whatever, by the very Reality that one attributes to world or to soul, to causality or to sense organs.“)

ist aber der Zweck unserer Beschäftigung mit *The World and the Individual* ein anderer.

Beim ersten Blick könnte es nämlich scheinen, als ob Royces Ausgangspunkt in *The World and the Individual* den Unternehmungen von *The Spirit of Modern Philosophy* und *The Religious Aspect of Philosophy* ganz entgegengesetzt wäre. Dort hat er z. B. mit der realen Welt angefangen und hat kurz und knapp zeigen wollen, dass auch diese „äußere“ Welt entweder „ideal“ oder ein ganz unerkennbares, bedeutungsloses X sein müsste. Dort ist er von „der rätselhaften Konformität zwischen unserem Denken und dem, was nichts weniger als unser Denken“ sein soll, ausgegangen, und hat diese „äußere Realität“, auch wenn er behauptete, sie sei von uns zuerst nur postuliert, nie aus dem Auge verloren. Hier schlägt er im Gegenteil vor, zuerst die Natur der erkennenden Vorstellungen in sich selbst zu studieren und dann zu untersuchen, was es bedeuten könnte, eine solche Vorstellung „erkenne“ ein ihr transzendentes Sein. In der Tat bedeutet dieser Vorschlag Royces und die Einsichten, die mit ihm verbunden sind, einen wirklichen Fortschritt, den zu würdigen wir erst später imstande sein werden. Das Neuartige des Vorschlags ist die Aufforderung, die Erkenntnisakte („ideas“, Vorstellungen oder dgl.) zuerst direkt anzusehen und ihre Natur, sofern wir etwas in dieser Einstellung darüber konstatieren können, erst so festzustellen, bevor wir diese Akte nach ihrer Stellung in irgendeinem Schema studieren; also etwa in dem Schema, nach welchem die Welt lediglich aus Psychischem und Physischem besteht (welches in den früheren Werken und besonders krass in *The Spirit of Modern Philosophy* vorausgesetzt wurde), aus Materialien mit ihren Eigenschaften und Seelischem mit seinen „Inhalten“ oder „Zuständen“ oder was dgl. mehr.

Inwieweit Royce diesem eigenen Vorschlag getreu bleibt, werden wir etwas weiter unten (§7) genauer prüfen. Hier aber erinnern wir an unsere Feststellung bei den früheren Werken: Dass selbst da, wo Royce meinte, mit seiner idealistischen Theorie alle fundamentalen Probleme und scheinbaren Widersprüche der Erkenntnis gelöst und erst eine konsequente Theorie der Erkenntnis ermöglicht zu haben, er immer noch unter „Erkenntnis“ eine Wesenheit von derselben Natur verstand wie zu Anfang. Nach wie vor war ihm ein Erkenntnisakt eine Operation an psychischen Inhalten – ein notwendigerweise innerhalb des Bewusstseins eines realen Ichs sich abspielender Vor-

gang. Die Schwierigkeiten hatten der Möglichkeit der Beziehung solcher Erkenntnisakte auf vermeintlich außerhalb dieses Bewusstseins liegende Objekte, der Möglichkeit einer Erkenntnis „nicht-idealer“ Gegenständlichkeit gegolten. Die Lösung bestand, im Groben formuliert, in der Erklärung, dass es keine nicht-ideale Gegenständlichkeit gibt; dass alles – Meinung wie Gemeintes – innerhalb der Einheit eines „absoluten Bewusstseins“ besteht und daher alle „Transzendenz“ nur die Erscheinung einer Partialansicht sei. M.a.W., Royces Lösung der Probleme lief auf eine Verleugnung desselben hinaus, aber nicht indem die Anfangsansicht vom Wesen der Erkenntnis für ungültig erklärt wurde, sondern indem man dieses Wesen von der Erfüllung gewisser vermeintlicher Pflichten absolvierte.

Trotzdem Royce in diesen früheren Werken von der festen Annahme einer dem Erkenntnisakt selbst transzendenten „realen“ „Außenwelt“ ausging, hatten wir also doch konstatieren können, was er noch als das am Erkenntnisakt selbst direkt Konstatierbare betrachtete. Jetzt will er ausdrücklich dieses Letztere selbst entwickeln. Dabei erfährt seine Ansicht eine Vertiefung und Bereicherung durch die Berücksichtigung neuer Elemente, und er verkündet da Einsichten, die eigentlich mit der früheren Ansicht unverträglich sind. Solche können wir später berücksichtigen. Aber wir müssen nachsehen, bevor wir zur Kritik dieser „ersten Ansicht“ übergehen, inwieweit sie noch in diesem reifsten und tiefsten Werk Royces bestehen bleibt. In der Einleitung des Buches behauptet er ausdrücklich, keine Grundansicht aufzugeben zu haben. Also können wir noch den „erkenntnistheoretischen Idealismus“ auch unter den späteren Ausführungen suchen.

Wir haben schon gesagt, dass Royce stets eine „idea“ als kognitives Gebilde auffasst, d.h. als einen (realen) Bewusstseinsinhalt, welcher, wie man oft im gewöhnlichen Leben sagt, „mir wirklich zum Bewusstsein kommt.“¹ Der weitere Unterschied ist der zwischen einem Inhalt, der, wie wir sagen können, bloß „an und für sich selbst bewusst“ wird, und einem solchen, in und durch welchen wir einen (äußeren) Gegenstand erkennen. Die Scheidung ist eine, die jeder leicht im eigenen Leben machen kann. Royce hält sie

¹ Ebd., S. 24 „Eine Vorstellung ist jeder psychische Zustand, welcher einen bewussten Sinn hat.“ („An Idea is any state of mind that has a conscious meaning.“)

mit Recht für fundamental. Und seine Bezeichnungen „internal and external meaning of ideas“ sollen nur den Sinn dieser Scheidung festhalten. Die weitere Bestimmung des Wesens von jeder der zwei Bedeutungen ist eine andere Sache. Leider weilt Royce nicht lange
5 genug bei der Feststellung von der Scheidung selbst, so wie sie uns in der Intuition direkt zugänglich ist, und bevor er zu dieser weiteren (für ihn psychologischen) Bestimmung übergeht, so dass wir ersehen könnten, in welchem Verhältnis sie zu seiner Scheidung zwischen Aufmerksamkeit und *recognition* in *The Religious*
10 *Aspect of Philosophy* steht. „External meaning“ hat sicherlich nur das durch beide Funktionen geformte Bewusstseinsdatum. Aber ob die Formung durch Aufmerksamkeit allein genügt, um das bloße sinnliche Material mit „internal meaning“ „zum Bewusstsein zu bringen“, oder ob dieses das Resultat der ersten „assimilativen“
15 Stufe der *recognition* ist, bleibt fraglich. Wahrscheinlich meint Royce das erstere. Jedenfalls hat er keine unmittelbare Präzisierung seiner Scheidung gegeben, sondern greift sofort zu psychologischen Feststellungen, um sie zu belegen. Er macht uns zwar in der Sphäre dessen, was unmittelbar gegeben ist, klar, dass eine solche Scheidung
20 wie seine zwischen innerlichen und äußerlichen Bedeutungen Sinn hat; aber er macht es uns da nicht weiter klar, was es für einen Sinn hat, sondern greift zu objektiven Feststellungen, er benutzt seine psychologischen und anderen Kenntnisse usw. Die Tragweite dieses Schrittes werden wir bei der Kritik eingehend überlegen, wir wollen
25 aber Royce wenigstens so weit Recht geben: Wenn wir jedes Bedeutungsvolle als „kognitiv“ betrachten, so können wir direkt intuitiv innerhalb solchen Bedeutungsvollen eine tiefe Scheidung zwischen einem immanent und einem transzendent Kognitiven konstatieren. Wir wollen vorläufig nur nicht aus dem Auge verlieren, dass wir diese
30 Scheidung selbst immanent intuitiv und ohne Rekurs auf irgendwelche eventuelle weitere „objektive“ Bestimmung des Unterschiedes haben erkennen können.

Ursprünglich ist für Royce in *The World and the Individual* die ganze gegenständliche Bedeutung einer „idea“ in der „external meaning“ umfasst. In ihrer „internal meaning“ ist sie ein „komplexer Zustand“¹, welcher dadurch eine Bedeutung erlangt hat, dass er

¹ *The World and the Individual* I, S. 25.

wenigstens eine teilweise Äußerung und Erfüllung von Willensmomenten ist.¹

5 Eine bloße gesehene Farbe ist insoweit für Bewusstsein keine Vorstellung. Ein bloß gehörtes Geräusch ist auch keine Vorstellung. Aber eine gesungene Melodie, ein als Ganzes aktiv geschätztes Bild, oder die innere Erinnerung ihres Freundes, welche Sie jetzt im Bewusstsein haben, ist eine Vorstellung.²

10 Und das, was die Melodie von dem „bloß gehörten Geräusch“ unterscheidet – rein als „innerer Zustand“ und ganz unabhängig von ihrer eventuellen „äußeren Bedeutung“ als z.B. die von Soundso komponierte, so und so betitelte Melodie –, ist die Tatsache, dass ich diese Melodie irgendwie will; und indem dieser Wille in der Melodie-Vorstellung, sei es noch so unvollkommen, zum Ausdruck kommt, hat diese für das Bewusstsein eine Bedeutung – die sogenannte „internal meaning“.

15 Royce meint in Übereinstimmung mit manchen modernen psychologischen Theorien, dass es unmöglich ist, die willentliche Ansicht vom Bewusstsein von der kognitiven zu scheiden. „Es gibt kein bloß intellektuelles Leben, ebenso wie es kein bloßes Willensleben gibt.“³ Bewusstsein ist für Royce also an und für sich ein

¹ Man wird finden, dass Royce seine frühere Beeinflussung durch Schopenhauer u. a. darin zeigt, dass Streben und Wollen für ihn wesentlich eins sind – eventuell in Bezug auf das begleitende oder ausdrückende intellektuelle Bewusstsein unterschieden, aber eins in dem, was sie gerade zum Streben bzw. zum Wollen macht. So redet Royce in *The World and the Individual I*, S. 41 von der „internal meaning“ von einer „idea“ als bestimmt durch ihr Ausdrücken von „purpose“, „will“, „interest“, „desire“, oder „volition“! Also als ob diese ungefähr gleichstehende Elemente im Bewusstsein wären.

² *The World and the Individual I*, S. 24 („Thus, according to my present usage of the word ‚idea,‘ a color, when merely seen, is in so far, for consciousness, no idea. A brute noise, merely heard, is no idea. But a melody, when sung, a picture, when in its wholeness actively appreciated, or the inner memory of your friend now in your mind, is an idea.“).

³ Ebd., S. 21 („There is no purely intellectual life, just as there is no purely voluntary life.“). Vgl. weiter: *Outlines of Psychology*, S. 196, S. 164f. „Die Bezeichnung ‚Wille‘ ist eine vielmehr von einer Betrachtung der Bedeutung unseres bewussten Lebens hergeleitete, wenn man es mit Beziehung auf die äußeren Taten, in welchen es sich ausdrückt, oder die inneren Folgen, welche von ihm ausgehen, betrachtet, als ein Mittel

zum Ausdruck gelangender Wille. Und die „internal meaning“ einer „idea“ ist also ein zur partiellen Klarheit gebrachter Wille, aber auch ein zu ebenso partieller Erfüllung gelangter Wille. Royce meint, dass diese Ansicht sich für alle „ideas“ durchführen ließe.

- 5 Ihre vernünftigen Vorstellungen (oder: Ideen) von Gegenständen bestehen nie aus bloßen Abbildern von den Gegenständen, sondern schließen stets ein Bewusstsein ihres beabsichtigten Verhaltens gegenüber den Gegenständen, von denen sie die Vorstellungen haben, ein.¹

- 10 Meine Vorstellung von meinem Freund ist, abgesehen von ihrer Beziehung auf diesen Freund als wirklichen Menschen oder als überhaupt der Vorstellung transzendenten Gegenstand, ein „plan of action“, das Bewusstsein von einer Handlungsweise, von einem Willen.

psychologischer Beschreibung.“ („The term ‚will‘ itself is one which is derived rather from a consideration of the significance of our conscious life, when ethically estimated, or when viewed with reference to the outward acts that express it, or with regard to the inward results which flow from it, than a term of psychological description.“) „Alles Bewusstsein (...) könnte als Willensausdruck betrachtet werden (...) aber zugleich hat unser Bewusstsein keine willensmäßige Ansicht, die nicht auch in gewissen Hinsichten eine kognitive ist.“ („(A)ll consciousness (...) might be considered as an expression of the will (...) (O)ur consciousness has no voluntary aspect that is not also in some respects a cognitive aspect.“) – *The World and the Individual I*, S. 72: „Wir denken nie, ohne zu handeln, oder Handlungstendenzen zu haben.“ („We never think without also acting, or tending to act.“) – *The World and the Individual I*, S. 437: „Der Kontrast zwischen Erkenntnis und Willen, innerhalb unseres Bewusstseinsfeldes, ist folgender: nämlich, dass wir von unserem Bewusstseinsprozess als ein Erkennen reden, insofern wie all die Daten zu einer Einheit des Bewusstseins verwoben werden; während wir diesen selben Prozess als Wollen bezeichnen, insofern wie diese Einheit des Bewusstseins eine Erfüllung oder Verkörperung einer Absicht bildet.“ („(T)he contrast between knowledge and will, within our own conscious field, is so far this; viz., that we speak of our conscious process as a Knowing, in so far as all the data are woven into one unity of consciousness; while we speak of this same process as Will, in so far as this unity of consciousness involves a fulfillment or embodiment of a purpose.“)

¹ Ebd., S. 22 („(Y)our intelligent ideas of things never consist of mere images of the things, but always involve a consciousness of how you propose to act towards the things of which you have ideas.“).

Ihre Vorstellung von ihrem Freund unterscheidet sich von derjenigen von ihrem Feind durch ihr Bewusstsein von ihrer verschiedenen Haltung und beabsichtigten Handlungsweise diesen zwei Gegenständen gegenüber.¹

5 Wir werden später fragen, ob es noch Sinn hat, in diesem Sinn von einer innerlichen Bedeutung der Vorstellung zu reden, ob nicht, so lange wie die Vorstellung überhaupt Vorstellung-von-meinem-Freund sein soll, die Beziehung auf diesen Freund gar nicht – auch in einer noch so „innerlichen“ Betrachtung – weggelassen werden
10 darf. Aber gerade das wollte Royce ausdrücklich als ihre „innerliche Bedeutung“ betrachten. Und wir müssen fragen: Hat nicht Royce hier schon ganz andere Momente hereingezo-
15 gen? Die „innerliche Bedeutung“ sollte die Bedeutung sein, welche eine „idea“ ohne Berücksichtigung irgendwelcher „äußerer“ Gegenstände hat. Und Royce wollte gezeigt haben, dass der Unterschied zwischen bloß gehörtem Geräusch, gesehener Farbe oder dgl. und einem Inhalt, der für uns irgendwie in diesem ersten Sinn Bedeutung
20 hat, darin besteht, dass im zweiten Falle eine Absicht – ein Wille, ein Interesse – oder dgl. sich in solchen Inhalten verkörpert, sich durch sie ausdrückt, so dass das Haben von diesen Inhalten zu einer wenigstens partiellen Befriedigung wird. Ist es aber nicht etwas ganz anderes, zu sagen, dass mein Bewusstsein von Gegenständen keine bloße anschauliche Vorstellung umfasst, sondern auch Tendenzen zu Tätigkeiten, zu Reaktionssystemen? Wenn ich meine Vor-
25 stellung ganz abgesehen von ihrem Gegenstand betrachten wollte, wie dürfte ich meine Tätigkeitstendenzen selbst bloß vermeinten Gegenständen gegenüber dabei berücksichtigen? Können wir nicht ohne weiteres hier feststellen, dass Royce Verschiedenes vermengt hat? Was die Vermengung für einen Grund und einen Sinn hat,
30 können wir im Laufe der kritischen Untersuchung weiter erwägen.

Die gesungene oder vorgestellte Melodie ist Royces Lieblingsbeispiel von „innerlicher Bedeutung“ (vielleicht wieder ein schwacher Nachklang von Schopenhauers Einfluss). Und vielleicht ist

¹ Ebd., S. 22 („Your idea of your friend differs from your idea of your enemy by virtue of your consciousness of your different attitude and intended behaviour towards these objects.“).

seine wiederholte Berufung auf dieses Beispiel wegen der Eigenart der musikalischen Vorstellung das Verführerischste hier. Es ist zweifellos wahr, dass ich eine Melodie phantasieren oder wirklich singen kann und so einen mit „internal meaning“ bewussten Inhalt haben kann, ohne dabei etwas diesem Akt des Phantasierens oder des Singens Transzendentes zu meinen. Ebenso kann diese Melodie zufällig eine gewisse Beethoven'sche sein. Nun kann ich mir auch die Beethoven'sche Melodie eventuell vorstellen und, indem ich so tue, sie durch Singen oder in der Phantasie mir veranschaulichen. Aber ist es dasselbe in beiden Fällen? Ist die gesungene Melodie im zweiten Fall dieselbe wie im ersten, nur mit einer gewissen hinzugekommenen „äußeren“ Bedeutung behaftet?¹ Royce hat gemeint, die „innerliche Bedeutung“ von Ideen als psychische „Zustände“ festzustellen. Aber ist alles, was hier vorkommt, überhaupt als „Zustand“ aufzufassen? Und wenn wir auch solche Fragen vorläufig unbeantwortet lassen, so müssen wir doch konstatieren, dass Royce den an dem so einleuchtenden Beispiel der Melodie festgestellten Sinn seines Begriffs von „innerlicher Bedeutung“ bald in einer nicht begründeten Weise erweitert. Und zwar sobald er „innerliche“ und „äußerliche“ Bedeutung in anderen Fällen einander gegenüberstellt.²

Meine Vorstellung soll eine Vorstellung von realen Gegenständen sein, z. B. von zehn Schiffen,³ die auf dem Meer vor mir sind. Die Beziehung von meiner zählenden „idea“ auf die Schiffe ist ihre „äußerliche Bedeutung“, die Schiffe selbst der „Gegenstand“ dieser Bedeutung. Nun, nach der „alltäglichen Ansicht“ soll die Vorstellung so sein können, wie sie will, und die Gegenstände so, wie sie sind, ganz unabhängig voneinander. Zu der „innerlichen Bedeutung“ der so und so konstituierten Vorstellung tritt die „äußerliche Bedeutung“ hinzu mit einer auf die wirklichen Gegenstände gerichteten Erkenntnisabsicht. Ist nun die Vorstellung an sich von einer gewissen Beschaffenheit, so wird diese Absicht erfüllt, und wir nennen die Vorstellung in Bezug auf ihre „äußere Meinung“ eine wahre Idee. Im anderen Fall

¹ Vgl. oben S. 37f. – die Frage in *The Implications of Self-Consciousness*.

² Wir haben dieses schon beim Beispiel von den Vorstellungen vom Freund und Feind gemerkt. Jetzt aber tritt es noch klarer zu Tage.

³ *The World and the Individual I*, S. 28.

haben wir eine falsche Idee, Irrtümer. Und von diesem Standpunkt aus erscheinen unsere Versuche – zumal die wissenschaftlichen –, die Welt zu erkennen, als „das Einrichten (...) der inneren Struktur eines Systems von Vorstellungen zur äußeren Struktur einer Welt von präexistierenden Tatsachen.“¹ Nun aber, fragt Royce: Wie kommt es, dass eine bestimmte von diesen äußeren Tatsachen einer bestimmten Vorstellung zugeordnet wird, um ihre Wahrheit oder Falschheit zu bestimmen? Gesetzt, es sei die „Vorstellung selbst als Vorstellung (,idea‘) (...) als ein bewusster Zug innerlicher Bedeutung (,conscious thrill of internal meaning‘)“² schon da, und sie hätte ihre innerliche Bedeutung unabhängig von irgendwelcher Beziehung auf den äußeren Gegenstand, was kann ihr diese Beziehung vorschreiben? Und wie kann sie sie eventuell dadurch nötigen, die schon vorhandene „innere Struktur“ zu ändern, in Übereinstimmung mit diesem Gegenstand? M. a. W., das Problem von der „realistischen Ansicht“ sollte hier nach Royces eigener Bestimmung von den Bedeutungen seiner Begriffe lauten: Wie sind überhaupt äußerliche Bedeutungen bei Ideen möglich? Ihre „internal meaning“ hat die „idea“ an und für sich – da ist sie selbstbestimmt. Der Gegenstand soll aber auch selbstbestimmt oder wenigstens unabhängig von der „idea“ bestimmt sein. Wie kann die „external meaning“ zur selbstbestimmten Idee gehören und sich doch nach dem unabhängig davon bestimmten Gegenstand richten?³

¹ Ebd., S. 29 („In any special natural science, a scientific description appears as an adjustment, express, conscious, exact, of the internal structure of a system of ideas to the external structure of a world of preexistent facts.“).

² Ebd., S. 33.

³ *Nota bene.* – *The World and the Individual I*, S. 31: „In dem einen Fall haben wir die Verkörperung einer bewussten inneren Absicht (oder: Willenstendenz), eine Absicht, welche gerade durch den augenblicklichen Akt und vermöge des bloßen Vorhandenseins einer gewissen Serie von psychischen Inhalten gewonnen wird. Im anderen Falle haben wir eine Konformität zu äußerer Wahrheit – eine Konformität, welche uns keine innere Klarheit, keine fein ersonnene Kette von scharfsinnigen idealen Vorrichtungen, sichern kann, wenn nicht die ‚idea‘ sich schon zuerst der Autorität der äußeren Existenz unterwirft.“ („In the one case we have the embodiment of a conscious inner purpose, – a purpose which is won through the very act of the moment, and by virtue of the mere presence of a certain series of mental contents. In the other case we have a conformity to outer truth, – a conformity that no inner clearness, no well-wrought network of cunning ideal contrivance, can secure, unless the idea first submits to the authority of external existence.“) Dieser Satz ist vielleicht zugleich der beste ausdrückliche Beleg

Nun weist Royce hier wieder auf einen Faktor hin, den wir schon aus den Darstellungen seiner früheren Werke kennen. Die „idea“ soll nicht irgendeinem, von außen her bestimmbar, Gegenstand entsprechen; und die „idea“ von den zehn Schiffen, die ich auf dem Meer sehe, ist nicht falsch, weil es hinter dem nächsten Vorgebirge etwa drei weitere Schiffe gibt. „Eine Idee ist wahr oder falsch nur in Bezug auf den Gegenstand, welchen gerade diese Idee zuerst zu ihrem Gegenstand wählen will.“ Wir haben zur Genüge gesehen, und die eben gemachte Anmerkung (S. 52 Anm. 3) hat es bestätigt, dass gerade diese Beziehung der Idee auf einen „äußeren“ Gegenstand ihre „external meaning“ ausmacht. Jetzt aber kommt der Gedanke hinein: Die Idee selbst muss diese Beziehung wollen. Und nun erscheint plötzlich diese objektive „Selbstbestimmung“ der „idea“ als ein Teil ihrer „internal meaning“ – also bedeutet diese nicht mehr den bewussten Inhalt der Vorstellung selbst ohne Berücksichtigung jeder gegenständlichen Beziehung.

Nicht nur die Melodie selbst als partiell befriedigende Äußerung inneren Dranges („Willens“), sondern auch die eventuelle „Selbstbestimmung dieser musikalischen Idee, die getreue Wiedergabe einer bestimmten Komposition zu sein“; nicht nur die „innere Vorstellung“ von zehn Schiffen, als eine Phantasie, die ich beliebig verändern und mir anders vorstellen könnte, als etwas, was mir eben vorläufig gefällt, mir vorzustellen, als etwas, dessen bloßes Vorhandensein in meinem Bewusstsein mir irgendeine Befriedigung gewährt und irgendeinen Sinn hat,¹ sondern auch die Tatsache, dass diese Vorstellung sich mysteriöserweise dazu bestimmen kann, eine „äußere“ Menge von zehn Schiffen zu erkennen; all das gehört jetzt plötzlich zur „innerlichen Bedeutung“. Und die „äußerliche Bedeutung“ ist jetzt eben zum angenommenen (oder gemeinten) wirklichen Verhältnis zwischen der Vorstellung und dem so von dieser Vorstellung durch ihre „innerliche Meinung“ selbst gewählten Gegenstand

bei Royce für die Richtigkeit unserer Darstellung von dem ursprünglichen Sinn seiner „innerlichen“ Bedeutungen von Vorstellungen und für unsere Konstatierung (auf den nächsten Seiten) von der späteren Verschiebung in seinen Begriffsbestimmungen.

¹ Was also, nach Royces ursprünglicher Formulierung, allein die „internal meaning“ der Idee von den zehn Schiffen ausmachen sollte.

geworden. M. a. W., die „internal meaning of an idea“ erweitert sich durch die Mehrdeutigkeit des englischen Wortes „meaning“. Zuerst ist sie die „Bedeutung“, welche ein Bewusstseinsinhalt in sich selbst und abgesehen von aller gegenständlichen Beziehung hat – eben der
 5 „komplexe Zustand“ als solcher, mit dem ihm, wie Royce meint, eigenen Sinn der Befriedigung als Äußerung eines Strebens, eines voluntaristischen Moments. Royce meinte, wie wir sahen, dass jeder Inhalt, der einen Willensdrang irgendwie zum Ausdruck bringt, der irgendwie eine aktive Tendenz des Bewusstseins (oder der Seele)
 10 äußert und erfüllt, eine solche Bedeutung besitzt; und weiter, dass das Eine-solche-Bedeutung-Besitzen nichts anderes heißt als: eine solche Willenstendenz auszudrücken. Aber jetzt ist diese „internal meaning“ auch die Meinung, die offenbar irgendwie *implicite* auch der Vorstellung innewohnt. Jetzt wird die „äußerliche Bedeutung“
 15 gewissermaßen zu einem Schiedsrichter über die „innerliche Meinung“. Diese wählt ihren Gegenstand, aber ist dieser nun einmal gewählt, so scheint der Gegenstand selbst das Schicksal der Vorstellung als wahrer oder falscher zu bestimmen. So wird „äußerliche Bedeutung“ allmählich und zuletzt vollends mit dem Gegenstand
 20 selbst identifiziert.

Wir haben hier nur eine andere Modifikation eines Gedankenganges, den wir bei Royce schon kennengelernt haben. Insoweit wie der Gegenstand eben Gegenstand meiner „idea“ ist, insoweit gehört er gewissermaßen zur „idea“, und als das zur „idea“ Gehörige – aber
 25 mehr als die bloße „innerliche Bedeutung“ derselben Ausmachende – muss er, eben insofern er zur „idea“ gehört, ihr überhaupt zukommt, zur „äußerlichen Bedeutung“¹ derselben gehören. Man sieht, wie schon in dieser unbemerkten Verschiebung bei Royces Begriffsbestimmung der Weg zur Demonstrierung der bloßen Scheinbarkeit
 30 aller wirklichen „Transzendenz“ des Bewusstseins bei seinen Gegenständen angebahnt ist. Und es muss auch auffallen, wie man auf

¹ Ja, schon Royces Gebrauch von demselben Wort „Bedeutung“ oder „Meinung“ für den innerlichen und für den äußerlichen, oder sagen wir, für den immanenten und transzendenten Sinn von Erkenntnisakten, legt diese Verwechslung nahe. Denn „meint“ nicht jede Vorstellung von etwas, im gewöhnlicheren Wortgebrauch, eben ihren Gegenstand? Und wenn man den Gehalt der Vorstellung in Worten beschreibt, „bedeuten“ nicht diese wiederum den Gegenstand? – Doch darauf kommen wir später zurück!

Grund dieser Verschiebung leicht zu Feststellungen gelangt, die sich nur vielleicht in ihrer Terminologie von der „ersten Ansicht des Idealismus“ in *The Spirit of Modern Philosophy* unterscheiden, welche erklärte, alle Gegenstände der Erkenntnis und somit alle Wirklichkeit
 5 müssen „ideal“ sein. Und es ist also nicht erstaunlich zu finden, dass Royces Lösung des Problems von der Selbstbestimmbarkeit der Beziehungen von Vorstellungen in ihrer „innerlichen Meinung“ und der augenscheinlichen Bestimmung ihrer Wahrheit oder Falschheit durch Gegenstände in der „äußerlichen Bedeutung“ auf die Erklärung
 10 hinausläuft, dass in „Wirklichkeit“ alle Bedeutungen innerliche sind, eben in dem „absoluten“ oder göttlichen oder universellen Weltbewusstsein, und dass die scheinbare Spaltung auf den Mängeln einer partiellen Ansicht beruht.¹

Wir haben also gezeigt, dass der Gebrauch des Wortes „internal“
 15 in dem zweifachen Sinn von „internal meaning“ ein ganz verschiedener ist; und wir haben wenigstens zum Teil gesehen, wie die Verschiebung zustande gekommen ist. Wir werden noch zu fragen haben, ob die Spaltung von „innerlicher Meinung“ und „äußerlicher Bedeutung“ selbst in der unmittelbar intuitiv zugänglichen Sphäre –
 20 der Sphäre bloßer Beschreibung – eine solche ist, wie es Royce meint; wir werden vielleicht finden, dass uns hier gerade Royces Inkonsequenz – die Tatsache, dass er doch eine gegenständlich Beziehung unter der „innerlichen“ Natur seiner Vorstellungen anerkennen musste – zu wertvollen Einsichten führt. Vorläufig aber können wir, als mit der „ersten Ansicht des Idealismus“ noch übereinstimmend, die Meinung bei Royce feststellen, dass Vorstellungen
 25 als kognitive Gebilde und dass Erkenntnisakte überhaupt an und für sich auf „Innerliches“ beschränkt sind, so dass es ein Problem ist, wie „äußerliche“ Bedeutung überhaupt irgendetwas an ihnen
 30 bestimmen kann, dass die so auf eigene Inhalte beschränkten Erkenntnisakte eine „Korrespondenz“ mit „äußeren“ Gegenständen bezwecken, dass die Frage, wie sie dieses können und wie sich diese

¹ Vgl. *The World and the Individual* I, S. 52: „Wir werden zwar noch lernen, dass diese ganze Sonderung (...) eine falsche Abstraktion ist – eine bloß notwendige Etappe auf dem Wege zur wahren Einsicht.“ („(B)y and by we shall indeed learn that this whole sundering of the what and the that is a false abstraction, – a mere necessary stage on the way to insight.“)

Korrespondenz konstituiert, zu verwickelten Analysen und Schlüssen führt und in dem Resultat kulminiert, dass sie dieses eigentlich gar nicht können und dass die Gegenstände, die „äußerlichen Bedeutungen“, in Wirklichkeit innerliche Bedeutungen, Willensausdrücke, eines allumfassenden, allkonstituierenden Bewusstseins sind.

Trotz der neuen Terminologie also und den wirklich neuen Ideen, die mit ihr in die Royce'sche Gedankenwelt hineingekommen sind, erweist sich die Ansicht von der Natur der Erkenntnis, welche dem Problem von der „internal and external meaning of ideas“ zugrunde liegt, als im Wesentlichen dieselbe Ansicht, welche wir in den früheren Werken bei der „ersten Ansicht des Idealismus“ fanden.¹

§7. (Ist Royces Idealismus ein Psychologismus?)

Wir müssen uns jetzt endlich die Frage vorlegen, inwieweit Royce in dieser ganzen Untersuchung seinem ursprünglichen Programm irgendetwie getreu geblieben ist. Inwiefern nämlich hat Royce wirklich irgendeine unmittelbare Bestimmung von der Natur und der „Bedeutung“ von „ideas“ unternommen? Und inwiefern ist etwa die Bestimmung von ihren „innerlichen Bedeutungen“ eine solche bei ihm? Denken wir an den Anfang dieser Bestimmung zurück. Da sagte Royce:

Ich kann nicht damit anfangen, dass Vorstellungen seelische Zustände sind, welche ihnen äußere Tatsachen widerspiegeln. Das könnte wohl als eine Definition von Vorstellungen in einer psychologischen

¹ Seiner historischen Beziehungen ist sich Royce hier völlig bewusst, so z.B.: *The World and the Individual I*, S. 32 (vgl. auch S. 18f.): „Diese Überlegung, dass Vorstellungen, trotz des anscheinend hoffnungslosen Kontrastes ihrer innerlichen und äußerlichen Bedeutungen, tatsächlich nur vermöge der eigenen Wahl ihrer Aufgabe als Vorstellungen, Wahrheit oder Falschheit besitzen, ist im Wesentlichen die Überlegung, welche Kant zur Theorie vom Verstand als Schöpfer der phänomenalen Natur, über welche die Naturwissenschaft allmählich die Vernunft Herrschaft erobert, und Hegel zu seiner Ansicht von der Welt als der verkörperten Idee führte.“ („This consideration, that despite the seemingly hopeless contrast between internal and external meaning, ideas really possess truth or falsity only by virtue of their own selection of their task as ideas, is essentially the same as the consideration that led Kant to regard the understanding as the creator of the phenomenal nature over which science gradually wins conscious control, and that led Hegel to call the world the embodied Idea.“)

Untersuchung des Erkennens dienen. (...) Aber für den Zweck unserer jetzigen Theorie müssen wir den Terminus „idea“ so definieren, dass wir die Fähigkeit von Vorstellungen, Erkenntnisbeziehungen zu äußeren Gegenständen zu erhalten, dabei formell nicht voraussetzen.¹

5 Nun kann es auf den ersten Blick als krittelig erscheinen, wenn wir danach noch die Frage stellen, ob Royce nicht gerade hier, wo er anscheinend so voraussetzungslos anfängt, eine unbegründete Annahme macht, die für seine Stellung während der ganzen Untersuchung von der größten Wichtigkeit ist. Wir müssen aber fragen,
10 ob Royce tatsächlich an die „ideas“ herangeht, um ihre Natur und „Bedeutung“ zu bestimmen, oder ob er dabei nicht eines für so selbstverständlich hält, dass es ihm nicht einfällt, seine Annahme irgendwie begründen zu wollen.

Wir haben nämlich bei seinen früheren Werken gesehen, wie es
15 ihm stets das große Problem war, dass der wesentlich auf die psychischen Inhalte einer einzelnen Seele beschränkte Bewusstseinsakt etwas außerhalb dieser Seele meinen könnte. Dabei hat er eigentlich stets ohne weiteres als selbstverständlich angenommen, dass der Erkenntnisakt sein volles Wesen und seine volle Bedeutung als solcher
20 seelischer Zustand besitze. Wir müssen uns also die Frage vorlegen, ob Royce immer noch in diesem Sinne in *The World and the Individual* die erste Ansicht des Idealismus aufrechterhalten will. Mit einem Wort, bedeutet für ihn „innerlich“ hier innerhalb einer Seele? Ist die „innerliche Bedeutung“ eines Erkenntnisaktes die Bedeutung,
25 die er als seelischer Zustand hat? Oder sucht Royce irgendwie die „ideas“, abgesehen von ihrer „real-psychischen Natur“, als Seelenzustände einzelner Menschen zu studieren, und das, was ihnen da „innerlich“ zukommt, festzustellen?

¹ *The World and the Individual* I, S. 20 („Now I myself shall, in these lectures, regard this power of ideas to cognize facts external to themselves not as a primal fact of existence but as an aspect of ideas which decidedly needs reflective consideration, and a very critical restatement. Hence I cannot here begin by saying: ‚Ideas are states of mind that image facts external to themselves.‘ That would be useful enough as a definition of ideas in a Psychology of Cognition. For such a Psychology would presuppose what we are here critically to consider, namely, the very possibility of a cognition of Being. But, for the purpose of our present theory, the definition of the term ‚idea‘ must be made in such wise as not formally to presuppose the power of ideas to have cognitive relations to outer objects.“).

Nun könnte man hier etwa entgegenen: Aber warum darf er das nicht voraussetzen? Sind denn Vorstellungen nicht gerade real bewusste Vorkommnisse in menschlichen Seelen oder in Seelen „von demselben Typus“? Zweifellos sind sie das. Aber wir müssen weiter
 5 fragen, ob diese Tatsache schon dazu berechtigt, dieses bei einer Untersuchung von Erkenntnis als Erkenntnis vorauszusetzen, und nicht nur vorauszusetzen, sondern so zu benutzen, wie Royce sie wirklich benutzt, wenn wir unsere Frage so beantworten müssen, dass ideal „innerlich“ bei ihm zugleich seelisch innerlich bedeutet.
 10 Wir können unseren jetzigen Einwand an einem von Royces eigenen Beispielen vielleicht etwas klarer machen. Er hat gesagt: „Die Münze oder das Pfand oder der Wechsel besitzt seinen Wert nicht in seinem bloßen physischen Dasein.“ Aber zweifellos hat nun z. B. die Münze ein physisches Dasein. Royce bemerkt aber mit Recht, dass das, was
 15 sie eben zur Münze macht, was sie als Münze charakterisiert, eben nicht dieses physische Dasein ist. Oder sagen wir, um die Analogie klarzumachen: Das, was sie als Münze ausmacht, das also, was ihr als Münze „innerlich“ zukommt, ist nichts weniger als das, was ihr als physischem Ding als „innerlich“ bezeichnet werden könnte.
 20 Die Analogie darf man nicht zu weit treiben. Aber was wir hier fragen wollen, und, ohne irgendwie krittelig in unserer Kritik zu sein, fragen müssen, ist: Hat Royce denn nicht eigentlich bei seiner Bestimmung von der „innerlichen“ Bedeutung von „ideas“ etwas im Auge gehabt, was eventuell ebenso wenig ihnen als „ideas“ innerlich ist – und
 25 was bei einer erkenntnistheoretischen Untersuchung ebenso wenig als ihnen „innerlich“ betrachtet werden dürfte, wie z. B. bei einer volkswirtschaftlichen Werttheorie die physikalischen Eigenschaften der Münze den Umfang dessen bezeichnen dürften, was als ihr „innerlich“ behandelt wird?
 30 Eine ausführliche Diskussion der hier angeregten Frage gehört in die spätere systematische Kritik, wo wir uns eingehend damit beschäftigen werden.¹ Vorläufig widersprechen wir Royce ebenso wenig, wie wir ihm zustimmen. Wir fragen nur, ob er seine Bestimmung so und so meint. Wir behaupten auch noch nicht, dass eine andersartige
 35 Bestimmung möglich wäre, sondern nur, dass man sich diese Frage

¹ Vgl. besonders Kap. III, § 12.

vorlegen muss. Und wir haben an der Analogie von der Münze gesehen, dass wenigstens ähnliche Fragen in gewissen Umständen keineswegs sinnlos sind. Wir wollen also hier allein feststellen, ob „innerlich“ bei Royces Untersuchung von „ideas“ tatsächlich
 5 „einer menschlichen Seele innerlich“ bedeutet, oder nicht. Royce hat behauptet, keine psychologische Untersuchung treiben zu wollen. Ist aber nicht eventuell seine ganze Ansicht von der Natur der Erkenntnis auf diese Weise ein verkappter Psychologismus?

Wenn wir *The World and the Individual* sorgfältig studieren, finden
 10 wir, dass wir diese Frage in einem Sinne verneinen, in einem anderen bejahen können. Sehr viel von dem, was er da vorträgt, stützt sich gar nicht auf ein solches Schema der Natur der Erkenntnis, wie wir es in seinen früheren Werken fanden. Manches ist ja geradezu mit ihm unverträglich. Wenigstens könnte man bei der Lektüre von großen
 15 Abschnitten ohne Störung annehmen, dass die „innerlichen“ Bedeutungen von Ideen nach einem den Ideen selbst eigenen Prinzip von den „äußerlichen“ unterschieden wären, und nicht nach einem Prinzip, welches trotz Royces eigenen Beteuerungen ein psychologisches wäre. Und dass dieses so ist, bezeichnet einen wirklichen Fortschritt
 20 von *The World and the Individual* gegenüber den früheren Werken. Ja, beinahe die ganze Diskussion ist in solchen Worten gehalten, dass man manchmal zweifeln könnte, ob Royce noch das alte Schema der Erkenntnis beibehält, oder ob nicht die Art und Weise, wie „ideas“ ihre innerliche Meinung entfalten, ihre äußerliche Bedeutung realisieren, in einer ganz anderen Einstellung bestimmt wird, eine ganz
 25 andere Erkenntnisart bekundet.

Andererseits aber finden wir, dass Royce überall da, wo er sich Rechenschaft darüber ablegen will, was er mit „idea“ meint, auf das alte Schema zurückgreift und die „ideas“ nur so betrachtet,
 30 wie sie als psychisches Besitztum – Bewusstseinsinhalte in realen Seelen –, also als in der objektiven Zeit statthabende Zustände von menschlichen „Ichs“ betrachtet werden können. Schon vor der Unterscheidung von innerlicher und äußerlicher Bedeutung spricht Royce von der Notwendigkeit einer Kritik vom „menschlichen
 35 Bewusstseinstyp“¹. Bei der Bestimmung von innerlicher Bedeutung

¹ *The World and the Individual* I, S. 17 ff. („human type of consciousness“).

bezeichnet Royce diese als „eine Art des Bewusstseins, welche, wie die Psychologen zu sagen pflegen, die Prozesse begleitet, durch welche sie ihren Organismus (*sic!*) an seine (*sic!*) Umgebung anpassen.“¹ Die weiteren Analysen, welche er zum Zweck dieser Bestimmung 5 ausführt, bezeichnet er ausdrücklich als „psychologisch“. Und wenn er die Verwicklung von Intellekt und Wille bei der „Bedeutung“ von Bewusstseinsakten weiter entwickeln will, greift er zu „einigen Worten rein psychologischer Analyse“², die dann tatsächlich objektiven Feststellungen über die Verwicklung von „Motorelementen“ in 10 allen Fällen von Ideation gelten. Gelegentlich findet man auch solche ausgesprochenen Sätze wie:

Der wissenschaftliche Forscher oder der Mensch im gewöhnlichen Leben glaubt mit einer über seine persönlich Erfahrung weit hinausreichenden Welt von Gültigkeit im Verkehr zu stehen. Aber sein einziges 15 Mittel, irgendeine konkrete Behauptung über diese Welt zu prüfen, findet er in der sehr fragmentarischen Beobachtung dessen, was in seinem inneren Leben von Augenblick zu Augenblick vor sich geht.³

Aber der tatsächliche Psychologismus Royces leuchtet viel klarer 20 aus dem, was er zu sagen unterlässt, als aus dem, was er ausdrücklich behauptet, hervor. Wenn er wirklich klar und bewussterweise gemeint hätte, die „ideas“ in einer anderen als faktischen (d.h. Tatsachen behauptenden) psychologischen Einstellung analysieren zu können, so hätte er, nach dem ausschließlichen Walten dieses Gesichtspunktes 25 in seinen früheren Werken, eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesem Standpunkt geben müssen. Im Gegenteil aber versichert er uns in der Einleitung zu *The World and the Individual*, dass er sich noch das „Verhältnis zwischen unseren endlichen Vorstellungen

¹ Ebd., S. 21 („(A)s a fact, you have in your mental life a sort of consciousness accompanying the processes by which, as the psychologists are accustomed to say, you adjust your organism to its environment.“).

² Ebd., S. 434ff.

³ Ebd., S. 258f. („The student of science or the plain man of everyday life believes himself to be dealing with a realm of validity far transcending his personal experience. But his only means of testing any concrete assertion about that world comes to him through the very fragmentary observation of what happens in his inner life from instant to instant.“)

und der wahren Natur der Welt“¹ ebenso wie früher denkt. Aber auch klarer als aus Einzelheiten geht Royces Meinung in diesem Punkt aus dem allgemeinen Geist seiner Rede hervor. Wir haben gesagt, dass man ganze Abschnitte des Werkes unter einem anderen Gesichtspunkt betrachten kann. Aber je mehr man liest, desto klarer wird es, dass Royce eigentlich an diesen Gesichtspunkt gar nicht denkt. Tatsächlich macht er von diesem Gesichtspunkte aus Feststellungen, ohne die Besonderheit des Gesichtspunktes klar zu sehen. Aber das, was ihm seine Probleme gibt, ist stets die alte Sache: Wie wir Außerseeisches erkennen können! Dass er stets so verfährt – dass er z. B. die Evidenz der Mathematik dadurch zu erklären versucht, dass die „Basis des Mathematikers (...) das Studium der inneren Erfahrung ist“² –, gibt uns eigentlich die entscheidende Antwort auf unsere jetzige Frage. Nach wie vor, und trotz der neuen Terminologie, welche Möglichkeiten eröffnet, die Royce nicht gesehen hat, betrachtet er die Erkenntnis als eine Operation innerhalb der objektiv-realen psychischen Inhalte einer Einzelseele, und findet darin noch sein Problem, dass sie anderes als psychische Inhalte meinen kann!

Aber unsere Antwort auf diese Frage wirft auch Licht auf einen anderen Punkt. Wir hatten schon gesehen (S. 53 ff.), dass Royces Analyse von den gegenseitigen Verhältnissen von innerlichen und äußerlichen Bedeutungen ihn zum Resultat führte: Nur das, was innerliche Bedeutung werden kann (und es im Weltbewusstsein schon ist), sei erkennbar. Wir sehen jetzt, dass er also alle möglichen Gegenstände der Erkenntnis (und das heißt, alles Seiende überhaupt) zu „Möglichkeiten der Erfahrung“ im schon bekannten Sinne erklären muss. Er stützt diese Ansicht aber in *The World and the Individual* durch weitere Beobachtungen, welche ihm seine Betonung der „Absicht“, die in jeder „idea“ waltet, nahelegt.

Die „mögliche Erfahrung“, welche Gegenstand der Vorstellung sein soll, stellt sich zugleich – vielleicht besser gesagt: deshalb – als Erfüllung dieser Absicht dar. So wird der Gegenstand nicht

¹ Ebd., S. vii („relations between our finite ideas and the ultimate nature of things“).

² Ebd., S. 254 („The basis of the mathematician’s reasoning becomes so far the study of inner experience.“).

nur darum zu einer „idealen“ Wesenheit erklärt, weil er etwas sein muss, was eine „idea“ meinen könnte, sondern auch, weil er in eine „idea“ als Erfüllung ihrer „Absicht“ muss aufgehen können. Und also bleibt Royce auch hier noch beim früheren Schema der
 5 Erkenntnisrelation; bei einem Akt heißt „Völlig-Erkennen“: In-sich-reell-Einschließen. So sagt er z. B. S. 284:

Wir besitzen unsere innerlichen Bedeutungen, und entwickeln diese in der inneren Erfahrung ⟨...⟩ Wir denken an „ein Anderes“, in dem diese Bedeutungen irgendwie eine Art endgültiger Erfüllung erlangen
 10 sollen. Wir betrachten unsere Vorstellungen als Schatten oder Nachahmungen von diesen Anderen, und wir fällen Urteile darüber, wie gut sie ihm entsprechen.¹

S. 330f.:

Erfüllung von Absicht durch gegebene Tatsache ⟨...⟩ ist selbst das
 15 „Andere“, welches wir suchen, wenn wir beginnen, unsere Fragen zu stellen. Dieses Andere ⟨...⟩ ist zugleich durch die anfangs schon, wenn auch unvollkommen gegenwärtige Meinung eindeutig bestimmt, und es ist auch in der Erfahrung des engen Anfangsausblicks nicht bewussterweise gegeben. ⟨...⟩ So ist der Gegenstand ein wahrhaftes
 20 Anderes, und ist doch nur als Bedeutung dieser Idee sein Gegenstand.²

Und sehr klar S. 431:

Das Verhältnis von Vorstellung und Gegenstand ist im Wesentlichen das Verhältnis von einer partiellen Bedeutung zu einer vollständig
 25 ausgedrückten rationalen Bedeutung. ⟨...⟩ Das Verhältnis von par-

¹ Ebd., S. 284 („We have our internal meanings. We develop them in inner experience. ⟨...⟩ We conceive of the Other, wherein these meanings shall get some sort of final fulfillment. We view our ideas as shadows or imitations of this Other, and we make judgments as to how well they represent it.“).

² Ebd., S. 330f. („Satisfaction of purpose by means of presented fact ⟨...⟩ is itself the Other that is sought when we begin our inquiry. This Other ⟨...⟩ is at once uniquely determined by the true meaning already imperfectly present at the outset, and it is also not consciously present in the narrow instant's experience with which we begin. ⟨...⟩ For the object is a true Other, and yet it is object only as the meaning of this idea.“)

tieller und vollkommener Bedeutung ist zugleich das Verhältnis eines endlichen Willensaktes zur vollkommen ausgedrückten Absicht dieses Willens.¹

Bedenken wir jetzt Royces ursprüngliche Bestimmung des Begriffs
5 „innerliche Bedeutung“, so wird es uns klar, wie vollkommen Royce
in *The World and the Individual*, sowohl in Bezug auf die Natur der
Erkenntnis als auch auf seine vermeintliche Lösung ihrer Schwierigkeiten,
noch auf dem Boden der „ersten Ansicht“ steht, wenn er
seine Theorie folgendermaßen zusammenfasst:

10 Die ganze Welt, genau insofern wie sie ist, ist der Ausdruck einer
Bedeutung, ist die bewusste Erfüllung von Sinn im Leben, genau
so, wie die dem Musiker in einem bestimmten Augenblick
gegenwärtige Melodie der momentane Ausdruck einer
solchen Bedeutung (oder eines solchen Sinnes) ist.²

15 §8. (Das Reale muss in meinem
Bewusstsein immanent sein können)

Eine weitere Bestätigung erfährt unsere Auslegung von Royces
Ansichten in *The World and the Individual* durch das erste Kapitel
des zweiten Bandes. Dabei wird diese in Zusammenhang gebracht
20 mit gewissen Gedanken, die wir jetzt hauptsächlich in den früheren
Werken Royces fanden, und auch mit der Form des Idealismus,
welche in Deutschland hauptsächlich mit dem Namen Rickerts und
Münsterbergs oder mit dem der „Neufichteaner“ assoziiert ist.

¹ Ebd., S. 431 („(T)he relation of idea and object is essentially the relation of a partial meaning to a totally expressed rational meaning. (...) (T)he relation of partial and total meaning is, at the same time, the relation of any finite will to the expression of the complete intent of that same will.“).

² Ebd., S. 443 („(T)he whole universe, precisely in so far as it is, is the expression of a meaning, is the conscious fulfilment of significance in life, precisely as the melody present at a given moment to the singer is for his consciousness the momentary expression of a meaning.“).

Die „Tatsachenwelt“ – die allgemeingültige Welt der Natur, der Objektivität – ist etwas, was nie als solche einem einzigen menschlichen Bewusstsein gegeben wird.

Dieses Reich der „menschlichen Erfahrung“ ist doch ein Reich
 5 von Erfahrungen, die niemals von irgendeinem menschlichen Bewusstsein als ein solches Reich bildend erfahren werden. Aber so scheint diese Lage rätselhaft zu sein. Das gegenwärtige Erlebnis deutet über sich hinaus, ist ohne eine Anerkennung einer ihm transzendenten Tatsachenwelt widerspruchsvoll, und schöpft seine ganze
 10 Bedeutung aus seiner Einreihung in eine Welt von nie erlebter, sondern nur anerkannter Geltung. „Selbst die Existenz des Systems von Tatsachen, welches wir ‚menschliche Erfahrung‘ nennen, ist von keinem Menschen je verifiziert worden.“¹ Aber sogar die Konstatierung dessen, was eben gegenwärtig „im Bewusstsein“ ist, wie wir schon
 15 in *The Implications of Self-Consciousness* sahen,² nicht ohne solche Anerkennung weiterer Moment möglich.

Nichts ist schwerer, als zu sagen, wie meine Worte – zu irgendeinem soweit wie möglich für sich allein betrachteten Augenblick – als Tatsachen in meinem eigenen Bewusstsein gegenwärtig sind. (...) Verlange
 20 von mir eine Beschreibung dessen, was jetzt in meinem Bewusstsein gegenwärtig ist, so werde ich durch die notorische Schwierigkeit der Selbstbeobachtung daran erinnert, dass mit dem, was meinem Bewusstsein jetzt tatsächlich gegenwärtig ist, ich viel mehr meine, als ich in jedem Sinn irgendwie gegenwärtig verifiziere.³

25 Und dieses „Ich“, welches hier verifizieren soll – gibt es in der ganzen Welt einen rätselhafteren Gegenstand als gerade es? Wir meinen also, in unserem Bewusstsein, in unseren Erkenntnisakten, mehr als

¹ *The World and the Individual* II, S. 12 („The very existence of the body of facts called ‚man’s experience‘ has never been verified by any man.“).

² In: *Studies of Good and Evil*, besonders S. 151 ff.

³ *The World and the Individual* II, S. 17 ff. („Nothing is harder than to say how, at any one instant, taken, so far as possible, by itself, my words are present as facts in my own consciousness. (...) Ask me, then, to tell what is now present to my consciousness, and the notorious difficulty of every introspective problem reminds me that by what now is actually present to my consciousness, I mean much more than I can be said, in every sense, now consciously to verify. Even my verification itself occurs in degrees. I may verify without being clearly conscious that or what I verify.“)

uns gegeben ist, ja, mehr als uns je gegeben sein könnte. Selbst im gegenwärtigen Moment kann ich nicht sagen, wie viele, allerlei dunkle Faktoren aus dem „Hintergrund“ und „Untergrund“ meines Bewusstseins zum Charakter des immanenten Bewusstseins beitragen.
 5 Ich kann nicht, wenn ich Worte spreche, verifizieren,

wieweit ich mir dann (oder: dabei!) vollkommen bewusst bin, was ich meine, oder inwieweit im Bewusstsein ihr Wortlaut, ihr Zusammenhang, oder der Akt ihres Aussprechens betont oder verschleiert wird durch meine Sorge, dass Sie mich hören sollen, oder durch mein
 10 zufälliges Bewusstsein davon, wie das Licht von jenem Fenster auf dieses Papier fällt, oder durch meine Muskelempfindungen, da ich die Blätter des Manuskriptes umdrehe.¹

Aber dabei bemerken wir, dass wir uns eben auf gegenwärtige Erfahrung² berufen, um zu konstatieren, dass die Bedeutung dieser
 15 Erfahrung über sich selbst hinausweist. Wenn wir also in irgendeinem Sinne das momentane Erlebnis transzendieren, um eine objektive „Tatsache“ festzustellen, so ist das ein Willensakt, wenn auch kein willkürlicher. Aber es sind eben sehr viele von unseren Willensakten unwillkürlich, zumal gerade solche, wo der Willenscharakter (äußerer Hemmungen wegen) besonders stark ausgeprägt und bemerkbar
 20 ist.³ Und ohne zu fragen, wie es kommt, können wir auch bemerken, dass dieser Willensakt durch die bloße Absicht, vernünftig zu sein, von uns gefordert wird.

So über Menschen und Dinge zu urteilen, wie wir eben jetzt urteilen, scheint uns eben jetzt vernünftiger als irgendein alternativer
 25 Glaube. Aber vernünftig zu scheinen, heißt eben: eine Absicht erfüllen! Und wollte man diese Ansicht irgendwie bestreiten, wie könnte

¹ Ebd., S. 18 („Nor can I easily verify how far I just then realize what I mean by them, or how far their sound, their connection, or the act of uttering them is emphasized or obscured in consciousness by my concern that you should hear me, or by my chance consciousness of how the light of yonder window falls upon this paper, or by my muscular sensations as I turn the leaves of my manuscript.“).

² Ebd., S. 23.

³ Wenn jemand mir z. B. die Hand gewaltsam ins Feuer steckt, ist mein Willensakt, sie herauszuziehen, ein unwillkürlicher; kommt aber als Willensakt desto klarer zum Bewusstsein, je mehr ich an seiner Ausführung gehindert werde.

man es anders tun als dadurch, dass man sie hinstellte als etwas, welches einem unvernünftig vorkommt, d. h. als etwas, was man nicht glauben sollte!¹

Die „innerliche Bedeutung“ des immanent Erlebten also fordert
 5 die Anerkennung der objektiv gültigen „äußerlichen Bedeutung“;
 um die Konsequenz der ersteren zu bewahren, sollten wir die zweite
 setzen,² und es ändert nichts daran, dass wir dieses auch tun müssen.
 In gewissen Fällen ist die Spontaneität des Wollens, auf der dieses
 Müssen also eigentlich beruht, sogar eine leicht konstaterbare, so
 10 z. B. bei den Begriffen der Naturwissenschaften, in dem rastlosen
 Fragen stellen an die Natur seitens der Naturforscher.

Die Welt der „anerkannten Tatsachen“ ist von uns als existierend
 erkannt, weil wir sie als anerkannt existierend erkennen. Und sie wird
 so anerkannt, weil die Absicht jedes Augenblicks rationalen Bewusst-
 15 seins besser durch diese Anerkennung ihres so und so Existierens
 erfüllt wird als irgendwie sonst.³

In diesem Sinne ist dann die „äußerliche Bedeutung“ eine bloße
 Extension der „innerlichen“ – des immanent Gegebenen. Was wir
 so als real postulieren, muss gleichartig sein mit dem immanent
 20 Gegebenen.

Der volle Sinn des gegenwärtigen Bewusstseinsmoments ist mir
 nicht gegeben. Ich bemerke den Mangel. Der Mangel ist also ein

¹ *The World and the Individual* II, S. 38 („(T)o believe as we do about men and things seems just now more reasonable to us than does any other belief which we chance to have in mind as an alternative. But seeming reasonable means seeming to fulfil a purpose. And I prove my doctrine not only by this appeal to consciousness, but, indirectly, by letting my opponent try to refute me. If he does so, it soon appears that he rejects my account as something that seems to him unreasonable, i.e., as something that ought not to be held.“).

² Vgl. ebd., S. 30: „Eine Tatsache ist für mich das, was ich zu irgendeinem Augenblick als das mein augenblickliches Tun oder meine augenblickliche Aufgabe Beschränkende anerkennen sollte.“ („A fact is for me, at any moment, that which I ought to recognize as determining or as limiting what I am here consciously to do or attempt.“)

³ Ebd., S. 31 („The world of ‚accredited facts‘ is known to us to exist, because we know it to be acknowledged as existing. And it is thus acknowledged because the purpose of any instant of rational consciousness is fulfilled better by recognizing it as thus and thus existent than by viewing it otherwise.“).

- solcher des Gegebenen; das heißt m. a. W., das, was ich hier fordere und postuliere als Ergänzung, muss etwas sein, was prinzipiell gegeben werden könnte. Das Fehlende könnte nicht als Fehlendes empfunden werden, wäre es solcher Art, dass es gar nicht aufgenommen werden könnte. Die ganze objektive Welt muss eine Welt von solchen Wesenheiten sein, wie ich sie im immanenten Moment, „im Bewusstsein“ konstatieren kann. Und so in der Tat meint es Royce.¹ „Weitere Inhalte machen die Tatsachen, die ich schon als wirklich anerkenne, aus.“²
- 10 Hier haben wir also wieder den Kerngedanken der „ersten Ansicht des Idealismus“. Alles, was irgendwie ist, muss ich erkennen, meinen können.³ Indem ich es aber meine, postuliere ich eine Ergänzung des mir direkt Gegebenen, und zwar eine solche, die, wenn sie gegeben wäre, die Meinung vollkommen erfüllen würde, so dass ich über
15 sie hinaus nichts mehr meinen würde oder würde meinen können. Ich würde so das Reale besitzen, dass ich nichts mehr darüber fragen

¹ Ebd., S. 24f.: „Die Bedeutung des Wortes ‚metempirisch‘, so wie wir es benutzt haben, ist nur relativ. Wir haben es hier mit besonderer Beziehung auf die Transzendierung der engen Grenzen der menschlichen Erfahrung benutzt. Aber solche Transzendierung, insofern wie wir unser indirekt nachweisbares Recht zur Behauptung, dass auch jenseits dieser engen Grenzen Tatsachen liegen, erlangen, ist keine Transzendierung aller Erfahrung. Was jenseits von unseren Gegebenheiten liegt, ist auch noch, insofern wie es wahrhaft Sein besitzt (oder: wie ihm wahrhaft Sein zukommt), Gegebenes. (...) Die charakteristische Begrenztheit der menschlichen Erfahrung ist also, dass sie innerhalb der engen Grenzen von diesem oder jenem Augenblick Bruchstücke einer Bedeutung erfasst, welche nur dadurch konsequent zu denken ist, dass wir sie als in einer Erfahrung von breiterem Spielraum, von bestimmtem Aufbau und von einheitlicher Bedeutung verkörpert denken.“ („The term ‚metempirical,‘ which we have just used, is only a relative term. We have here employed it with express reference to the transcending of the narrow limits of human experience. But of course such transcending, so far as we get our indirectly demonstrable right to the assertion that facts lie beyond these narrow limits, is not a transcending of all experience. What lies beyond our presentations is still, in so far as it has true Being, presentation. (...) The characteristic limitation of human experience is, then, that it grasps, within the narrow limits of this or of this instant, fragments of a meaning which can only be conceived with consistency by regarding it as embodied in an experience of wider scope, of determinate constitution, and of unified significance.“)

² Ebd., S. 31f. („(F)urther contents of experience constitute the facts that I acknowledge as real.“)

³ Vgl. die gute Darstellung dieser These in *The Philosophy of Loyalty*, VIII, Abschnitt 2 und 3.

könnte.¹ Das Reale muss also an und für sich so sein, dass ich es im Bewusstsein „besitzen“ kann, muss solches sein, was in einem Bewusstsein immanent sein kann.

Die „erste Ansicht des Idealismus“ setzt also überall eine Meinung
 5 darüber voraus, was im Bewusstsein immanent sein kann, und was nicht; eine Meinung über die Natur des erkennenden Bewusstseins und seiner Inhalte. Und sie stützt diese Meinung – und dieses haben wir schon mehrmals hervorgehoben, weil es ja für eine Erfassung der eigentlichen Bedeutung der Ansicht wesentlich ist – auf das, was man
 10 „nach der gewöhnlichen Ansicht“ im Bewusstsein selbst vorfindet, also auch für vieles, was später eventuell zum Teil als „bloße Erscheinung einer partiellen Ansicht“ wegerklärt wird. Das heißt, wenn Royce auch eventuell alle Realität „in“ ein Bewusstsein verlegt, so hat er die Bedeutung davon, was „in einem Bewusstsein“ heißt, da
 15 festgestellt, wo es auch vermeintlich ein außerhalb eines Bewusstseins gibt. Wenn auch dieses Letztere also irgendwie wegerklärt wird, so bleibt dabei das Erstere seinem Wesen nach unverändert. Was es bedeutet, „in einem Bewusstsein“, „ideal“, „such stuff as ideas are made of“, „innerliche Bedeutung“, „gegebene Tatsache“ oder
 20 „andererseits“ „außerhalb allen Bewusstseins“, „äußerliche Bedeutung“, „metempirische Tatsache“ usw. zu sein, wird nicht die Wahl der Gegenstände verändern, die man dem einen oder dem anderen Begriff unterordnet. Da werden wir mit unserer Kritik anheben müssen. Was bedeutet es bei Royce eigentlich, dass etwas „ideal“ oder „im
 25 Bewusstsein“ oder dgl. ist? Wie sieht etwa der Begriff „Bewusstsein“ bei ihm aus? Und dann: Finden wir die Sache ebenso beschaffen? Oder finden wir da weitere oder gar widersprechende Faktoren, deren Berücksichtigung eventuell einige von Royces Schlussfolgerungen müsste verändert haben, deren Nichtberücksichtigung seine Schlüsse
 30 voreilig erscheinen lässt.²

¹ Vgl. auch Royce über Motive des Mystizismus: *The World and the Individual I*, Kap. IV.

² Weitere Zitate und Anführungen – etwa aus: *The Anomalies of Consciousness*, *Self-Consciousness*, *Social Consciousness and Nature*, *The Philosophy of Loyalty* oder aus *The Sources of Religious Insight* – würden die Untersuchung nur zwecklos in die Länge ziehen. Die letztgenannten zwei Werke stehen, nach Royces eigener Angabe, noch ganz und gar auf dem Standpunkt von *The World and the Individual*.

§9. (Zusammenfassung)

Es muss uns jetzt aus diesen langen Erörterungen doch klar sein, dass Royce sich die Sachlage ziemlich eindeutig vorstellt. Die Komplikationen, welche in *The World and the Individual* in diese mehr oder weniger einheitliche Ansicht hineinkommen, verhindern nicht (das ist das Resultat der letzten Seiten), dass Royce noch im Grunde diese letzte Ansicht aufrechterhält. Fassen wir sie nun einmal zusammen, ehe wir endlich zur systematischen Kritik übergehen. Ich, der Mensch, bin, erkennend, auf mein Bewusstsein beschränkt. Ja, wie sollte ich es nicht sein? „Im“ Bewusstsein habe ich Vorstellungsbilder, Sinneseindrücke, Gefühle, Willenstendenzen und was dgl. mehr – kurzum alles, was wir unter den Begriff des „Psychischen“ zusammenfassen. Nun sind keineswegs alle möglichen derartigen Inhalte in mir (denn dieses Bewusstsein bezeichne ich auch gelegentlich als „mich“), und ich kann auch nie genau sagen, was gerade „in mir“ ist. Kurzum, es gibt für mich eine zweifache Auszeichnung solcher Bewusstseinsinhalte: erstens von realen Inhalten gegenüber bloß möglichen (dabei auch eine weitere Scheidung in aktuelle gegenwärtig erlebte Inhalte und irgendwie als vergangen oder zukünftig bloß „anerkannte“ Inhalte – aber darauf kommt es hier wenig an); und zweitens (unter diesen realen) von „bewussten“ Inhalten in einem engeren Sinn, von „erkannten“, „bedeutungsvollen“, oder was man sonst für Bezeichnungen benutzt, um das hier Gemeinte zu kennzeichnen und sprachlich auszudrücken. Weiter zeigt diese Auszeichnung eine gewisse Struktur; Sinneseindrücke werden durch Funktionen des Bewusstseins zu diesem Zweck bearbeitet. Und mit den so bearbeiteten Elementen kann das Bewusstsein dann zweierlei unternehmen, oder vielmehr, auf zweierlei Weise können die so bearbeiteten Elemente die zweite und für alle Fragen der Erkenntnis wesentliche Auszeichnung erfahren. Sie werden nämlich „bewusst“ – im prägnanten Sinne –, entweder indem ich sie in bestimmten Weisen verknüpfe (oder verbinde), oder indem einzelne solcher Verbindungen, oder eventuell die einzelnen Bestandteile solcher, eine Modifikation erfahren, welche Royce nicht näher präzisiert und nur durch eine vermeintliche Feststellung der Psychologie bezeichnet, nämlich dass sie „Willenstendenzen erfüllen“, „Absichten zum Ausdruck bringen“, „Motorelemente verkörpern“ oder dgl. Royce meint aber

wohl, und wir haben auch gemeint, dieses Ausgezeichnetsein vor aller näheren Bestimmung direkt im bewussten Leben konstatieren zu können. Alles, was diese Auszeichnung erfährt, heißt „idea.“

Bis jetzt ist alles eindeutig. Aber es erwächst eine große Schwierigkeit in dem einen Fall dieser Auszeichnung, in dem Fall, wo wir eigentlich gewöhnlich von „Erkenntnis“ reden. Wo uns solche „ideas“ in der Form zum Bewusstsein kommen, in welcher die volle Bearbeitung der Rohmaterialien durch Bewusstseinsfunktionen sie liefert, reden wir nämlich vom „Urteilen“. Und diese „Urteile“ bringen einen (von diesem Standpunkt aus) rätselhaften Anspruch auf „objektive Geltung“ mit sich. Sie wollen etwas „darstellen“ oder „symbolisieren“ oder mit etwas „korrespondieren“, was nicht in ihren eigenen Elementen liegt und in diesen nach der „naiven“, „gewöhnlichen“ oder „realistischen“ Ansicht nicht liegen könnte. Aber weiter soll gerade diese gegenständliche „Transzendenz“ eines Erkenntnisaktes, diese „äußerliche Meinung“ einer „idea“, ihren ganzen Erkenntniswert ausmachen; denn Erkenntnis will gerade eine solche von Gegenständen sein. Diese „subjektiven Verbindungen von Vorstellungen“ behaupten also, „objektiven Verbindungen von Merkmalen“ in einem vermeintlich unabhängig von ihnen liegenden „Gegenstand“ zu entsprechen. Wenn sie diesen Zweck wirklich erreichen, heißen sie „wahre“, im anderen Falle „falsche“ Urteile („Irrtümer“) bzw. Vorstellungen.¹ Wie ist aber eine solche transzendente Beziehung zu erreichen?

¹ Obleich Royce in *The World and the Individual* mit einer Behandlung von „Vorstellungen“ anfängt (und also beinahe zur wertvollen Einsicht gelangt, dass diese ebenso gegenständlich bezogen sind wie irgendwelche kognitiven Akte), zeigt es sich ziemlich bald (zuerst eigentlich im Beispiel von den zehn Schiffen, S. 28, von uns oben S. 51 zitiert, aber leider erst ausdrücklich im Kap. VII, § 2), dass die „äußerlichen Bedeutungen“, welche ihm sein ganzes Problem liefern, nur da vorhanden sind oder sein sollen, wo es sich um Verbindungen von Vorstellungen handelt. Wir könnten auch sagen: Für Royce kann irgendeine noch so komplizierte Vorstellung als solche im Bewusstsein sein und ohne Schwierigkeit bloß „innerliche Bedeutung“ besitzen. Wo dieselbe aber analysiert und dann ausdrücklich ausgelegt wird, da haben wir zugleich ein Urteil und eine „äußerliche Bedeutung“. Und diese letztere macht Schwierigkeit, indem das Urteil vielmehr als eine synthetische Funktion zum Bewusstsein kommt. Die Analyse des Bewusstseinsinhalts, welche ihm die Elemente zu seiner „Verknüpfung von Vorstellungen“ liefert, sieht man eigentlich erst in der Reflexion; und man wird dann (nach Royce), wenn man konsequent denken

Dieser Denker, dessen Bewusstsein eine Tatsache ist, während die Welt da draußen eine andere Tatsache ist, wie kann er durch das, was in dem einen von diesen zwei angenommenen Wesen (nämlich in seinem Denken) vor sich geht, etwas darüber erfahren, was in dem
 5 anderen von diesen angenommenen Wesen (nämlich in der Welt) sich ereignet? (...) Falls man nicht Unsinn redet, möchte es scheinen, dass man nur das meinen kann, was man im Bewusstsein hat.¹

Nun gibt es weiter Fälle, wo unsere Vorstellungen nicht nur solche objektive Transzendenz beanspruchen, sondern wo wir die Wahrheit
 10 oder Falschheit – sagen wir lieber: den Erfolg oder Misserfolg – von diesen Ansprüchen wollen feststellen können. Es gibt eben Erlebnisse, wobei ich sage: Hier habe ich das, was ich vorhin meinte. Aber ist nicht dieses Erlebnis in derselben Lage wie das ursprüngliche?

Diese Feststellung selbst (...) würde anscheinend in genau derselben
 15 Stellung sein wie die Konformität, welche sie uns feststellen wollte. Sie selbst würde wieder in unserem Denken, und also außerhalb der realen Außenwelt sein.²

Nur in einem Fall, meint Royce, ist diese Konstatierung von Wahrheit oder Falschheit verständlich³, nämlich wo „ein inklusiver Ge-
 20 danke die Phantome mit dem Realen vergleichen sollte.“⁴ Zum Beispiel

wenn man sagt: „Diese Farbe, die ich jetzt vor mir habe, ist rot, und sie blau zu nennen, wäre ein Irrtum“, dann stellt man ein Beispiel von
 25 einem solchen inklusiven Bewusstsein dar. In dem Fall schließt das gegenwärtige Denken (oder: der gegenwärtige Gedanke) drei Elemente in sich ein, welche in der Einheit eines Moments der Einsicht

will, zum „absoluten Idealismus“ gezwungen. (Man braucht hierbei nicht an ähnliche Ideen Kants erinnert zu werden, siehe *Kritik der reinen Vernunft*, S. 64f.)

¹ *The Religious Aspect of Philosophy*, S. 232, 411 (Zitierung des englischen Originals oben auf S. 16f. bzw. 32).

² Ebd., S. 232 (englische Zitierung oben auf S. 16f.).

³ Diesen Teil von Royces Darstellung haben wir bis jetzt nur kurz gestreift. Vgl. oben S. 33f. (zu *The Religious Aspect of Philosophy*, S. 415.).

⁴ *The Religious Aspect of Philosophy* S. 416 („(O)nly such an inclusive thought could compare the phantoms with the real.“). Vgl. *Studies of Good and Evil*, S. 161, zitiert oben S. 38f.

zusammen gegeben sind. Diese Elemente sind: erstens, die Wahrnehmung von rot; zweitens, das reflektive Urteil, dessen Gegenstand der Inhalt dieser Wahrnehmung ist, und dessen Übereinstimmung mit dem Gegenstand seine eigene Wahrheit ausmacht; und drittens, das
 5 irr tümliche Urteil: Dieses ist blau, welches in demselben Moment des Denkens mit der Wahrnehmung verglichen und als Irrtum abgelehnt wird. Nun, als gegenseitig unabhängige Denkakte, und außerhalb dieser Einheit des inklusiven Gedankens betrachtet, würden diese drei
 10 Elemente uns dieselben Rätsel aufgeben wie die Erkenntnisfälle, die wir bis jetzt vorgenommen haben. Nur ihr Zusammensein in einem ihnen übergeordneten und inklusiven Gedanken macht ihre Verhältnisse deutlich.¹

Der einzige einwandfreie Fall von „Erfüllung“ also – von direkter Konstatierung der Wahrheit oder Falschheit einer Meinung – ist da,
 15 wo der Gegenstand dieser Meinung in dem zugleich meinenden und konstatierenden Akt enthalten ist.

Aber wie ist es denn mit den gewöhnlichen Fällen der „erfüllenden Erlebnisse“? Nun, was sie für Probleme auch noch offen lassen,² so sind sie eben auch Erlebnisse von Verknüpfungen von Vorstellungen;
 20 und das, was wir in ihnen triumphierend als „das, was wir vorhin meinten“, konstatierten, entpuppt sich danach als nichts weiteres als eine andere „idea“! M. a. W., die ganze Welt, die ich gegenständlich meine, die jedem einzelnen Erkenntnisakt und allen Erkenntnisakten von mir zusammen noch transzendent bleibt, ist doch keine Welt,
 25 die unabhängig von ihren Beziehungen zu meinem Bewusstsein real

¹ *The Religious Aspect of Philosophy*, S. 423 („When one says: ‚This color now before me is red, and to say that it is blue would be to make a blunder,‘ one represents an including consciousness. One includes in one’s present thought three distinct elements, and has them present in the unity of a single moment of insight. These elements are, first, the perception of red; secondly, the reflective judgment whose object is this perception, and whose agreement with the object constitutes its own truth; and, thirdly, the erroneous reflection, This is blue, which is in the same thought compared with the perception and rejected as error. Now, viewed as separate acts of thought, apart from the unity of an including thought, these three elements would give rise to the same puzzles that we have been considering. It is their presence in a higher and inclusive thought that makes their relations plain.“).

² Vgl. oben S. 24, wo Royce anerkennt, dass nach seinem Schema dieselbe Schwierigkeit für Beziehungen von Erkenntnisakten aufeinander besteht wie für Beziehungen von Erkenntnisakten auf „äußere“ Gegenstände. Hier macht diese Verfeinerung nichts aus. Die sich ergebenden Schwierigkeiten sind dieselben mit wie ohne sie.

wäre, sondern ist gerade das System der von mir vernünftigerweise anerkannten Möglichkeiten der Erfahrungen. „Weitere Inhalte der Erfahrung machen die Tatsachen, die ich als wirkliche anerkenne, aus.“¹ „Da ein Bewusstsein meiner Meinung, selbst wenn es vollständig wäre, doch immer noch nur Gedanken enthalten könnte, so muss mein Gegenstand, als solcher, schon jetzt ein Gedanke von mir sein.“² Da ich aber alles, was ist, prinzipiell meinen kann, so muss alle Wirklichkeit die Bedingungen erfüllen, welche etwas ermöglichen, mein Objekt zu sein.³ In einem Wort: Die ganze reale Welt besteht aus ‚ideas‘, welche sich manchmal in meinem realen gegenwärtigen Bewusstsein realisieren (die vorhin erwähnte Auszeichnung bekommen), manchmal auch nicht.

Ganz am Anfang sahen wir, wie Royce in *The Spirit of Modern Philosophy* auf einem viel kürzeren Weg, nämlich dem der Berkeley'schen Analyse, zu dieser „ersten Ansicht des Idealismus“ gelangte. Da war es aber noch gar nicht klar, was das alles für Ansichten über die Natur des Bewusstseins, des Urteils, der Evidenz usw. eigentlich voraussetzte, noch konnte man sehen, was für weitreichende Konsequenzen mit der so kurz ausgedrückten Ansicht verflochten waren. Unsere ganzen Betrachtungen seitdem haben uns gezeigt, dass Royce sich dieser impliziten Ansichten keineswegs unbewusst ist, und haben uns gerade gezeigt, in welcher Form er sie behauptet.

Unsere eben vollzogene Zusammenfassung zeigt nicht nur, dass die „erste Ansicht des Idealismus“, die scheinbar so einfach und unschuldig durch die Berkeley'sche Analyse zu belegen war, doch tatsächlich auf solchen Voraussetzungen beruht, sondern auch, wie sie aus diesen als Quellen entspringt.⁴ Die so vorausgesetzten An-

¹ *The World and the Individual* II, S. 32 (Zitierung des englischen Originals oben auf S. 67).

² *Studies of Good and Evil*, S. 162 (Zitierung des englischen Originals oben auf S. 39f.).

³ Vgl. *The Spirit of Modern Philosophy*, S. 366.

⁴ Wäre der Zweck dieser Arbeit ein historischer statt ein kritischer, so müssten wir die verschiedenen Elemente von Royces Ansichten auf ihre geschichtlichen Quellen zurückverfolgen. Für den Zweck einer kritischen Arbeit ist das aber bei Royce umso weniger nötig, da er sich selbst dieser Quellen ziemlich klar bewusst ist. Er sagt darüber (in *The Spirit of Modern Philosophy*, S. VII–VIII): „Unsere gemeinsame Abhängigkeit von der Geschichte des Denkens bei unseren gesamten reflektiven Unternehmungen ist keine Frage. Unsere beste Originalität, wenn wir eine solche überhaupt erlangen, muss gerade dieser Abhängigkeit entspringen. (...) Der bloße Eklektizismus in der

sichten über die Natur der verschiedenen Wesenheiten und Beziehungen, mit denen man in *The Spirit of Modern Philosophy* so naiv wirtschaftete, sind unsere nächste Sache. Wir wissen aber auch schon eine ganze Menge über Royces weiteren Gebrauch des so zusammengehäuften Materials zum Bau seiner wirklichen Philosophie, seines „metaphysischen“ oder „konstruktiven“ oder „absoluten Idealismus“. (Wir könnten selbst beinahe in Versuchung kommen, ihn einen „psychologischen“ Idealismus zu nennen.) Meine anerkannte, ja überhaupt meinbare Welt soll ein System von „möglichen Erfahrungen“ sein. „Mein Gegenstand als solcher muss schon jetzt ein Gedanke von mir sein.“¹ Aber sind denn Erfahrungen, Gedanken, „ideas“ Wesenheiten, die im Weltall allein herumfliegen können? Hat es Sinn, eine Welt von realen Erfahrungsmöglichkeiten zu postulieren, ohne zugleich ein reales Bewusstsein zu postulieren, welches sie hat? Bedeuten diese „Möglichkeiten“ nicht viel mehr als die „bloßen Möglichkeiten“ der formalen Logik? Und wenn unsere Urteile mit nicht-gegebenen Gegenständen übereinstimmen bzw. nicht überein-

Philosophie ist natürlich wertlos. (...) Aber die Synthesis und die kritische Neubegründung im Licht moderner wissenschaftlicher Feststellungen, von Wahrheiten, die uns die Vergangenheit geliefert hat, ist kein bloßer Eklektizismus und lässt uns auch noch außerdem Raum genug übrig für alles, was eine gesunde Originalität noch leisten mag.“ („Our common dependence upon the history of thought for all our reflective undertakings is unquestionable. Our best originality, if we ever get any originality, must spring from this very dependence. (...) Mere eclecticism in philosophy is of course worthless. (...) Synthesis and critical re-organization of the truths furnished us by the past, in the light of present science, is not mere eclecticism, and leaves ample room for healthy originality.“) Was Royce selbst den großen Philosophen der Vergangenheit verdankt, hat er oft genug in seinen Werken – sowohl bei einzelnen Problemstellungen und Ansichten wie im Allgemeinen (*Nota bene* den ganzen *Spirit of Modern Philosophy*) – bekannt. Aber da er mit all diesen Materialien seine eigene einheitliche Philosophie entwirft, dürfen wir uns systematisch an diese halten, und brauchen nicht zu zeigen, wie diese Frage erst bei Locke auftritt, oder wie jener Begriff eine Modifikation eines von Descartes eingeführten darstellt, oder dgl. mehr. Wie Royce seine Problematik mit den großen englischen Empiristen teilt, ist klar. Dass er den deutschen Idealisten viel schuldet, ist auch offenbar. Aber diese, und vielleicht auch seine selbstverständliche Abhängigkeit von Kant, kommt mehr beim Aufbau seiner Metaphysik als bei der Aufstellung seines erkenntnistheoretischen Problems zur Geltung. Mithin wird also unsere kritische Untersuchung der Fundamente der Royce'schen Erkenntnislehre zugleich eine solche von gewissen fundamentalen Ansichten und Voraussetzungen vieler großer „Richtungen“ in der Geschichte der Philosophie sein.

¹ *Studies of Good and Evil*, S. 162 (Zitierung des englischen Originals oben auf S. 39f.).

stimmen sollen, aber eine solche Übereinstimmung nur zwischen den Elementen eines synthetischen Erkenntnisaktes verständlicherweise realisiert werden kann, muss nicht ein allumfassender solcher Akt, eine absolute „idea“, eine Ich-Seele der ganzen Welt, real, ja die
5 einzige volle Realität sein?

Aber der ganze stolze Bau beruht auf den Fundamenten, die wir eben so mühselig aus dem Boden, in dem sie eingebettet waren, ausgegraben haben und die wir jetzt endlich der systematisch kritischen Prüfung unterwerfen wollen.

Open Access This chapter is licensed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits use, sharing, adaptation, distribution and reproduction in any medium or format, as long as you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license and indicate if changes were made.

The images or other third party material in this chapter are included in the chapter's Creative Commons license, unless indicated otherwise in a credit line to the material. If material is not included in the chapter's Creative Commons license and your intended use is not permitted by statutory regulation or exceeds the permitted use, you will need to obtain permission directly from the copyright holder.

